



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
PROGRAMA DE MAESTRÍA Y DOCTORADO EN FILOSOFÍA
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS
CAMPO DE CONOCIMIENTO: FILOSOFÍA DE LA CULTURA

Escenarios de saber
La construcción de la subjetividad moderna en la Nueva España

TESIS
QUE PARA OPTAR POR EL GRADO DE:
MAESTRO EN FILOSOFÍA

PRESENTA
MARCELO MÉNDEZ MEDINA

TUTORA:
Dra. Mariflor Aguilar Rivero
FFYL

Ciudad Universitaria. Cd. Mx, noviembre 2020



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

Dedicatorias

*A mi padre, por mostrarme el orgullo con el que camina un hombre.
A Charyt, Elian y Einar por ser los soles que iluminan mi vida.*

AGRADECIMIENTOS

Quiero agradecer a las instituciones que me acompañaron durante mi proceso de investigación. En primer lugar, a la Universidad Nacional Autónoma de México por brindarme la oportunidad de realizar mis estudios de posgrado. En segundo lugar, al comité Académico del Programa de Maestría y Doctorado en Filosofía por confiar en mi proyecto de investigación y a la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM por permitirme seguir siendo parte de su comunidad.

Por otro lado, quiero agradecer a todas aquellas personas que estuvieron involucradas con mi trabajo de investigación, en especial quiero mostrar mi gratitud hacia mi tutora la Doctora Mariflor Aguilar Rivero por la confianza e interés en mi investigación, pues sin su notable apoyo esta tesis no hubiera visto la luz al final del túnel.

Finalmente, a mis compañeros y amigos del Centro de Estudios Genealógicos para el Análisis de la Cultura en México y América Latina (CEGE) por su compañerismo incondicional brindado a lo largo de todos estos años de arduo trabajo filosófico.

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN	5
PRIMER CAPÍTULO EL NUEVO ORDEN DEL DISCURSO: LA CONSTRUCCIÓN DE LA EPISTEME MODERNA	30
I. 1 De <i>teules</i> a bárbaros: visión indígena de la Conquista	33
I. 2 Crónicas de la conquista: el saber de la escritura como estrategia política	39
I. 3 La práctica de la escritura y la objetivación del otro	52
I. 4 Crónicas de la conquista: invención del nuevo orden del discurso y la estigmatización de las prácticas indígenas	59
SEGUNDO CAPÍTULO EL NUEVO ARTE DE GOBERNAR: LAS TECNOLOGÍAS DE PODER COLONIALES	69
II. 1 La <i>resignificación</i> del espacio indígena: ciudades de españoles y pueblos de indios	71
II. 2 El nuevo arte de gobernar: la policía y la congregación como tecnologías de normalización de la vida	82
II. 3 Las tecnologías educativas y las tecnologías evangelizadoras del nuevo arte de gobernar: la transformación del ethos indígena	97
TERCER CAPÍTULO EL NUEVO ETHOS INDÍGENA: GÉNESIS DE LA MODERNIDAD COLONIAL NOVOHISPANA	111
III. 1 La red de agujeros o la re-significación del mundo de la vida hispano e indígena como respuesta al vacío de sentido que dejó la Guerra de Conquista	113
III. 2 El ethos barroco como estrategia de sobrevivencia	121
CONCLUSIONES	131
REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS	142
BIBLIOGRAFÍA	152

INTRODUCCIÓN

En la siguiente investigación voy a trabajar el problema de la configuración de la *subjetividad moderna* en la Nueva España, así como las cuestiones relacionadas con la *génesis* de la *modernidad colonial novohispana* y el *ethos barroco*, para resolver dichos problemas, voy a problematizar el papel que han desempeñado las *relaciones de saber-poder* en la formación y consolidación de los diferentes *modos de ser moderno*, durante los años de 1521 a 1553 en la capital de la Nueva España. Periodo que me parece sumamente importante en la constitución histórica de la ciudad actual y sus diversas formas de *subjetividad*.

El interés por analizar el problema de las *relaciones de saber-poder* durante el siglo XVI en la Nueva España surgió de la lectura de las obras de Friedrich Nietzsche y Michel Foucault, principalmente, pero también del estudio de otros autores, por ejemplo, Bolívar Echeverría y Santiago Castro-Gómez. La obra de los autores mencionados fue el detonante para indagar sobre dicha cuestión y la que abrió el camino de análisis de la problemática particular de la *génesis de la modernidad colonial novohispana*, *subjetividad moderna* y del *ethos barroco*.

Sobre dicho problema, dentro del cual se inserta mi tesis de licenciatura: *Educación y poder en la cultura mexicana*, han hablado diversos autores, entre ellos, Marco Aurelio Ángel Lara, Bolívar Echeverría, Mariflor Aguilar Rivero, Oscar Martiarena, Santiago Castro-Gómez, entre otros.

Si bien Michel Foucault no trata el problema de la *génesis de la modernidad colonial novohispana* y del *ethos barroco*, su planteamiento teórico sobre la importancia que tiene el *saber* y el *poder* en la conformación de *subjetividades* es fundamental para el marco conceptual de mi tesis. Por ello, la investigación sobre el tema de la construcción de la *subjetividad moderna* en la Nueva España la realizaré desde el *enfoque genealógico*, dicho enfoque lo utilizó Foucault como uno de sus ejes de investigación basándose en la manera en cómo Nietzsche lo usó en su obra *La genealogía de la moral*.

Foucault hace un análisis de este enfoque en su artículo de 1971 titulado: “Nietzsche, la genealogía, la historia”, en el cual expone las directrices de su proyecto *genealógico*, el sentido de la historia y el problema de la verdad desde una tríada metodológica: *cuero-poder-saber*. En este artículo define a la *genealogía* como gris, meticulosa y pacientemente documentalista, y establece que su función principal es percibir la singularidad de los sucesos, fuera de toda finalidad continuista, para reencontrar las diferentes condiciones y escenas que un suceso, un concepto, una idea, una moral, una voluntad han jugado a lo largo de la historia.¹

El método *genealógico*, de acuerdo con Foucault, básicamente se ocupa de analizar las *relaciones de poder*, los *escenarios de saber*, los *procesos de normalización* desde tres perspectivas:

1) “la ontología histórica de nosotros mismos, en relación con la verdad, al constituirnos como objeto de conocimiento”.

2) La ontología histórica de nosotros mismos, en relación con los *dispositivos de poder*, que constituyen la identidad e individualidad del sujeto.

3) La ontología histórica de nosotros mismos, en relación con una inquietud ético-política que pone en cuestión el presente, el pasado y el futuro, al resistirse a los *dispositivos de poder* que nos han configurado en identidades, posibilitando de esa manera la *emergencia de nuevas subjetividades*, al constituirse el sujeto a sí mismo como un agente de su propia formación y transformación.²

Foucault indica, en efecto, que hay tres ámbitos posibles de la genealogía: una ontología histórica de nosotros mismos en nuestras relaciones con la verdad, que nos permite constituirnos como sujetos de conocimiento; en nuestras relaciones con un campo de poder, que nos permite constituirnos como sujetos actuantes sobre los otros, y en nuestras relaciones con la moral, que nos permite constituirnos como agentes éticos.³

¹ Cf. Michel Foucault, “Nietzsche, la genealogía, la historia”, en *Microfísica del poder*. Trad. de Julia Varela. Madrid, La Piqueta (Colección “Genealogía del poder”) 1992, p. 7.

² Cf. Silvana Paola Vignale, *Políticas de la subjetividad, subjetivación: actitud crítica y ontología del presente en Michel Foucault*. Buenos Aires, 2014. Tesis, Universidad Nacional de Lanús. Departamento de Desarrollo Productivo y Tecnológico, p. 6.

³ Cf. Judith Revel, *Diccionario Foucault*. Trad. de Horacio Pons. Buenos Aires, Ediciones Nueva Visión, 2009. (Claves, Problemas), p. 72.

Hacer el examen de la función que desempeñaron las *relaciones de saber-poder* en la formación de las *subjetividades modernas* en la Nueva España en el siglo XVI, desde la perspectiva de una *ontología histórica de nosotros mismos*, no tiene por finalidad ir a buscar sus “orígenes”, sino sus *procedencias* y *emergencias*, para examinar las *rupturas*, las *discontinuidades* y las *interrupciones* que ha sufrido a lo largo de la historia; así como en detectar y describir las *relaciones de poder* en las que ha estado inmersa, y un modo de hacerlo es utilizando la *genealogía* como método de investigación.

En ese sentido, las categorías del método genealógico que voy a utilizar en esta investigación son las siguientes: *procedencia, emergencia, subjetividad, sujeto, experiencia, episteme, táctica, estrategia, génesis, acontecimiento, poder, saber, verdad, objetivación, disciplina, dispositivo, invención, formas de subjetivación, ontología del presente, ontología histórica del sujeto, orden del discurso, prácticas discursivas y no discursivas, relaciones de poder, dispositivos de poder, juegos de verdad, políticas de la verdad, tecnología política, voluntad de poder.*

Por *procedencia*, siguiendo a Foucault, voy a entender aquello que produce lo que “existe y es válido para nosotros” en un contexto histórico determinado y que tiene lugar en el cuerpo, así como, en todo lo relacionado con él: alimentación, enfermedades, clima, formación.

La *procedencia*, por consiguiente, aplicada al contexto del descubrimiento, conquista y colonización de América, designa las *marcas* que tales acontecimientos dejaron en los cuerpos de los *sujetos* europeos y americanos,⁴ pues, son los cuerpos los que aguantan, desde su nacimiento hasta su muerte, la sanción de toda verdad o error, son la superficie de inscripción de los sucesos, los lugares en el que el Yo se hace añicos y la *genealogía* debe mostrarlo impregnado de historia y a la historia como destructora del cuerpo.⁵ Y lo destruye porque lo distingue, reparte, dispersa y borra su unidad, pero también, porque la historia como instrumento privilegiado de la genealogía muestra que el cuerpo está atravesado por una serie de regímenes de alimentación, de trabajo, de placer, de valores morales, cada uno de los cuales tienen su propia historia y al hacerla se desestabiliza, se fragmenta, se ponen en cuestión aquello que nos permite reconocernos en los otros cuerpos.⁶

⁴ Cf. M. Foucault, “Nietzsche, la genealogía, la historia”, en *Microfísica del poder*, pp. 13-15.

⁵ Cf. *Idem*.

⁶ Cf. *Ibid.*, p. 20.

La *emergencia*, en cambio, designa el *punto de surgimiento* de las fuerzas, el lugar de enfrentamiento en el que toman sus posiciones: los fuertes por encima de los débiles. Al considerarla de este modo permite que aquellas salgan a escena en un teatro sin lugar, ya que no hay un sitio fijo en el que se dé el enfrentamiento de las fuerzas, este se puede dar aquí o allá, pues la obra representada en él siempre es la misma: la lucha repetida infinitamente entre dominadores y dominados. Por ello, en el largo camino de la historia esta lucha, este enfrentamiento, adquiere el carácter de un ritual, donde establece obligaciones y derechos, marcas, deudas y recuerdos en los cuerpos, gracias a la constitución de cuidadosos procedimientos que, en cada momento de la historia, forman diversos cuerpos y *subjetividades*.⁷

En este estudio, los procesos de *emergencia* que se van a investigar son: el de la *modernidad colonial novohispana*, la *subjetividad moderna* y el del *ethos barroco*, cuyas *procedencias* pueden situarse en las marcas que las *prácticas discursivas y no discursivas*, utilizadas para resolver el conflicto entre exterminar al otro o educarlo, dejaron en los cuerpos tanto de conquistadores como de conquistados. Ejemplos de tales prácticas pueden verse en las Crónicas de la Conquista, en las *técnicas y estrategias* utilizadas para conquistar espiritualmente al indígena, las cuales al ser sometidas a un análisis *genealógico* mostrarán la *génesis* de varios tipos de *subjetividades modernas*, entre ellas la del europeo conquistador y la del europeo colonizador, las del indio inferior, bárbaro, idolatra, infiel.

Con el concepto de *génesis* haré referencia al conjunto de hechos contingentes, azarosos, accidentales ocurridos en la formación de una cosa y que la han marcado de manera sutil y singular. Por ejemplo, los *acontecimientos*, impredecibles y azarosos, de la *modernidad colonial novohispana*, la *subjetividad moderna* y el *ethos barroco* que surgieron en la Nueva España.

Definir el *acontecimiento* como la irrupción de una *singularidad histórica* impredecible y azarosa en un momento determinado y como un cambio radical en las formas del ver, del decir, del pensar y de la experiencia, tanto de indígenas como de españoles, me permitirá en el capítulo uno analizar las Crónicas de la Conquista a manera de *acontecimientos discursivos*, porque al mirarlas con esa categoría lo que saldrá a la luz serán las irrupciones de unas singularidades históricas. La *singularidad histórica* se relaciona con una ruptura del

⁷ Cf. *Ibid.*, pp. 17-18.

acontecer cotidiano al ya no ser lo que somos o pensamos, sino lo diferente ante lo evidente.⁸ Justamente, uno de los principales matices de la *modernidad colonial novohispana* que se desarrolló en nueva España es su carácter de *acontecimiento*.

Para comprender el *acontecimiento* de la *modernidad colonial novohispana* es necesario analizar las *prácticas discursivas* que se generaron en la época colonial-novohispana, las cuales, a su vez, generaron las *epistemes* de tal época. Tales *epistemes* pueden definirse, por un lado, como una serie de *acontecimientos discursivos* que establecieron un nuevo *orden del saber* y, por otro lado, como el *dispositivo* específicamente discursivo que describió la *positividad* del discurso. En dicha *positividad* se basaron los códigos fundamentales de la cultura novohispana —los que rigieron su lenguaje, sus esquemas perceptivos, sus cambios, sus técnicas, sus valores, la jerarquía de sus prácticas—, igualmente, las teorías científicas y filosóficas que pretendieron explicar dichos códigos, los cuales fijaron para cada individuo las *formas de la experiencia* con las que tuvo algo que ver y que le permitieron reconocerse como *sujeto* de unas determinadas *relaciones de saber-poder*.⁹

Al considerar a las *epistemes* como una serie de *acontecimientos discursivos* intento establecer y describir:

[...] las relaciones que estos acontecimientos mantienen con otros acontecimientos que pertenecen al sistema económico, al campo político o a las instituciones [...] Se trata de hacer *filosofía del presente, filosofía del acontecimiento*, filosofía de lo que ocurre para captar “cuál es el acontecimiento bajo cuyo signo hemos nacido, cuál es el acontecimiento que nos sigue atravesando” (Foucault, 1999a: 152). Esto con un fin fundamental: mostrar las determinaciones históricas de lo que somos. La cuestión es exponer que muchas de las nociones que tenemos como sujetos, y que la personas piensan que son universales, no son sino el resultado de algunos cambios históricos muy precisos.¹⁰

⁸ Cf. J. Revel, *op. cit.*, p. 20 y Román Gabriel Suárez Galicia, *Foucault: Pensador del acontecimiento*. México, 2015. Tesis, UNAM, Facultad de Filosofía y Letras, p. 4.

⁹ Cf. Edgardo Castro, *El vocabulario de Michel Foucault. Un recorrido alfabético por sus temas, conceptos y autores*. Buenos Aires, Prometeo-Universidad Nacional de Quilmes, 2004, p. 17, J. Revel, *op. cit.*, p. 57 y M. Foucault, *Las palabras y las cosas, una arqueología de las ciencias humanas*. 2ª ed. revisada y corregida. Trad. de Elsa Cecilia Frost. México, Siglo XXI Editores, 2010, pp. 13-14.

¹⁰ Cf. Rubén Darío Montoya Gómez, *Poder, sexualidad y ética. El uso de Foucault en la obra de Judith Butler*. Bogotá, 2015. Tesis, Universidad del Rosario, Facultad de ciencias Humanas, pp. 15-16.

De ahí que las *epistemes* sean el conjunto de relaciones existentes entre las diversas *prácticas discursivas* que se llevan a cabo en una institución. Las relaciones entre las diversas *prácticas discursivas* constituyen, en un nivel, las *fórmulas lingüísticas* por medio de las cuales en un momento histórico determinado se transmite el conocimiento y, en otro nivel, los hechos polémicos y estratégicos¹¹ que se utilizaron para legitimar e imponer una serie de “verdades” y de *relaciones de poder*.

En ese sentido, con la categoría de *episteme* me voy a referir al régimen institucional en el que se inscribieron y reinscribieron los discursos, saberes y prácticas particulares de la época colonial, que me permitirá mostrar que el *discurso* “tomado como un conjunto de estrategias que forman parte de las prácticas sociales”¹² tiene una función *estratégico-política* específica, que consiste en establecer que se puede decir y que no en cada período histórico, a través de un “conjunto de enunciados que pertenecen a un mismo sistema de formación”,¹³ lo que, a su vez, me permitirá hablar del discurso de la Conquista, del discurso de la colonización, del discurso de la evangelización y ver en tales discursos el accionar de sus *mecanismos de normalización y regulación* de la realidad, a través “de la producción de saberes, estrategias y prácticas”.¹⁴

Así, las *prácticas discursivas* pueden caracterizarse como el conjunto de reglas que constituyen sistemáticamente los objetos de los que hablan, “conjunto de reglas anónimas, históricas, siempre determinadas en el tiempo y en el espacio, que han definido, para una época dada y para un área social, económica, geográfica o lingüística dada, las condiciones de ejercicio de la función enunciativa.”¹⁵ La materialización de las *prácticas discursivas* se da en las *prácticas no discursivas* como las *prácticas sociales*, históricas y culturales.

Una *práctica no discursiva*, por ejemplo, hace referencia a las acciones cotidianas realizadas por el sujeto más allá de la palabra dicha o escrita, tal es el caso de las *prácticas de apropiación cultural* llevadas a cabo por indígenas y españoles o las *prácticas idolátricas* atravesadas por el discurso de la evangelización o las *prácticas sociales*. En todas estas

¹¹ Cf. M. Foucault, “Nietzsche y su crítica del conocimiento”, en *La verdad y las formas jurídicas*. Trad. de Enrique Lynch. Buenos Aires, Gedisa, 2007 (CLADEMA) p. 13.

¹² Cf. *Ibid*, p. 15.

¹³ Cf. M Foucault, *La Arqueología del saber*. 18a. ed. Trad. de Aurelio Garzón del Camino. México, Siglo XXI, 1997. (Teoría) pp. 181, 215-217. “[...] el discurso no tiene únicamente un sentido o una verdad, sino una historia, y una historia específica que no lo lleva a depender de las leyes del devenir ajeno [...]” (pp. 216-217).

¹⁴ Cf. J. Revel, *op. cit.*, p. 50.

¹⁵ Cf. M. Foucault, *La Arqueología del saber*, p. 198.

prácticas no discursivas, el sujeto actúa conforme al conjunto de reglas escritas y no escritas aceptadas por la comunidad en la que vive y que son expresadas por medio de los diversos discursos que existen en ella.¹⁶ De ahí que, por ejemplo, el discurso de la evangelización desempeñe un papel dentro de la *práctica pedagógica* de conversión del indígena en un buen cristiano y que las *prácticas* idolátricas, clandestinas y secretas, designadas así por el discurso colonizador estén atravesadas por el discurso de la Conquista y la evangelización.

El conjunto de dichos discursos lo designaré con el término de *orden del discurso colonial*, el cual está constituido por aquellos documentos manuscritos coloniales a través de los cuales los conquistadores y colonizadores establecieron una *política general de la verdad*, unas *relaciones de poder* y unas *formas de dominación* para establecer la diferenciación entre su cultura y la cultura de los otros. Diferenciación que podemos leer en los discursos sobre el cuerpo, la alimentación, la capacidad intelectual, la racionalidad, la forma de gobierno y en muchos otros aspectos en los que puede observarse y valorarse la expresión de las prácticas culturales de los habitantes del Nuevo Mundo. El *orden del discurso colonial*, entonces, puede considerarse como la práctica de escribir, definir, catalogar y representar a un pueblo conforme a una cierta tradición filosófica, política y teológica que ha logrado imponer su visión acerca de las culturas indígenas.¹⁷

Dentro del *orden del discurso colonial* se encuentra el debate de carácter antropológico y político acerca de la naturaleza de los indígenas, el cual abordaré en el capítulo uno. En este debate participaron intensamente algunos de los teólogos, juristas, políticos más importantes del siglo XVI. Entre ellos Francisco de Vitoria, Fray Bartolomé de las Casas, Domingo de Soto, Gonzalo Fernández de Oviedo, Juan Ginés de Sepúlveda, fray Domingo de Betanzos, entre muchos otros. Los primeros tres consideraban a los indígenas como seres racionales y, por lo mismo, capaces de recibir la fe cristiana, en ese sentido, criticaban la posición de los segundos, quienes decían que eran seres viciosos, bestias, brutos.¹⁸

¹⁶ Cf. *Ibid.*, pp. 80-81.

¹⁷ Cf. Germán Morong Reyes, “Dispositivos de sujeción colonial: El uso de la condición melancólica en dos textos hispanos. Perú 1567/1616”, en *Revista de Humanidades*, julio-diciembre 2014, núm. 30, pp. 169-170.

¹⁸ Cf. Julieta Lizaola, “Aproximación a la conquista espiritual de México: religión y política”, en Ambrosio Velasco Gómez, coord. de *Significación política y cultural del humanismo iberoamericano en la época colonial*. México, UNAM, Plaza y Valdés, 2008, pp. 188-191.

Sin embargo, en este trabajo como ejemplo de tal debate retomaré lo que dijeron unos militares: Hernán Cortés y Bernal Díaz del Castillo, porque en ellos encuentro el pretexto perfecto para reflexionar sobre la *objetivación discursiva* a la que fueron sometidos los habitantes y las tierras del Nuevo Mundo, con la finalidad de justificar la Guerra de Conquista y el dominio español sobre las Indias.

No me extenderé mucho en el análisis de dicho debate ni me enfocaré en los grandes pensadores como Alonso de la Veracruz, Vitoria o las Casas para su análisis, ya que para los fines de mi investigación lo que me interesa es demostrar que tras la clasificación que hacen Cortés y Bernal de los seres humanos de estas tierras como rudos, inmaduros, bárbaros, pero, al mismo tiempo, racionales y, por ello, capaces de recibir la fe cristiana, se encuentra la finalidad de establecer una *política de la verdad* que justifique la creencia en la inferioridad, barbaridad e incapacidad de los indígenas para autogobernarse. Posición que precisamente critican Alonso de la Veracruz, Vitoria, Las Casas y Soto al cuestionar las pretensiones de legitimidad de la Guerra de Conquista y la dominación imperial castellana del Nuevo Mundo en aras de la evangelización.¹⁹

De lo anterior, puedo deducir que la categoría de verdad, como dice Foucault:

[...] no está fuera del poder ni carece de poder [...] La verdad es de este mundo; es producida en él gracias a coerciones múltiples. Y posee en él efectos reglados de poder. Cada sociedad tiene su régimen de verdad, su 'política general' de la verdad, es decir, los tipos de discurso que ella acepta y hace funcionar como verdaderos; los mecanismos y las instancias que permiten distinguir los enunciados verdaderos o falsos, la manera en que se sanciona unos y otros; las técnicas y los procedimientos que son valorados para la obtención de la verdad; el estatuto de aquéllos que tienen la función de decir lo que funciona como verdadero".²⁰

De acuerdo con la cita anterior, para Foucault la verdad se entiende en dos niveles: por un lado, como verdad política, cuya finalidad es aceptar o validar tal o cual enunciado, a través de la creación de unos mecanismos que permitan la reproducción en la sociedad de esos enunciados considerados verdaderos o falsos. En este nivel, la verdad se relaciona con la intervención del Estado sobre la conciencia de las personas al querer convencerlas de dos cosas: primero, que algo es falso o verdadero, como cuando algunos gobernantes, de acuerdo con sus intereses de grupo, quieren convencer al pueblo de su legitimidad o de la ilegitimidad

¹⁹ Cf. Ambrosio Velasco Gómez, "El humanismo republicano novohispano y los orígenes de la nación en México", en *op. cit.*, p. 93.

²⁰ Cf. M. Foucault, *apud*, E. Castro, *op. cit.*, p. 538.

de sus rivales; segundo, cambiar la opinión de la gente y, con ello, su forma de actuar en lo económico, en lo político, en lo social, en lo cultural.²¹ En el segundo nivel, la verdad se relaciona con la intervención del sujeto sobre sí mismo, es decir, con el trabajo de transformación que lleva el propio sujeto sobre sí mismo al realizar ciertas prácticas de modificación de su existencia.²²

En ese sentido, nos dice Foucault, los *juegos de verdad*, los juegos de falso y verdadero son aquellos mediante los cuales el sujeto se constituye históricamente como experiencia, relacionada con los saberes, los poderes, los discursos, las normas, las instituciones, las prácticas que han conformado a los seres humanos en lo que son en el presente; aquellos que permiten hacer la historia de la verdad, pero sin buscar en ella lo que puede haber de cierto en los conocimientos, sino los efectos de verdad producidos por la experiencia histórica de los sujetos.²³ También, nos dice que con la palabra juego se refiere a un conjunto de reglas de producción de la verdad, a un conjunto de procedimientos que conducen a un determinado resultado, el cual no puede considerarse como válido o inválido, según, la función de sus principios y reglas de procedimiento.²⁴

El concepto de *poder*, nos advierte Foucault, no es un derecho que todo individuo posee y después cede total o parcialmente para constituir un poder o una soberanía política. Lo que se rechaza, entonces, en el análisis del *poder*, desde la perspectiva foucaultiana, es la búsqueda de esencias o de identidades, cuya existencia sea considerada “anterior” a los sucesos accidentales que le dieron forma. De ahí que, el *poder* no sea una institución, ni una estructura, mucho menos un potencia de la que algunos estarían dotados, sino el nombre que se le da a una situación estratégica compleja en una sociedad determinada.²⁵ Por ello, desde una perspectiva *genealógica* la analítica del poder está centrada en las *relaciones de fuerza*, cuyos efectos se dejan sentir en la *invención* de discursos, gestos, deseos, cuerpos, sujetos.

²¹ Cf. M. Foucault, *Seguridad, territorio y población. Curso en el Collège de France (1977-1978)* Ed. Establecida por Michel Senellart, bajo la dirección de François Ewald y Alessandro Fontana. Trad. de Horacio Pons. Buenos Aires, FCE, 2006. (Sección de obras de sociología) p. 323.

²² Cf. M. Foucault, *La hermenéutica del sujeto*. Trad. de Fernando Alvarez-Uría. Madrid, La Piqueta, 1987, (Genealogía del Poder) pp. 33-34.

²³ Cf. M. Foucault, *Historia de la sexualidad. 2. El uso de los placeres*. 17a. ed. Trad. de Martí Soler. México, Siglo XXI, 2007, p. 10.

²⁴ Cf. E. Castro, *op. cit.*, p. 538.

²⁵ Cf. M. Foucault, *Historia de la sexualidad. 1. La Voluntad de saber*. 31a. ed. Trad. de Ulises Guinazu. México, Siglo XXI, 2007, pp. 112-113.

En este sentido, de acuerdo con Foucault, el *poder* es una *estrategia*, cuyos efectos de dominación pueden atribuirse, no a una apropiación, “sino a unas disposiciones, a unas maniobras, a unas tácticas, a unos funcionamientos [...] Hay que admitir en suma que este poder se ejerce más que se posee, que no es el “privilegio” adquirido o conservado de la clase dominante, sino el efecto de conjunto de sus posiciones estratégicas, efecto que manifiesta y a veces acompaña la posición de aquellos que son dominados”.

Lo anterior quiere decir que las *relaciones de poder* operan sobre el cuerpo una presa inmediata; lo cercan, marcan, doman, someten a suplicio, fuerzan a unos trabajos, obligan a unas ceremonias, exigen de él unos signos, ya que está inmerso en un campo político, constituido por un “conjunto de elementos materiales y de técnicas que le sirven de armas, de relevos, de vías de comunicación y de puntos de apoyo a las relaciones de poder y de saber que cercan los cuerpos humanos y los dominan haciendo de ellos unos objetos de saber”²⁶ Es por ello, que en estrecha relación con el concepto de *poder* está el de *saber*, incluso no puede existir uno sin el otro, pues el *saber* es un instrumento de *poder*, que se utiliza para generar unos *discursos de verdad* con el propósito de exigir de los cuerpos individuales y colectivos conformidad y sumisión.

Así, el otro componente de la dialéctica entre *saber* y *poder* es la *verdad*, ya que, el *poder* desde un *saber* genera discursos que determinan cuáles adquieren el carácter de verdaderos. En otras palabras, el *saber* produce *poder*, el *poder* produce *saber* y este genera discursos de *verdad*. Lo anterior demuestra que la *invención* de la *verdad*, de la historia, del saber, de los sujetos obedece a unas *relaciones de poder*, por ejemplo, las que se establecen entre el niño y el adulto; el alumno y el maestro; la mujer y el hombre; el sacerdote y el creyente; de esta manera, cualquier relación social, es una *relación de poder*, un vehículo del poder, una expresión del poder, el poder se encuentra, por ende, en todo fenómeno social. Por tanto, es necesario admitir que no hay alguna *relación de poder* sin la constitución de un sistema de saber, ni de saber que no suponga y no establezca al mismo tiempo unas *relaciones de poder*.²⁷ En resumen, *saber* y *poder* son dos aspectos distintos de un mismo proceso, al que se puede hacer referencia con la expresión, acuñada por Foucault, de *saber-poder*.

²⁶ Cf. M. Foucault, *Vigilar y castigar, nacimiento de la prisión*. 34a. ed. Trad. de Aurelio Garzón del Camino. México, SIGLO XXI, 2005, pp. 32-33, 35.

²⁷ Cf. *Ibid.*, p. 34.

Para analizar las *relaciones de saber-poder* que *emergieron* durante los procesos de Conquista y colonización recurriré a los términos de *estrategia* y de *táctica*, lo cual implica analizar el *poder* como una *tecnología*. Las categorías de *técnica* y *tecnología* agregan al concepto de *práctica* las ideas de *estrategia* y *táctica*. En efecto, estudiar las *prácticas* como *técnicas* o *tecnologías* consiste en situarlas en un campo que se define por la relación entre las *tácticas* y las *estrategias*. Las primeras, pueden ubicarse dentro de los medios o procedimientos que una *voluntad de poder* utiliza para obtener un fin, mientras que, las segundas; se vinculan con los fines, causas y razones, que esa misma *voluntad de poder*, utiliza para realizar algo y alcanzar los objetivos perseguidos.²⁸ Tal es el caso de las *tácticas* y *estrategias* utilizadas por los conquistadores para formar, corregir, transformar y distribuir tanto el cuerpo como el *ethos* de indígenas y peninsulares en las ciudades coloniales.

En estrecha relación con el concepto de *tecnología* se encuentra el término de *dispositivo de poder*, con este último concepto Foucault se refiere a los operadores materiales del poder que el *dispositivo* introduce como *técnicas, estrategias y formas de sujeción*. Los *dispositivos* son heterogéneos, pues abarcan discursos, prácticas, instituciones, tácticas, por lo que dependiendo del caso Foucault hablará de *dispositivos de poder, dispositivos de saber, dispositivos disciplinarios, dispositivos de sexualidad*.

Un *dispositivo*, entonces, es un conjunto heterogéneo de elementos, los cuales pertenecen tanto al ámbito de *lo dicho* como al de *lo no dicho*, en el que se incluye el *orden del discurso* de tal o cual época; instituciones, como las escuelas, las encomiendas; instalaciones arquitectónicas, como los templos, conventos, iglesias; leyes, medidas administrativas, entre las que se pueden incluir las leyes de indias; espacios geográficos; y reglas de conducta moral. Este conjunto de elementos discursivos o no, el vínculo que puede existir entre ellos y su *emergencia* histórica, cuya finalidad consiste en responder a una urgencia, jugando un papel estratégico dominante, es lo que entenderemos, siguiendo a Foucault, por *dispositivo de poder*.²⁹

²⁸ Cf. E. Castro, *op. cit.*, p. 524.

²⁹ Cf. J. Revel, *op. cit.*, pp. 52-53

En cambio, un *dispositivo de saber-poder* es el punto de entrecruzamiento de la dimensión del poder con la del saber y en él se incluyen los *discursos*, los *escenarios*, las *prácticas*, las *técnicas*, las *instituciones* relacionadas con la educación del individuo y la formación de las poblaciones. El *escenario de saber* es el lugar donde se representa la obra educativa. El *escenario de saber* es, por ende, el lugar donde se interrelacionan, negocian e incorporan los intereses y las relaciones complejas entre las distintas fuerzas enfrentadas por imponer sus concepciones sobre el hombre y el mundo; es el lugar donde se administran los saberes, donde se organizan, jerarquizan, distribuyen y se limita su acceso; es, por último, uno de los lugares privilegiados donde acontecen los enfrentamientos que han posibilitado nuestra actualidad histórica y la *emergencia* de la *modernidad colonial novohispana*, la *subjetividad moderna* y del *ethos barroco*.

Por *espacios de poder* entiendo los lugares, por solo mencionar algunos, en donde se encuentran los centros religiosos, educativos y militares,³⁰ en los que la *nueva administración* del espacio, del tiempo, de los cuerpos, de los sujetos, adquirió sentido, por medio de un *orden del discurso*, proveniente de los frailes y de los funcionarios de la Corona, que justificaba la existencia de esos espacios en las nuevas tierras. Los *espacios de poder*, entonces, pueden considerarse como aquellos sitios localizables en un tiempo determinado, es decir, con una historia, en la que cumplían distintas funciones; también eran la extensión del lugar en el que tenían cabida todo tipo de relaciones, en donde se imponían reglamentos, horarios, disciplinas, donde se confeccionaban y aplicaban *técnicas de saber-poder*, asimismo; el emplazamiento delimitado por la naturaleza o los objetos culturales.

Otra categoría *genealógica* importante para nuestra investigación es la de *invención*, la cual Nietzsche utiliza para oponerla al término de origen, así habla de que el conocimiento no tiene un origen metafísico, sino que es fabricado tramo por tramo por el hombre, de igual manera, nosotros utilizaremos dicha categoría para señalar cómo el saber europeo fabricó el origen de América y el indio, mediante una serie de hechos discontinuos, accidentales y azarosos. En ese sentido, con dicha categoría se pone en duda la idea misma de que América fue descubierta, ya que el conocimiento de ella y de sus gentes fue un resultado histórico y, por ende, una *invención*.

³⁰ Para los fines de esta investigación los tres espacios mencionados son los que nos interesa analizar, pues consideramos que en ellos, principalmente en los religiosos-educativos, se muestra la nueva arquitectura del cuerpo indígena.

La *invención*, también, es una ruptura con los códigos morales anteriores y además algo que posee un comienzo bajo, mezquino, inconfesable. Por *invención*, entonces, vamos a entender aquí aquello que una *voluntad de poder* concibe como lo verdadero, aquello que le da el derecho de nombrar a las tierras recién “descubiertas”, desde la voluntad española, como las Indias Occidentales y desde la voluntad del resto de Europa, como América, constituyéndose desde ambas a las otras culturas en *objeto de conocimiento* y de dominación.³¹

El proceso de *objetivación* al que fueron sometidas las culturas mesoamericanas lo analizaré, sin perder de vista, que el término de *objetivación* está estrechamente relacionado con el de *subjetividad*, pues los *modos de objetivación* transforman a los seres humanos en objeto de una determinada relación de *saber-poder*, que los convierte en “sujetos sujetados” de específicas *prácticas discursivas*, de conocimiento y de poder. De ahí que, en el proceso de *objetivación* el sujeto sea objeto de un doble proceso: por un lado; el sujeto se vuelve “objeto” de específicas *prácticas discursivas* en las que se divide el conocimiento histórico en “verdadero” y “falso”, en “verdad” y “mentira”, entre lo que se puede conocer y lo que no se puede conocer; por el otro, esos discursos clasificados en verdaderos o falsos fragmentan al sujeto en un objeto de saber (conocimiento, educación) y en un objeto de poder (dominio).

Por *objetivación*, entonces, siguiendo a Foucault, voy a considerar las *prácticas divisorias*, gracias a las cuales los sujetos se convierten en *objetos*, por medio de los procesos de clasificación y división que los manipulan, controlan, separan y distribuyen en dos grupos: los que *sujetan* y los que son *sujetados*. Además, en ambos casos, son objeto de distintas disciplinas, pues a los dominadores se les enseñan unas cosas y a los dominados otras, de ahí, la importancia de estas prácticas en el análisis de los mecanismos de transmisión del saber.

³¹ Cf. F. Nietzsche, *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, 3ª. ed. Trad. de Luis MI Valdés y Teresa Orduña. Madrid, Tecnos, 1996, pp. 17-18; M. Foucault, “Nietzsche y su crítica del conocimiento” en *La verdad y las formas jurídicas*, p. 20 y; Edmundo O’ Gorman, *La invención de América*. 4a. ed. México, FCE, 2014 (Biblioteca Universitaria de Bolsillo), pp. 22-23, 28-29.

Este proceso que va del objeto al sujeto, según Foucault, se da de tres modos:

1. Modos de investigación, en los que el sujeto se convierte en un objeto más por conocer, es el caso de los indígenas que se convirtieron para los misioneros españoles en *objetos de conocimiento*, creando así al sujeto infiel, como objeto de la evangelización, al sujeto bárbaro, como objeto de la educación, al sujeto indio, como objeto de la reciente gramática castellana de Nebrija.

2. Prácticas divisorias, en las que el sujeto es fragmentado en un cuerpo y en un alma y por lo mismo, es objeto de distintos campos de saber; así el cuerpo es objeto de la medicina, la educación y; el alma de la religión y de la moral. También se divide a los sujetos entre los que sujetan y los sujetados. A los sujetados se les enseñan unas cosas y a los que sujetan otras.

3. El tercer y último modo de objetivación, según Foucault, es la forma en que un ser humano se convierte a sí mismo en sujeto, modo en el cual hay un proceso de reconocimiento, proceso en el que el sujeto se asume como sujeto de la educación, la medicina, la guerra, la sexualidad.³²

En el proceso de reconocimiento de su *objetivación*, por unas determinadas *relaciones de saber-poder*, el *sujeto* empieza a establecer algunos vínculos consigo mismo, por medio de unas *técnicas de sí*, que le permiten formarse como *sujeto* de su propia existencia y que están relacionados con la ética, los modos de sujeción, las formas de elaboración del trabajo ético, las creencias en los diversos fines del sujeto moral en este mundo. Tales elementos definen la manera en que el sujeto se constituye como sujeto moral. Las *prácticas de subjetivación*, por consiguiente, no tienen que ver sino con las prácticas que uno ejerce sobre sí mismo para configurarse en lo que quiere ser, al seguir o no un código de comportamientos y de valores morales.³³

³² Cf. M. Foucault, "El sujeto y el poder", en *Revista Mexicana de sociología*. México, UNAM, julio-septiembre, 1988. No. 3, vol. 50, p. 3. Aquí Foucault nos menciona que su objetivo "ha consistido en crear una historia de los diferentes modos de subjetivación del ser humano" y que para realizar dicho objetivo se ha ocupado de "tres modos de objetivación que transforman a los seres humanos en sujetos".

³³ Cf. E. Castro, *op. cit.*, pp. 518-519. En el caso concreto de la Nueva España, como veremos en los capítulos dos y tres, dicho código fue conformado a través de una *estrategia de sobrevivencia*: la del mestizaje, porque a través de ella tanto iberos como mesoamericanos pudieron salir de la crisis de sentido en la que se encontraba su código cultural después de la Guerra de Conquista, aunque ello significara, sobre todo para las culturas

La diferencia entre los conceptos de *subjetividad* y *sujeto*, según Foucault, estriba en que mediante el primero, el individuo se hace consciente de los modos a través de los cuales se reconoce como *sujeto* de la sexualidad, la ciencia, la medicina, la escuela, en otras palabras, adquiere la conciencia de aquellas prácticas que lo conducen a prestarse atención a sí mismo, a descubrirse, a reconocerse, a declararse como *sujeto* de los diferentes ámbitos del saber;³⁴ mientras que, con el segundo se hace referencia a dos cosas: 1) al sometimiento que otro *sujeto* ejerce sobre uno por medio del control y la dependencia,³⁵ es decir el *sujeto* se encuentra sometido a determinadas *relaciones de poder*; 2) al hecho de estar *sujetado*, en el sentido de ligado a una identidad por la consciencia o el conocimiento de sí mismo. Los dos sentidos del concepto *sujeto* insinúan un modelo de poder que subyuga y somete.³⁶

El concepto de *subjetividad* Foucault no lo delimita y pareciera que lo utiliza como sinónimo de *sujeto*. Sin embargo, en las primeras páginas de la *Historia de la sexualidad. 2. El uso de los placeres* hay algunas claves para comprender que entiende Foucault por *subjetividad* y la relación de este concepto con el de *sujeto*. Una de esas claves está presente en el concepto de *experiencia* constituida, de acuerdo con Foucault, por la interrelación en una cultura de tres fenómenos, 1) los *campos de conocimiento*, 2) la *normatividad* y 3) las *formas de subjetividad*,³⁷ las cuales están interconectadas con las otras formas de la *experiencia*. De estos tres fenómenos la *subjetividad* es el fenómeno interno que hace su aparición en escena como conducta, deber, placer, sentimiento, sensación, ilusión y que se va transformando con las *experiencias* vividas a través del tiempo.³⁸

Con el término de *experiencia* Foucault se refiere al conjunto de relaciones existentes entre un modo de saber, un modo de poder y un modo de existencia que dan lugar a un determinado tipo de *subjetividad*, en otras palabras, el concepto de *experiencia* se refiere a

indígenas negar sus lenguas, hábitos, gustos y ritos festivos para la muerte, la vida y el amor. Cf. Carlos Oliva Mendoza, *El artificio de la cultura*. México, UNAM, Secretaría de Desarrollo Institucional, Programa Transdisciplinario en Investigación y Desarrollo para Facultades y Escuelas, 2009, p. 24.

³⁴ Cf. María Inés García Canal, *Foucault y el poder*. México, UAM-X, 2005, p. 8.

³⁵ Cf. Hubert L. Dreyfus y Paul Rabinow, *Michel Foucault: Más allá del estructuralismo y la hermenéutica*. Trad. de Corina de Inturbe. México, UNAM, 1988, p. 231.

³⁶ Cf. *Idem*.

³⁷ Cf. M. Foucault, *Historia de la sexualidad. 2*, pp. 7-8.

³⁸ Cf. *Ibid*, p. 8.

los procesos de *subjetivación* que implican, necesariamente, una forma histórica de los procesos mediante los cuales los *sujetos* se constituyen en lo que son.³⁹

Foucault utiliza indistintamente los conceptos de experiencia, forma de experiencia y foco de experiencia para referirse a la correlación entre campos de saber, matrices normativas de comportamiento y modos de existencia virtuales para sujetos posibles, que son los ejes que la constituyen [...] toda experiencia es históricamente singular y actúa performativamente en tanto instaure reglas, racionalidades y regularidades. La experiencia es un pensamiento pero no en el sentido de formulaciones teóricas sino como prácticas organizadas, de carácter sistemático y recurrente, que establecen las maneras de decir, hacer y conducirse en las que un individuo se manifiesta y obra en tanto sujeto de conocimiento, sujeto social o jurídico y sujeto ético estableciendo las formas bajo las cuales los individuos pueden y deben reconocerse como sujetos de esa experiencia, regulando la relación consigo mismo y con los otros.⁴⁰

En conclusión, por *formas de subjetividad* hay que entender “la manera en que los individuos se ven llevados a dar sentido y valor” a todo aquello que constituye su interioridad, mediante su reconocerse como *sujetos* constituidos históricamente como *experiencia*, es decir, en reconocerse como actores de su propia *subjetividad* interviniendo sobre ellos mismos de manera crítico-reflexiva y voluntaria. En otras palabras, el *sujeto* lleva a cabo un proceso de *subjetividad* en el momento en el que piensa su ser propio, su *ethos*; también, cuando se percibe como loco, cuando se contempla como enfermo, cuando se reflexiona como ser vivo, como ser hablante y como ser de trabajo, cuando se juzga y se castiga en calidad de criminal;⁴¹ cuando se ve a sí mismo como un extranjero⁴² en su propia tierra, un ser bárbaro, marginado, colonizado; cuando se *sujeta* y se *apropia* de las nuevas maneras de *poder*, *saber* y *verdad*, que *emergen* cuando surge una nueva *relación de poder*, como la que se dio entre los pueblos precolombinos y los conquistadores españoles después de diversos sucesos, por ejemplo, el de la conquista tanto militar como espiritual.

³⁹ Cf. S. Paola Vignale, *op. cit.*, p. 215.

⁴⁰ Cf. Luis García Fanlo “¿Qué es un dispositivo?: Foucault, Deleuze, Agamben”, en *A Parte Rei. Revista de filosofía*. Marzo, 2011, número 74, pp. 7-8.

⁴¹ Cf. *Ibid.*, pp. 7-10.

⁴² El proceso de extranjerización del indígena, según se puede leer en la Segunda Carta de relación de Hernán Cortés, lo llevó a cabo el propio Motecuhzoma cuando dice al español: “Muchos días ha que por nuestras escrituras que tenemos de nuestros antepasados noticia que yo ni todos los que en esta tierra habitamos no somos naturales de ella sino extranjeros [...]” Cf. Hernán Cortés, “Segunda carta de relación” en *Cartas de relación*. 24ava. ed., nota preliminar de Manuel Alcalá. México, PORRÚA, 2013. (Colección “Sepan cuantos...”, 7), p. 64.

Por ello, la *subjetividad* se constituye por las formas de *saber* y por las *técnicas de poder* que se dan en la *experiencia* cotidiana de los *sujetos*, ya que es ella la que obliga al *sujeto* a *transformarse* a sí mismo, a *metamorfosearse*, a *modificarse*, a ser otro distinto del que era, a distanciarse de sí mismo.⁴³ Entre las *técnicas de poder* que transforman a los individuos se encuentran las del *poder disciplinario*, cuyo objeto es el cuerpo en sus detalles, en su organización interna, en la eficacia de sus movimientos, con el objetivo de hacerlo más útil, en tanto que más obediente, de esta forma, aumenta la fuerza económica del cuerpo, al mismo tiempo, que reduce su fuerza política. El cuerpo normalizado por la disciplina, entonces, se vuelve útil y dócil.⁴⁴

Por *normalización* voy a entender el modo en el que la norma se convierte en un principio de producción y de control político sumamente eficaz, pues la norma tiene la capacidad de producir mecanismos que posibilitan la administración de la vida para prolongarla y potenciarla de acuerdo con las necesidades del poder político en turno.⁴⁵ En palabras de Foucault:

[...] puede decirse que el elemento que va a circular de lo disciplinario a lo regularizador, que va a aplicarse del mismo modo al cuerpo y a la población, que permite controlar el orden disciplinario del cuerpo y los acontecimientos aleatorios de una multiplicidad biológica, el elemento que circula de una a la otra, es la norma. La norma es lo que puede aplicarse tanto a un cuerpo al que se quiere disciplinar como a una población a que se pretende regularizar.⁴⁶

La *norma* es, entonces aquello que permite *transformar* al sujeto por medio de la puesta en marcha de unos saberes que buscan la disciplinarización y regulación del cuerpo individual y colectivo.

Después de analizar algunas de las categorías foucaultianas que utilizaré para el desarrollo de esta investigación es pertinente regresar al problema que intentamos resolver con dichas categorías: el de la *génesis* de la *modernidad colonial novohispana*, *subjetividad moderna* y el *ethos barroco*.

⁴³ Cf. M. Inés García Canal, *op. cit.*, p. 30.

⁴⁴ Cf. E. Castro, *op. cit.*, pp. 100, 130.

⁴⁵ Cf. Rigoberto Hernández Delgado, “La positividad del poder: la normalización y la norma”, en *Teoría y crítica de la psicología*. Morelia, UMSNH, 2013, núm. 3, pp. 81-82.

⁴⁶ Cf. M. Foucault, *Defender la sociedad. Curso en el Collège de France (1975-1976)*. 2a. ed. Establecida bajo la dirección de François Ewald y Alessandro Fontana por Mauro Bertani y Alessandro Fontana en el marco de la Association pour le Centre Michel Foucault. Trad. de Horacio Pons. México, FCE, 2002. (Sección de obras de sociología) p. 229.

Sobre el problema de la *subjetividad moderna* han hablado diversos autores, entre ellos Oscar Martiarena, quien aborda las siguientes cuestiones: 1) cómo la imposición de la confesión auricular pretendía transformar la *subjetividad* indígena, creando en los sujetos indios una *conciencia individual culpable*; 2) cómo los indios se convirtieron para los misioneros españoles en *objetos* por conocer; y 3) el análisis de los textos publicados en la Nueva España del siglo XVI al XVIII sobre la confesión de los indios demuestra que fueron *objetivados* como *culpables* y *resistentes*, mediante la técnica de la confesión.⁴⁷

La producción de los culpables en resistencia se divide en dos partes. Por un lado, dichos culpables fueron *sujetos epistémicos* a quienes los europeos les inventaron una conciencia. Por otro lado, los europeos al cobrar conciencia de que eran conquistadores modernos, se constituyeron en agentes sapienciales que produjeron saber para constituir su dominio sobre el otro, mediante la invención de una serie de *dispositivos de poder coloniales*, dentro de los cuales las *estrategias* educativo-religiosas que se implementaron tuvieron por función, entre otras cosas, el establecimiento de un *exterminio estratégico* de lo indígena, el cual permitió la construcción de un modelo civilizatorio en el que se incluía como un factor importante el desarrollo de *subjetividades* en la diversidad. Por lo que no se puede pensar la Modernidad latinoamericana sin la presencia de las culturas indígenas, africanas, árabes y europeas en América, en breve, sin la diversidad cultural que caracteriza nuestra actual Modernidad.

Marco Aurelio Ángel Lara, en cambio, se pregunta ¿qué paso con la subjetividad de los mexica inmediatamente después de la Conquista? Él responde que hubo un enfrentamiento entre dos sistemas simbólicos: el de los españoles y el de los indígenas, que en ambos sistemas se desarrollaron formas distintas de hacer consciente al sujeto de la relación entre la *subjetividad* y la *objetividad*. En el sistema *mexica* había una identificación entre *subjetividad* y *objetividad*, por lo que, de cierta manera, era desde la *objetividad* (la exterioridad, el mundo) de donde se dotaba de valor a la *subjetividad* (interioridad, al yo), es decir, la comunidad era la que daba sentido al yo, y no al revés. En cambio, en el sistema español la relación entre *objetividad* y *subjetividad* estaba permeada por una conciencia mucho más

⁴⁷ Cf. Oscar Martiarena, “Culpabilidad, resistencia y autonomía: Respuesta a Guillermo Hurtado”, en *DIÁNOIA*. México, IIF-FCE, noviembre 2002, vol. XLVII, núm. 49, pp. 163-164, 168.

definida del “yo individual”.⁴⁸ Esta conciencia de la individualidad como un comportamiento social práctico es una de las características más importantes de la Modernidad, pues en ella se empieza a presuponer al yo individual y no a la comunidad como el fundamento de la realidad social.⁴⁹

Para trabajar el problema de la *génesis* de la *modernidad colonial novohispana* y del *ethos barroco* sigo a Bolívar Echeverría, quien ubica a finales del siglo XVI la *emergencia* en tierras americanas de un modo de ser, de un comportamiento social práctico y de una forma de existencia en donde puede reconocerse una forma de *subjetividad moderna*, ya que en dicho siglo comienzan a observarse por estas tierras las características del *proyecto civilizatorio* que conocemos como Modernidad. De las características de la Modernidad de las que habla Bolívar Echeverría me interesa recuperar, sobre todo, aquella que la considera un *proyecto civilizatorio*, es decir, como un conjunto de comportamientos que proceden del intento histórico de construir y desarrollar una idea particular del ser humano, que el entendimiento común considera contrapuesto a la lógica tradicional de constitución del hombre. Esta configuración de un modo de ser distinto que difiere de las formas ancestrales de ser de lo humano se manifiesta en una lógica de lo social que se define como moderna.⁵⁰

Este esquema civilizatorio moderno buscaba a toda costa la producción y desarrollo de la vida humana de una manera radicalmente distinta a las formas tradicionales tanto ibéricas como indígenas. Parte de ese *proyecto civilizatorio* fue la reacción de algunos indígenas de *apropiarse* los códigos culturales traídos de Europa, así como, la intención de los españoles de educar al indígena para sacarlo de su “barbarie”.

El *proyecto civilizatorio* que se desarrolló en la Nueva España forma parte de los diferentes proyectos e intentos históricos de la modernidad. Bolívar Echeverría caracteriza a esos proyectos como cuatro *ethe* o estrategias civilizatorias de la modernidad: a) realista, b) romántico, c) clásico y d) barroco.⁵¹ El que nos interesa estudiar en este trabajo es el *ethos*

⁴⁸ Cf. Marco Aurelio Ángel Lara, “Después de la conquista. La confesión como una técnica del sí mismo”, en *Elementos: Ciencia y cultura*. Puebla, Benemérita Universidad de Puebla, abril-junio, 2006, año/vol. 13, número 062, pp. 15-17.

⁴⁹ Cf. Javier Sigüenza, “Bolívar Echeverría y el carácter destructivo”, en *Bolívar Echeverría. Modernidad y resistencias*. Comp. de Raquel Serur Semcke. México, Ediciones Era-UAM-X, 2015, p. 114.

⁵⁰ Cf. René David Benítez Rivera, “Bolívar Echeverría o las claves de la modernidad”, en *Bolívar Echeverría. Modernidad y resistencias*, p. 120.

⁵¹ En el *ethos realista*, nos dice Bolívar Echeverría, hay, por un lado, una afirmación de la eficacia y bondad insuperable de la modernidad capitalista y, por otro lado, una negación de la posibilidad de una modernidad alternativa. En este *ethos* se potencia la contradicción entre valor mercantil y valor de uso al borrar del escenario

barroco. Pero antes de mencionar cómo define Bolívar Echeverría al *ethos barroco* es conveniente explicar qué vamos a entender por *ethos*. El término *ethos*, según Echeverría, tiene un carácter ambiguo o doble sentido, pues:

[...] invita a combinar, en la significación básica de “morada o abrigo”, lo que en ella se refiere a “refugio”, a recurso defensivo o pasivo, con lo que en ella se refiere a “arma”, a recurso ofensivo o activo. Conjunta el concepto de “uso, costumbre o comportamiento automático” —una presencia del mundo en nosotros, que nos protege de la necesidad de descifrarlo a cada paso— con el concepto de “carácter, personalidad individual o modo de ser —una presencia de nosotros en el mundo, que lo obliga a tratarnos de una cierta manera—. ⁵²

En este sentido, el término *ethos* se refiere a lo que usamos cotidianamente, a las costumbres habituales que practicamos, a la manera de comportarnos en la vida diaria, a las formas de experimentar la realidad, a la construcción del mundo de la vida, a un refugio vital, todo lo cual constituye nuestro modo de ser o personalidad y la de la sociedad en la que vivimos. La definición anterior de *ethos*, como se puede notar, coincide con el concepto de *subjetividad* de Michel Foucault, el cual expuse páginas arriba.

Una vez explicado lo anterior, es momento de exponer las características del *ethos barroco*. Bolívar Echeverría menciona que es un *ethos* que se opone a la individualidad, a través del sacrificio del individuo en beneficio de la comunidad; que tiene un afán de priorizar el tiempo improductivo de la vida comunitaria presente en la creación y contemplación artísticas; así como, una necesidad de poner por encima del trabajo productivo basado en la técnica y la ciencia las prácticas religiosas.⁵³ Así, las características sociales, políticas, económicas, religiosas del *ethos barroco* posibilitaron una modernidad que en el proceso de mestizaje entre la Antigüedad europea y la Modernidad americana adquirió otros matices,

vital capitalista dicha contradicción. En el *ethos romántico* se acepta igual que en el *realista* el hecho capitalista al negar la contradicción entre valor mercantil y valor de uso en el modo capitalista de reproducción de la vida, pero se contrapone al primer *ethos* al reducir plenamente la valorización de la vida a su modo natural de reproducción, es decir, al valor de uso, al proponer la falsa idea de que la actual reproducción económica responde a las necesidades humanas reales. En el *ethos clásico* se propone vivir la espontaneidad de la realidad desde el hecho capitalista, es decir, desde un fundamentalismo basado en una perspectiva ritual, festiva y sacrificial, ya que sus contradicciones son aceptables en tanto se compensan con la positividad de la existencia efectiva, en otras palabras, en este *ethos* se acepta como algo inevitable la contradicción de la vida que tiene lugar dentro del capitalismo. La última manera de hacer soportable en la vida diaria el capitalismo es la del *ethos barroco*, el cual se resiste a él. Cf. B. Echeverría, *La modernidad de lo barroco*. México, Ediciones Era, 2011, pp. 38-39.

⁵² Cf. *Ibid*, p. 37.

⁵³ Cf. Ambrosio Velasco Gómez, “Ethos barroco, resistencia y modernidad”, en *Bolívar Echeverría. Modernidad y resistencias*, pp. 209-210.

porque tuvo una antigüedad distinta al resto de Occidente: la producida en estas tierras antes de la llegada de los españoles.

Esa otra modernidad que se desarrolló en Nueva España puede definirse como una *modernidad colonial novohispana*, cuyo principal matiz es su carácter de *acontecimiento*, que al *transformar* los modos de pensar y las formas de la experiencia, tanto de indígenas como de españoles, permitió la *apropiación, transformación y reinención* de los *modos de la experiencia* vividos en los espacios individuales y comunes, que derivaron de la construcción de las ciudades novohispanas.

La tesis titulada *Educación y poder en la cultura mexicana*, también es importante en este trabajo de investigación, pues está centrada en el problema de la *subjetividad*, pero en el México prehispánico. En ella analizo la educación *mexica* como un *dispositivo de poder*, que reguló, organizó y distribuyó las *relaciones de poder*, que conformaron las diferentes *subjetividades* indígenas antes de la llegada de los españoles, así como el papel desarrollado por la educación en la formación de los sujetos *mexicas*.⁵⁴ En el análisis de tal *subjetividad* me basé en los documentos elaborados, principalmente, por estudiosos europeos, durante el siglo XVI, en los cuales se menciona la diversidad de las *subjetividades* indígenas que habitaban en lo que hoy es la República Mexicana, asimismo las diferentes formas en que se dio la experiencia del “otro” tanto por la parte occidental como por la parte indígena. Experiencia que dio lugar a las *subjetividades novohispanas* desarrolladas en la pluralidad de modos de experimentar el mundo.

Las categorías de colonialismo y colonialidad, también son importantes dentro de mi investigación, por lo que resulta conveniente desde ahora establecer las diferencias entre uno y otro concepto. Para establecer la distinción sigo a Santiago Castro-Gómez,⁵⁵ quien afirma que el colonialismo constituye: “la violencia, la desigualdad, el saqueo de los recursos naturales, las ideologías, etcétera, [que] fueron implementadas en esta parte del mundo gracias a la dominación colonial europea que comenzó en 1492”. Mientras que la *colonialidad* es el:

⁵⁴ Cf. Marcelo Méndez Medina, *Educación y poder en la cultura mexicana*. México, 2011. Tesis, UNAM, Facultad de Filosofía y Letras, pp. 4, 8.

⁵⁵ Quien influido por Anibal Quijano, Walter Dignolo, Edgardo Lander, Arturo Escobar y otros autores de la red modernidad/colonialidad distingue entre lo que es el *colonialismo* y lo que es la *colonialidad*.

“modo en que esas violencias y desigualdades se han vuelto una herencia histórica que permea el modo de ser de los sujetos en estos países hasta hoy, y que funciona con una lógica distinta a la de las instituciones políticas y los modos de dominación colonial o neocolonial [...] La colonialidad (del poder, del saber y del ser) es, por tanto, un modo de valoración que no puede simplemente derivarse de la lógica económica y geopolítica del colonialismo. Si bien ambos fenómenos se encontraban al comienzo genéticamente ligados (siglos XVI-XVIII), la colonialidad se desarrolló históricamente como un fenómeno relativamente independiente del colonialismo después de las guerras de independencia”.⁵⁶

En este sentido, por colonialismo entiendo aquellas lógicas de la violencia, desigualdad, explotación, barbarie, evangelización, esclavitud, del exterminio estratégico, del saqueo de los recursos naturales, de las ideologías de dominación impuestas por los conquistadores y colonizadores europeos a partir de 1492. En cambio, por *colonialidad* concibo aquellos procesos relacionados con la *transformación histórica* de esas violencias, de esas desigualdades en *modos de ser* de los *sujetos* que son atravesados por la *reinención* de los modos de pensar, de saber, de poder, de vida, de habitar, de ser ciudadano y no ser ciudadano durante la época colonial.

La lógica de lo colonial puede describirse, por ello, como distinta a la lógica del colonialismo, porque en lo colonial hubo una *apertura* de algunos de los principales involucrados en el proceso de conquista y colonización a los elementos culturales de los indígenas y de estos a los traídos por los españoles, *apertura* de la cual *emergió* una segunda piel, una segunda naturaleza concerniente a lo nuevo, a lo novohispano, entendido como lo bello, como la afirmación de la vida que salió del sufrimiento, de la red de agujeros, del trauma de la Conquista.

Dicho de otro modo, utilizo el término de *colonialidad* para explicar, fuera de los traumas de la historia: 1) la *apropiación* indígena de los códigos culturales ibéricos y la *apropiación ibérica* de los códigos culturales indígenas; 2) para tratar de comprender nuestro *ethos colonial*, con el objetivo de superar el trauma histórico de la Guerra de conquista al salirnos del juego de víctima, pues de tal proceso traumático es posible recuperar cosas que nos permitan mirar dicho proceso como parte de la constitución de la *subjetividad mexicana* actual.

⁵⁶ Cf. Santiago Castro Gómez, “Genealogía de las herencias coloniales. Entrevista a Santiago Castro-Gómez”, en *Andamios. Revista de Investigación Social*. México, UACM, septiembre-diciembre, 2012, vol. 9, núm. 20, p. 190.

Por lo tanto, considero que la *colonialidad* es un fenómeno histórico que aún *persiste* en las prácticas culturales y civilizatorias de los países latinoamericanos.⁵⁷

Por todas estas razones, el objetivo general de esta investigación consiste en examinar la función que desempeñaron los *dispositivos de saber-poder coloniales* en la transformación del *ethos* indígena y en la *génesis* de la *subjetividad moderna* en la Nueva España. Propósito que va ligado a la resolución de los siguientes objetivos específicos:

- a) Examinar algunas de las Crónicas de la Conquista escritas tanto por españoles como por indígenas, con la intención de ver su función en la *invención* de la *episteme moderna*, las nuevas corporalidades y subjetividades.
- b) Mostrar que las *tecnologías de poder coloniales*⁵⁸ produjeron unos espacios, en los que se disciplinó y regularizó tanto a las *subjetividades indígenas* como a las *subjetividades españolas* para integrarlas a la cultura novohispana y, así *transformar* el *ethos indígena*.
- c) Examinar la *re-significación* a la que sometieron indígenas y españoles los antiguos modos de ser, con la finalidad de identificar el *instinto civilizatorio* del que surgieron la *modernidad colonial novohispana* y el *ethos barroco*, por medio de la interpretación filosófica de la metáfora de la *red de agujeros* que narra el poeta indígena como herencia de la Conquista.

La resolución de los objetivos anteriores nos permitirá probar las siguientes hipótesis, cuya finalidad es continuar con la discusión teórica sobre el problema de la formación de *subjetividades* en México y orientar la investigación hacia una nueva perspectiva de la historia colonial, sin pretender asentar verdades definitivas:

⁵⁷ Cf. Adolfo Gilly, “Blanquitud, modernidad, humillación”, en *Bolívar Echeverría. Modernidad y resistencias*, pp. 278-279.

⁵⁸ Es decir, los procedimientos para *disciplinar* y *regularizar* la vida de las poblaciones, así como las finalidades, causas y razones de esos procedimientos.

1. Una vez consumada la conquista se hizo necesaria la *invención* de un *discurso*, de un *saber*, de una *verdad*, de una *episteme* que la justificaran, es el caso de las Crónicas de la Conquista, en cuyas narraciones se puede observar la *emergencia* de diversos tipos de *cuerpos* y *subjetividades modernas*, tanto de las consideradas racionales, civilizadas y cristianas, como de las bárbaras, idolatras, infieles e inferiores.
2. La educación que se transmitió a los indígenas por medio de unas *tecnologías de poder*, durante las primeras décadas del siglo XVI, tuvo un propósito bien específico: integrarlos al proyecto civilizatorio de la Modernidad española a través de la organización de la vida de conquistadores, colonizadores y colonizados, para hacer frente al caos en que se encontraba la cultura novohispana después del choque cultural. Precisamente, ese proyecto de integración del otro, de mezclarse con el otro, de abrirse al otro es lo que puede considerarse como lo moderno de la gesta española en América.
3. En la formación de tales *subjetividades modernas* los *dispositivos de saber-poder coloniales*, es decir, las redes de saber-poder que se establecieron entre las instalaciones arquitectónicas y las medidas administrativas, entre los enunciados científicos y filosóficos, entre las reglas y procedimientos educativos y político-administrativos (*policía*) utilizados, principalmente, por los conquistadores espirituales desempeñaron un papel sumamente importante, que consistió en *transformar* las formas de conducta, los modos de actuar, las experiencias placenteras, los modos de sentir, los sueños; en pocas palabras, las formas de experimentar el mundo, los modos de ser, el *ethos*, tanto de indígenas como de europeos.

Los temas que conforman cada uno de los capítulos de esta investigación serán tratados desde una perspectiva *genealógica*. Por ello, en el primer capítulo examino la función que desempeñaron la Visión indígena de la Conquista y las Crónicas de la Conquista en la conformación de la *episteme moderna*. En el segundo capítulo, muestro las *tecnologías de poder* que utilizaron los conquistadores y colonizadores para *resignificar* el espacio indígena; normalizar la vida tanto de españoles como de naturales y *transformar* el *ethos indígena*. En

el tercer capítulo, trato el tema de la *génesis* de la *modernidad colonial novohispana* y del *ethos barroco*, a través del análisis de las características de tal *modernidad*.

La importancia filosófica de realizar esta investigación consiste en, una vez analizado lo propuesto en cada uno de los capítulos de este trabajo, realizar una crítica de lo que decimos, pensamos y somos ahora; así como, una crítica de la manera de relacionarnos con nosotros mismos, nuestros semejantes, el ambiente que nos rodea y de nuestros *modos de ser moderno*, con el objetivo de *desujetarnos* de las sutilezas que nos han conformado tal como somos, de salir de la servidumbre voluntaria en la que nos encontramos desde hace mucho tiempo. Una manera de llevar a cabo la *desujetación* es mediante la *deformación* de lo que el conjunto de los *dispositivos de poder* ha hecho de nosotros, a través de *formarnos* y *transformarnos* por nosotros mismos.

La crítica de ese conjunto de *dispositivos* desde una *ontología histórica de la subjetividad*, como una forma de analizar el poder, además de ayudar en la comprensión y problematización del presente, pone en duda y desmantela los armazones de la historia, de la identidad, de la verdad, al proponer que el *sujeto* no tiene un centro, sino que es conformado a través de múltiples relaciones en las que entran en juego *prácticas discursivas* y *no discursivas*.

PRIMER CAPÍTULO
EL NUEVO ORDEN DEL DISCURSO
LA CONSTRUCCIÓN DE LA *EPISTEME MODERNA*

Cada sociedad posee su régimen de verdad, su «política general de la verdad»

Michel Foucault

En este primer capítulo analizo las crónicas de la Conquista,⁵⁹ con la intención de dar cuenta de las funciones que cumplieron como *acontecimientos discursivos*⁶⁰ en la conformación de las *singularidades históricas*, que surgieron a partir de las transformaciones sufridas en los *modos de la experiencia* y de la *subjetividad*, debido a los accidentes del “Descubrimiento” de América y la Conquista de México, posibilitando, de esa manera, la *emergencia* de la *singularidad del indio*. De ahí que los objetivos de este capítulo sean:

- a) Mencionar brevemente la visión indígena de la conquista, para observar en ella el movimiento de la admiración del extranjero a su inferiorización al ser objetivado en el discurso como un bárbaro y sus funciones como parte del *orden del discurso colonial* en la *emergencia* de la *episteme moderna*.
- b) Explicar el uso político-estratégico que hicieron del saber los narradores testigos de la conquista, para legitimar, por medio de la *práctica discursiva* de la escritura, unas *políticas de la verdad*, *relaciones de poder* específicas y *formas de dominación*.
- c) Mostrar que en las crónicas de la Conquista se convierte a las tierras recién “descubiertas”, así como a sus habitantes en *objetos discursivos*, de *conocimiento* y de *dominación*.
- d) Explicar la función que desempeñaron las crónicas de la Conquista, en tanto *acontecimientos discursivos* y *nuevo orden del discurso*,⁶¹ en la estigmatización de las prácticas de vida indígenas y en la *emergencia* de las *nuevas subjetividades*.

⁵⁹ Es decir, aquellos testimonios que fueron escritos o pintados en el siglo XVI por quienes participaron en el descubrimiento, conquista y colonización del Nuevo Mundo, así como, tiempo después, por los conquistados y, en los cuales, se narran los hechos ocurridos durante el enfrentamiento entre el mundo mexica y el español.

⁶⁰ Cf. *Supra*, p. 8, donde argumento por qué las crónicas de la Conquista pueden ser tratadas como *acontecimientos discursivos*.

⁶¹ Las crónicas de la Conquista en tanto un conjunto de *acontecimientos discursivos* e incluso un *nuevo orden del discurso* pueden entenderse como prácticas discursivas y fórmulas lingüísticas.

Entre las crónicas que voy a revisar para cumplir con tales objetivos se encuentran las *Cartas de Relación*, de Hernán Cortés; la *Historia Verdadera de la Conquista de la Nueva España*, de Bernal Díaz del Castillo; el libro XII⁶² de la *Historia General de las cosas de Nueva España*, de Fray Bernardino de Sahagún y *Los anales de Tlatelolco*, de autor anónimo.

Considero que en los discursos de dichas crónicas podemos observar: 1) las relaciones entre saber y poder, entre poder político y conocimiento que surgieron en la Nueva España junto con su redacción. 2) El *orden del discurso* que inventaron los españoles para establecer y mantener las relaciones de saber y de poder bajo su conveniencia en América, así como para justificar, entre otras cosas, el proceso de invasión y de exterminio de los pueblos mesoamericanos, también de su incorporación a la cultura novohispana (pulsión cultural). 3) El uso del saber como un arte del engaño (fingir, mentira, fraude), esto es, político-estratégico. 4) La visión de los vencidos. 5) Asimismo, porque pienso que son obras paradigmáticas del proceso histórico de la Conquista, de la conformación de la colonialidad americana y de las discusiones acerca de quiénes pueden considerarse humanos y quiénes no, en las que están asentadas maneras de experimentar formas de poder y dominación, que posteriormente se ejercitarían en el nuevo mundo y el viejo continente.⁶³

⁶² Este libro de la *Historia General de las cosas de la Nueva España* es considerado la primera crónica sobre los hechos de la Conquista escrita desde el punto de vista de los mexicanos. Cf. Luis Leal, “El libro XII de Sahagún”, en *Historia Mexicana*. México, El Colegio de México, octubre-diciembre, 1955, vol. 5, núm. 2, p. 184.

⁶³ “Nunca hay que olvidar que la colonización, con sus técnicas y sus armas políticas y jurídicas, trasladó sin duda modelos europeos a otros continentes, pero también tuvo muchos efectos de contragolpe sobre los mecanismos de poder de Occidente, sobre los aparatos, las instituciones y las técnicas de poder. Hubo toda una serie de modelos coloniales que se trasladaron a Occidente e hicieron que este también pudiera ejercer sobre sí mismo algo así como una colonización, un colonialismo interno”. Cf. M. Foucault, *Defender la sociedad*, p. 100.

I. 1 De *teules*⁶⁴ a bárbaros: visión indígena de la Conquista

Antes de exponer la visión indígena de la Conquista y cómo los conquistadores pasaron de ser considerados como los dioses a ser *clasificados* como unos bárbaros, me parece importante atender la cuestión de ¿cuáles son las características de los sujetos bárbaros? En otras palabras, a quién o a quiénes se puede considerar bárbaro. La *procedencia* del concepto de bárbaro se puede ubicar en la Grecia antigua, donde tenía dos usos: uno para establecer la diferencia entre quienes no hablaban la lengua griega o la hablaban mal; otro con una carga moral para diferenciar a los “salvajes” de los “civilizados”. Carga que adquirió mucho tiempo después⁶⁵ y que fue la que pasó a la Nueva España, a través del cristianismo, pues durante la Edad Media los bárbaros serán los infieles y paganos. En ese sentido, todos aquellos que no fueran cristianos serían considerados bárbaros, caso en el cual se encontraban los habitantes de Mesoamérica.

En el siglo XVI, con el choque entre el mundo mesoamericano y el europeo diversos autores realizaron distintas clasificaciones del concepto de bárbaro, entre ellos José de Acosta, quien define de tres formas distintas dicho concepto, basándose en la doctrina aristotélica y en el criterio del grado de evolución cultural alcanzado por un pueblo:

1. En el primer grupo de bárbaros sitúa a los pueblos como el chino y el japonés que no se alejan en demasía de la recta razón, del modo común de los hombres y que tienen “un uso bien reconocido de las letras”, pero, ¿cuál es el modo común de los hombres? La respuesta es sencilla es el modo de vida hispánico basado en el cristianismo. De acuerdo con esta definición, hombres son los españoles, los europeos, el “modo común” propio de vivir, entonces, se toma como medida y criterio de racionalidad o

⁶⁴ *Teteuh* era el vocablo con el que los indígenas designaron a los conquistadores españoles, los cuales fueron confundidos con sus deidades. La palabra *Teteuh* proviene de la raíz náhuatl *teótl*, que en los oídos de los conquistadores sonó a *teules*. Cf. *Visión de los vencidos, Relaciones indígenas de la conquista*. 24va ed. Intro. selección y notas de Miguel León-Portilla. Versión de los textos nahuas de Ángel Ma. Garibay K y Miguel León-Portilla. Ilust. de Alberto Beltrán. México, UNAM, 2004. (Biblioteca del Estudiante Universitario, 81) p. XV.

⁶⁵ Otras características de tal concepto pueden verse en Tzvetan Todorov, *El miedo a los bárbaros. Más allá del choque de civilizaciones*. Trad. de Noemí Sobregués. [s. l.] Galaxia Gutenberg, [s. a.] (Círculo de Lectores), pp. 30-33.

humanidad. Por ello, quienes rechazan ese “modo común”, tal es el caso de los chinos o japoneses viven en la rudeza bárbara, en el salvajismo bárbaro.

2. Bárbaros también son aquellos que no conocieron la escritura ni a los filósofos europeos, sin embargo, tuvieron gobierno, asentamientos fijos y un cierto esplendor de culto religioso, es el caso de los mexica y de los incas.
3. La última clase de bárbaros son aquellos salvajes semejantes a las fieras, que poco difieren de los animales, que apenas son hombres o son hombres a medias, es a esta clase de bárbaros a quienes conviene enseñarles a ser hombres y a instruirles como a niños.⁶⁶

Esta clasificación etnográfica hecha por el Padre José de Acosta coloca al indígena en un tipo específico de barbarie, aquella que lo considera inferior por no conocer la religión cristiana. Muestra que en el siglo XVI el concepto de bárbaro no era unívoco, sino polisémico y, por tanto, podía utilizarse para hablar tanto del bruto como del infiel, tal y como lo hizo Hernán Cortés, sin dar una definición clara de lo que estaba entendiendo por barbarie.

De las definiciones anteriores retomaré la número uno, que dice: el bárbaro es aquel que está fuera del modo común de vivir de los hombres y que el modo común de vivir es el de la cultura en la que cada quien se desarrolla, porque esta definición se adecua más con el paso que experimentaron tanto indígenas como españoles de la admiración por el otro, a su inferiorización. Así que una vez esclarecido el concepto de bárbaro presentaremos brevemente la percepción que dejaron los indígenas sobre la Conquista y cómo pasaron de la admiración por los recién llegados a su inferiorización, basándonos principalmente en el libro XII de la *Historia General de las cosas de Nueva España*, de Fray Bernardino de Sahagún y en *La relación anónima de Tlateloloco* (1528).⁶⁷

Es importante hacer notar que algunas de las relaciones indígenas sobre la Conquista no comienzan con la llegada de los españoles, sino con los ocho presagios funestos que vieron años antes de su arribo y que anuncian la inminente destrucción de su mundo: a) un cometa;

⁶⁶ Cf. E. Dussel, 1492. *El encubrimiento del otro. Hacia el origen del “mito de la modernidad”*. La Paz, Plural Editores-Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación-Universidad Mayor de San Andrés, 1994. (Colección Academia número uno) pp. 60-61 y Simón Valcárcel Martínez, “El padre José de Acosta”, en *Thesaurus*, Centro Virtual Cervantes, 1989, tomo XLIV, núm. 2, pp. 398-399.

⁶⁷ Ambos textos están en la antología realizada por Miguel León Portilla sobre las Relaciones Indígenas de la Conquista titulada *La visión de los vencidos*.

b) fuego en la templo de Huitzilopochtli; c) la caída de un rayo en el templo de Xiuhtecuhtli; d) lo que podría interpretarse como la visión de una estrella fugaz; e) el hervor del agua del lago que anegó las casas; f) el llanto de una mujer por la noche que gritaba “¡Hijitos míos, pues ya tenemos que irnos lejos!”; g) la captura en el lago del pájaro con un espejo en la cabeza en el que se veía el cielo, las estrellas y el Mastalejo (cinturón de Orión) y; h) la aparición de hombres deformes que una vez vistos por Motecuhzoma desaparecían.⁶⁸

No nos interesa la veracidad de esos relatos, sino su función como parte importante en el *nuevo orden del discurso*, la cual consistió en dar una interpretación de los hechos acorde con la forma de pensar nahua, que no comprendía el *acontecimiento* de la aparición de los españoles por el oriente en una especie de “cerros flotantes”, lo que jamás en estas tierras se había visto.⁶⁹ Por ello, el pensamiento indígena necesitaba construir los presagios para acercar tal *acontecimiento* a un esquema familiar que lo hiciera comprensible y aceptable.⁷⁰

Una vez aceptado el *acontecimiento* de la llegada de unos seres extraños a sus tierras, los indígenas se vieron en la necesidad de describirlos. Así en el *orden del discurso indígena* sobre los castellanos podemos observar la admiración, el temor, el espanto, la angustia que sintieron los mexica al ver aquellos seres, a quienes solo se les veían sus caras blancas como la cal, ya que sus cuerpos estaban completamente cubiertos. Pero una vez que se capturó y sacrificó a los primeros españoles se les despojó de todo lo que revestía su cuerpo, quedando al descubierto que sus carnes eran muy blancas, más que las de los indígenas. “Cual los blancos brotes de las cañas, como los brotes del maguey, como las espigas blancas de las cañas, así de blancos eran sus cuerpos”.⁷¹ Pero, antes de llegar a esa revelación estuvo la confusión, de si eran los dioses que regresaban por el oriente,⁷² debido precisamente a la novedad, a la extrañeza, a la diferencia de los recién llegados.⁷³ Al parecer Motecuhzoma así lo creía, “[...] por dioses los tenía y como a dioses los adoraba. Por esto fueron llamados,

⁶⁸ Cf. *Visión de los vencidos*, pp. 2-6.

⁶⁹ Cf. *Ibid*, p. 15.

⁷⁰ Cf. T. Tzvetan, *op. cit.*, p. 44.

⁷¹ Cf. *Visión de los vencidos*, p. 93.

⁷² Se consideró a los conquistadores, en un primer momento, como “dioses”, porque los indígenas “antes de forjarse una imagen capaz de explicar la presencia de los forasteros, por una especie de proyección, se les aplica el viejo mito de Quetzalcoatl. Se pensó que eran los dioses venidos del cielo, los dioses que regresaban.” Cf. *Visión de los vencidos*, p. 32.

⁷³ Cf. T. Tzvetan, *op. cit*, p. 48.

fueron designados como "Dioses venidos del cielo". Y en cuanto a los negros, fueron dichos: "divinos sucios".⁷⁴

Después del temor y la admiración que los españoles causaron en los nahuas vino la *clasificación* de aquellos como seres humanos codiciosos, monos de cola negra, cerdos que se abalanzaban sobre el oro, seres simbólicamente pobres, que no sabían hablar e ignoraban las dimensiones sociales y rituales de la vida.⁷⁵ Tal y como se afirma en el siguiente relato indígena:

[...] se les puso risueña la cara, se alegraron mucho (los españoles), estaban deleitándose. Como si fueran monos levantaban el oro [...] Como que cierto es que eso anhelan con gran sed. [...] Como unos puercos hambrientos ansían el oro. [...] Están como quien habla lengua salvaje; todo lo que dicen, en lengua salvaje es.⁷⁶

Así Yacotzin madre de Ixtlilxochitl, quien ambicionaba en convertirse en gobernante de Texcoco, responde a este cuando le pide que se bautice que debió “de haber perdido el juicio, pues tan presto se había dejado vencer de unos pocos de bárbaros como eran los cristianos”.⁷⁷ Quienes no son más que humanos ávidos de riqueza y poder, movidos únicamente por satisfacer su apetito de riqueza, como lo menciona un indígena en el siguiente pasaje:

Inmediatamente fue desprendido de todos los escudos el oro lo mismo que de todas las insignias. Y luego hicieron una gran bola de oro, y dieron fuego, encendieron, prendieron llama a todo lo que restaba, por valioso que fuera: con lo cual todo ardió. [...] Y anduvieron por todas partes, anduvieron hurgando, rebuscaron la casa del tesoro, los almacenes, y se adueñaron de todo lo que vieron, de todo lo que les pareció hermoso. Van ya en seguida a la casa de almacenamiento de Motecuhzoma. Allí se guardaba lo que era propio de Motecuhzoma, en el sitio de nombre *Totocalco*. Tal como si unidos perseveraran allí, como si fueran bestezuelas, unos a otros se daban palmadas: tan alegre estaba su corazón. Y cuando llegaron, cuando entraron a la estancia de los tesoros, era como si hubieran llegado al extremo. Por todas partes se metían, todo codiciaban para sí, estaban dominados por la avidez.⁷⁸

Así, en los primeros contactos entre unos y otros, estos seres que debido a su extrañeza radical fueron considerados como los “dioses que regresaban”, debido a sus actitudes, poco a poco se fueron degradando hasta convertirse en bárbaros, bestezuelas, fieras, codiciosos,

⁷⁴ Cf. *Visión de los vencidos*, p. 33.

⁷⁵ Cf. *Ibid.*, pp. 47-49.

⁷⁶ Cf. *Visión de los vencidos*, p. 52.

⁷⁷ Cf. *Ibid.*, p. 61.

⁷⁸ Cf. *Ibid.*, p. 68-69.

ambiciosos, en seres humanos horribles, espantosos, simbólicamente pobres con una lengua extraña y salvaje,⁷⁹ pues al ofrecerles los tesoros más prestigiosos: los atuendos de los dioses, terminaron por rechazarlos con desprecio al ver en ellos únicamente un montón de plumas, y las alhajas finas que se les brindaron fueron destrozadas para arrancarles el oro bruto.⁸⁰

El cambio de la visión indígena sobre el español puede interpretarse como un proceso de *objetivación* del otro, al que no se le ha dado mucha importancia, debido a que de alguna manera ha sido soterrado por el discurso hegemónico de la visión de la Conquista de los vencedores. No obstante, ese soterramiento de la visión de los vencidos, sus discursos forman parte del *orden del discurso colonial*, que *emergió* gracias al *acontecimiento* novedoso del enfrentamiento de dos culturas, de dos racionalidades totalmente diferentes: la española e indígena.

A partir del choque entre españoles e indígenas cambió profundamente la percepción que ambas culturas tenían de la realidad y a partir del cual se estableció un nuevo *orden del saber*. Asimismo, otras *prácticas discursivas*, cuya finalidad fue establecer nuevos saberes, nuevos valores, nuevos efectos de verdad, mediante los discursos de lo sagrado, lo religioso, lo mítico, lo histórico, lo educativo, que una *voluntad de poder* estableció utilizando las designaciones válidas, las palabras, para modificar completamente las ideas que cimentaban la inteligencia occidental e indígena y posibilitar la *invención* y *objetivación* del hombre mesoamericano, por un lado, como “gente bárbara, idólatras entregados a la antropofagia y a la sodomía” y, por otro lado, “como un dechado de virtudes naturales.”⁸¹

La relación entre el *acontecimiento discursivo* de la *visión de los vencidos* y del *acontecimiento discursivo* de las crónicas de la Conquista radica en que ambas visiones de lo ocurrido en el siglo XVI entre naturales y peninsulares forman parte del *orden del discurso colonial*, cuya producción de saberes, estrategias y prácticas configuraron la *episteme moderna*, que surgió de la tristeza de los vencidos y de la alegría de los vencedores.

En la construcción de la *episteme moderna* el indígena contribuyó, aunque de manera marginal, con su enorme interés de conservar en su memoria lo ocurrido durante la Conquista, ya fuera mediante la tradición oral al narrarlo de boca en boca o mediante la elaboración de códices a la manera indígena y por último, mediante la escritura. Esta última

⁷⁹ Cf. *Ibid.*, p. 66.

⁸⁰ Cf. T. Tzvetan, *op. cit.*, p. 49.

⁸¹ Cf. *Visión de los vencidos*, p. VII.

forma de conservar sus propios recuerdos sobre la Guerra de Conquista tuvo por objetivo mostrar las funestas consecuencias de dicha guerra; mostrar el sometimiento de los habitantes de estas tierras y de su cultura; evitar que desapareciera del todo su memoria, su voz; y visibilizar para las futuras generaciones aspectos de su mundo, su historia, de lo deprimente de la guerra de Conquista; de su experiencia de los otros a quienes representaron, primero como dioses y después como unos bárbaros. La *episteme moderna*, entonces, puede considerarse como el producto de una visión común, compartida tanto por los naturales como por los extranjeros: el que es diferente, por el solo hecho de serlo, es un bárbaro. Lo que resulta paradójico es cómo seres humanos tan distintos, con culturas totalmente diferentes, piensan lo mismo sobre el otro.

La primera reacción, espontánea, frente al extranjero es imaginarlo inferior, puesto que es diferente de nosotros: ni siquiera es un hombre o, si lo es, es un bárbaro inferior; si no habla nuestra lengua, es que no habla ninguna, no sabe hablar [...] ⁸²

Si bien la oposición entre civilización y barbarie es más antigua a la conquista y colonización de América, solo gracias a ella Europa pasa de ser la periferia del mundo árabe a convertirse en el centro de la historia universal y una vez ahí declararse como la portadora de “la cultura”, como la paladina de las fuerzas de la cultura y civilización y la gran enemiga de las fuerzas de la barbarie ubicadas fuera de sus límites, de sus costumbres, valores y normas bajo las cuales era licito vivir. ⁸³

Lo que podemos concluir de la relación entre el discurso indígena de la conquista y el discurso hispano sobre el mismo hecho es que en ambos discursos hay una *pretensión de verdad* que quiere hacer ver al otro como el bárbaro. Ya sabemos que fue la *pretensión de verdad* de los conquistadores la que se impuso sobre la indígena, pero para ello necesitó de unas instituciones de saber y poder desde las cuales justificar su verdad acerca de la barbaridad de los pueblos precolombinos.

⁸² Cf. Tzvetan Todorov, *La conquista de América, el problema del otro*. 2ª ed. Trad. de Flora Botton Burlá. México, Siglo XXI, 2010, p. 94.

⁸³ Cf. Patricio Lepe-Carrión, “Civilización y barbarie. La instauración de la ‘diferencia colonial’ durante los debates del siglo XVI y su encubrimiento como ‘diferencia cultural’”, en *Andamios. Revista de Investigación Social*. México, UACM, septiembre-diciembre, 2012, vol. 9, núm. 20, pp. 64, 67-68.

I. 2 Crónicas de la conquista: el saber de la escritura como estrategia política

Entre las *prácticas discursivas* que emergieron en la época del choque cultural entre españoles e indígenas se encuentran, precisamente, las crónicas de la Conquista, de las cuales analizaré las *Cartas de Relación* de Hernán Cortés y la *Historia verdadera de la Conquista de la Nueva España* de Bernal Díaz del Castillo.⁸⁴

En la “Carta de la Justicia y Regimiento de la Rica Villa de la Veracruz”, fechada el 10 de julio de 1519 y que se conoce como la “Primera Carta de Relación” de Hernán Cortés, se afirma lo siguiente:

Bien creemos que vuestras majestades, por letras de Diego Velázquez, teniente de almirante de la isla Fernandina,⁸⁵ habrán sido informados de una tierra nueva que puede haber dos años poco más o menos que en estas partes fue descubierta, que al principio fue intitulada por nombre Cozumel y después la nombraron Yucatán, sin ser lo uno ni lo otro, como por esta nuestra relación vuestras reales altezas mandaran ver; y porque las relaciones que hasta ahora a vuestras majestades de esta tierra se han hecho, así de la manera y riquezas de ella como de la forma en que fue descubierta y otras cosas que de ella se han dicho, no son ni han podido ser ciertas porque nadie hasta ahora las ha sabido. [Por ello] contaremos aquí desde el principio que fue descubierta esta tierra hasta el estado en que al presente está, porque vuestras majestades sepan la tierra que es, la gente que la posee, y la manera de su vivir, y el rito y ceremonias, secta o ley que tienen y el feudo que en ellas vuestras reales altezas podrán hacer y de ella podrán recibir y de quien en ellas vuestras majestades han sido servidos, porque en todo vuestras reales altezas puedan hacer los que más servidos serán; y la cierta y muy verdadera relación es en esta manera.⁸⁶

En la cita anterior se pueden observar dos cosas: primero, la *disputa por la verdad* presente en los primeros cronistas; segundo, la *estrategia política* de Cortés de informar al Rey de las riquezas del nuevo Mundo, las gentes que lo habitaban y sus prácticas. Este deseo de Cortés por revelar los secretos de la tierra a los reyes de Castilla puede considerarse como la *génesis* de la *subjetividad moderna*: ansiosa de conocer, de dominar la naturaleza, de

⁸⁴ No voy a buscar en ambos cronistas las diferencias que puedan existir entre ellos, sino la manera en que ambos construyeron el sentido de la gesta de Conquista, es decir, el *orden del discurso*, la *política de la verdad* que gira en torno a dicha gesta y que puede ubicarse en la valoración moral que hicieron de los hechos de la Guerra de Conquista. Asimismo, no haré un análisis minucioso de sus obras, solo presentaré algunos ejemplos que me permitan demostrar cómo utilizaron el saber de manera político-estratégica para legitimar unas *políticas de la verdad*, *relaciones de poder* específicas y *formas de dominación*, por medio, de la práctica discursiva de la escritura. Cf. Alfonso Mendiola, *Retórica, comunicación y realidad. La construcción retórica de las batallas en las crónicas de la conquista*. México, Universidad Iberoamericana, 2003. (El mundo sobre el papel), p. 21.

⁸⁵ Hoy conocida como la Isla de Cuba

⁸⁶ Cf. H. Cortés, “Primera carta de relación”, en *Cartas de relación*, PORRÚA, p. 7.

revelar los enigmas de estas tierras para hacerlas visibles a los ojos del viejo continente.⁸⁷ Más adelante, haré el análisis de la *disputa por la verdad*, incluyendo en este tema a Bernal Díaz del Castillo, por el momento, me enfocaré en la *estrategia política* de Cortés.

Los objetivos de tal *estrategia* fueron: 1) responder a la necesidad que tenía el conquistador de una *forma jurídica* que justificara sus acciones ante la tropa y ante el Rey, lo que lo sitúa dentro del *arte de fingir*; 2) someter los saberes tanto de españoles como de indígenas a un proceso de descalificación e inferiorización, de los primeros negando su veracidad sobre lo que decían de las nuevas tierras y de los segundos argumentando que algunas de sus prácticas y formas de vida no eran civilizadas, ambas acciones colocaron al conquistador en una *disputa por la verdad*; 3) inventar un discurso que, posteriormente, formaría parte importante de los saberes del Rey acerca de los territorios, los pueblos y los cuerpos tanto propios como extraños desde el cual se pudieran tomar decisiones estratégicas y administrativas, instalándolo en una lógica de dominación.⁸⁸ En la *invención* de ese discurso la lengua o intérprete de Cortés, Malintzin, como veremos más adelante, fue de suma importancia, ya que sin ella Cortés no hubiera podido “*calar hondo* para descubrir el secreto de las tierra recién descubiertas”⁸⁹ e informar de ello a los Reyes de Castilla.⁹⁰ En esa *invención* están presentes las lógicas del *poder soberano*, *disciplinario* y del *biopoder*.

Un ejemplo del *arte de fingir* o del uso del saber de manera *político-estratégica*, que utiliza Cortés en sus *Cartas de Relación* se puede observar en la arenga que dirige a sus huestes para convencerlas de que todos sus esfuerzos estaban dirigidos al servicio del emperador, de ahí que el conquistador español hablara a sus soldados de la necesidad de

⁸⁷ Cf. Luis Villoro, *Los grandes momentos del indigenismo en México*. 3ª ed. México, El Colegio de México-FCE, 1998, p. 26.

⁸⁸ Cf. Alfonso de Toro, “Escenificaciones de la hibridez en el discurso de la Conquista. Analogía y comparación como estrategias translitológicas para la construcción de la otredad”, en *Atenea*. Chile, Universidad de Concepción, 2006, núm. 493. I Sem, p. 89.

⁸⁹ Cf. Margo Glantz, “La Malinche: La lengua en la mano”, en *La Malinche sus padres y sus hijos*. 2ª ed. Coord. de Margo Glantz. México, Taurus, 2013 (Pensamiento), p. 113.

⁹⁰ A pesar de la importancia de la Malintzin en la adquisición de los saberes necesarios para derrotar a los mexica Cortés la minimiza al solo referirse a ella en sus *Cartas de relación* únicamente como la lengua. Al hacer eso Cortés la nadifica. Será otro cronista, Bernal Díaz del Castillo el encargado de dotarla de un nombre y otorgarle una identidad que la haría reconocible y la integraría al tiempo, a la historia, a la cultura europea de Occidente. Dicha identidad se vería complementada con su conversión a la religión cristiana cuando tenía entre 16 o 19 años en Centla y tuvo como consecuencias: ocultar su pasado pagano; negar su existencia hasta que fue bautizada y convertida a la fe católica, con lo que se le otorgó un nombre, que ahora sí le daba una existencia convirtiéndola en Doña Marina, heroína de la Conquista. Cf. Georges Baudot, “Malintzin, imagen y discurso de mujer”, en *La Malinche sus padres y sus hijos*, pp. 55-56.

ganar para su majestad “los mayores reinos y señoríos que había en el mundo” apelando a la lealtad de la tropa hacia el Rey y al honor de los españoles. Así, en su segunda carta de relación Cortés destaca lo siguiente:

[...] certifico a vuestra majestad que no había tal de nosotros que no tuviese mucho temor por nos ver tan dentro de la tierra y entre tanta y tal gente y tan sin esperanzas de socorro de ninguna parte, de tal manera que ya a mis oídos oía decir [...] que si yo era loco y me metía donde nunca podría salir, que no lo fuesen ellos, sino que se volvieran a la mar, y que si yo quisiese volver con ellos, bien, y si no, que me dejaran. [...] yo los animaba diciéndoles que mirasen que eran vasallos de vuestra alteza y que jamás en los españoles en ninguna parte hubo falta, y que estábamos en disposición de ganar para vuestra majestad los mayores reinos y señoríos que había en el mundo, y que demás de hacer lo que como cristianos éramos obligados, en pugnar contra los enemigos de nuestra fe, y por ello en el otro mundo ganábamos la gloria y en este conseguíamos el mayor prez y honra que hasta nuestros tiempos ninguna generación ganó. Y que mirasen que teníamos a Dios de nuestra parte y que a él ninguna cosa le es imposible, y que lo viesen por las victorias que habíamos habido, donde tanta gente de los enemigos eran muertos y de los nuestros ninguno...⁹¹

Con tales argumentos el conquistador motivaba a su pequeño ejército de españoles a pelear hasta ganar y lograr llegar a México o morir, como héroes, en el intento, pues en la guerra ningún español ha osado emprender la huida. Sin embargo, en la retórica de Cortés no solo se apelaba a la lealtad y el honor, sino también al elemento religioso para arengar a los soldados, así les prometía, de acuerdo con la tradición de las cruzadas y la guerra de Reconquista, que ganarían la gloria celestial como recompensa de sus esfuerzos en atraer a la “muy santa fe católica” a los indígenas y terminar con sus idolatrías.

Asimismo, según Bernal Díaz del Castillo, Cortés también apeló a la razón cuando les hizo ver a sus soldados que solo había dos caminos: o conquistaban México-Tenochtitlan o fracasaban en el intento, pues la idea de que vivirían tranquilamente en la costa con sus aliados totonacas era irreal, ya que los mexicas al ver que se retiraban interpretarían esa acción como debilidad y empezarían la ofensiva sin descansar hasta lograr el aniquilamiento de los españoles y el sojuzgamiento de los totonacas, para evitarlo según Cortés, lo mejor era proseguir su camino hacia la ciudad mexicana.⁹² El razonamiento que Cortés dirigió a sus tropas lo cita Bernal Díaz del Castillo en su *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España* del siguiente modo:

⁹¹ Cf. H. Cortés, “Segunda Carta de Relación”, en *op. cit.*, Porrúa, p. 48.

⁹² Cf. Hans Jürgen Prien, “La justificación de Hernán Cortés de su conquista de México y de la conquista española de América”, en *Revista complutense de Historia de América*. Trad. de María-Rosa Fernández Cuesta. Madrid, Servicio de Publicaciones, UCM, 1996, núm. 22, pp. 26-27.

Así que, señores, no es cosa bien acertada volver un paso atrás, que si nos viesen volver estas gentes y los que dejamos en paz, las piedras se levantarían contra nosotros, [...] nos juzgarían por muy cobardes y de pocas fuerzas. Y a lo que decís de estar entre los amigos totonaques, nuestros aliados, si nos viesen que damos vuelta sin ir a México, se levantarían contra nosotros, y la causa de ello sería que como les quitamos que no diesen tributo a Montezuma, enviaría sus poderes mexicanos contra ellos para que le tornasen a tributar, y sobre ello darles guerra, y aun les mandara que nos la den a nosotros, y ellos por no ser destruidos, [...] lo pondrían por la obra. Así que donde pensábamos tener amigos serían enemigos.⁹³

Una vez que Hernán Cortés persuadió a su pequeño ejército de que era mejor conquistar y poblar los nuevos territorios, necesitaba convencer al emperador de la empresa de conquista. Para convencer al Rey, utilizó, de la misma manera que con sus soldados, el *arte de fingir*, pero ahora desde la *práctica discursiva de la escritura*,⁹⁴ mediante la cual comenzó a construir una serie de saberes sobre los pobladores originarios y las nuevas tierras, con la intención de que la Corona española legitimara la “verdad” de dichos saberes.

Tales saberes los utilizaría de manera *político-estratégica* con dos intenciones: 1) presentarse como un celoso servidor de los intereses reales para dotar de legalidad sus acciones ante la Corona de Castilla y asegurar su admisión de nueva cuenta en la sociedad española a la que traicionó al desobedecer las órdenes de Velázquez;⁹⁵ 2) para constituir desde una perspectiva jurídica un *poder soberano*, una *soberanía política*, mediante un acto jurídico o fundador de derecho que fue del orden de la cesión y el contrato, porque, en aquella época el poder se constituía políticamente desde el intercambio contractual.⁹⁶

⁹³ Cf. Bernal Díaz del Castillo, *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*. 26ava. ed. Intro. y notas de Joaquín Ramírez Cabañas. México, Porrúa, 2013, (“SEPAN CUANTOS...”, 5), p. 120.

⁹⁴ Cf. H. J. Prien, *op. cit.*, p. 15.

⁹⁵ Recordemos que las instrucciones que le da Diego Velázquez a Cortés fueron que solo podía rescatar, es decir, el gobernador de Cuba únicamente le daba autorización de comerciar con los indios y rescatar naufragos españoles. Sin embargo, Cortés desobedece y rompe con la línea jerárquica transformando su expedición en una empresa de conquista en la cual tratará de ensanchar los dominios de la corona española, con la esperanza futura de que su acción sea legitimada. Cf. *Ibid.*, p. 20 y L. Adrián Mora Rodríguez, “Traidores, Idólatras y Aliados. La Construcción de la Alteridad en las *Cartas de Relación* de Hernán Cortés”, en *Realis Revista de Estudios AntiUtilitaristas e PosColonias*, julio-diciembre, 2012, vol. 2, núm. 2, p. 153.

⁹⁶ Cf. M. Foucault, *Defender la sociedad*, p. 26. Foucault comenta en esta obra que “[...] en el caso de la teoría jurídica clásica del poder, este es considerado como un derecho que uno posee como un bien y que, por consiguiente, puede transferir o enajenar, de una manera total o parcial, mediante un acto jurídico o un acto fundador de derecho [...] que sería del orden de la cesión o el contrato” forma en que Cortés y sus seguidores consideraban el poder, el cual desde una perspectiva genealógica no es un derecho que todo individuo posee y después cede total o parcialmente para constituir un poder, una soberanía política, sino una *relación de fuerza*, una *estrategia*, algo que circula sobre toda la red en la que se encuentra (pp. 26-28.)

El conquistador dio el primer paso en la construcción de la *soberanía política* al fundar la Rica Villa de la Veracruz el 22 de abril de 1519, en un lugar muy cercano del actual puerto denominado por los indígenas Chalchicuecan. Con ello, comenzó el poblamiento, o mejor dicho, la conquista de México-Tenochtitlan, pues con la fundación se presentó uno de los planes de Cortés: poblar, que para él no era otra cosa que conquistar.⁹⁷ El hecho de la fundación se narra en la primera carta de relación redactada por el Cabildo de Veracruz de la siguiente manera:

Y luego comenzó [Cortés] con gran diligencia a poblar y a fundar una villa, a la cual puso por nombre la Rica Villa de la Vera Cruz y nombrónos a los que la presente suscribimos, por alcaldes y regidores de la dicha villa, y en nombre de vuestras reales altezas recibí de nosotros el juramento y solemnidad que en tal caso se acostumbra y suele hacer.⁹⁸

Es importante mencionar que la Rica Villa de la Veracruz desde un primer momento adquirió existencia, forma, a través de su inserción en documentos notariales, ya que fue una ciudad escriturada en un libro de actas ante un escribano.⁹⁹ La importancia de asentar en un acta la fundación de las ciudades, antes de su aparición física en la realidad, radica, en que solo a través de la representación simbólica que brindan los signos se podía justificar la posesión de un territorio. En ese nivel, la villa con su propio gobierno, es decir, justicia y cabildo, existía solo en las mentes de los conquistadores y en unas actas escritas ante un escribano, en el espacio real lo que existía era la población indígena de Chalchicuecan, lo cual no obstante, no le impidió a Cortés delimitar un territorio hispano en las nuevas tierras desde donde empezó a poblar y a conquistar los nuevos territorios.

El método empleado para la fundación de la Rica Villa de la Veracruz consistió en que la comunidad, es decir, los soldados requiriesen a Cortés para que dejara de rescatar oro, que en el castellano de aquella época significaba comerciar, intercambiar objetos sin valor por ese metal, que era la única actividad legal encomendada por Velázquez a Cortés; también, que se fundase una villa en la que sus autoridades tuviesen gobierno, en otras palabras, alcaldes y regidores, conforme con la tradición castellana, para tal fin fueron designados

⁹⁷ Cf. M. Glantz, “Ciudad y escritura: la ciudad de México en las «Cartas de Relación» de Hernán Cortés”, en *Obras reunidas I. Ensayos sobre literatura colonial*. México, FCE, 2006. (OBRAS REUNIDAS) p. 37.

⁹⁸ Cf. H. Cortés, “Primera Carta de Relación”, en *op. cit.*, Porrúa, p. 22.

⁹⁹ Cf. M. Glantz, “Ciudad y escritura: la ciudad de México en las «Cartas de Relación» de Hernán Cortés”, p. 38.

alcaldes Alonso Hernández Puertocarrero y Francisco de Montejo, así como otros hidalgos¹⁰⁰ regidores del Cabildo. Este determinó que Cortés ya no fungiera como Capitán General y justicia Mayor, designándolo, al mismo tiempo, para desempeñar esos mismos puestos que había dejado disponibles.¹⁰¹ Lo anterior lo narra Bernal Díaz del Castillo del siguiente modo:

[...] Por manera que Cortés lo aceptó, aunque se hacía mucho de rogar y como dice el refrán, tú me lo ruegas y yo me lo quiero; y fue con condición que le hiciésemos justicia mayor y capitán general, y lo peor de todo, que le otorgamos que le diésemos el quinto del oro de lo que se hubiese, después de sacado el real quinto. Luego le dimos poderes muy bastantísimos delante de un escribano del rey que se decía Diego de Godoy para todo lo por mí aquí dicho. Luego ordenamos hacer fundar y poblar una villa que se nombró la Villa Rica de la Vera Cruz [...] Y fundada la villa, hicimos alcaldes y regidores, y fueron los primeros alcaldes Alonso Hernández Puertocarrero y Francisco de Montejo [...]¹⁰²

En esta cita de Bernal podemos observar dos cosas: primero, que la aplicación del modelo jurídico español en la Nueva España, en un primer momento, se realizó de manera simulada, ficticia, fraudulenta, pues la autoridad que respaldaba, que le daba realidad a la Rica Villa de la Veracruz emanaba de los alcaldes y regidores que el propio Cortés nombró como tales, por consiguiente, tanto esos oficiales como la misma ciudad fueron el producto, en principio, de un acto de escritura y de imaginación.¹⁰³ Segundo, que con la práctica política y administrativa de fundar ciudades se definieron *subjetividades*, *formas de saber* y, por ende, relaciones entre el hombre, la verdad y el poder.

De acuerdo con el punto número uno puedo situar la *invención* de la ciudad novohispana en el lenguaje, pues gracias a él los españoles se *apropiaron* de los territorios americanos, aún antes de conquistarlos por las armas, con la simple *estrategia* de sustituir los nombres indígenas por los cristianos y dejar constancia de ellos en sus crónicas de la Conquista. Los españoles, al *apropiarse* de los espacios americanos y de los seres humanos con la *práctica* de nombrarlos en el lenguaje de Castilla, sometieron manifestaciones totales o parciales de las culturas indígenas a un proceso de redefinición, descubrimiento, descripción, comparación, clasificación y división. Convirtiéndolos, al mismo tiempo, en *objetos*

¹⁰⁰ Hidalgo significa literalmente “hijo de alguien” y por extensión nobleza venida a menos. Cf. E. Dussel, *op. cit.*, p. 40, nota 3.

¹⁰¹ Cf. H. Cortés, “Primera Carta de Relación”, en *Cartas de relación*. Edición de Mario Hernández Sánchez-Barba. Madrid, DASTIN, 2003. (Crónicas de América-Historia), p. 66. Nota 4.

¹⁰² Cf. B. Díaz del Castillo, *op. cit.*, p. 72.

¹⁰³ Cf. M. Glantz, “Ciudad y escritura: la ciudad de México en las «Cartas de Relación» de Hernán Cortés”, pp. 37-39.

discursivos y de *conocimiento*, pues todo fue nombrado, descifrado y comprendido en términos de un lenguaje extraño a los naturales, perdiendo así, sus connotaciones indígenas y transformándose en una porción periférica de los dominios españoles.¹⁰⁴

De esta manera, cuando Cortés cambió el nombre de las diversas ciudades prehispánicas que encontró en su camino a México-Tenochtitlan; primero, desapareció a las ciudades indígenas y las transformó en *ciudades de españoles* aún antes de conquistarlas y, segundo; puso por encima del saber histórico del adversario el propio de los españoles, en el que se presentaron como los dominadores, debido a que era el destino que anunciaba el *orden del discurso* español, sumergido en el providencialismo y mesianismo característico de la España del siglo XV.

Este pensamiento providencialista afectó por igual a políticos, militares y conquistadores, pero muy particularmente a los misioneros, quienes consideraban que habían sido especialmente escogidos por Dios, junto con los conquistadores, para subsanar la pérdida de tantos pueblos europeos, que abandonaban el seno de la iglesia católica-romana a través de la incorporación de otros pueblos hasta entonces desconocidos por los cristianos.¹⁰⁵ Ejemplo de lo anterior es la interpretación que hace Sahagún de las acciones de Cortés:

Tiénesse por cosa muy cierta (considerados los principios, medios y fines de esta conquista) que nuestro Señor Dios regía a este gran varón y gran cristiano [Cortés], y que él le señaló para que viniese, y que le enseñó lo que habría de hacer para llegar con su flota a esta tierra, que le inspiró que hiciese una cosa de más que animosidad humana [...]¹⁰⁶

¹⁰⁴ Cf. Enrique Florescano, *Memoria Mexicana*. 3ª. ed., correg. y aum. Ils. De Raúl Velázquez. México, FCE, 2004 (Sección de obras de historia) pp. 256-258.

¹⁰⁵ Cf. Ana de Zavalla, "Visión providencialista de la actividad política en la América española (siglo XVI)" Ponencia presentada en el Congreso Internacional sobre *As Relações de Poder no Pensamento Político da Baixa Idade Média*, organizado por la Universidade Nova de Lisboa. Lisboa, junio, 1991, pp. 288-289. En este texto, su autora nos dice que el providencialismo desempeñó tres funciones en el proceso de conquista y evangelización de la Nueva España: La primera de ellas fue extender el reino de Cristo en el nuevo mundo, mediante la ayuda de Dios, quien eligió al pueblo español, y muy específicamente a sus monarcas y embajadores en el gobierno de esta región, para cumplir con misión tan importante.

La segunda consistió en que la Providencia por medio de manifestaciones -como apariciones en momentos clave de la lucha armada- ayudó a conquistar las nuevas tierras y a evangelizarlas. La tercera función tuvo que ver con que los elegidos hicieran ver en sus escritos la conciencia que tenían de la particular predilección divina que se arrogaban, lo que se puede observar en sus memoriales o crónicas, en las cuales se habla de las peripecias que tuvieron que sortear los conquistadores europeos, así como de la constitución de la soberanía, la fama, la gloria y la construcción del otro como el enemigo, que variaba según las circunstancias o, también como el dominado, como el bárbaro.

¹⁰⁶ Cf. Fray Bernardino de Sahagún, *apud*, L. Villoro, *op. cit*, p. 54.

De la cita anterior, deduzco que Sahagún interpreta las acciones de Cortés como inspiradas por Dios. Las consecuencias de ello en el *orden del discurso colonial* son la justificación de la Conquista de México-Tenochtitlan, ya que fue el instrumento que utilizó Dios para convertir, pero sobre todo, para castigar a los indígenas por su pecado. En ese sentido, la purificación total de su culpa sólo fue posible con la destrucción de su cultura y la muerte de sus dioses. En consecuencia, la violencia guerrera adquiere sentido, puesto que fue enviada por Dios para castigar el delito idolátrico cometido por los pueblos precolombinos, el cual deshonraba y estigmatizaba no solo a los habitantes de estas tierras, sino a todo el linaje humano, por lo que urgía purificar el ultraje que habían cometido contra Dios y toda la humanidad.¹⁰⁷

Continuando con el análisis de la fundación de la Rica Villa de la Veracruz, otra de las consecuencias que se desprenden del texto de Bernal Díaz de Castillo citado páginas arriba es que en el proceso de fundación de dicha Villa se pueden encontrar dos tipos de *subjetividades*: los hombres que seguían a Cortés y los que seguían a Velázquez. Los primeros fueron definidos por el conquistador y por ellos mismos como buenos vasallos del Rey, pues de acuerdo con sus discursos todas sus acciones fueron encaminadas “en su real servicio”¹⁰⁸ y los segundos fueron considerados como traidores y malos vasallos de su majestad.

Por ello, tanto en las *Cartas de Relación* como en la *Historia Verdadera* encontramos algo más que una mera oposición binaria entre indios y españoles. En ambas lo que hay son diversas *series discursivas* en las que se postulan intereses particulares desde los cuales y según las circunstancias se construye el lugar del *sujeto-amigo* y del *sujeto-enemigo*,¹⁰⁹ así como de la verdad. Por ejemplo, Bernal Díaz del Castillo nos cuenta lo siguiente:

[...] y hablando aquí en respuesta de lo que han dicho, y escrito, personas que no lo alcanzaron a saber, ni lo vieron, ni tener noticia verdadera de lo que sobre esta materia propusieron, salvo hablar a sabor de su paladar, por oscurecer si pudiesen nuestros muchos y notables servicios, [...] y porque cosas tan heroicas [...] no se olviden, ni más las aniquilen, y claramente se conozcan ser verdaderas, [...] y porque haya fama memorable de nuestras conquistas, [...] cosa justa es que estas nuestras tan ilustres se pongan entre las muy nombradas que han acaecido. [...] lo cual diré lo más breve que pueda, y sobre todo con muy cierta verdad como testigo de vista.¹¹⁰

¹⁰⁷ Cf. *Ibid*, pp. 51-52.

¹⁰⁸ Cf. B. Díaz del Castillo, *op. cit.*, p. 73.

¹⁰⁹ Cf. L. Adrián Mora Rodríguez, *op. cit.*, p. 152, 154-155.

¹¹⁰ Cf. B. Díaz del Castillo, *op. cit.*, pp. 1-2

En esta cita de Bernal Díaz del Castillo podemos observar otro ejemplo de la *disputa por la verdad* presente en los cronistas españoles, recuerden que el anterior lo vimos en la cita de la primera carta de Cortés al rey Carlos V. En ambos cronistas lo que encontramos, entonces, es que el saber histórico que se empezó a construir durante y después de la Conquista se insertó en una *disputa por la verdad*,¹¹¹ en una lucha por establecer qué saber sería considerado como el oficial, pues formó parte de una lucha de poder entre particulares españoles, quienes buscaban legitimar sus acciones de conquista, desprestigiar a sus competidores peninsulares¹¹² y afirmar su hegemonía mediante la violencia. La decisión de si los relatos sobre los hechos de la Conquista de México-Tenochtitlan eran verdad o no dependía del Rey y del Papa. Decisión que daría paso a los saberes del Rey y del Papa, a los saberes históricos, a los saberes reales y a la historia oficial sobre tales hechos.

La *emergencia* de tales saberes se debe al uso *político-estratégico* que hicieron de la escritura los conquistadores, pues buscaron a través de él convencer al Rey y al Papa de que todas sus acciones fueron en beneficio de su majestad.

Los *saberes del Rey* y los *saberes del Papa*, vistos desde una *economía política del poder*, tenían los siguientes objetivos:

- 1) Someter los antiguos saberes a las nuevas relaciones de saber-poder.
- 2) Enmascarar tales saberes en coherencias funcionales o sistematizaciones formales. Ejemplo de ello son las *Cartas de relación* de Cortés y la *Historia verdadera de la Conquista de la Nueva España* de Bernal Díaz del Castillo, en ambas crónicas los saberes antiguos fueron considerados ingenuos, inferiores y por debajo del nivel del conocimiento o científicidad exigidos.
- 3) Extraer de los antiguos saberes aquello que pudiera ser útil para los intereses de los conquistadores y colonizadores.

¹¹¹ Cf. L. Adrián Mora Rodríguez, *op. cit.*, p. 153.

¹¹² Cf. H. Cortés, “Primera Carta de Relación”, en *op. cit.*, Porrúa p. 28. Aquí Cortés recurre a la estrategia de desprestigiar a Velázquez para sacarlo de la empresa de la Conquista de México argumentando que “el dicho Diego Velázquez solo hace justicia al que cumple con sus deseos” (p. 28.)

Así los saberes del Rey y los saberes del Papa generarían unas *relaciones de poder-saber* desde las cuales se activaría un proceso de colonización y una práctica de gestión gubernamental, por medio de la cual se rediseñaría jurídica y administrativamente el Estado, dando pie a una nueva concepción del Estado, el Estado colonial. Ejemplos de esas *relaciones de poder* y de las formas de dominación del Estado colonial fueron las *prácticas discursivas*, a través de las cuales los cronistas de la Conquista, los juristas, los frailes buscaron justificar el dominio español sobre las Indias; *objetivar* y controlar al otro.

Entre las funciones de las crónicas de la Conquista, en tanto *saberes del Rey*, con una coherencia y un orden peculiar, estuvieron las siguientes:

- a) Utilizar su propia lengua para colonizar el cuerpo mediante el *discurso del poder* que la *escritura conquistadora* utilizaría para escribir su voluntad sobre el Nuevo Mundo a través de la *práctica de la escritura*.¹¹³ El papel de la lengua de los dominadores, sería el de posibilitar los efectos del poder, los efectos de verdad de las *prácticas discursivas* sobre los cuerpos de los conquistados al clasificarlos como unos bárbaros.
- b) Burocratizar los procesos de conquista, por medio de los funcionarios peninsulares para cortar los incipientes señoríos. Las poblaciones comienzan a ser vistas por la corona española como una amenaza.
- c) Construir los conocimientos que posibilitaron la aparición de los *saberes del Rey* y del Papa, entre los cuales se pueden mencionar el despojo y la colonización, es decir, los *saberes de la dominación*.
- d) Dar a conocer las dimensiones y posibilidades de explotación del mundo recién “descubierto.
- e) Transmitir el carácter “heroico” y transformador de la gesta española.¹¹⁴
- f) Explotar de manera estratégica diversos conceptos, entre ellos, el de bárbaro.

¹¹³ Cf. Michel de Certeau, *La escritura de la historia*. 2ª. ed. Trad. de Jorge López Moctezuma. México. Universidad Iberoamericana-Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente, 2010. (El Oficio de la Historia) p. 11.

¹¹⁴ Cf. E. Florescano, *op. cit.*, p. 258.

g) Producir lo que sería la “verdad” por medio de informaciones, de saberes, de enunciados dirigidos al Rey y al Papa, para que ellos, por medio de su investidura jurídico-político-religiosa dotaran de verdad tales informaciones y de esa manera configurar una voluntad que le permitiera a sus majestades, en su ceguera por la distancia, tomar decisiones sobre los hombres y las tierras que Cortés sujeto a la Corona española sin su consentimiento, a través de la generación de otra serie de enunciados que regirían los conocimientos regios, los discursos de verdad con poder sobre la vida y la muerte de las personas.¹¹⁵

Una vez elevado al carácter de verdad lo dicho por los cronistas en sus relaciones de la Conquista tales relaciones establecieron un horizonte de verdad que se instaló en los discursos jurídicos. Estos respondieron a los modelos culturales y literarios acordes con la escala de valores e intereses de la tradición jurídica europea occidental. Tradición que se utilizó en las Indias desde un horizonte *utópico moderno*¹¹⁶ de corte humanista para legalizar el señorío sobre los otros, por medio de un discurso jurídico-religioso basado en los conceptos de *infiel, gentil y bárbaro*. Discurso del cual se desprendió una *práctica política de control*, en la que en vez de aniquilar al otro, fue considerado, principalmente, por los evangelizadores como un ser humano pleno, con la misma jerarquía ontológica e incluso moralmente mayor que la de los propios conquistadores.¹¹⁷

Sin embargo, había que educarlo en una nueva *policía*, una nueva disciplina moral que *rompiera* con las antiguas prácticas de vida y, por lo mismo, con la *memoria del poder indígena*,¹¹⁸ es decir, con los saberes, prácticas, reglas que explicaban y dotaban de sentido al mundo antes de la conquista española. De ahí que, la enseñanza de la lectura y escritura, el paso de la imagen al texto escrito, tuviera graves repercusiones en la conservación de gran parte de los relatos orales o pintados que se decían y “leían” en las instituciones educativas

¹¹⁵ Cf. Juan Carlos Flores Bernal, *La función del binomio saber/poder en el segundo periodo de la obra de Michel Foucault*. México, 2007. Tesis, UNAM, Facultad de Filosofía y Letras, pp. 5-7.

¹¹⁶ Dicho horizonte se caracteriza por el desfallecimiento en ciertos peninsulares del instinto bárbaro del aniquilamiento del otro y en su conciencia de autocriticarse el exterminio del otro en el mismo momento en que lo estaban realizando. Cf. B. Echeverría, “Chiapas y la conquista inconclusa”, en *Ensayos políticos*. Intro y selección de Fernando Tinajero. Quito, Ministerio de Coordinación de la Política y Gobiernos Autónomos Descentralizados, 2011, p. 234.

¹¹⁷ Cf. *Ibid.*, pp. 234-235.

¹¹⁸ La manera en que se construyó y las funciones de la *memoria del poder indígena* puede verse en Marcelo Méndez Medina, *op. cit.*, capítulo I.

indígenas, como el *Calmecac* y el *Telpochcalli* y con ellos en la *memoria* indígena y en sus modos de ser, pues a través de las nuevas narraciones del pasado, tanto de conquistadores como de conquistados se *transformarían* en una mera nostalgia del pasado, en un mero recuerdo de lo que fue y que no volvería a ser.¹¹⁹

Por ende, la violencia que se ejerció contra los indios fue justificada como parte de una *práctica político-social* de carácter colonial, que permitió instaurar un *nuevo orden discursivo*, sapiencial y moral, que posibilitó la extensión en América de las leyes del reino cristiano de Castilla, convirtiendo la empresa de conquista en una empresa imperial, cuyos objetivos fueron extender las leyes civiles, es decir, la *soberanía política* de la Corona española y propagar la fe cristiana, esto es, la soberanía religiosa de la Iglesia de Roma en el Nuevo Mundo.¹²⁰

De ahí la importancia del discurso desarrollado por Cortés en sus *cartas de relación* para convencer al Rey de que valía la pena que legitimara las acciones de conquista y sellara con su autoridad la validez de lo descubierto, pues si bien, la iniciativa privada desempeñaba una función importante en la realización de los hallazgos y el financiamiento de las expediciones,¹²¹ necesitaba el consentimiento expreso de las autoridades reales para justificar sus hazañas. No hay que olvidar el lugar del Rey en esta época, que consistía, entre otras cosas, en legalizar, por medio de su aparato burocrático, la violencia y establecer unas formas de ser colonial;¹²² las cuales, de alguna manera, Cortés transgredió,¹²³ ya que al mismo tiempo en que actuaba como conquistador lo hacía como investigador sentando una de las bases de la Modernidad: la gestión de los intereses privados en los asuntos del Estado, a través de la cual contribuyó con el engrandecimiento del aparato jurídico de la Corona

¹¹⁹ Cf. Serge Gruzinski, *La colonización de lo imaginario. Sociedades indígenas y occidentalización en el México español. Siglos XVI-XVIII*. Trad. de José Ferreiro. México, FCE, 2013. (Col. Historia) pp. 75-76.

¹²⁰ Cf. H. J. Prien, *op. cit.*, p. 28.

¹²¹ Cf. H. Cortés, “Primera Carta de Relación”, en *op. cit.*, Porrúa, pp. 11-12. En esta parte de la obra de Cortés se habla del “gasto” que llevaban a cabo los particulares en las empresas de conquista, tal es el caso de Diego Velázquez y el propio Cortés, quien con el primero acuerda armar hasta ocho barcos “[...] porque a la sazón el dicho Fernando Cortés tenía mejor aparejo que otra persona alguna de la dicha isla, por tener entonces tres navíos suyos propios y dineros para poder gastar [...] en hacer aquella armada”. (p.12)

¹²² Cf. L. Adrián Mora Rodríguez, *op. cit.*, p. 153.

¹²³ La transgresión que Cortés hizo de las formas de ser colonial consistió en que él desde el principio se distinguió radicalmente de quienes lo antecedieron en la Conquista de México-Tenochtitlan, porque “no es el conquistador al que, más mercader que constructor de imperios, sólo interesa «rescatar», sacar fruto material de sus conquistas. Cortés se enfrenta al nuevo mundo en una extraña mezcla de conquistador e investigador, de hombre práctico dominado por el afán de lucro y poder, y teórico espectador dirigido por el ansia de descubrir y relatar”. Cf. L. Villoro, *op. cit.*, p. 23.

española que se estaba modernizando, probablemente en ello radique la *génesis* de la empresa moderna y de su relación con el Estado.¹²⁴

En ese sentido, desde el ámbito de las *formas de saber* presentes en la práctica política y administrativa de fundar ciudades, lo que encontramos es una racionalidad política vinculada con una razón de Estado que definió lo que debía ser el hombre para considerarse parte del imperio. En esa razón de Estado encontramos una de las características fundamentales de la *racionalidad política moderna*, que consistió en llevar a cabo la colonización desde la urbanización de los nuevos territorios para poder asegurar su ocupación, apoyar conquistas subsecuentes y la colonización de los alrededores; asimismo, implicó la presencia permanente de los conquistadores y funcionaron como signo de ocupación.¹²⁵

La *práctica de la escritura* no solo legitimó la existencia de las ciudades fundadas por españoles, sino también las *relaciones entre saber y poder* que dieron forma al hombre, al mundo, a la sociedad del siglo XVI en Nueva España. En este período histórico fue utilizada por los narradores testigos de la Conquista para justificar las *políticas de la verdad* y las *relaciones de poder*, entre ellas: considerar a los otros, describirlos, presentarlos a los ojos del viejo continente como los bárbaros, los infieles, los paganos.

Las consecuencias de presentar al otro como un bárbaro fueron de carácter político, porque en primer lugar, quien describía se encontraba en una posición de poder, pues tanto los conquistadores materiales como los espirituales estaban plenamente convencidos de que sus prácticas culturales, sus prácticas religiosas, sus prácticas morales eran infinitamente superiores a las indígenas.¹²⁶ En segundo lugar, la descripción del otro se realizó no para aceptarlo con todas sus diferencias, sino para conocerlo mejor y colonizar su cuerpo mediante el *discurso del poder* que la *escritura conquistadora* utilizó para escribir su voluntad sobre el Nuevo Mundo,¹²⁷ y de ese modo darle un sentido a la nueva realidad.

¹²⁴ Cf. Richard Konezke, *América Latina. II. La época colonial*. España, Siglo XXI, 1982, (Historia Universal, vol. 22), pp. 34-35.

¹²⁵ Cf. Xavier Cortés Rocha, “Los orígenes del urbanismo novohispano”, en *OMNIA*. México, Coordinación General de Estudios de Posgrado, UNAM, 1988, núm. 11, p. 1.

¹²⁶ Cf. José Benigno Zilli Mánica, “La argumentación religiosa en los Coloquios y Doctrina Cristiana de Fray Bernardino de Sahagún”, en *Saber Novohispano. Anuario del Centro de Estudios Novohispanos*. Universidad Autónoma de Zacatecas, núm. 2, 1995, p. 34.

¹²⁷ Cf. M. de Certau, *op. cit.*, p. 11.

I. 3 La práctica de la escritura y la objetivación del otro

Los discursos que a partir del siglo XVI valdrían como verdades para ese momento histórico conformarían, desde una perspectiva colonial, eurocéntrica e imperial, unos saberes sobre la Conquista, sobre los indígenas y su cultura, desde los cuales se fueron construyendo los diversos *objetos y sujetos coloniales*, tanto los racionales, civilizados y cristianos, como los bárbaros, idolatras, infieles e inferiores,¹²⁸ cuya intención fue la de dotar de sentido las *nuevas relaciones de poder y dominación*.

Las descripciones que hacen tanto Cortés como Bernal Díaz del Castillo de los seres humanos que habitaban en tierra firme son ejemplo de esa *objetivación discursiva* a la que fueron sometidos los naturales. De ellos nos dicen que, a diferencia de los hallados en las Antillas, los primeros tienen “más razón que los indios de Cuba, porque andaban los de Cuba con las vergüenzas de fuera”,¹²⁹ mientras que los de tierra firme “viven más política y razonablemente que ninguna de las gentes que hasta hoy en estas partes se ha visto”,¹³⁰ y que “entre ellos hay toda manera de buen orden y policía, y es gente de toda razón y concierto”.¹³¹

Aquí es importante hacer notar que, si bien a los indígenas no se les negó su carácter de seres humanos, ni el de civilizados, sí se estableció una diferencia entre su humanidad y su civilidad, que estuvo ligada a la *episteme* para justificar unas acciones éticas, políticas y religiosas sobre ellos. Así, el reconocimiento de la racionalidad y civilización del otro lo utilizaron los conquistadores y colonizadores para justificar la cristianización de los indígenas y con ello *transformarlos* en “seres civilizados” desde la perspectiva del *saber y poder* europeo. Sin embargo, a pesar del reconocimiento de la humanidad y racionalidad de los indígenas algunos españoles marcaron una diferencia muy importante, aunque civilizados —dicen— son inferiores a los europeos, debido a sus bárbaras costumbres ubicadas en tres ámbitos: religioso, cultural y sexual.¹³² Entonces, al argumento del reconocimiento del otro se contrapuso el argumento de la diferenciación cultural.

En el ámbito religioso Cortés, influido por las ideas de la Reconquista española, compara algunas prácticas indígenas con las musulmanas y, en ese sentido, las considera inferiores.

¹²⁸ Cf. L. Adrián Mora Rodríguez, *op. cit.*, p. 152.

¹²⁹ Cf. B. Díaz del Castillo, *op. cit.*, p. 5.

¹³⁰ Cf. H. Cortés, “Primera Carta de Relación” en *op. cit.*, Porrúa, p. 27.

¹³¹ Cf. H. Cortés, “Segunda carta de relación” en *op. cit.*, Porrúa, p. 50.

¹³² Cf. L. Adrián Mora Rodríguez, *op. cit.*, p. 157.

De esta manera los centros de culto prehispánicos, llamados en náhuatl *teocalli*, son transformados por el conquistador en mezquitas, lo que los convirtió, al mismo tiempo, en lugares profanos e idolátricos que era necesario destruir,¹³³ como podemos verlo en las palabras siguientes: “Hay en esta gran ciudad [Tenochtitlan] muchas mezquitas o casas de sus ídolos de muy hermosos edificios [...], y en las principales de ella hay personas religiosas de su secta.”¹³⁴

El otro, por consiguiente, es *objetivado* como un infiel que era necesario convertir a la verdadera religión. El argumento de la infidelidad es importante, porque la cultura musulmana con la que se está comparando a la mexicana, en el ámbito intelectual español, no era considerada simplemente como inferior, pues, se le reconocían sus logros en su organización política y en otras áreas culturales.

Por esa razón, hubo un desplazamiento de la técnica de comportamiento hispana con los musulmanes hacia América, lo que provocó que la diferenciación entre españoles e indígenas se basara, entre otras cosas, en el menosprecio del islam como religión falsa, cuyas consecuencias en la Nueva España fueron la *clasificación* de las prácticas religiosas indígenas como erróneas, falsas, idolátricas¹³⁵ y la conversión de los indígenas en *objetos* de una serie de *mecanismos discursivos, de poder y de saber*;¹³⁶ en otras palabras, en objetos que era necesario conocer para erradicar por medio de la circulación constante de tales mecanismos las formas religiosas indígenas y con ello negarles sus propios derechos, su propia civilización, su cultura, su mundo, sus creencias, sus dioses en nombre de un proceso de cristianización y, por lo mismo, de “civilización” que *rompió* de manera decisiva con las antiguas formas de vida tanto de los naturales de estas tierras como de los venidos de afuera.

El proceso de evangelización del indígena puede interpretarse como un proceso de expansión imperial de la fe, utilizada en América como un arma de dominación ideológica, cuya justificación recayó, entre otras cosas, en el derecho natural que emanaba, según los pensadores españoles, de la ley eterna o intención de Dios.¹³⁷ La Conquista, por ende, fue

¹³³ Cf. *Idem*.

¹³⁴ Cf. H. Cortés, “Segunda carta de relación”, en *op. cit.*, PORRÚA, p. 79.

¹³⁵ Cf. L. Adrián Mora Rodríguez, *op. cit.*, pp. 157-158.

¹³⁶ Mecanismos que analizamos en los siguientes capítulos.

¹³⁷ Cf. L. Adrián Mora Rodríguez, *op. cit.*, pp. 157-158 y Natsuko Matsumori, *Los asuntos de indias y el pensamiento político moderno: Los conceptos de “civilización” y barbarie” en el nuevo orden mundial (1492-1560)*. Madrid, 2004. Tesis, Universidad Complutense de Madrid, Facultad de Ciencias Políticas y Sociología, p. 55

legitimada a través de un discurso jurídico-religioso,¹³⁸ que fue utilizado por Cortés y otros cronistas para calificar y condenar las prácticas religiosas prehispánicas como horribles, abominables y dignas de ser castigadas, entre ellas, la práctica del sacrificio humano. Así Cortés comenta en su primera Carta de Relación lo siguiente:

[...] tienen otra cosa horrible y abominable y digna de ser punida que hasta hoy no habíamos visto en ninguna parte, y es que todas las veces que alguna cosa quieren pedir a sus ídolos para que más aceptasen su petición, toman muchas niñas y niños y aun hombres y mujeres de mayor edad, y en presencia de aquellos ídolos los abren vivos por los pechos y les sacan el corazón y las entrañas, y queman las dichas entrañas y corazones delante de los ídolos, y ofreciéndoles en sacrificio aquel humo. Esto habemos visto algunos de nosotros, y los que lo han visto dicen que es la más cruda y espantosa cosa de ver que jamás han visto.¹³⁹

Con tal discurso, Cortés *objetiva* a los indígenas como bárbaros, pues una de las formas más fuertes de ofender el derecho natural y, por ende, los designios divinos, según los conquistadores iberos, es la práctica del sacrificio humano, que las culturas precolombinas practicaban de manera institucionalizada, lo que demostraba su perversión.¹⁴⁰

Hacen esto estos indios tan frecuentemente y tan a menudo, que según somos informados y en parte habemos visto por experiencia en lo poco que ha que en esta tierra estamos, no hay año que no maten y sacrifiquen cincuenta ánimas en cada mezquita. Esto se usa y tienen por costumbre desde la isla de Cozumel hasta esta tierra donde estamos poblados. Y tengan vuestras majestades por muy cierto que, según la cantidad de la tierra nos parece ser grande, y las muchas mezquitas que tienen, no hay año que, en lo que hasta ahora hemos descubierto y visto, no maten y sacrifiquen de esta manera tres o cuatro mil ánimas. Vean vuestras reales majestades si deben evitar tan gran mal y daño, y cierto sería Dios nuestro Señor muy servido, si por mano de vuestras reales altezas estas gentes fuesen introducidas e instruidas en nuestra muy santa fe católica y conmutada la devoción, fe y esperanza que en estos sus ídolos tienen, en la divina potencia de Dios; porque es cierto que si con tanta fe y fervor y diligencia a Dios sirviesen, ellos harían muchos milagros. Es de creer que no sin causa Dios Nuestro Señor ha sido servido que se descubriesen estas partes en nombre de vuestras reales altezas para que tan gran fruto y merecimiento de Dios alcanzasen vuestras majestades, mandando informar y siendo por su mano traídas a la fe estas gentes bárbaras, que según lo que de ellos hemos conocido, creemos que habiendo lenguas y personas que les hiciesen entender la verdad de la fe y el error en que están, muchos de ellos y aun todos, se apartarían muy brevemente de aquella errónea secta que tienen, y vendrían al verdadero conocimiento, porque viven más política y razonablemente que ninguna de las gentes que hasta hoy en estas partes se ha visto.¹⁴¹

¹³⁸ Los cimientos de este discurso jurídico-religioso están en las teorías aristotélicas sobre la esclavitud natural y el orden natural jerárquico propuesta por Santo Tomas de Aquino y fueron utilizadas durante los siglos XV y XVI en los asuntos de Indias. Cf. N. Matsumori, *op. cit.*, pp. 184-189

¹³⁹ Cf. H. Cortés, “Primera Carta de Relación”, en *op. cit.*, PORRÚA, p. 26.

¹⁴⁰ Cf. L. Adrián Mora Rodríguez, *op. cit.*, pp. 158-159.

¹⁴¹ Cf. H. Cortés, “Primera Carta de Relación” en *op. cit.*, PORRÚA, pp. 26-27.

En la cita anterior están presentes los efectos políticos reales de la *práctica de la escritura* sobre el cuerpo del otro, los cuales se pueden observar en la *invención* de algunas de las *corporalidades* coloniales: las del indio, el bárbaro, el idolatra, dentro de las cuales se ubica a las culturas precolombinas que no eran ni una ni otra cosa, se convirtieron en tales hasta que los españoles las caracterizaron de ese modo en cartas, crónicas, relaciones. Asimismo, la evidencia retórica que Cortés construye para presumir que sus leyes, civilización y señorío son mejores que las instituciones indígenas. También, la justificación de la Conquista con base en la *invención* de los discursos sobre la racionalidad, barbaridad e infidelidad del indio¹⁴² y, en ese sentido, en el grado de civilización que tenían los pueblos a conquistar. Además, la estrategia de evangelización para introducir e instruir a estas gentes bárbaras en la fe católica. Del mismo modo, la *génesis* en la creencia de que la Conquista y la Colonia eran una “recompensa” que Dios había otorgado a los reyes católicos y a sus súbditos por los servicios prestados a favor de la causa cristiana.¹⁴³

De igual manera, en los textos anteriores está presente el proceso de dominación efectiva y de violencia que ejerció la cultura hispánica sobre las culturas indígenas, estructurado del siguiente modo: en primer lugar, se les considera seres racionales, por lo tanto, capaces de vivir como los españoles, de ahí la insistencia de Cortés y otros cronistas de educarlos, de enseñarles la lengua para hispanizarlos, como una herramienta educativa, detonante de la buena educación y la verdadera religión,¹⁴⁴ ya que de esa manera se convertirían en mejores seres humanos al cristianizarse y se salvaría a muchas inocentes víctimas de su “barbarie”. En segundo lugar, y por eso el reconocimiento del otro es ambiguo,¹⁴⁵ tienen unas costumbres muy bárbaras, las cuales consisten, desde el punto de vista de los conquistadores, en su fe errada, en su modo de ser, en su modo de vivir, en su modo de practicar la religión, modos

¹⁴² Cf. M. Foucault, “Nietzsche y su crítica del conocimiento”, en *La verdad y las formas jurídicas*, pp. 19-20.

¹⁴³ Cf. José Santos Herceg, “Filosofía de (para) la conquista. Eurocentrismo y colonialismo en la disputa por el Nuevo Mundo”, en *Atenea*. Chile, Universidad de Concepción, núm. 503, I Sem. 2011, p. 167.

¹⁴⁴ Los medios que se utilizaron para cristianizar a los naturales fueron muy variados, entre ellos puedo mencionar las *tecnologías educativas*, las cuales se utilizaron para evangelizar a los indígenas y, de esa manera, transformar su *ethos*.

¹⁴⁵ La ambigüedad con la que se clasifica a las culturas precolombinas tiene que ver con las propias contradicciones internas de los conquistadores, pues, por un lado pueden considerarse como el paradigma de los hombres modernos que buscan conocer al otro sin negarle su dignidad y el derecho que le corresponde como ser humano, pero por otro lado, al conocer las prácticas religiosas indígenas emergen en ellos el celo cristiano, con todos su prejuicios, que como hombres medievales aún no han abandonado. De ahí su necesidad de castigar al infiel para aumentar el reino de Cristo. Así, vive en ellos, al mismo tiempo, tanto el hombre moderno como el medieval. Cf. L. Villoro, *op. cit.*, pp. 29-32

que amenazaban la fe católica y las costumbres “civilizadas”, entre ellas la moral cristiana sobre la sexualidad y el cuerpo.¹⁴⁶ Algunas costumbres indígenas sobre la sexualidad no eran bien vistas por los españoles, entre ellas, la poligamia practicada por los nobles indígenas, de ahí que desde el inicio de la Conquista se tratara de controlar la sexualidad de los indios.

Además, Cortés comenta en sus Cartas que ha sabido y ha sido informado “de cierto que todos son sodomitas y usan aquel abominable pecado”,¹⁴⁷ juicio con el que se intenta disminuir ante los ojos del Rey y el Papa el cuerpo masculino indígena.¹⁴⁸ La condena y denigración de ese cuerpo “débil”, por medio de la *estrategia discursiva* de estigmatizarlo como homosexual y, por lo mismo, como violador de la ley natural, se realiza con la intención de justificar la guerra contra los indios. Ya que sus prácticas religiosas y sexuales iban en contra de esa ley, lo que demostraba su inferioridad, por lo que era necesario el “disciplinamiento” de los cuerpos masculinos indígenas mediante su castigo como enemigos de la santa fe católica y de la extirpación en los territorios conquistados de las prácticas demoniacas¹⁴⁹ a través de la educación en la fe cristiana.

La *estrategia discursiva* de *estigmatizarlos* como bárbaros y sodomitas aportó una utilidad política, no solo a Cortés sino en general a muchos cronistas, por lo que fue sostenida por gran parte del *orden del discurso* colonial. Así se encuentra en muchos autores españoles, principalmente conquistadores, por ejemplo; Bernal Díaz del Castillo comenta en su obra que en unos “*cues* y adoratorios donde tenían muchos ídolos de barro, unos como caras de demonios, y otros como de mujeres, y otros de otras malas figuras, de manera que al parecer estaban haciendo sodomías los unos indios con los otros”.¹⁵⁰ También en cronistas religiosos e historiadores oficiales,¹⁵¹ cuyos escritos fueron parte importante de los distintos saberes, de los diferentes aparatos de saber que contribuyeron en el ejercicio fino del poder colonial.¹⁵²

La *estigmatización* de las prácticas de vida indígenas desde el discurso escrito tuvo una dimensión moral que consistió en desacreditarlas, presentándolas ante los ojos del Rey y el Papa como idolátricas y a sus practicantes como idólatras. El *discurso de la idolatría* como

¹⁴⁶ Cf. L. Adrián Mora Rodríguez, *op. cit.*, p. 159.

¹⁴⁷ Cf. H. Cortés, “Primera Carta de Relación”, en *op. cit.*, Porrúa, p. 27.

¹⁴⁸ Cf. L. Adrián Mora Rodríguez, *op. cit.*, pp. 159-160.

¹⁴⁹ Cf. *Ibid.*, pp. 160-161.

¹⁵⁰ Cf. B. Díaz del Castillo, *op. cit.*, p. 6.

¹⁵¹ Cf. Guilhem Olivier, “Conquistadores y misioneros frente al ‘pecado nefando’”, en *Historias*. México, abril-septiembre, 1992, núm. 28, p. 47.

¹⁵² Cf. M. Foucault, *Defender la sociedad*, p. 41.

estrategia política funcionó para generar unas *políticas de la verdad, relaciones de poder y formas de dominación* que marcarían al *ethos* indígena como bárbaro, inferior, infiel, manchado, rebajado.

A partir, no solo de las *Cartas de Relación* de Hernán Cortés, sino en general, de las crónicas de la Conquista se puede leer la manera en que se desarrolló la *dominación político-corporal* de las poblaciones originarias del continente,¹⁵³ porque en lo escrito por conquistadores y colonizadores en el siglo XVI acerca de cómo gobernar, evangelizar y educar al indígena estaba en juego la reeducación de los propios conquistadores, la urbanización de los territorios conquistados y su administración.¹⁵⁴

Los *acontecimientos discursivos* —crónicas de la Conquista, crónicas de la evangelización, oficios religiosos y documentos oficiales de la corona— desempeñaron, por consiguiente, un papel muy importante en la *emergencia* de ciertas singularidades históricas como la *subjetividad de conquista* y la *subjetividad indígena*. Las características de la *subjetividad conquistadora* fueron: fundar lugares, crear poblaciones, es decir, poseer literalmente el territorio y a sus habitantes, mediante la instalación duradera de los españoles en las nuevas tierras, lo cual formó parte de los procesos que organizaron una estructura de dominación y control sobre los territorios y sus habitantes. Los atributos de la segunda *subjetividad*, desde la perspectiva de los conquistadores, fueron la idolatría, la infidelidad, lo gentil y lo bárbaro.

A partir de la construcción textual del cuerpo y el espacio en los textos mencionados, las singularidades indígenas fueron convertidas en *objetos discursivos, objetos de conocimiento y objetos de dominación*, que debían de ser gobernados de acuerdo con las lógicas del *poder soberano*, que se ejerce sobre el territorio, *disciplinario* que se ejerce sobre el cuerpo de los individuos; y la del *biopoder*, que se ejerce sobre la población.¹⁵⁵

A través de los *mecanismos discursivos* también se establecieron formas de *administración del cuerpo* de los súbditos del Estado colonial. En esa labor, las crónicas de

¹⁵³ Cf. *Ibid.*, p. 18.

¹⁵⁴ Frente a la invención de las nuevas verdades y saberes para fijar las nuevas formas de subjetividad, se abrieron modos novedosos, por el carácter rebelde y azaroso de la constitución del sujeto que pone en juego sus propias verdades y su propio conocimiento. Cf. Sandra Uicich, *Modos de subjetivación y políticas de la verdad en Foucault: para una ontología histórica de nosotros mismos*. Ponencia presentada en las I Jornadas Internacionales de Filosofía “El cuidado de sí y el cuidado del mundo”. Buenos Aires, Universidad del Salvador-Facultad de Filosofía, Letras y Estudios Orientales, 2016, p. 2

¹⁵⁵ Cf. M. Foucault, *Seguridad, territorio y población*, p. 27.

la Conquista así como las religiosas desempeñaron un papel fundamental, por la función que cumplieron en la estrategia de conversión de los indígenas; por la violencia epistemológica y moral que ejercieron sobre el saber indígena al situarlo en un sistema de reglas que lo descalificó; por la separación que establecieron entre los que sabían leer y escribir y entre los analfabetos; por la inigualable ayuda que prestaron a la clase dirigente en la administración del inmenso territorio conquistado.

Por ende, en las crónicas de la Conquista de la Nueva España está la *procedencia* de la marginalidad del indígena, de la creencia en su incapacidad para autogobernarse, de la justificación de la *invención* del indio y de un *nuevo arte de gobernar*.

I. 4 Crónicas de la conquista: invención del nuevo orden del discurso y la estigmatización de las prácticas indígenas

En el siglo XVI novohispano, las relaciones establecidas entre el discurso jurídico, político, militar, histórico, religioso y educativo sufrieron una *metamorfosis* considerable a partir del choque entre la *episteme indígena* y la *episteme europea*. En medio de esas dos *epistemes* hubo distintas posibilidades de experimentar la relación con el otro, entre esas experiencias estuvo la de la modernidad, la del *sujeto moderno*, que en tierras americanas estuvo marcada por un proceso “civilizatorio” caracterizado por la fuerza y la imposición de nuevas *formas* de ser *sujeto*,¹⁵⁶ pues, la *episteme* europea modificó completamente tanto las *formas* de *experiencia* como los contenidos de la realidad de las *epistemes* que se desarrollaron en la América precortesiana. Lo que ocasionó una seria *transformación* en el *orden del discurso* que daba consistencia al mundo en las culturas prehispánicas y que tuvo, asimismo, graves repercusiones en las *subjetividades* indígenas.¹⁵⁷

Entre esas repercusiones se pueden mencionar el trastorno de las memorias, las transformaciones de la imaginación y la manera de relacionarse con el mundo, las cuales dieron paso a la generación de un nuevo *orden del discurso*,¹⁵⁸ cuyas características fueron:

- a) La expulsión del indígena del *escenario del saber histórico*, porque la historia que se empieza a escribir a partir de la conquista sobre el Nuevo Mundo se realiza con un lenguaje extraño al de los naturales de estas tierras, que empieza a generar un saber histórico sobre América, el cual permitió a los conquistadores *apropiarse* de la naturaleza, el territorio, el cuerpo americano.¹⁵⁹ El nuevo lenguaje, al mismo tiempo, en que iba dotando de nuevos significados a las cosas, de sentido a la realidad presente y reescribiendo la memoria del pasado aniquilaba los saberes históricos de los nativos, quienes a partir de entonces “dejaron de ser los actores de

¹⁵⁶ Cf. M. Aurelio Ángel Lara, *op. cit.*, p. 15.

¹⁵⁷ “La transformación fundamental de la sociedad indígena consistió en la supresión de las instituciones políticas mayores, la disminución del tamaño e importancia de la nobleza, la posición de ésta al servicio de los conquistadores, la conservación de la masa campesina y la cristianización forzada como medio de dominio ideológico”. Cf. Pedro Carrasco, “La transformación de la cultura indígena durante la Colonia”, en *Historia Mexicana*. México, El Colegio de México, octubre-diciembre, 1975, vol. 25, número, 2 p. 179.

¹⁵⁸ Cf. S. Gruzinski, *op. cit.*, p. 9.

¹⁵⁹ Cf. *Supra*. pp. 44-45. En las que describo como a partir de dar nuevos nombres a las cosas el conquistador se iba *apropiando* de los territorios indígenas y denigrando el saber histórico de los naturales.

- su circunstancia histórica”, pues su palabra, desde la perspectiva del conquistador, solo tendría alguna validez en el *nuevo orden del discurso* producido por los vencedores cuando dieran testimonio de las acciones del conquistador.¹⁶⁰
- b) La introducción de una nueva manera de registrar los acontecimientos del pasado, de una nueva *práctica escritural* impuesta por el conquistador al contar su expansión sobre los territorios y pueblos prehispánicos,¹⁶¹ la cual le serviría para mantener abierto el canal de comunicación con la Corona de Castilla.¹⁶²
 - c) La transformación del orden y el modo de ser de las cosas en ambos lados del Atlántico.
 - d) La conversión del ser humano como *objeto discursivo* y de *conocimiento* de los diversos saberes que por aquella época se encargaban de investigar las cuestiones humanas, preguntándose acerca del ser del hombre recién descubierto a la *episteme* europea.
 - e) La doble objetivación a la que fueron sometidos los indígenas; por un lado, se volvieron objeto de específicas *prácticas discursivas* en lucha por ver qué discurso se imponía como el “verdadero”, entre ellas la *práctica de la escritura de la historia*, en la que se divide el conocimiento histórico en “verdadero” y “falso”, en “verdad” y “mentira”, entre lo que se puede conocer y lo que no se puede conocer y; por otro lado, los discursos clasificados como verdaderos fragmentaron a los sujetos indígenas en objetos de saber que había que conocer para comprender sus prácticas exóticas desde la perspectiva occidental y, después educarlos, a través de la evangelización en la moral cristiana, para erradicar tales prácticas, con lo cual se convirtieron en objetos de poder y de dominio.¹⁶³

¹⁶⁰ Cf. *Supra*. pp. 49-51. En donde hablo de las repercusiones del lenguaje escrito en la conservación de la memoria indígena y E. Florescano, *op. cit.*, pp. 258-261, 279.

¹⁶¹ Cf. E. Florescano, *op. cit.*, p. 256.

¹⁶² Cf. Ángel Rama, *La ciudad letrada*. Montevideo, ARCA, 1998, p. 48.

¹⁶³ Cf. M. Foucault, “El sujeto y el poder”, en *Revista Mexicana de sociología*. México, UNAM, julio-septiembre, 1988, vol. 50, núm. 3, p. 3. Aquí Foucault nos menciona que su objetivo “ha consistido en crear una historia de los diferentes modos de subjetivación del ser humano” y que para realizar dicho objetivo se ha ocupado de “tres modos de objetivación que transforman a los seres humanos en sujetos”.

Detrás de los objetivos de esa “voluntad de comprender” al otro y de incorporar lo que era un mundo radicalmente distinto a la cultura española, también se encontraba la finalidad política de controlar, manipular, someter y erradicar dicha cultura, pues la apertura¹⁶⁴ que mostraron algunos de los frailes hacía el estudio y la conservación parcial de las antiguas civilizaciones estuvo atravesada por el interés de que los indígenas abandonaran sus prácticas tradicionales. Una forma de hacerlo fue por medio de la utilización de esas mismas prácticas para implantar los nuevos valores, las nuevas prácticas de vida, las nuevas formas de ser *sujeto*.¹⁶⁵ Y así la necesidad de comprender al otro surgió de la voluntad de dominarlo.

Por ende, en ese *nuevo orden del discurso*, de alguna manera se confirma lo que Foucault dice en *Las palabras y las cosas* acerca de que el hombre es una *invención* reciente, que aparece como *acontecimiento epistémico* gracias a una transformación en las disposiciones fundamentales del saber que *proceden* del siglo XVI.¹⁶⁶ Por ello, posiblemente la conciencia epistemológica que se adquirirá del hombre, posteriormente, será el resultado de las cuestiones suscitadas en dicho siglo acerca de lo que era el hombre americano para el europeo.¹⁶⁷

Este nuevo *orden del discurso* se construyó paralelo a la invasión española, al nombrar y brindar nuevos significados a la naturaleza, los seres humanos y las culturas nativas.¹⁶⁸ En consecuencia, dio otro valor y un rostro distinto a la realidad, pues al nombrarla, desde el punto de vista de quienes ahora se erigían como “señores” del mundo: los españoles, adquirió otro sentido, en el que las prácticas indígenas dadoras de sentido e interpretación del mundo eran tachadas de erróneas y falsas, por lo mismo, perseguidas, marginadas y menospreciadas

¹⁶⁴ Tal apertura se fue diluyendo a medida que avanzaba el siglo XVI, ejemplos de ello son la instalación en la Nueva España del Tribunal de Santo Oficio en 1571 y la mayor regulación a la que fueron sometidas la impresión y circulación de los libros y los escritos, pero particularmente de los que estaban en náhuatl. Cf. S. Gruzinski, *op. cit.*, p. 74.

¹⁶⁵ Con ello no pretendo negar la importancia del trabajo de conservación de los estudios de las culturas antiguas realizados por los frailes y cronistas españoles, pues sin su trabajo inmenso poco sabríamos de las culturas del México antiguo, pero me parece importante mencionar que ese trabajo al estar dirigido por un celo cristiano no solo tenía por finalidad principal la “conservación” de lo que podía recibirse de los antiguos modos de vida, sino también su sometimiento al modo de vida europeo, que según, los conquistadores y algunos religiosos españoles era el “civilizado”, como si las formas de ser, de vivir de las culturas indígenas no fueran civilizadas, dignas representaciones de lo que es un ser humano.

¹⁶⁶ Cf. M. Foucault, *Las palabras y las cosas*, pp. 397-398.

¹⁶⁷ Cf. *Ibid.*, p. 322.

¹⁶⁸ Cf. E. Florescano, *op. cit.*, p. 256.

como creencias falsas, errores por descartar y repudiar, pecados por confesar ante los jueces eclesiásticos.¹⁶⁹ Por ello, podríamos decir junto con Nietzsche que:

(El derecho señorial a dar nombre va tan lejos que nos deberíamos permitir comprender el origen del lenguaje mismo como la expresión del poder de quienes ejercen el dominio sobre los demás: dicen «esto es tal cosa y tal otra», le ponen a cada cosa y a cada suceso el sello de una palabra y de esa manera, por así decir, toman posesión de ella.)¹⁷⁰

La *fabricación* de los *discursos*, de los *saberes*, de las *epistemes coloniales* se realizó con dos intenciones: primera, modificar completamente los códigos de la vida social, de la existencia, por medio de la sustitución de la *episteme* tradicional por una nueva lógica, por una *nueva episteme*, la *episteme moderna*.¹⁷¹ Segunda, justificar las *políticas de la verdad* y las *relaciones de poder* que surgieron en la Nueva España durante la etapa de conquista y colonización.

Lo anterior provocó, por un lado, la *transformación* de las reglas de constitución de lo considerado verdadero en la época histórica de la Conquista y Colonia, lo cual está relacionado con el plano discursivo del saber, y por otro lado, la implementación de las *prácticas discursivas y no-discursivas* necesarias para su establecimiento como verdad, proceso relacionado con el ámbito del poder. El discurso escrito funcionó, por consiguiente, como un *saber y práctica de poder* para colonizar el cuerpo del otro, para establecer jerarquías sociales y preeminencias sobre aquellos que desconocían el arte de leer y escribir.

La lengua se convirtió así en el arma perfecta del imperio español, tanto para cristianizar como para castellanizar el Nuevo Mundo.¹⁷² El aprendizaje y la enseñanza de las lenguas se convirtieron, por ende, en un espacio de *saber-poder*, en el que como norma general regiría la *práctica* de enseñar lo fundamental de la religión para salvar las almas de los naturales y aquel saber práctico (oficios) necesario para desempeñarse de acuerdo con su lugar en la sociedad novohispana.

¹⁶⁹ Cf. S. Gruzinski, *op. cit.*, p. 24.

¹⁷⁰ Cf. F. Nietzsche, *La Genealogía de la Moral*. Prólogo de Agustín Izquierdo. Trad. de José Mardomingo Sierra. Barcelona, EDAF, 2002. (Biblioteca de los Grandes Pensadores) p. 276.

¹⁷¹ Cf. B. Echeverría, “Un concepto de modernidad”, en *Contrahistorias. La otra mirada de Clío*. México, [s. e.], septiembre-febrero, 2008-2009. No. 11, p. 7.

¹⁷² Cf. Carmen Valero Garcés, “Traductores e intérpretes en los primeros encuentros colombinos. Un nuevo rumbo en el propósito de la conquista”, en *Hieronymus Complutensis*. Madrid, Editorial Complutense, enero-junio, 1996, núm. 3, p. 61.

La lengua, como dijo Antonio de Nebrija, siempre “fue compañera del imperio”, un instrumento de dominación política y cultural utilizado para establecer leyes, clasificaciones, distribuciones jerárquicas, con la intención de acabar con la “barbarie” de las lenguas indígenas y su idolatría, pues lengua y evangelización fueron inseparablemente unidas. La *emergencia* del otro se realizó desde un conocimiento que lo construyó y desarrolló desde la dominación.

Lengua y conocimiento, entonces, quedaron marcados, hasta hoy, por dos características ineludibles desde las tramas del poder: un saber y unos idiomas eurocéntricos, y un saber y unos idiomas maquetados en una *matriz colonial* de valoración.¹⁷³

La lengua fue tan importante en la construcción de la *episteme moderna* que sin la participación de una mujer bilingüe en la Conquista de México ninguna de las dos hubiera sido posible, pues, aunque en las crónicas de la Conquista Malitzin aparezca sin voz, —todo lo que ella interpreta es narrado por los cronistas a través de un discurso indirecto— es imposible no reconocer “la importancia enorme que siempre se le concede en los textos.”¹⁷⁴ Lo anterior, muy a pesar de Hernán Cortés, quien en sus *Cartas de relación* no hace de Malintzin más que brevísimas alusiones, posiblemente, con la intención de negarle el papel central que desempeñó en la distribución del discurso entre conquistadores y conquistados. Fue ella, quien le dio, además, las claves discursivas para conquistar México-Tenochtitlan¹⁷⁵ y no morir en el intento. En la construcción de esa nueva *episteme* la lengua o intérprete de Cortés,¹⁷⁶ es decir, Malitzin desempeñó un papel *estratégico-político* fundamental, porque gracias a su labor de *lengua*, interprete, traductora hizo posible la comunicación durante los primeros contactos entre dos culturas completamente diferentes.

¹⁷³ Cf. Fernando Garcés, “Las políticas del conocimiento y la colonialidad lingüística y epistémica”, en *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Comps. Santiago Castro Gómez y Ramón Grosfoguel. Bogotá, Siglo del Hombre Editores, Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneo, Pontificia Universidad Javeriana e Instituto Pensar, 2007, p. 221.

¹⁷⁴ Cf. M. Glantz, “La Malinche: la lengua en la mano”, pp. 125, 129.

¹⁷⁵ Cf. G. Baudot, “Malintzin, imagen y discurso de mujer”, en *La Malinche sus padres y sus hijos.*, pp. 58-59.

¹⁷⁶ En el primer *Diccionario de la lengua castellana*, Covarrubias define el término lengua como «el intérprete que declara una lengua con otra, interviniendo entre dos de diferentes lenguajes». Cf. M. Glantz, “La Malinche: la lengua en la mano”, p. 116.

La comunicación que Malintzin logró establecer entre dos *epistemes* totalmente distintas tuvo como resultado por lo menos dos cosas: Primero, la asunción de un poder: “administrar no sólo el intercambio de unas informaciones que ambas partes consideraban valiosas, sino la posibilidad del hecho mismo de la comunicación entre ellas”. En segundo lugar, “tener un acceso privilegiado [...] al centro del hecho comunicativo, a la estructura del código lingüístico, al núcleo en el que se definen las posibilidades y los límites de la comunicación humana como instancia posibilitante del sentido del mundo de la vida”.¹⁷⁷

El hecho de que fuera Malintzin la que administrara el intercambio de los códigos lingüísticos entre indígenas y españoles, así como de dar sentido, por medio de sus interpretaciones a lo que estaba sucediendo generó un *orden del discurso* en el que ella elegía de manera *estratégico-política* que se podía decir y que se tenía que callar; el entrelazamiento entre el *ethos histórico* indígena y el español, así como; la *transformación* de Malintzin de mero *objeto* de consumo del conquistador, en tanto esclava, pagana y mujer indígena, en una *subjetividad* que supo aprovechar al máximo sus funciones de interprete, guía y amante para convertirse en doña Marina.¹⁷⁸ La primera *subjetividad moderna* que en los inicios de la modernidad utilizó las palabras y, a través de ellas, la astucia, el engaño.¹⁷⁹ Virtudes que le permitieron cortar radicalmente con el pasado e inaugurar un nuevo modo de ser, de pensar y de actuar, así como una nueva manera de acercarse al conocimiento.

Por esas razones, Malintzin puede considerarse como una singularidad histórica, que al mismo tiempo en que se apropió tanto de la cultura autóctona como de la extranjera las *transformó* radicalmente, al romper con los usos, conductas, caracteres, costumbres, personalidades y formas de la experiencia del mundo de la vida tanto precolombino como ibérico,¹⁸⁰ por ejemplo, las relacionadas con el orden social, las cuales en su infancia la colocaron como una esclava que podía venderse al mejor postor. Recordemos que según Bernal Díaz del Castillo la madre de Malitzin la vende a unos indios de Xicalango para evitar que fuera ella quien heredara el señorío,¹⁸¹ volviéndose esclava hasta que las circunstancias

¹⁷⁷ Cf. B. Echeverría, *La modernidad de lo barroco*, p. 20.

¹⁷⁸ Cf. Luis Barjau, *La conquista de la Malinche. La verdad acerca de la mujer que fundó el mestizaje en México*. México. INAH-Editorial Planeta, 2009, p. 32.

¹⁷⁹ Cf. Herbert Frey, “La Malinche y el desorden amoroso novohispano”, en *La Malinche sus padres y sus hijos*, pp. 268-269

¹⁸⁰ Cf. B. Echeverría, *Crítica de la modernidad capitalista*, p. 14.

¹⁸¹ Cf. B. Díaz del Castillo, *op. cit.*, pp. 58, 61

la colocaron como el arma más poderosa con la que contó Cortés para conseguir la victoria sobre las huestes mexica. Tal y como se puede leer en las relaciones de méritos y servicios:

Y después de Dios fue causa que esta Nueva España se ganase y conquistase por ser como era lengua de toda Nueva España porque a la sazón no había intérprete si no la doña Marina. Si saben que la dicha doña Marina, en todo tiempo que duró la guerra, ella hablaba y comunicaba con los indios que estaban de guerra y tomaba aviso de lo que querían hacer, y todo lo que decían lo venía luego a manifestar y decir al dicho capitán.¹⁸²

Debido, entonces, a sus funciones de intermediaria, traductora, interprete y compañera sexual del conquistador, posibilitó la *emergencia* de un nuevo tipo de *subjetividad* y *ethos*, que no es otra que la *subjetividad moderna* de indígenas, españoles y mestizos, pues a través de su comportamiento rompió, rechazó y denunció las antiguas prácticas de vida, cuyas consecuencias fueron la *transformación* lenta y violenta del *ethos* y *subjetividad* indígena.

El entendimiento que logró Malintzin de los dos universos lingüísticos construidos a partir de dos historias contrapuestas sin, al parecer, ningún vínculo de parentesco fue gracias a que comprendió que tanto vencedores como vencidos debían “volverse diferentes de lo que eran”.¹⁸³

Malintzin es, por ende, el paradigma del mestizaje cultural, entendiendo por tal la afirmación de lo propio en la asimilación de lo ajeno. Pero el mestizaje cultural de la Malintzin va más allá de la anterior definición, ya que, consistió en una forma de comportamiento activo “[...] destinado a trascender tanto la forma cultural propia como la forma cultural ajena, para que ambas, negadas de esta manera, puedan afirmarse en una forma tercera, diferente de las dos”.¹⁸⁴ El mestizaje cultural que *emerge* con la Malintzin permitió la producción de nuevas formas de acercarse al conocimiento, tanto a nivel teórico como práctico, ya que durante el desarrollo de la Guerra de Conquista surgieron saberes e instituciones, cuyos códigos tuvieron que pasar por un proceso de *reinención* que aún hoy sigue activo.

¹⁸² Cf. Alfredo Nava Sánchez, “Doña Marina: las virtudes de una conquistadora”, en *La Malinche sus padres y sus hijos*, p. 107.

¹⁸³ Cf. B. Echeverría, *La modernidad de lo barroco*, pp. 22-25.

¹⁸⁴ Cf. *Ibid*, p. 25.

En efecto, lo que desde entonces tiene lugar en la América Latina es sin duda uno más de aquellos grandes procesos inacabados e inacabables de mestizaje cultural [...] en los que el código del conquistador tiene que rehacerse, reestructurarse y reconstituirse para poder integrar efectivamente determinados elementos insustituibles del código sometido y destruido.¹⁸⁵

En el caso concreto de la Nueva España la *reinención* de los códigos culturales de los conquistadores inaugurada por la Malintzin permitió una *transformación cultural*, que consistió en el mestizaje de las culturas.¹⁸⁶

El mestizaje cultural *procede* no sólo de las actitudes o formas de comportamiento que adoptó Malintzin para asegurar su sobrevivencia, sino de las *estrategias* de supervivencia, que utilizaron los sometidos incorporados a la *experiencia* urbana del mundo europeo trasladado a la Nueva España y que desde el inicio fue el modo de existencia dominante.

Para finalizar este análisis del *discurso colonial novohispano* quiero comentar que Malintzin, con su actitud tan peculiar ante la llegada de unos seres nunca antes vistos en estas tierras posibilitó la aparición de un *nuevo orden del saber* constituido por las crónicas de la Conquista, las historias generales de Indias, religiosas o monásticas, las de contenido etnohistórico, las historias naturales y de la vida civil, cuya función precisa consistió en expresar el *derecho del poder* de unos cuantos conquistadores a dominar a un gran número de poblaciones, a través de la invasión de las tierras recién descubiertas, provocando la desaparición de las antiguas formas de gobierno y de vida, así como la aparición de otras, sobre las cuales se erigió un nuevo Estado, en el que los vencedores tuvieron que negociar con los vencidos.

El *nuevo orden del discurso* se utilizaría, entonces, para legitimar la Conquista mediante una serie de argumentos, como los siguientes:

1. No importaba que los naturales de estas tierras fueran racionales y tuvieran, por ello, modos de gobierno y señores legítimos, pues eso no impedía que tuvieran otros señores superiores a los suyos, como en los reinos cristianos los príncipes inferiores tienen por encima al Rey. A partir de esta argumentación se legitimó la eliminación de los diversos señoríos indígenas por el gobierno de un pueblo más “civilizado”, cuyos gobernantes fueron designados por una autoridad superior (el Papa) para regir

¹⁸⁵ Cf. *Ibid*, p. 26.

¹⁸⁶ Cf. T. Tzvetan, *La conquista de América, el problema del otro*, p. 123.

el destino de los indios, a quienes en el caso de que se opusieran a los designios papales se les podía hacer la guerra para someterlos.¹⁸⁷

2. Otro ejemplo, es el argumento de la inferioridad relativa de los indios, que se utilizó para justificar funciones y relaciones que legitimaran el gobierno de este mundo, pues en la medida que los indios se negaran, a pesar de que se les hubiera predicado y exhortado insistentemente a recibir la fe cristiana, la verdadera religión, el Papa y los reyes católicos podían obligarlos en tanto no cristianos y, por ello, inferiores a obedecer a señores superiores como lo eran Cristo y ellos mismos.¹⁸⁸

Así, entre los saberes y prácticas que utilizaron los conquistadores-cronistas para legitimar la guerra de Conquista estuvieron las prácticas religiosas y las prácticas de la escritura, ambas se utilizaron para marcar a los naturales, con gobierno y gobernantes, lo que demostraba su civilización, como los bárbaros, infieles, idolatras, sodomitas, tiranos.

Desde la religión, argumentaron que eran gente inferior, ruda, inmadura, que necesitaba de la paciencia evangelizadora de los misioneros, debido a su desconocimiento de las formas de vida cristianas, pues, no había alcanzado el grado de civilización que les proporcionaba el ser cristiano. Por ello, era necesario que los indios adquirieran el conocimiento de la verdadera religión para que refinaran su comportamiento y se alejaran “de aquella errónea secta que tienen” y, de esa manera, dejaran de ser mexica, texcocano, colhua, y se convirtieran en indios, bárbaros, infieles e idolatras, gracias a los distintos saberes que se utilizaron para conformar los *cuerpos* y *subjetividades* de los otros en los primeros años de la Colonia: la etnología, la etnografía, la historia, la pedagogía, la religión.¹⁸⁹

Y desde el saber histórico, desde la utilización de la práctica de la escritura de la historia de manera *político-estratégica*, para justificar la dominación del otro, lo cual lograron, en principio, al narrar sus acciones como si hubieran estado siempre “a favor de los intereses de los reyes de Castilla”; después, mostrando en sus relaciones de la gesta de Conquista su

¹⁸⁷ Cf. N. Matsumori, *op. cit.*, pp. 256-257.

¹⁸⁸ Cf. *Ibid.*, pp. 259-260 y Ambrosio Velasco Gómez, *op. cit.*, pp. 98, 101-102. En estas páginas el autor nos habla de la posición de Fray Alonso de la Veracruz sobre los argumentos mencionados. Nos comenta que en su obra *Sobre el dominio de los indios y la guerra justa* Fray Alonso “niega rotundamente el derecho del papa o del emperador a ejercer un dominio soberano sobre los indios, pues todo poder político proviene del pueblo sobre el que se ejerce” (p. 98)

¹⁸⁹ Cf. M. de Certau, *op. cit.*, pp. 16-17.

cultura como infinitamente superior a las otras culturas, juzgándolas desde sus valores, sus criterios de lo que era ser una persona civilizada,¹⁹⁰ entre ellos ser hombres españoles, cristianos y blancos, valores y criterios que no cuadraban con las prácticas y valores de los indígenas considerados inferiores.

Los conquistadores en el intento de dotar de un sentido histórico los *acontecimientos* de la Conquista y la colonización se encontraron con el otro, al que *transformaron* con sus discursos en el salvaje, el bárbaro, el sodomita, negándole, de esa manera, la posibilidad de expresar su propio pasado y borrando del *escenario del saber histórico* todo aquello que olía a idolatría, por lo que mucho del saber histórico de los indígenas se encuentra envuelto y oculto en el *discurso colonial*. “De ahí que la mayor parte de los sistemas ideados por los indígenas para preservar y transmitir su pasado se volvieran herméticos, se disfrazaran con ropajes cristianos o se encerraran en prácticas secretas”.¹⁹¹

De esa manera los conquistadores inventaron la voluntad de un reino y un papado, gestionaron la conquista y la colonización, pues no solo se relató a través de la escritura la conquista, sino que se inventó en esos relatos la propia verdad, que el Rey y el Papa decidían si lo era o no.

En el proceso de conformación de los *espacios, cuerpos y sujetos coloniales*, por ende, el papel desempeñado por la *práctica de la escritura de la historia* fue el de construcción de una *episteme*: la *episteme moderna*, que en tanto *acontecimiento* de un *nuevo orden del saber* y *dispositivo* específicamente discursivo sobre la naturaleza, el espacio, el tiempo, el gobierno y los hombres formó parte del proceso de fabricación de *subjetividades*, y es, por tanto, parte del proceso creativo de formación de realidades y de *formas de la experiencia* de los actores sociales.¹⁹²

¹⁹⁰ Al ver de esa manera lo producido por las culturas indígenas, algunos españoles tienen una visión de historiador anticuario, quien considera que todo lo producido por su cultura es mejor que lo que viene de otros pueblos, con lo que sus valoraciones se restringen a su pequeña comprensión del mundo.

¹⁹¹ E. Florescano, *op. cit.*, p. 326.

¹⁹² Cf. M. Aguilar Rivero, “Cultura, identidad y patrimonio. Estrategias de representación y políticas públicas”, p. 2.

SEGUNDO CAPÍTULO
EL NUEVO ARTE DE GOBERNAR
LAS TECNOLOGÍAS DE PODER COLONIALES

Cambió el espacio y, junto con él, el cuerpo y la subjetividad.

Marcelo Méndez Medina

El problema que quiero resolver en este segundo capítulo es el de las *tecnologías de poder* utilizadas en la sociedad colonial del siglo XVI para *disciplinar* y *regularizar* la vida tanto de las poblaciones indígenas como de las españolas en la Nueva España, entre esas *tecnologías* puedo mencionar las educativas, las de evangelización y las de civilización estrechamente vinculadas y a cargo, principalmente, de los frailes mendicantes.¹⁹³ Para llevar a cabo dicho análisis es preciso:

- 1) Analizar la función de la *práctica de resignificación* del espacio indígena en la configuración de las *subjetividades* españolas e indígenas, así como en la *génesis* del *ethos barroco*.
- 2) Exponer las *tecnologías de poder*¹⁹⁴ (prácticas disciplinarias de la vida individual y regularizadoras de la vida de las poblaciones) que utilizaron los colonizadores para gobernar las *ciudades de españoles* y los *pueblos de indios*.
- 3) Mostrar las *tácticas* y *estrategias* educativas que utilizaron los frailes para transformar el *ethos indígena* y generar las *nuevas subjetividades*.

¹⁹³ El proceso de evangelización fue iniciado por Pedro de Gante, Juan de Tecto y Juan de Aora en 1523, todos ellos de la orden franciscana. Un año después llegaría otra misión de doce frailes de la misma orden encabezada por fray Martín Valencia, fecha en la que, puede decirse, inicia formalmente la evangelización organizada de estas tierras. Cf. E. Dussel, *op. cit.*, p. 81.

¹⁹⁴ Cf. E. Castro, *op. cit.*, p. 524.

II. 1 La resignificación del espacio indígena: ciudades de españoles y pueblos de indios

La edificación del nuevo territorio se basó, principalmente, en una teoría de la arquitectura proveniente de algunos autores clásicos, como Vitruvio, que influyó notablemente en los arquitectos y urbanistas renacentistas europeos del siglo XVI, lo que repercutió, asimismo, en los territorios novohispanos. Es el caso de la ciudad de México, en cuya reconstrucción el alarife García Bravo consideró dos elementos importantísimos: lo natural y lo cultural, los cuales le dieron una fisonomía propia a la nueva ciudad. Nos atreveríamos a decir que esos dos elementos le dieron desde sus inicios una cara barroca o protobarroca a la ciudad de México.

En el plano natural las acequias prehispánicas contribuyeron a modelar la ciudad de manera determinante, ya que su forma y dirección obligaron a modificar notablemente el diseño urbano, comprometiendo así el trazo rectilíneo, por lo que la nueva ciudad no llegó a ser del todo reticular. También fueron las fronteras naturales entre los *pueblos de indios* y la ciudad diseñada para los españoles. Pero con el tiempo, cada una de tales acequias se convirtió en tierra firme, debido, entre otras cosas, a que los conquistadores no sacaban ningún provecho de ellas y a que la nueva ciudad fue construida con normas renacentistas que funcionaban solo para tierra firme.¹⁹⁵

La influencia de lo cultural en la nueva traza se deja ver en la dimensión tan importante, que desempeñaron lo sagrado y lo civil en la distribución del espacio urbano en el siglo XVI. Si bien dicha distribución siguió el modelo renacentista que buscaba la ciudad ideal, derivada de la cultura greco-latina, no se dejó de lado la proyección mexicana del espacio, lo que se puede observar en la distribución de la ciudad de México bajo el dominio español, en la que la zona central fue ocupada para erigir la ciudad de los españoles, pero fuera de sus límites se conservaron los cuatro *calpulli* o barrios que conformaban México-Tenochtitlan.

La traza reticular de la nueva ciudad, entonces, dejó la periferia reservada para la población indígena. Pero siguió manteniendo la antigua traza aunque sin el significado sagrado que le dieron los mexica, pues el ambiente sagrado que rodeaba a la ciudad se convirtió en un capital político, ya que la ocupación de este espacio, su apropiación y

¹⁹⁵ Cf. Alberto Enrique Canchola Romero, *La traza novohispana de la ciudad de México: Herencia de una idea renacentista*. México, 2011. Seminario de grado y elaboración de un artículo con características de publicable. Universidad del Claustro de Sor Juana, pp. 12-13.

nominación por el colonizador a través de unos *dispositivos de saber y poder* desplazó el imaginario *tenochca* hacía lo infiel e idolatra.

Así, en la conformación estructural y espacial de la nueva ciudad, la *estrategia* de los frailes de conservar y *resignificar* el diseño indígena del tiempo y el espacio sagrados, a través de la enseñanza de la religión católica fue sumamente relevante en la administración de la religiosidad y, en ese sentido, de la vida de las poblaciones indígenas a través de su educación moral, esto es, en los valores y principios cristianos, por medio de los cuales los frailes reemplazarían los vínculos personales tejidos entre el individuo y la comunidad a la que pertenecían, construyendo, así, una forma de gobierno civil y religioso desde la *disciplina* y *control* de las poblaciones indígenas.

El *desplazamiento y resignificación*¹⁹⁶ del espacio indígena se llevó a cabo con el objetivo de sustituirlo por el español, para ello los colonizadores europeos destruyeron, en distintos momentos, durante los procesos de conquista y colonización de México-Tenochtitlan algunas formas de organización del *espacio* de las comunidades indígenas, como lo fueron los *calmecac* (en la hilera de casas), los *telpochcalli* (la casa de los jóvenes), los *cuicacalli* (casa de cantos),¹⁹⁷ los *teocalli* (pirámide), los *tlachtli* (juegos de pelota) entre otras muchas instituciones. Pero en otras ocasiones decidieron conservar la organización del espacio indígena, pues por las necesidades existenciales de la Nueva España se requería que continuara funcionando.

Algunas de las *prácticas* prehispánicas relacionadas con su sistema de gobierno fueron conservadas casi idénticas a como se realizaban antes de la Conquista, por así convenir a los interés de la Corona de Castilla.¹⁹⁸ Se conservaron, principalmente, las vinculadas con la recaudación de los tributos. Por tal razón, en 1523 una orden real mandaba que los indios continuaran tributando como lo venían haciendo antes de la Conquista.

¹⁹⁶ El desplazamiento y redefinición de las antiguas prácticas forman parte muy importante del *ethos barroco*.

¹⁹⁷ El *Calmecac*, *Telpochcalli* y *Cuicacalli*, eran los *espacios de transmisión del saber* de la cultura náhuatl y en ellos los niños recibían las *marcas* de su destino y donde por medio de la *disciplina* recibida se les formaba una *subjetividad*, una personalidad, proceso que en nahuatl se expresa con las palabras *in ixtili* (rostro) *in yollotl* (corazón). Cf. M. Méndez Medina, *op. cit.*, pp. 95, 109-162.

¹⁹⁸ Cf. Antonio Rubial García, "El nacimiento del mestizaje (1519-1600)", en *México y su historia*. 12 vol. México, UTEHA, 1984, vol. 2, p. 229 y A. Enrique Canchola Romero, *op. cit.*, p. 5, 11.

Y porque es cosa justa e razonable que los dichos indios naturales de la dicha tierra nos sirvan e den tributo en reconocimiento del señorío y servicio que como nuestros súbditos y vasallos nos deben, y somos informados que ellos entre sí tenían costumbre de dar a sus tecles e señores principales cierto tributo ordinario, yo vos mando que luego que los dichos nuestros oficiales [de hacienda] llegaren, todos juntos vos informéis del tributo o servicio ordinario que daban 'a los dichos sus tecles y si halláredes que es ansí que pagaban el dicho tributo, habéis de tener forma y manera, juntamente con los dichos nuestros oficiales, de asentar con los dichos indios que nos den y paguen en cada un año otro tanto derecho y tributo como daban y pagaban hasta ahora a los dichos sus tecles e señores.¹⁹⁹

En esa instrucción dada por Carlos V a Cortés se ve la *estrategia* de la Corona de conservar y apropiarse de un diseño tributario —que tenía ciertas similitudes con la administración castellana— el cual le permitiría, en los primeros años de la colonización, la consolidación de su hegemonía absoluta, así como el control de los colonizadores españoles al impedirles que fundaran señoríos en las colonias que pudieran disputarle su soberanía.²⁰⁰

Las *ciudades de españoles* al convertirse en los centros del poder político, económico y religioso de la Nueva España permitieron consolidar la dominación española sobre los nuevos territorios y reducir²⁰¹ las poblaciones indígenas al modo de vida peninsular, de acuerdo con el orden cristiano.

Algunos asentamientos de población surgieron desde la Conquista y desde ellos se administró la explotación de los indígenas, así como la recaudación de los tributos.²⁰² Por esa razón, la fundación de núcleos de población hispana se realizaba, generalmente, en lugares cercanos a donde se encontraban asentados los *altepeme*²⁰³ (plural de *altepetl*, pueblo o ciudad) y los *calpulli*²⁰⁴ (vecindario o barrio) indígenas. El asentamiento en un lugar se

¹⁹⁹ Cf. Doralicia Carmona Dávila, “1523 Real Cédula relativa a las encomiendas y reparto de indios”, en *Memoria Política de México*. Instituto Nacional de Estudios Políticos A.C., líns. 33-40. Lo que se ve en la nota es la *estrategia* hispana de apropiación del sistema de administración mexicana.

²⁰⁰ Cf. Enrique Semo, *Historia del capitalismo en México: los orígenes 1521-1763*. 9ª. ed. México, Era, 1980 (El hombre y su tiempo) pp. 68-69.

²⁰¹ Para ver los diversos significados de las palabras *reducir* y *reducción*. Cf. Marcelo Ramírez Ruiz y Federico Fernández Christlieb, coords., *Territorialidad y paisaje en el altepetl del siglo XVI*. México, FCE, Instituto de Geografía, UNAM, 2006. (Col. Historia) p. 121, n. 29.

²⁰² Cf. A. Rubial García, *op. cit.*, p. 245.

²⁰³ La mejor traducción al español que tenemos del concepto de *altepetl* es la de “pueblo” o “ciudad”, porque “pueblo” no solo significaba una localidad sino también el conjunto de los habitantes de un lugar y cada *altepetl* se consideraba a sí mismo, antes de la conquista, como un pueblo perfectamente separado y diferente del conglomerado. Para ver la conformación del *altepetl* de México-Tenochtitlan y lo que significaba dicho concepto para los nahuas. Cf. M. Méndez Medina, *op. cit.*, pp. 198-200, 209-210.

²⁰⁴ El vocablo *calpulli* significa literalmente “casa grande”, en ese sentido, pudo haber sido un templo o una “sala” construida para aposentar a un dios específico y cuyo mantenimiento corría a cargo de un grupo de *macehuales*, pero cuyo significado más exacto es el de “vecindario” o “barrio”. Una de las características de la organización en forma de *calpulli* era que elegían a su jefe y poseían su propia tierra. Cf. Cayetano Reyes García, *El altepetl, origen y desarrollo. Construcción de la identidad regional náuatl*. Zamora, El Colegio de

llevaba a cabo por instancia de las autoridades o particulares. Al momento de establecerse el nuevo núcleo de población recibía de la Corona un título y un escudo de armas, cuyo gobierno estuvo a cargo de un cabildo de españoles.

Este *dispositivo de administración* del espacio permitió que los frailes y las autoridades de la Corona ejercieran un mejor *control*, tanto sobre las *ciudades de españoles* como sobre los *pueblos de indios*, gracias a sus *tácticas geográficas de poder social*, tales como el encierro, la vigilancia, la división, la disciplina social y la diferenciación espacial.²⁰⁵

La *resignificación* de los cuatro *calpulli* o barrios que conformaban México-Tenochtitlan comenzó por acompañar el topónimo de origen náhuatl con un nombre en castellano, lo que dio lugar a la existencia de los siguientes lugares: en el norte Santa María *Cuepopan* (lugar donde se abren las flores), en el sur San Pablo *Teopan* (el barrio del templo), en el oeste San Juan *Moyotlan* (lugar de mosquitos) y en el este San Sebastián *Aztacalco* (casa de las garzas).²⁰⁶

Si bien cada uno de esos *calpulli* conservó algunas de sus características prehispánicas, estas fueron *resignificadas* al ser castellanizadas. Así aunque mantuvieron, como antes de la Conquista su propio *teocalli*, ya no podían llevarse a cabo en él las ceremonias paganas, pues ahora en su carácter de capilla serviría para rendirle culto a los santos cristianos. Su propio dios protector, ya no se llamaría Huitzilopochtli, Tlaloc o Quetzalcoatl sino Santo Domingo, San Francisco, San Agustín, dependiendo de la orden que gobernara en sus pueblos. Dichos cambios, repercutirían en las fiestas particulares de cada *calpulli*, por ejemplo, ya no podrían llevarse a cabo en los lugares sagrados las festividades en honor de tales dioses, ya que estas giraban en torno de los santos mencionados, cuyas fechas de celebración a veces coincidían con las antiguas prácticas indígenas de siembra y cosecha, lo que dio como resultado un sincretismo cultural y religioso, que con el paso del tiempo generaría un nuevo tipo de *ethos* y, por ende, de *subjetividad indígena*.

Michoacán, 2000, p. 107 y; Jacques Soustelle, *El universo de los Aztecas*. Trad. de José Luis Martínez y Juan José Utrilla. México, FCE, 1996, pp. 28-29.

²⁰⁵ Cf. John Sullivan, "La congregación como tecnología disciplinaria en el siglo XVI", en *Estudios de Historia Novohispana*. México, IHH-UNAM, vol. XVI, 1996J, p. 49.

²⁰⁶ Cf., M. Méndez Medina, *op. cit.*, pp. 184, 218.

Los españoles empobrecieron el concepto de los *altepeme* al eliminar sus significaciones simbólicas y al *resignificarlo* para adecuarlo al contexto jurídico colonial, dando pie, de esa manera, a la *emergencia* de los *pueblos de indios*. Por ello, desde el punto de vista español, un *altepetl* solo haría referencia a la localidad o al poblado con lo que se pretendió desarraigar a los indios de su *experiencia histórico-espacial*; desarticular el tejido sociocultural desarrollado en los *altepeme* a través de un sólido sistema de control y vigilancia en el que el pueblo fue el instrumento ideal para imponer la forma de vida que convino a los colonizadores, y *resignificar* las antiguas formas de vida, subsistencia, tradiciones y formas de convivencia comunitaria.²⁰⁷

Por esta razón, los nuevos códigos culturales, dadores de sentido a una realidad colonial bastante singular *proceden* de las *técnicas* y *saberes* antiguos que sobrevivieron al exterminio de la Conquista, así como de su mezcla en la etapa de la colonización con los *saberes* de los conquistadores. Una de sus particularidades es precisamente la *resignificación* de la lógica de la ciudad,²⁰⁸ pues ya no tendría que ser considerada el “centro del mundo”, el “ombligo del universo”,²⁰⁹ sino el *acontecimiento* de una nueva civilización: la novohispana y, por ende, de nuevos modos de ser ciudadano, de habitar la ciudad, de estar en la ciudad, de andar en la ciudad, de enfrentarse a la ciudad, que posibilitaron la *transformación* del *ethos indígena*.

Una de las *estrategias* que los colonizadores utilizaron, para controlar a las poblaciones indígenas y terminar con el desarrollo de su *ethos* (ideología e identidad) consistió en *transformar* las prácticas de vida indígenas relacionadas con el matrimonio y filiación, ya que los frailes no las veían con buenos ojos, pues las consideraban “licenciosas”, sobre todo por la poligamia practicada por los gobernantes indígenas.

²⁰⁷ Oscar Arnulfo de la Torre de Lara, “Tierra y Derecho: La disputa inmemorial”, en *Revista de Derechos Humanos y Estudios Sociales*. San Luis Potosí, Facultad de Derecho de la Universidad Autónoma de San Luis Potosí, julio-diciembre, 2011, año III, núm. 6, pp. 120, 123-124.

²⁰⁸ Cf. M. Méndez Medina, *op.cit.* Cap. III.

²⁰⁹ No hay que olvidar que para la cultura náhuatl los *altepeme* o ciudades se construían de acuerdo con un patrón tradicional relatado por los mitos de la creación, que nos hablan de una *Tollan* mítica, origen de las artes y los conocimientos útiles, ombligo y sustento del cosmos. Según estos mitos todas las ciudades, para adquirir realidad y legitimidad, tenían que repetir el paradigma impuesto por la *Tollan* mítica y convertirse a su vez en centro y sustento del universo, por lo que reproducían en su forma de edificación los rasgos esenciales de la *Tollan* mítica, que en la realidad, por lo menos en el Altiplano Central, no es otra que *Teotihuacan*, la cual había sido edificada con base en dos grandes ejes que corrían de norte a sur y de este a oeste, dividiéndola en cuatro cuadrantes, con un centro ceremonial y civil a partir del cual se distribuyó la ciudad. Cf. M. Méndez Medina, *op. cit.*, p. 199.

“Los primeros afectados y condenados al eclipsamiento, por la *transformación* de esa *práctica* fueron los hijos de las madres repudiadas por esposos a los que la Iglesia instaba a abandonar la poligamia. Mujeres y bastardos fueron apartados brutalmente de la jerarquía que les pertenecía. El sustrato de las alianzas se vio así desquiciado,”²¹⁰

En consecuencia, el poder de los gobernantes *mexica* fue limitado al espacio ocupado por su comunidad y con ello, ya no fue posible que sus mujeres transmitieran la identidad *mexica*, los valores culturales de esta sociedad a los pueblos con los cuales se formaban alianzas a través del matrimonio.

Lo anterior, posibilitó que los *macehualtin* llegaran a ocupar cargos importantes en el gobierno de las poblaciones y, con ello, la *emergencia* de una nobleza indígena alejada de sus raíces prehispánicas y de los viejos saberes que, en tiempos de su gentilidad, mantenían la ideología dominante y las viejas prácticas culturales que siguieron los antiguos linajes.²¹¹

El ascenso social fue otra de las *prácticas* de vida indígenas que se transformó, ya que antes de la conquista estuvo estrechamente vinculada con las prácticas guerreras que explotaban los valores de la nobleza, pero durante la etapa de la colonización se basó en otros valores y prácticas.²¹²

Las consecuencias de las nuevas reglas de movilidad social fueron desastrosas para la conservación de los antiguos saberes, pues en primer lugar, se rompió con la cadena de conocimientos que antiguamente detentaban los *pipiltin* y, por lo mismo, con aquello en que legitimaban sus poderes y daban sentido al mundo en que vivían; en segundo lugar, la hispanización de las instituciones de gobierno indígenas, muy bien planeada por la Corona española, para “civilizar” a esta gente “ruda” e “inmadura” provocó la eliminación estratégica de las antiguas formas de *subjetividad*.²¹³

Así, durante el siglo XVI en los *altepeme* lo que se montó fue la *mecánica* del *dispositivo de saber-poder colonial*, generando, con ello, diversos tipos de *subjetividad*, ya que en dicho siglo comenzó a configurarse un *ethos*, un sujeto, un ser humano distinto al de las culturas indígenas y españolas, que aún no es barroco, pero que tiene ciertas semejanzas con él; por ejemplo, el arte de la simulación, del engaño, del fraude, como una *estrategia de*

²¹⁰ Cf. S. Gruzinski, *op. cit.*, p. 71.

²¹¹ Cf. M. Méndez Medina, *op. cit.*, pp. 134-135. En donde hablo de la importancia de las alianzas matrimoniales para conservar el linaje gobernante y la *memoria del poder mexicana*.

²¹² Cf. S. Gruzinski, *op. cit.*, pp. 71-74.

²¹³ Cf. *Ibid.*, pp. 17, 72, 74, 78.

sobrevivencia y resistencia ante la exigencia española de cristianizar y civilizar al indígena al modo peninsular, lo que provocó la *transformación* de las antiguas formas de organización del espacio y de su *experiencia*. Esta transformación posibilitó la *emergencia* de las *ciudades de españoles* y de los *pueblos de indios*, en los cuales se congregó tanto a los primeros como a los segundos.

Los *pueblos de indios* fueron gobernados conforme el modelo del municipio español. El municipio fue una de las instituciones colonizadoras que posibilitó la penetración de la organización política peninsular en las *ciudades coloniales*, debido al peso de su tradición en los pueblos hispanos. Sin embargo, los municipios novohispanos no gozaron de los mismos poderes y privilegios ejercidos ordinariamente por los concejos municipales en Castilla, entre los que podemos citar la regulación del abasto, del uso y distribución de la tierra. Lo anterior se debe a dos circunstancias históricas que impidieron el traslado de la práctica política del municipio tal y como se realizaba en España.

La primera tiene que ver con el hecho de encontrarse este Nuevo Mundo libre de las tradiciones e inhibiciones de las prácticas culturales del viejo Mundo, como una página en blanco sobre la que los reyes católicos podrían escribir sus propias concepciones de autocracia real, sin limitaciones de instituciones culturales o de derechos de clase o regionales, ni de privilegios heredados de tiempos anteriores.

La segunda está relacionada con el hecho de que, al mismo tiempo en que se formó el imperio colonial hispanoamericano, la América española, los reyes católicos sentaban las bases de una monarquía absoluta y patrimonialista, cuyas características fueron que todos los poderes estaban centralizados en la Corona, y eran ejercidos directamente por ordenanzas y decretos reales, o a través del virrey y otros funcionarios reales. Aquí vemos la génesis del primer imperio moderno.

Así la *tabula rasa* jurídico-institucional que llevó a cabo la corona de Castilla en sus colonias americanas y la fuerza del sistema monárquico absolutista, posibilitaron desde un principio la *emergencia* del marco político-institucional-centralista que trataría de imponer en las colonias el interés, de corte moderno, del Estado por encima de todas las costumbres

de larga tradición, de los privilegios locales y de las jurisdicciones privadas, entre las cuales se hallaba la autonomía y soberanía de las ciudades.²¹⁴

La *emergencia* de la ciudad colonial está en los *dispositivos de administración política* y en el enfrentamiento entre las diversas concepciones de la ciudad que surgieron en el siglo XVI, entre ellas la visión de la Corona y la experiencia vivida por los conquistadores-colonizadores, que competían con la forma de vida de los habitantes de estas tierras. Dicho enfrentamiento se alimentó de la necesidad de indios y españoles de vivir juntos, según sus propias justicias e injusticias, necesidad que permitió el surgimiento de la *policía* y de un modo de gobierno efectivo basado en el *disciplinamiento del individuo* y en el *control de las poblaciones*.

En el siglo XVI, por ende, la población sería el centro del que emanaron las observaciones, los saberes que debía tener en cuenta el soberano para poder gobernar de un modo racional e inteligente. Lo anterior se puede observar en la distribución de la población novohispana en *ciudades de españoles* y en *pueblos de indios*, ya que se estaba pensando en cuál sería la mejor forma de gobernar a unos y otros para mejorar su situación y con ello incrementar la riqueza de la Corona mediante la explotación de ambos.²¹⁵

La estrategia de dividir a los españoles de los indígenas tiene algunas semejanzas con lo que Foucault denomina “la ciudad apestada”, porque el objetivo del esquema de la ciudad apestada era *disciplinar* y el de los *pueblos de indios* y de las *ciudades de españoles* era *meter en policía*, es decir, *disciplinar* tanto a unos como a los otros mediante separaciones múltiples, distribuciones individuales, vigilancias profundas y controles bien organizados que intensificarían y ramificarían el poder:

La ciudad apestada, toda ella atravesada de jerarquía, de vigilancia, de inspección, de escritura, la ciudad inmovilizada en el funcionamiento de un poder extensivo que se ejerce de manera distinta sobre todos los cuerpos individuales, es la utopía de la ciudad perfectamente gobernada.²¹⁶

²¹⁴ Cf. Sergio Miranda Pacheco, *Historia de la desaparición del municipio en el Distrito Federal*. México, Frente del Pueblo-Unidad Obrero Socialista-Sociedad Nacional de Estudios Regionales, 1998 (Col. Sábado Distrito Federal, 1), pp. 17-18.

²¹⁵ Cf. M Foucault, “La gubernamentalidad”, en *Espacios de poder*. 2ª. Ed. Trad. de Julia Varela y Fernando Alvarez-Uría. Madrid, La Piqueta (Col. “Genealogía del poder”, 6), 199, p. 23.

²¹⁶ Cf. M. Foucault, *Vigilar y castigar*, p. 202.

Para cumplir con este objetivo el gobierno español dictó leyes que tendían a diferenciar el *status* del indígena, encerrarlo en sus comunidades, y someterlos a la *disciplina* y *regulación* del poder real. Así, en el año de 1536, se prohibió la residencia de “vagos” entre los indios; en 1540, la de administradores negros; y más tarde, la de administradores en general. “También a los encomenderos —dice Semo— se les prohibió vivir entre sus encomendados (1563) y quince años más tarde se siguió el mismo procedimiento con los mestizos, negros y mulatos en general. En 1600 se incluyó a todos los españoles en la prohibición. En las zonas urbanas se aislaba al indio en barrios especiales”.²¹⁷

La separación de las *ciudades de españoles* de los *pueblos de indios* fue parte del proceso “civilizatorio”, de “ciudadanización” y “urbanización” de los indígenas. En la edificación de ambos espacios urbanos los legisladores del Consejo de Indias tomaron en cuenta las variaciones de los diferentes territorios del Nuevo Mundo y la antigua regla de vida de las culturas amerindias, como *estrategia* para conocer a sus nuevos feligreses y saber cómo atraerlos a los nuevos lugares de culto, erradicar la religión ancestral, extirpar las idolatrías, así como incorporar algunos modos de vida indígenas a las prácticas cristianas²¹⁸ siempre y cuando no estuvieran en desacuerdo con ellas.

Por consiguiente, la *resignificación* de la organización espacial indígena, como fue el caso de los extensos espacios ceremoniales que se utilizarían, posteriormente, de forma muy importante en el proceso de evangelización, así como la posterior construcción y reconstrucción de algunos pueblos edificados intencionadamente, servirían de modelo a la población en proceso de “civilización”, en los primeros tiempos de la Colonia.²¹⁹

En los primeros años de colonización, a falta de arquitectos europeos, los propios frailes dirigieron la construcción de los conventos. En su construcción reutilizaron, por lo general, mucho del simbolismo de la percepción cosmológica del tiempo y el espacio indígena²²⁰ usurpando, de esta manera, el emplazamiento y su carga simbólica.

²¹⁷ Cf. E. Semo, *op. cit.*, p. 2. En la práctica no se cumplió a cabalidad esta ley, pues el deseo de expansión territorial de los iberos provocó que invadieran los *pueblos de indios* haciendo aún más estrecha la relación entre ambos, lo que dio como resultado que la división entre *ciudades de españoles* y *pueblos de indios* se perdiera con el tiempo. (A. Enrique Canchola Romero, *op. cit.*, p. 15).

²¹⁸ Cf. Constantino Reyes Valerio, *Arte indocristiano*. México, INAH, 2000. (Obra Diversa) p. 24.

²¹⁹ Cf. M. Ramírez Ruiz y F. Fernández Christlieb, *op. cit.*, p. 120.

²²⁰ Cf. M. Méndez Medina, *op. cit.*, pp. 175-189. En dónde explico en qué consistía dicha cosmovisión.

Los frailes al montar lo sagrado sobre lo sagrado permitieron, sin saberlo, la reproducción de ciertas prácticas antiguas de vida en los nuevos lugares de culto, por ejemplo, entre los signos prehispánicos que se plasmaron en algunos de los edificios cristianos observamos al *nahui ollin*, cuatro movimiento, cuya forma es similar a las flores europeas, por lo que se prestaba muy bien para ocultar un significado de la existencia que los indígenas, tal vez, deseaban perpetuar en la memoria, en tanto que para los frailes eran meros motivos decorativos sin ningún síntoma de paganismo.²²¹

Los conquistadores espirituales decidieron conservar, reutilizar, *resignificar* y desplazar tales elementos del imaginario prehispánico, con la intención de facilitar la transmisión de conceptos propios del cristianismo como el infierno y su connotación negativa y de erradicar las prácticas antiguas que no se adecuaban con el cristianismo. Así, utilizaron para transmitir la idea del infierno la imagen del *cipactli* (lagarto) de cuyo cuerpo, según el mito nahua de la creación, surgió la tierra; así como la idea del castigo, por medio de la representación indígena del desollamiento de hombres.²²²

El resultado de esta *técnica de apropiación* del imaginario prehispánico fue:

1. La mezcla de las técnicas de construcción ibéricas con las prehispánicas.
2. La *revalorización, resignificación y reconfiguración* de los espacios sagrados, las creencias religiosas y las formas de vida.²²³
3. La edificación de iglesias con simbolismo indígena y cristiano.
4. La recuperación de la concepción del tiempo y el espacio indígena dividido en cuatro puntos cardinales y un centro sagrado, simbolizados ahora por las capillas posas, una en cada punto cardinal y, al centro, una cruz atrial.²²⁴

²²¹ Cf. C. Reyes Valerio, *op. cit.*, p. 304.

²²² Cf. M. Méndez Medina, *op. cit.*, pp. 237, 241.

²²³ Cf. Mircea Eliade, *Tratado de historia de las religiones*. Trad. de A Medina Veitia. Madrid, Ediciones Cristiandad, 1974, pp. 49-51 y Magdiel Gastélum Montoya, *Entre lo prehispánico y lo colonial. La pervivencia de los Espacios Sacralizados en las iglesias de San Bartolomé, Padre Jesús y San Francisco en Jalacingo, Ver.* Xalapa, 2015. Tesis, Universidad Veracruzana, Facultad de Antropología, pp. 13-14.

²²⁴ “Una cruz monumental marcaba siempre el centro del atrio de los monasterios. Así, en el entrecruzamiento de los ejes del mundo, el espacio sagrado se organizaba en torno del sacrificio de Cristo. Todas las escenas de la Pasión están representadas en ella mediante elementos simbólicos.” Cf. Rodolfo Zaragoza Rocha, “La cruz atrial y el arte tequitqui”, en *Universitarios potosinos*, Nueva Época, Universidad Autónoma de San Luis Potosí, noviembre, 2005, año uno, núm. 7, p. 46.

De acuerdo con lo anterior, asevero que la cultura indígena no fue totalmente destruida, pues algunos elementos afines con la cultura europea lograron sobrevivir, aunque *resignificados* en los nuevos edificios desde donde se comenzaría a desarrollar la conciencia del señorío español. Así como, la concepción de la vida hispánica: encomiendas, conventos, templos, corregimientos, cabildos, casas reales, escuelas, cárceles, mercados, hospitales, fundidoras, carnicerías y picotas;²²⁵ serían, en la nueva situación espacio-temporal, las nuevas instituciones en las que se *disciplinaría* a los individuos y se *regularía* la vida de las poblaciones, tanto españolas como indígenas.

Las instituciones mencionadas arriba posibilitaron la *transformación* de las imágenes de civilidad, de ciudadanía y de habitar el espacio en ambas poblaciones, al normar la vida, tanto de las poblaciones indígenas como de las españolas. De esa *transformación* surgirían *nuevas subjetividades*, nuevos objetivos y, por lo tanto, nuevos problemas,²²⁶ nuevas *técnicas de control y disciplinamiento* de los individuos y las poblaciones, en las que el sentido de la vida de las culturas indígenas, su visión del mundo, sus campos de conocimiento, su normatividad, solo tenían cabida si estaban de acuerdo con los intereses de los nuevos señores del territorio.²²⁷

En este periodo histórico, la ciudad se convirtió en un modelo de civilización basado en la diversidad cultural, que proveyó a los habitantes de las ciudades novohispanas de modos creativos de estar juntos, entre ellos el de habitar un mismo espacio sin tener que recurrir al exterminio masivo. De ahí, precisamente, lo positivo (en términos de producción de algo) de los *acontecimientos* de la Conquista y la Colonia: la *voluntad de querer ser novohispanos*, es decir, coloniales y modernos. La mejor manera de mostrarle al mundo ese carácter colonial y moderno, fue la construcción de ciudades en las que todos podían vivir juntos, sin anular las diferencias, solo, matizándolas.

²²⁵ La picota funcionó como un símbolo de justicia que podían ejercer las autoridades virreinales. Cf. A. Enrique Canchola Romero, *op. cit.*, p. 21.

²²⁶ Las epidemias que junto con el trabajo forzado contribuyeron al decrecimiento de la población indígena y al crecimiento de habitantes blancos y mestizos. Cf. E. Semo, *op. cit.*, pp. 32-33.

²²⁷ Cf. E. Dussel, *Historia de la Iglesia en América Latina. Medio milenio de coloniaje y liberación (1492-1992)*. Madrid, Editorial Mundo Negro-Esquila Misional, 1992. p. 86.

II. 2 El nuevo arte de gobernar: la policía y la congregación como tecnologías de normalización de la vida

Durante el siglo XVI, en toda Europa surgen tratados sobre el arte de gobernar, que buscaban responder a las cuestiones sobre el gobierno de sí mismo, el gobierno del alma y de la vida; el gobierno de los niños, de los Estados. Dificultades que estuvieron presentes en la colonización de América y, en la cual se entrecruzaron dos procesos: a) el resquebrajamiento de las estructuras feudales y la instauración de los grandes Estados administrativos, territoriales y coloniales; b) la puesta en cuestión de la manera cómo debía ser dirigido espiritualmente el mundo para alcanzar la salvación.²²⁸

Una de las respuestas que se dio en la Nueva España a esos dos problemas fue la de implementar nuevas *técnicas disciplinarias del cuerpo individual y reguladoras de la vida de las poblaciones*, entre las que puedo mencionar la *congregación* de los peninsulares en *ciudades de españoles* y de los indígenas en *pueblos de indios*.

A partir de esta técnica de reunir en *espacios de poder* a los indígenas y a los españoles, estos últimos pudieron introducir un nuevo *arte de gobernar* a los hombres, basado en dos sistemas de *tecnología política: policía y congregación*. En ambas, el *poder* tenía su principio en la distribución concertada de los cuerpos, de las superficies; lo que permitió ubicar a cada individuo en su lugar y garantizar el orden,²²⁹ por medio de la manipulación, el mantenimiento, la distribución y el restablecimiento de *relaciones de fuerza*.

Precisamente, el despliegue del *arte de gobernar* en un campo relacional de fuerzas es lo que hizo moderna a la experiencia novohispana.

En lo sucesivo, el arte de gobernar va a consistir, no en recuperar una esencia o permanecer fiel a ella, sino en manipular, mantener, distribuir, restablecer relaciones de fuerza, y hacerlo en un espacio de competencia que implica un desarrollo competitivo. En otras palabras, el arte de gobernar se despliega en un campo relacional de fuerzas. Y eso es, a mi parecer, el gran umbral de la modernidad de dicho arte.²³⁰

²²⁸ Cf. M. Foucault, "La gubernamentalidad", pp. 9-10.

²²⁹ Cf. M. Foucault, *Vigilar y castigar*, p. 205.

²³⁰ Cf. M. Foucault, *Seguridad, territorio y población*, pp. 355-356.

Este nuevo *arte de gobernar* a los hombres, con algunas influencias de prácticas de gobierno occidentales e indígenas, se desarrolló principalmente en su aplicación *disciplinaria* y *regularizadora* de la vida, tanto en las *ciudades de españoles* como en los *pueblos de indios*, con el objetivo de acercarlas a la vida *en policía*. Ejemplo de tales prácticas son:

1. Políticas: clasificar, distribuir e identificar socialmente al indígena para ubicarlo como un sujeto diferente del *sujeto colonizador* y, de esa manera establecer las distinciones entre *ciudades de españoles* y *pueblos de indios*.
2. Sexuales: someter y violentar a las mujeres indígenas y africanas; separar a los cónyuges indígenas para evitar su reproducción; erradicar la poligamia que principalmente practicaban los gobernantes indígenas.
3. Disciplinarias: castigar, violentar y torturar el cuerpo indígena para acceder a la verdad sobre las antiguas prácticas de vida.
4. Educativas: separar a los niños de sus padres para enseñarles los valores cristianos, destruir los templos-escuela indígenas, enseñarles los nuevos oficios.

La *procedencia* de este nuevo *arte de gobernar* se puede ubicar en la Conquista de América, porque a partir de ese suceso histórico:

El gobierno comienza a ser pensado según técnicas y prácticas específicas que *regulan* y *controlan* de manera moderna las poblaciones. La lógica del «arte de gobernar» se basa en el conocimiento de los principios del gobierno. Son estos mismos principios los que fundan el poder y la fuerza de un Estado. Es dentro de este contexto que debe ser situada la conquista de América.²³¹

A partir de entonces, el *control del individuo* y el *control de las poblaciones* fueron concretados en las colonias españolas de América, por medio de los *dispositivos de administración* del espacio y el tiempo ideados por los reyes españoles, los conquistadores y colonizadores, para someter tanto a la población de españoles como la de indígenas.

Tales *dispositivos* configuraron un *sistema de administración moderno* nunca antes visto, cuyas novedades radicaron en invertir radicalmente el proceso de fundación europeo de las ciudades, pues en este lado del Atlántico, los colonizadores españoles no partieron de

²³¹ Cf. L. A. Mora Rodríguez, “Dominación y corporalidad: Técnicas de gobierno en la conquista americana”, en *Tabula Rasa*. Bogotá, Universidad Colegio Mayor de Cundinamarca, enero-junio 2010, núm. 12, p. 17.

la aldea agrícola para ir generando poco a poco su polo urbano, sino que partieron de la erección de la urbe misma, con normas preestablecidas, transformando de manera violenta a los que habían sido campesinos en España, en ciudadanos que se atribuirían el *don* nobiliario y que despreciarían el trabajar con sus propias manos.²³²

El primer sistema de *tecnología política* del nuevo *arte de gobernar* fue el de *policía*, cuya finalidad sería la de favorecer el control, la organización del trabajo y la recolección del tributo indígena,²³³ por medio, entre otras cosas, de la introducción en la Nueva España de la institución de la encomienda.²³⁴

El término de *policía* empieza a utilizarse desde los siglos XV y XVI con tres significados diferentes:

1. Procede de la palabra griega *politia*, que se tradujo al castellano en esos siglos por *civilidad*. Por ello, en el *Vocabulario español-latino* de Antonio de Nebrija, publicado en 1495, *civilidad* y *policía* aparecen como sinónimos. *Policía*, entonces, hace referencia simple y llanamente al conjunto de conceptos que señalan la existencia de una comunidad organizada en concejo, tales como *política*, *república*, *cosa pública*, *pueblo* y *ciudad*. En otras palabras, se le llama *policía*, sencillamente, a una forma de comunidad o asociación gobernada por una autoridad pública que ejerce un poder político sobre ella. Pero, para la tradición medieval de los reinos cristianos, tal comunidad no solo debía ser regida políticamente, sino también cristianamente.²³⁵ Aquí vale la pena hacer notar e insistir que el sistema político que se impuso en la Nueva España no fue medieval, sino colonial en el sentido moderno del término.²³⁶

²³² Cf. A. Rama, *op. cit.*, pp. 25-26.

²³³ Cf. M. Ramírez Ruiz y F. Fernández Christlieb, *op. cit.*, pp. 114-116.

²³⁴ Cf. A. Rubial García, *op. cit.*, p. 228.

²³⁵ Cf. M. Ramírez Ruiz y F. Fernández Christlieb, *op. cit.*, pp. 115, 118.

²³⁶ Cf. José Rabasa, "Crónicas religiosas del siglo XVI", en Beatriz Garza Cuarón y Georges Baudot, coords. *Historia de la Literatura Mexicana. Las literaturas amerindias de México y la literatura en español del siglo XVI*. t. 1. México, Siglo XXI / UNAM, 1996, p. 327 e *infra*, pp. 114-117. Donde hablo de la modernidad de la colonia.

2. Igualmente, se denomina *policía* a la serie de normas, reglas, leyes, ordenanzas, actos, que van a regir bajo la autoridad pública la vida de los ciudadanos, como miembros de una república y de una comunidad cristiana, en beneficio de la colectividad, por lo que se subordinan a ella los deseos e intereses individuales.²³⁷
3. De lo anterior, se desprende que *policía* es, por último, el resultado positivo y valorado al seguir las leyes y ordenanzas establecidas de un mejor gobierno.²³⁸

En resumen, vivir en *policía* en el siglo XVI significaba vivir políticamente, esto es, de acuerdo con los *mecanismos* a través de los cuales se aseguraban el buen gobierno de la ciudad, el crecimiento orientado de las riquezas y las condiciones de conservación de la salud de las poblaciones.²³⁹ Entre esos *mecanismos* que hicieron funcionar al *dispositivo de poder colonial*, pueden mencionarse el jurídico, constituido por los reglamentos, las ordenanzas y las disposiciones legales; asimismo, los relacionados con el ordenamiento de los territorios, tal es el caso de la arquitectura.²⁴⁰ Lo anterior se puede observar en el tratado de *Política para corregidores* de Castillo de Bobadilla, publicado en 1597, ahí dice que: “Política es buena gobernación de la ciudad, que abraza todos los buenos gobiernos, y trata, y ordena las cosas corporales, que tocan a la policía, conservación, y buen encaminamiento de los hombres”,²⁴¹ entre ellos, la religión y sus técnicas de evangelización.

Tal concepción de la palabra *policía* *procede* de los “autores de la tradición grecolatina [quienes] fueron la referencia documental más importante para definir los conceptos de ciudad y urbe, tanto en la Edad Media como en los siglos posteriores”.²⁴² Pero, la noción que llegó a la Nueva España también se vio influida por la tradición cristiana, en la que no solo significaba civilizar, sino también, cristianizar.

²³⁷ Cf. M. Ramírez Ruiz y F. Fernández Christlieb, *op. cit.*, p. 119.

²³⁸ Cf. *Idem*.

²³⁹ Cf. M. Foucault, “La política de la salud en el siglo XVIII”, en *Estrategias de poder. Obras esenciales, volumen II*. Intro, trad. de Julia Varela y Fernando Álvarez Uría. Barcelona, Paidós, 1999, p. 331.

²⁴⁰ Cf. M. Ramírez Ruiz y F. Fernández Christlieb, *op. cit.*, pp. 119-120.

²⁴¹ Cf. Jerónimo Castillo de Bobadilla, *Política para corregidores*. Madrid, Real de la Gazeta, 1775, t. I, lib. 1, cap. 1, §, 28, p.13.

²⁴² Cf. M. Ramírez Ruiz y Federico Fernández Christlieb, *op. cit.*, pp. 114-116.

Así, en el proceso de colonización del Nuevo Mundo se configuró una *policía* para someter a los naturales basada en un orden jurídico.²⁴³ En el cual se ponía especial atención en dicho concepto y en la manera de aplicarse en los pueblos y ciudades; también, se basó en la *distribución* del espacio en los edificios como un *dispositivo regulador* de la vida de las poblaciones, es decir, por la arquitectura y el reordenamiento del territorio.²⁴⁴ Asimismo en la educación, pues no debemos olvidar que evangelización y educación estuvieron íntimamente relacionadas en este periodo histórico.

Entre las medidas que se llevaron a cabo en los *pueblos de indios* y las *ciudades de españoles* tocantes al régimen de *policía*, están las referentes a la reglamentación económica, en las que se incluyeron la circulación de las mercancías, los procedimientos de fabricación, obligaciones que las personas de oficio debían guardar entre sí y con su clientela; las reglas de orden, como la vigilancia de individuos peligrosos, la caza de vagabundos y esporádicamente de mendigos, así como la persecución de criminales; reglas generales de higiene, por ejemplo, la vigilancia de la calidad de las mercancías a la venta, del aprovisionamiento de aguas y de la limpieza de las calles.²⁴⁵ Normas que atravesaban tanto la vida individual como la colectiva, debido a su capacidad para producir mecanismos de administración de la vida.

A través de esos modelos de poblamiento y urbanización basados en la noción de *policía* e ideados por los legisladores de Indias, se empezó a constituir un nuevo territorio y un modelo de ciudad con un carácter moderno, que puede observarse en las diversas instituciones que surgieron para “civilizar”, disciplinar y transformar el cuerpo hispano e indígena, lo que dio como resultado una *actitud*, un *ethos* de tipo colonial y moderno.

Para llevar a cabo el proceso “civilizatorio” de estas tierras, facilitar la jerarquización y administración de las ciudades novohispanas, crear el sistema ordenado con el que soñaban los monarcas españoles, surgió la burocracia colonial conformada por religiosos, administradores, educadores, profesionales, escritores, quienes participaron en la formación del *ethos* tanto de peninsulares, criollos, mestizos e indígenas. Esta burocracia, tuvo la misión

²⁴³ Cf. *Supra*, pp. 42-47, donde hablo del orden jurídico del que se dota el arte de fundación y de sus implicaciones en la construcción de subjetividades.

²⁴⁴ Cf. M. Ramírez Ruiz y F. Fernández Christlieb, *op. cit.*, pp. 118-119.

²⁴⁵ Cf. M. Foucault, *Estrategias de poder*, pp. 331-332.

de ordenar el universo de los signos, a favor de la monarquía absoluta de ultramar.²⁴⁶ Como dice Ángel Rama:

A través del orden de los signos, cuya propiedad es organizarse estableciendo leyes, clasificaciones, distribuciones jerárquicas, la *ciudad letrada* articuló su relación con el Poder, al que sirvió mediante leyes, reglamentos, proclamas, cédulas, propaganda y mediante la ideologización destinada a sustentarlo y justificarlos.²⁴⁷

De esa manera, empezó a constituirse en las *ciudades coloniales* una identidad, una *subjetividad* y un *ethos* de carácter novohispano, porque fue en ellas en donde empezaron a generarse desde la burocracia colonial vínculos entre criollos, mestizos e indígenas. A pesar de las enormes diferencias las tres formas de *subjetividad* tenían que convivir en las ciudades, en las cuales entrarían en contacto esas tres formas de sentirse ajeno a la metrópoli, pues no pertenecían a ella sino a los nuevos espacios, a los nuevos lugares creados por la razón ordenadora, fundante e ideal. La burocratización del espacio requirió que se le distribuyera de tal manera que permitiera una mejor administración de la vida de las poblaciones españolas e indígenas.

En el caso de la ciudad de México la distribución de sus diversos espacios siguió el modelo ortogonal o de damero, parecido a un tablero de ajedrez.²⁴⁸ Una de las principales características del modelo ortogonal consiste en la manera en que distribuye el espacio del centro hacia la periferia, estableciendo así, jerarquías sociales, lo cual, de acuerdo con la época, ya hacía de las ciudades novohispanas unas ciudades modernas.²⁴⁹

Dicho modelo fue utilizado en las ciudades y principalmente en los campamentos militares, lo que rompió en el Nuevo Mundo con el modelo de traza de “plato roto” de la mayoría de las ciudades peninsulares. El modelo ortogonal, estaba organizado de acuerdo con la traza antigua de las ciudades romanas, en las cuales primero se trazaban dos ejes

²⁴⁶ Cf. A. Rama, *op. cit.*, pp. 31-32.

²⁴⁷ Cf. *Ibid.*, p. 43.

²⁴⁸ No todas las *ciudades de españoles* ni los *pueblos de indios* fueron trazados de acuerdo con el modelo ortogonal, pues aunque la Corona quiso aplicar una política de unificación en todo el territorio de la Nueva España las variantes regionales fueron muy marcadas. “Las diferentes formaciones socioeconómicas prehispánicas, los distintos tipos de conquista y evangelización, así como la cercanía o lejanía de los grupos de población blanca, determinaron diversos grados de asimilación y múltiples formas de organización”. (A. Rubial García, *op. cit.*, p. 227.)

²⁴⁹ Cf. A. Enrique Canchola Romero, *op. cit.*, p. 7. “*Cardo* quiere decir "eje", es decir, línea en torno a la cual gira el sol, de Norte a Sur, y *Decumanus* debe su nombre, según algunos tratadistas antiguos, a la contracción de *duodecimanus*, la línea de las doce horas entre la salida y la puesta del sol, es decir de Este a Oeste” (p. 7)

rectores, uno llamado *decumanus maximus*, que iba de oriente a poniente y que cruzaba perpendicularmente con el *cardus maximus*, orientado de norte a sur. En la intersección de estos dos ejes principales se encontraba el centro de la ciudad, por esa razón una de las cuadrículas se dejaba sin construir y funcionaba como plaza central.

Esa distribución del espacio permitía ubicar el poder político-religioso en el punto central, ya que estaba destinado para alojar el conjunto conventual y los edificios del gobierno civil, con una plaza, una fuente y una picota, asimismo ubicar a su alrededor, en círculos concéntricos, los diversos estratos sociales, posibilitando de esa manera la unidad, la planificación y el orden riguroso, que se traducían en la jerarquía social propuesta por la razón ordenadora hispana.²⁵⁰

Por ello, desde que Cortés se propuso la reconstrucción de la ciudad de México, después de la destrucción de Tenochtitlan, esta ciudad no ha dejado de ser, como muchas otras ciudades con reminiscencias coloniales, el sueño de un orden, que se ha materializado en una distribución social altamente jerarquizada y difuminado en una repartición geométrica del espacio, fundamental para encuadrar los nuevos modos de vida, que fueron surgiendo en las ciudades y pueblos fundados por y para españoles, así como para indígenas, a quienes los españoles después de subyugarlos militarmente los sometieron a un profundo proceso de civilización.

Afirmar que los españoles sometieron a un proceso civilizatorio a los indígenas no significa que los naturales de estas tierras no estuvieran civilizados, sino que fueron sometidos a un proceso de ciudadanización, pues para el castellano del siglo XVI, civilizar implicaba ciudadanizar a la población, es decir, urbanizarla, en pocas palabras, conminarla a vivir en *policía*.²⁵¹ Es importante la implicación entre civilización y ciudad, porque la mayoría de los españoles que arribaron, durante el siglo XVI, a lo que hoy es la República Mexicana consideraban que los naturales de estas tierras vivían en el salvajismo bárbaro, “como bestias en los campos, sin rastro ni conocimiento bastante de vida sociable y política”,²⁵² pues aunque estuvieran reunidos en *altepetl*, sus viviendas y barrios no parecían tener ningún orden territorial.

²⁵⁰ Cf. Á. Rama, *op. cit.*, pp. 20-21.

²⁵¹ Cf. M. Ramírez Ruiz y F. Fernández Christlieb, *op. cit.*, p. 114.

²⁵² *Vid.*, Juan Solórzano y Pereyra, *apud, idem*.

Debido a esta errónea concepción europea sobre la organización política, social y económica de los indígenas, los colonizadores le adjudicaron al *altepetl* el concepto latino de *rusticitas*, el cual quiere decir: organización propia de bárbaros. Y aplicaron el concepto de *civilitas*, como referencia a ser un ciudadano de una *civitas* o ciudad, únicamente a los grupos organizados en los grandes centros ceremoniales y políticos como México-Tenochtitlan, Cholula, Zempoala o Zaachila. Fuera de estos núcleos urbanos, los sitios dispersos en los que se organizaban los indígenas, principalmente en las islas caribeñas, fueron concebidos como una muestra de su condición bárbara y salvaje.²⁵³

Así que, para terminar con la “barbarie” y el “salvajismo”, los conquistadores sometieron a los indios a un profundo proceso de *transformación* en el que se incluyó su *ciudadanización*, *urbanización*, *civilización*, o mejor dicho, su occidentalización y cristianización. Para cumplir con estos objetivos, los españoles recurrieron a una *estrategia de poder* que consistió en *congregarlos* en *pueblos de indios*, donde permanecieran juntos, sobre un sistema de calles bien trazado y alrededor de un convento para asegurar su conversión a la fe católica,²⁵⁴ destruir algunas de las prácticas antiguas de vida, *civilizarlos*, e, igualmente reorganizar el espacio de los pueblos amerindios.

En la *reorganización* del espacio indígena, hecha por Cortés al trazar la nueva ciudad, puede observarse la pretensión del conquistador de resolver los problemas de la población, de seguridad y del gobierno de un territorio tan alejado de la metrópoli y adquirido por conquista. Lo que situaba al conquistador y los siguientes gobernantes en una relación de exterioridad con respecto a los territorios obtenidos, pues los lazos que los ataban a estos territorios fueron los de la violencia.

De ahí que Cortés buscará mediante la estrategia del mestizaje físico y cultural crear lazos más fuertes, vínculos más profundos, fundamentales, esenciales, naturales y jurídicos entre la corona española y los territorios recién adquiridos. Por ese motivo, fue de su agrado que, durante la Guerra de Conquista, algunos pueblos indígenas le ofrecieran mujeres como tributo por liberarlos de sus opresores *mexica*.

²⁵³ Cf. *Idem*

²⁵⁴ Cf. *Idem*.

El siguiente paso que dio Cortés para preservar los nuevos territorios fue el de someter los antiguos saberes sobre el *arte de gobernar* a su proyecto de *gubernamentalidad*, definida como el entrelazamiento entre el gobierno de la ciudad con las *técnicas de gobierno de sí*, en otras palabras, como la conjunción de un *poder individualizador* con un *poder totalizante*.²⁵⁵

La intención de ese proyecto de *gubernamentalidad* era evitar la amenaza de una rebelión indígena, siempre presente, por la condición de exterioridad de los gobernantes hispanos con sus territorios americanos. De ahí que, el ejercicio del poder tuviera por objetivo mantener, reforzar y proteger los territorios recién adquiridos, a través de la manipulación de las relaciones de fuerza presentes en las diferentes formas de gobierno: las familiares, las religiosas, las escolares. Para lograr lo anterior se aplicaron una serie de *tecnologías de poder*, características del *nuevo arte de gobernar* impuesto por los conquistadores iberos, como las de *policía* y congregación. Esta última *tecnología* se dividió en dos partes:

1. En la congregación o reducción de los naturales en *pueblos de indios*, en los que se les *congregó* con la intención de facilitar su educación en los valores cristianos, en la forma de vida hispana, así como su sometimiento a las prácticas de vida impuestas por la noción de *policía* que tenían los españoles del siglo XVI. Una característica importante de estas *repúblicas* fue su estructura despótico-tributaria de producción, de la que también formaban parte la burocracia real y la Iglesia.
2. La *congregación* de los iberos en *ciudades de españoles*, cuya estructura de producción estuvo caracterizada por el feudalismo y capitalismo embrionario, por lo que sus unidades básicas fueron la estancia, la hacienda, el taller artesanal, el obraje, la mina.²⁵⁶

²⁵⁵ Cf. M Foucault, “La gubernamentalidad”, p. 25. Aquí Foucault define el término «gubernamentalidad» como el entrelazamiento estructural del gobierno de un Estado con las técnicas de gobierno de sí mismo en las sociedades occidentales, dicho término, según él, hace referencia a tres cosas: “1) El conjunto de instituciones, procedimientos, análisis y reflexiones, cálculos y tácticas que han permitido ejercer esta forma específica y muy compleja de poder que tiene por blanco la población, por forma principal de saber la economía política, y por instrumentos técnicos esenciales los dispositivos de seguridad. 2) La tendencia que en Occidente no ha dejado de conducir, desde hace mucho tiempo, hacia la preeminencia de este tipo de poder que se puede llamar gobierno sobre todos los otros: soberanía, disciplina, etc., y que ha implicado, por una parte, el desarrollo de toda una serie de aparatos específicos de gobierno, y por otra, el desarrollo de todo un conjunto de saberes. 3) El proceso, o mejor, el resultado del proceso a través del cual el Estado de justicia del medievo, convertido en Estado administrativo en los siglos XV y XVI, se encuentra poco a poco “gubernamentalizado” (p. 25).

²⁵⁶ Cf. E. Semo, *op. cit.*, pp. 15-16.

Es importante mencionar que el virrey Luis de Velasco, impulsó las congregaciones como programa de gobierno, en las cuales las agrupaciones de grupos indígenas eran por políticas poblacionales. Así, los grupos de población indígena se reagruparían a partir de las bases de configuración espacial implementada por los colonizadores.²⁵⁷

Por lo tanto, la *técnica de congregación* española, con su dinámica de distribución corporal, funcionó como una *tecnología política de reorganización espacial* de la población indígena en asentamientos más compactos y, por lo mismo, mucho más controlables tanto en lo económico como en lo político y cultural,²⁵⁸ ya que con ella se alteraron de modo significativo las “bases económicas de las sociedades prehispánicas, se destruyeron muchas formas de relación social y política, además de diluir nexos de parentesco, relaciones étnicas, afinidades culturales, idiomáticas y religiosas para construir un amplio conglomerado indiferenciado, controlado, vigilado y dirigido por el grupo dominador”.²⁵⁹ Inventándose de esa manera, después de la Conquista, la marginalidad del indígena.

La *reorganización* del espacio se realizó de tres formas distintas: primero, se concentró a la población y distribuyó; después, se le dotó de servicios públicos (municipalización); y, por último, se jerarquizaron los asentamientos. La estrategia de jerarquización del espacio sirvió a la Corona para penetrar administrativamente hasta los más pequeños asentamientos agrícolas de las comunidades indígenas. Esta *reorganización espacial* y la burocratización que la acompañaron dieron forma al *mecanismo de saber-poder*, que configuró a los *nuevos sujetos* por medio de unas *tecnologías disciplinarias*.

Pero no hay que olvidar que las posibilidades de la *reorganización espacial* colonizadora fueron definidas por las estructuras espaciales preexistentes de los colonizados,²⁶⁰ la mayoría de las cuales estuvieron basadas en *tecnologías normalizadoras*, las cuales desarrollaron estrategias de regulación de la vida y no solo puras disciplinas.

Por lo que la *técnica de congregación procedente* de la etapa caribeña de la colonización del Nuevo Mundo, poco a poco se fue aplicando en todas las regiones que iban siendo colonizadas, pero, a diferencia de las comunidades que tenían modelos más dispersos de organización del espacio, la *tecnología de congregación* se aplicó con menos rigor en las poblaciones nahuas, ubicadas en lo que ahora es el México central, pues dichas poblaciones

²⁵⁷ Cf. M. Gastélum Montoya, *op. cit.*, pp. 13-15.

²⁵⁸ Cf. J. Sullivan, *op. cit.*, pp. 33-34.

²⁵⁹ Cf. M. Ramírez Ruiz y F. Fernández Christlieb, *op. cit.*, p. 144.

²⁶⁰ Cf. J. Sullivan, *op. cit.*, pp. 52, 54.

a la llegada de los españoles ya estaban concentradas en núcleos urbanos bien definidos, permanentes y compactos.²⁶¹

Sin embargo, no por aplicarse de forma menos rigurosa tal *tecnología* dejó de posibilitar la *regulación de la vida* de las poblaciones nahuas en los siguientes ámbitos: 1) en el económico, a través del cambio de propietario de las fuentes naturales de riqueza y explotación del indígena, quien dejó de ser agricultor o artesano para convertirse en servidumbre; 2) en el político, por medio de la *transformación* de los sistemas de gobierno anteriores a la Conquista, así como de la incorporación de los habitantes de las tierras recién conquistadas al Imperio español de forma subordinada; 3) en el social, gracias a la aniquilación de la nobleza indígena y a la creación de un sistema racial en el que se sometía socialmente al indígena ante el español; y 4) en el cultural, por medio de la puesta en marcha de un plan de integración de los indígenas a la cultura española, consistente en *modernizarlos, civilizarlos, ciudadanizarlos, urbanizarlos, moralizarlos y evangelizarlos*, con el objetivo de acercar a los indios a un nuevo *arte de gobernar*, que los transformaría en *sujetos coloniales*.²⁶²

La *tecnología de congregación* de los peninsulares en *ciudades de españoles* permitió a la Corona disciplinar y controlar a la población hispana en los nuevos territorios; a los colonos españoles les permitió apropiarse de amplias extensiones de tierra, así como de recursos financieros, cuyo aprovechamiento y reproducción por el imperio español fue posible, gracias a que estableció instituciones, cuyas prácticas político-administrativas le permitieron *regular la vida* de las *ciudades de españoles* —entre ellas, la gobernación, el adelantamiento, el virreinato, la audiencia, la cancillería, el corregimiento y la alcaldía mayor— con las que la Corona pretendió tener un mayor control político sobre las poblaciones coloniales al intervenir en la administración local municipal nombrando corregidores para los *pueblos de indios* y designando regidores perpetuos para los *cabildos españoles*. También, neutralizar la avidez de los conquistadores, asimismo la enorme distancia de la metrópoli, que amenazaba con la creación de un poder local fuerte en sus nuevas dependencias territoriales en América.²⁶³

²⁶¹ Cf. *Ibid*, p. 34.

²⁶² Cf. *Ibid*, p. 33

²⁶³ Vid. S. Miranda Pacheco, *op. cit.*, p. 17.

La aplicación de las *técnicas disciplinarias* que menciona Foucault en las sociedades europeas las sitúa a comienzos del siglo XVII. Sin embargo, un antecedente de esas *técnicas* lo podemos encontrar en la *tecnología de congregación*, que utilizaron los españoles en América para transformar la economía, la política, la sociedad y la cultura, no solo de las poblaciones indígenas, sino de todo el orbe.²⁶⁴

La *tecnología de congregación* facilitó en demasía la empresa evangelizadora, pues al principio los frailes tenían que recorrer grandes distancias para instruir a los naturales, debido a la dispersión en la que vivían.²⁶⁵ Tal y como lo argumenta fray Diego Valadés cuando dice que:

En otro tiempo, al principio de su conversión, andaban errantes por los montes, y así no era fácil instruirlos perfectamente en la doctrina cristiana; por lo cual no es de admirar el haber sido hallados algunos que estuviesen entregados a la idolatría. Mas después de que han sido reunidos en pueblos y ciudades, para vivir en sociedad, viven hasta tal grado política y cristianamente, que aun sintiendo una ligera pesadez de cabeza cuidan de ser llevados no solo a confesarse, sino a demandar de los religiosos una bendición.²⁶⁶

De la cita anterior, puedo deducir que la política tributaria de la Corona y la política religiosa de la Iglesia tenían por objetivo principal erradicar la ideología prehispánica y sustituirla por los valores cristianos, para cumplir con su cometido recurrieron a diversas *tácticas*, entre ellas puedo mencionar: la construcción de los nuevos lugares de culto público sobre las ruinas de los templos prehispánicos;²⁶⁷ la reutilización del material de tales construcciones para erigir las iglesias cristianas y su edificación, lo más cerca posible, de donde hubo un templo indígena; la imposición de santos; la congregación del indígena en los denominados *pueblos de indios*;²⁶⁸ la edificación de tales *pueblos*, la mayoría de las veces sobre tierra plana y de formas más o menos compactas, con calles bien delineadas y alrededor

²⁶⁴ Cf. J. Sullivan, *op. cit.*, p. 54.

²⁶⁵ Cf. Fray Diego Valadés, *Retórica cristiana*. Intro. De Esteban J. Palomera, advertencia de Alfonso Castro Pallares, preámbulo y trad. de Tarsicio Herrera Zapién. México, FCE, 2003. (Col. Biblioteca Americana), p. XLIII.

²⁶⁶ Cf. *Ibid.*, p. 190.

²⁶⁷ Las normas para la edificación de los conventos y para su funcionamiento fueron dictadas por el primer Virrey de la Nueva España: Antonio de Mendoza (1535-1550) quien en 1543 ordena la edificación de conventos en cuatro pueblos —Iguala, Huexotla, Xicotepec y Xalatlaco—: “adonde los naturales de cada uno de los dichos pueblos vengan a aprender la doctrina cristiana y oír los divinos oficios y más cumplidamente sean enseñados en las cosas de nuestra santa fe” *Vid.* Antonio de Mendoza, *apud*, David Charles Wright Carr coord., *Los franciscanos y su labor educativa en la Nueva España (1523-1580)*. México, INAH, 2002, (Divulgación), pp. 19-20.

²⁶⁸ Cf. M. Gastélum Montoya, *op. cit.*, p. 8.

de un convento, para que los indios quedaran “en buena traza y policía” y formando una república,²⁶⁹ que permitiera el control de las poblaciones indígenas en lo político, moral y religioso.

Por consiguiente, las *técnicas de congregación* y de *policía* permitieron sujetar a los indígenas a un régimen urbano, económico, moral y administrativo radicalmente distinto al de las culturas prehispánicas; asimismo, permitieron conectar la eficacia política de la centralización del poder con la distribución espacial del ejercicio del poder. Ambas técnicas no estuvieron separadas una de otra, sino que actuaron en conjunto en el proceso de *civilización, ciudadanización, urbanización y cristianización* del indígena.

Proceso en el que resultaron fundamentales los *espacios de poder*, porque facilitaron la inscripción de la cultura occidental en el cuerpo indígena, marcándolo por medio de las diversas *prácticas* impuestas en los diferentes espacios, en los que los españoles e indígenas convivían e interactuaban, tal es el caso de los espacios conventuales, los cuales funcionaron como una *tecnología disciplinaria y reguladora*, puesto que a través de ella se *controlaba a la población* y se *disciplinaba* al individuo, por medio de la educación que ahí se impartía.

La estrategia de administración de la Corona y de la Iglesia tenía la firme intención de someter, utilizar, transformar y perfeccionar los cuerpos de sus colonizados, a través de la idea de civilizarlos y de esa manera administrar sus movimientos, gestos, actitudes. En una palabra, *disciplinar* los nuevos cuerpos para hacerlos dóciles y útiles, y así poder dominarlos, sin necesidad de recurrir a la esclavitud. Al *arte de la dominación* se le llamó evangelizar y a la *técnica de civilizar* se le denominó educar; ambos procedimientos tenían el objetivo de *transformar* y corregir moralmente a todos los habitantes de la Nueva España. “Para esos fines, las ciudades fueron asiento de Virreyes, Gobernadores, Audiencias, Arzobispados, Universidades y aun Tribunales inquisitoriales. Las instituciones fueron los obligados instrumentos para fijar y conservar el orden,”²⁷⁰ a través de una serie de técnicas de vigilancia, controles clasificatorios, mecanismos de seguridad, para disciplinar al individuo y controlar a las poblaciones.²⁷¹

²⁶⁹ Cf. M. Ramírez Ruiz y F. Fernández Christlieb, *op. cit.*, p. 120.

²⁷⁰ Cf. A. Rama, *op. cit.*, p. 27.

²⁷¹ Cf. M. Foucault, *Seguridad, territorio y población*, p. 19.

“Por definición, todo orden implica una jerarquía perfectamente disciplinada, de tal modo que las ciudades americanas entraron desde el comienzo a una estratificación que, a pesar de sus cambios, fue consistentemente rígida e inspirada por los mayores o menores vínculos con el poder transoceánico.”²⁷²

Lo que dio lugar, en términos foucaultinos, a una *anatomía política del cuerpo colonial* que definió cómo se podía apresar el cuerpo de los demás, para que operara de acuerdo con los fines civiles y religiosos de la Corona y la Iglesia, que no eran los mismos, muchas veces estuvieron en pugna, para ello se elaboraron una serie de *técnicas*, por ejemplo, el centralismo que la Corona de Castilla utilizó para *regular y controlar la vida* de unas poblaciones tan alejadas de la metrópoli y de impedir el fortalecimiento de poderes locales como el de los conquistadores, apropiándose con esa *técnica* del tiempo y el espacio, pues a través de ordenanzas y decretos reales, es decir, de un marco jurídico se controlaba toda actividad civil y religiosa en las colonias.

Las *tecnologías de normalización de la vida* como el régimen de policía y el de congregación posibilitaron la producción de unos campos de saber sobre lo humano, así como un cierto ejercicio del poder político basado en un *arte de gobernar*. En el cual, la *estrategia* de separar a los *pueblos de indios* de las *ciudades de españoles* se realizó con la intención de preservar, en lo posible, aquello de sus tradiciones y vieja organización que sirviera a los intereses reales. Esa es la razón de la existencia desde los inicios de la colonización del establecimiento de instituciones diferenciadas, tanto para las poblaciones indígenas como para las españolas.²⁷³

Las *técnicas de congregación y policía* también permitieron estigmatizar, por un lado, a los indígenas como *sujetos inferiores*, bárbaros, bestias de trabajo y extranjeros en su propia tierra y; por otro lado, *transformarlos* en cristianos, por lo que dejaron de ser *tlamatinime* (sabios), *tlatoque* (señores, gobernantes), *pilli* (nobles), *tonalpouhque* (lectores de los destinos), *ocelopilli* (guerreros jaguar), *cuauhpilli* (guerreros águila), *pochteca* (comerciantes), *macehualli* (gente común) para *transformarse* en “seres civilizados” desde la perspectiva de las formas del *saber y poder europeo*.²⁷⁴

²⁷² Cf. A. Rama, *op. cit.*, pp. 27-28.

²⁷³ Cf. *Ibid.*, p. 25.

²⁷⁴ La explicación de cada una de las *subjetividades* mencionadas puede revisarse en M. Méndez Medina, *op. cit.*

Este profundo proceso de *transformación* al que fueron sometidas las poblaciones indígenas también estuvo acompañado por la creación de una serie de prácticas evangelizadoras, que junto con la *técnica* de la congregación tenían por objetivo, por lo menos en el discurso, favorecer su instrucción en la fe y en una forma de vida parecida a la peninsular. Sin embargo, el proceso de hispanización de las comunidades indígenas no fue nada amable con ellas, ya que se destruyeron muchas prácticas de vida que no convenían con los nuevos intereses de los amos del territorio; entre ellas, las referentes a la movilidad social y a la relación con el espacio, para imponer las leyes, normas y formas de gobierno hispánicas.

Precisamente esa es una de las funciones de la norma, integrar aquello que no se ajusta a sus límites a través de su reconocimiento como diferencia, mediante su ajuste a las exigencias de las instituciones coloniales. Ejemplos de esas instituciones fueron las políticas, las jurídicas, las religiosas y las educativas desde donde emanó el poder del Rey y el Papa, quienes legitimaron las acciones de conquista y dominación del Nuevo Mundo.

II. 3 Las tecnologías educativas y las tecnologías evangelizadoras del nuevo arte de gobernar: la transformación del ethos indígena

Los frailes recurrieron a diversas *tácticas y estrategias* para convertir a los indígenas a la nueva religión, por ejemplo: las cartillas o silabarios para enseñar a los niños a leer y el catecismo;²⁷⁵ el canto, la pintura y el teatro, de igual manera; la enseñanza del castellano, la escritura. Para lograr lo anterior, lo primero a lo que se enfrentaron fue al aprendizaje del idioma de los conquistados: el nahuatl.²⁷⁶

Primera estrategia: Aprendizaje del nahuatl

El aprendizaje de la lengua náhuatl o como la llamó Fray Juan de Tecto, la “teología que de todo punto ignoró S. Agustín”, fue una *estrategia* sumamente importante en los primeros tiempos de la colonia para que los padres franciscanos pudieran cristianizar algunas de las *prácticas de vida indígenas*,²⁷⁷ reconocer sus idolatrías y combatirlas, con la intención de transformar su percepción de las cosas, su relación con la realidad y la existencia.²⁷⁸ Por medio de su adoctrinamiento en la nueva religión, cuya introducción se hizo lentamente, pero que fue uno de los elementos de la cultura importada que dejó una huella imborrable en el rostro y corazón indígena.²⁷⁹

El conocimiento del idioma de los conquistados también fue fundamental para convertir a los indios en *objetos de conocimiento*, pues ellos y sus modos de vida se *transformaron* en un objeto susceptible de ser analizado y conocido por los conquistadores espirituales, quienes

²⁷⁵ A través de ellas se les transmitió a los niños indígenas las oraciones principales de la religión cristiana, por ejemplo: *Pater noster, Ave María, Credo, Salve*, los Mandamientos y los artículos de la fe, además, de los principios de la escritura y la lectura. Cf. Christian Duverger, *La conversión de los indios de Nueva España. Con el texto de los Coloquios de los Doce de Bernardino de Sahagún (1564)*. Trad. de María Dolores de la Peña. México, FCE, 1996, p. 102.

²⁷⁶ Cf. C. Reyes Valerio, *op. cit.*, p. 83.

²⁷⁷ Una práctica se cual sea se define por la regularidad y racionalidad que acompaña los modos de hacer. Cf. E. Castro, *op. cit.*, p. 524.

²⁷⁸ Cf. S. Gruzinski, *op. cit.*, p. 23.

²⁷⁹ “Si bien en el campo religioso la transformación de las culturas indígenas fue profunda, en otros aspectos las modificaciones y adaptaciones fueron más lentas y difusas, y en muchos niveles las culturas indígenas desarrollaron mecanismos de resistencia y protección que permitieron conservar sus identidades, aunque cambiadas, hasta la época actual”. Cf. Rodolfo Stavenhagen, *La diversidad cultural en el desarrollo de las Américas*, Organización de Estados Americanos, núm. 9 (Serie de Estudios Culturales), p. 11.

en el mismo proceso se configuraron en *sujetos de conocimiento*. En este proceso de construcción del *saber sobre el otro* se estigmatizarían las *prácticas* indígenas en lo político, económico, social y religioso como meras supersticiones, idolatrías y ritos²⁸⁰ y, a sus practicantes como sujetos rudos, inmaduros, como niños que necesitaban de la paciencia evangelizadora de los misioneros²⁸¹ para sacarlos de su rudeza, idolatría e inmadurez civilizatoria.

La *táctica* de “conocer” las antiguas *prácticas* de los indígenas que los franciscanos llevaron a cabo, así como el estudio de su pasado pagano para ver si había rastros de ese pasado en el presente cristiano resultó imprescindible para “civilizar”, de acuerdo con las normas cristianas a los seres humanos de los pueblos recién conquistados, con la intención de incorporarlos a la cultura española y destruir sus modos de ser considerados, por los ojos de los frailes, demoniacos, despreciables, idolátricos, erróneos. Tal y como lo afirma Sahagún en el siguiente texto:

Vosotros, los habitantes desta Nueva España [...] sabed que todos habéis vivido en grandes tinieblas de infidelidad y idolatría en que os dexaron vuestros antepasados [...] Y sabed que los errores en que habéis vivido todo el tiempo pasado os tienen ciegos y engañados. Y para que entendáis la luz que os ha venido, conviene que creáis y con toda voluntad recibáis lo que aquí está escrito, que son palabras de Dios [...] y esto para que os escapéis de las manos del Diablo en que habéis vivido hasta agora [...] ²⁸²

Tal y como se puede observar en la cita para acabar con la infidelidad e idolatría de los indígenas y de esa manera liberarlos de las tinieblas y el engaño en que se encontraban sumidos desde hace mucho tiempo era necesario enseñarles la verdadera palabra,²⁸³ pero antes de hacerlo era preciso indagar sobre sus antiguallas y, así reconocerlas, combatir las, extirparlas, ya que algunos frailes, entre ellos Sahagún, estaban sumamente preocupados por las prácticas idolátricas, ritos y supersticiones que seguían realizando los indios aún después de la Conquista. Este interés por terminar con los antiguos modos de vida se inserta en el

²⁸⁰ Cf. O. Martiarena, “El indio como objeto de conocimiento”, en *Diánoia*. México, IIF, 1998, vol. XIV, núm. 44, p. 195.

²⁸¹ Cf. E. Dussel, 1492. *El encubrimiento del otro. Hacia el origen del “mito de la modernidad”*, pp. 58, 60.

²⁸² Cf. Fray Bernardino de Sahagún, *Historia General de las cosas de la Nueva España*. Vol. 1. Intro., paleografía, glosario y notas de Josefina García Quintana y Alfredo López Austin, México, CONACULTA / Alianza Editorial Mexicana, 1989. (Cien de México), p. 65.

²⁸³ Cf. L. Villoro, *op. cit.*, pp. 41-42.

dispositivo de saber-poder colonial como una *estrategia de saber-poder* en la que se convirtió a los indígenas en *objetos de conocimiento*.²⁸⁴ La utilidad de dicha *estrategia* para los fines de los frailes es mencionada por el padre José de Acosta cuando dice en su *Historia natural* que:

"No es solo útil sino del todo necesario que los cristianos y maestros de la Ley de Cristo sepan los errores y supersticiones de los antiguos, para ver si clara y disimuladamente las usan también ahora los indios."²⁸⁵

Por ende, el aprendizaje de la lengua náhuatl y otras lenguas mesoamericanas en la primera etapa de la conquista espiritual, que se extiende hasta los años de 1551 o 1568,²⁸⁶ fue una de las *estrategias* más poderosas implementadas por los conquistadores espirituales para transformar el *ethos* indígena al que valoraban desde categorías totalmente diferentes a las de los naturales. Por medio de ella, los frailes pudieron comunicarles a sus nuevos feligreses, en los primeros 30 o 40 años de la colonización, la “bondad” de la fe cristiana en las regiones urbanizadas de todo el continente; establecer al mismo tiempo los códigos de la indignidad del nativo americano y; *apropiarse* de los sistemas de saber mesoamericanos. Posteriormente, los *reutilizarían*, *resignificarían* y *desplazarían* con la intención de facilitar la transmisión de conceptos propios del cristianismo a los indígenas, quienes una vez cristianizados y castellanizados ayudarían a sus conquistadores espirituales a expandir el imperio español y la religión católica en tierras amerindias.

Sin embargo, las culturas indígenas ante el embate de la religión católica optaron por *resignificar* sus antiguas prácticas, entre ellas, las religiosas, para que pasaran desapercibidas en el ritual católico y se mantuvieran presentes en la nueva territorialidad, significando, con ello, los nuevos espacios.²⁸⁷ Los indígenas no tuvieron esa tarea sencilla, por un lado, porque los frailes ejercieron una constante vigilancia sobre su trabajo, para tratar de evitar que plasmaran sus antiguos símbolos en los nuevos edificios y, por otro lado, porque los jóvenes educados en los conventos denunciaban a quienes osaran introducir algún elemento pagano en los edificios cristianos. A pesar de esos inconvenientes, los indígenas pudieron enmascarar

²⁸⁴ Cf. O. Martiarena, “El indio como objeto de conocimiento”, p. 200.

²⁸⁵ Cf. José de Acosta, *Historia natural y moral de las indias*, en Obras. Madrid, BAE, 1954, p. 139 y *apud*, E. Dussel, 1492. *El encubrimiento del otro*, p. 58.

²⁸⁶ Cf. E. Dussel, 1492. *El encubrimiento del otro. Hacia el origen del “mito de la modernidad”*, pp. 58, 60.

²⁸⁷ Cf. M. Ramírez Ruiz y F. Fernández Christlieb, *op. cit.*, p. 162.

los signos antiguos bajo el disfraz del cristianismo, entre otras razones, debido a que los frailes no lograron conocer del todo las antiguas tradiciones, ni lo que representaban los antiguos símbolos y sus diseños.²⁸⁸

Los indígenas sobrevivientes al proceso de conquista y colonización utilizaron, desde el siglo XVI, la *estrategia de resignificación* de los antiguos códigos culturales. Por esa razón, a ellos les debemos la *invención* espontánea de diversos modos de vida, que en el siglo XVII darían forma a un tipo de ciudad: la colonial, de la cual emergerá en dicho siglo un tipo de *ethos* moderno, el barroco. Del *ethos barroco* se desprendió una *estrategia* de “aceptación” de las leyes, normas, valores cristianos, pero solo para inconformarse con ellos, al mismo tiempo en que se les aceptaba sometiéndolos a un juego de transgresiones muy bien disimuladas, que los *re-funcionalizó* en otro código dador de sentido.²⁸⁹

En un primer momento los frailes franciscanos, tiempo después, también agustinos y dominicos, al darse cuenta de la complejidad de acabar con las prácticas religiosas indígenas e introducir las católicas, así como, el modo de vida hispánico; de lo difícil de transmitir la “civilización”, la “cultura” cristiana a los seres humanos recién conquistados, voltearon sus ojos hacía los niños. Quienes al no haber vivido todo el esplendor de la cultura náhuatl, no tenían tan arraigadas en lo más profundo de su cuerpo las antiguas tradiciones, las antiguas formas de vida, como los ancianos y jóvenes sobrevivientes a la conquista militar. Por ello, eran la materia idónea con la cual trabajar, ya que se podían moldear sus cuerpos, sus conductas, sus formas de ser conforme a la *disciplina* impuesta por la nueva doctrina, sin la menor preocupación de *resistencia*, convirtiéndolos de esa manera en *objetos de saber, poder y dominio*.

En este primer periodo de la “conquista espiritual” los frailes utilizaron diversas *tácticas* para educar a los niños indígenas en la nueva religión, destruir las prácticas antiguas y al mismo tiempo hacerse de un regimiento de predicadores con el cual no contaban en los primeros tiempos de la evangelización; por ejemplo: juntar en las casas de los misioneros a los niños descendientes de los *pipiltin* (nobles) de las diversas culturas precolombinas y después a los que descendían de los *macehualtin* (gente común) para instruirlos en la fe

²⁸⁸ Cf., C. Reyes Valerio, *op. cit.*, pp. 264, 266.

²⁸⁹ Cf. Stefan Gandler, “Mestizaje cultural y ethos barroco. Una reflexión intercultural a partir de Bolívar Echeverría”, en *Signos filosóficos*. México, UAM-I, junio, 2000, vol. I, número 3, p. 57.

católica.²⁹⁰ De esta manera, se *apropiaron* de una antigua práctica indígena de educación. Tal y como nos lo comenta Fray Bernardino de Sahagún en su *Historia General de las Cosas de la Nueva España*:

A los principios [...] como hallamos en su república antigua, criaban los muchachos y muchachas en los templos, y allí los disciplinaban y enseñaban la cultura de sus dioses y la sujeción a su república, tomamos aquel estilo de criarlos en nuestras casas, y dormían en una que para ellos estaba edificada junto a la nuestra, donde los enseñábamos a levantarse a la media noche, y a decir los maitines de nuestra Señora; y luego de mañana las horas, y aun los enseñábamos a que de noche se azotasen y tuviesen oración mental.²⁹¹

La *apropiación* de algunas de las antiguas prácticas de vida indígenas relacionadas con la educación de los jóvenes, como se puede deducir de la cita de Sahagún, se hizo necesaria para disciplinarlos, como en la antigua *policía*: austera y autoritaria, con la intención de terminar con los desenfrenos que las formas de vida traídas de España habían causado en entre los indígenas. Sin embargo, la educación que se les dio en los templos cristianos aunque muy semejante a la impartida en los *Calmecac* y *Telpochcalli* al estar desposeída de toda su carga simbólica pagana no pudo contener los vicios a los que, según Sahagún, estaban inclinados los indígenas.²⁹²

Segunda estrategia: Separar a los niños de sus padres

La separación de los niños indígenas de sus padres se realizó con la intención de “incluirlos” a una cultura que no era la suya, mediante la castellanización de su *experiencia vital*. Una de las consecuencias de tal “inclusión” fue el desarraigo de la comunidad a la que pertenecían, al ser congregados en una especie de internado al interior de las casas de los frailes.

El encierro de los niños indígenas en los conventos tuvo por objetivo inculcarles una serie de saberes, que seguían el viejo sistema medieval, basado en el estudio del *trívium* (gramática, lógica y retórica) y el *cuadrivium* (música, geometría, astronomía y aritmética)²⁹³ que en vez de permitir su reincorporación a la sociedad indígena, lo que hacía era: sacarlos de su “barbarie”²⁹⁴ al ser instruidos en la “verdadera” fe, esto es, en la creencia de la

²⁹⁰ Cf. C. Reyes Valerio, *op. cit.*, p. 89.

²⁹¹ Cf. Fray B. de Sahagún, *apud*, L. Villoro, *op. cit.*, p. 92.

²⁹² Cf. *Ibid.*, pp. 91-93.

²⁹³ Cf. C. Reyes Valerio, *op. cit.*, p. 105.

²⁹⁴ Cf., cap. 1 en donde hablo de la barbarie.

existencia de un solo Dios, inmortal, todopoderoso, creador de todas las cosas, y justo remunerador de nuestros actos; asimismo, en la redención y en la necesidad de recibir el bautismo para alcanzar la salvación eterna; *transformarlos* en los destructores de su propia cultura, al ayudar a los evangelizadores en el derribamiento de los antiguos templos-escuela o casas de saber, *estrategia* sumamente importante en la construcción de las nuevas *subjetividades*, ya que como se afirma en la *Historia eclesiástica indiana*:

[...] la idolatría permanecía [...] mientras los templos de los ídolos estuviesen en pie. Porque era cosa clara que los ministros de los demonios habían de acudir allí a ejercitar sus oficios, y convocar y predicar al pueblo, y hacer sus acostumbradas ceremonias. Y atento a esto se concertaron los que estaban repartidos por las provincias [...] de comenzar a derrocar y quemar los templos, y no parar hasta tenerlos todos echados por tierra, y los ídolos juntamente con ellos destruidos y asolados, aunque por ello se pusiesen en peligro de muerte. Cumpliéronlo así, comenzado a ponerlo por obra en Texcuco, donde eran los templos muy hermosos y torreados y esto fue el año de mil quinientos veinticinco [...] Luego tras ellos los de México, Tlaxcala y Guexozingo llevando los frailes en su compañía los niños y mozuelos que criaban y enseñaban, hijos de los mismos indios señores y principales, que para aquello les daba Dios fuerzas de gigantes, ayudándoles también de la gente popular los que ya estaban y se querían mostrar confirmados en la fe [...] Y así cayeron los muros de Jericó con voces de alabanza y alarido de alegría de los niños fieles, quedando los que no lo eran espantados y abobados, y quebradas las alas (como dicen) del corazón, viendo sus templos y dioses por el suelo.²⁹⁵

Como se puede observar en la cita anterior, fue alrededor del año de 1525 cuando comenzó la demolición sistemática de los templos-escuela indígenas,²⁹⁶ y en ese sentido de una de las instituciones más importantes de construcción de *subjetividad* que tenían las culturas prehispánicas. Fray Pedro de Gante en una de sus cartas narra una de las *tácticas* que se utilizó en el adoctrinamiento, occidentalización, hispanización y evangelización de los niños, así como en la destrucción de los templos-escuela, ahí nos dice que su oficio consistía en:

[...] predicar y enseñar día y noche. En el día [enseñaba] a leer, escribir y cantar; en la noche, doctrina cristiana y sermones. Por ser la tierra grandísima, poblada de infinita gente, y los frailes que predicar pocos para enseñar a tanta multitud, nosotros los frailes, recogimos en nuestras casas a los hijos de los señores y principales para instruirlos en la fe católica, y aquellos después enseñan a sus padres. Saben estos muchachos leer, escribir, cantar, predicar y celebrar el oficio divino a uso de la iglesia. De ellos tengo a mi cargo en esta ciudad de México al pie de quinientos o más. [...] he escogido a unos cincuenta de los más avisados, y cada semana les enseño a uno por uno lo que toca decir o predicar la dominica siguiente [...] Los domingos salen estos muchachos a predicar por la ciudad y toda la comarca [...] anunciando la fe católica, y preparando con su doctrina a la gente para

²⁹⁵ Cf. Fray Gerónimo de Mendieta, *Historia eclesiástica indiana*. México, Antigua Librería, 1870. Lib. III, cap. XX, (publicada por primera vez por Joaquín García Izcabalceta), p. 227.

²⁹⁶ Cf. S. Gruzinski, *op. cit.*, p. 23.

recibir el bautismo. Nosotros con ellos vamos a la redonda destruyendo ídolos y templos por una parte, mientras ellos hacen lo mismo en otra, y levantamos iglesias al Dios Verdadero.²⁹⁷

La *táctica* de recoger a los hijos de los señores y principales en las casas de los monjes, como puede observarse en la cita, se utilizó para *transformar* las relaciones entre padres e hijos, al codificarse bajo reglas nuevas y muy precisas, asimismo con la intención de solucionar en parte la falta de religiosos en la Nueva España, ya que las nuevas *subjetividades* formadas por los frailes cubrían, al mismo tiempo, tres frentes: el primero, enseñar a los frailes los secretos de su pensamiento religioso transformándose, de esta manera, en los maestros de sus conversores, en cuanto al aprendizaje de la lengua náhuatl y el conocimiento más profundo de sus antiguallas.²⁹⁸ El segundo, facilitar la sujeción de las comunidades a las que pertenecían los niños y jóvenes a los valores cristianos. Y por último, ayudar a los cristianos en la aniquilación de los restos de las antiguas tradiciones que sobrevivieron a la conquista militar, después de haber sido formadas en los conocimientos doctrinarios fundamentales de la religión católica, en las lenguas latina y romance, en la lectura y escritura, así como en los nuevos oficios y artes, mediante su participación en la transmisión a niños, jóvenes y adultos de la cultura y religión cristiana.

La transmisión de los saberes de la cultura europea a los indígenas posibilitó la anulación de las culturas mesoamericanas y disimular su condición de dominadas, pues esos saberes fueron utilizados por el conquistador para seguir ejerciendo la dominación. Así, el latín se le enseñó a la nobleza autóctona, pero para apoyar la evangelización y los saberes prácticos (oficio), para incorporarlos a la estructura socioeconómica del virreinato. Anulando de esta manera lo indígena y disimulando la condición *estratégica* del mestizaje.²⁹⁹

La *táctica* de separar a los hijos de sus padres, ya fueran *pipiltin* o *macehualtin*, no fue una innovación de los frailes, pues esta *táctica de dominación* ya había sido utilizada por los cristianos en la España judía y musulmana. La diferencia radicó en que los religiosos conocían muy bien las religiones hebrea y musulmana, en cambio, las creencias de los pobladores de América les era completamente desconocidas. De ahí la necesidad de tratar de

²⁹⁷ Cf. Carta de fray Pedro de Gante a los padres y hermanos de la provincia de Flandes, 27 de junio de 1529, en *Fray Pedro de Gante. Maestro y civilizador de América* de Ernesto de la Torre Villar. México, Seminario de Cultura Mexicana, 1973, p. 74.

²⁹⁸ Cf. C. Reyes Valerio, *op. cit.*, pp. 99-100.

²⁹⁹ Cf. *Ibid.*, pp. 95-96.

conocer a profundidad en los primeros tiempos de la evangelización las antiguas prácticas religiosas, fiestas, costumbres, ritos y dioses. En breve, todo aquello que conformaba el pensamiento religioso indígena para apartar a los niños y adultos de sus viejos saberes paganos.³⁰⁰

Lo anterior, provocó que los niños indígenas abandonaran su antigua forma de vida y adoptarán y transmitieran un nuevo modo de ser y de vivir, que sepultó algunas de las antiguas formas de *subjetividad* y de *corporalidad*. Debido a que, los saberes de la cristiandad tenían que ver con los valores de la sociedad colonial, con sus modelos deseables de conducta, con sus pautas de ambición;³⁰¹ con su *régimen de verdad* íntimamente ligado a la percepción.

En ese sentido, si los padres franciscanos percibían al otro como idolatra, tenían que demostrarlo convincentemente en sus crónicas para que fuera considerado como una verdad, percepción que además necesariamente remitía a una necesidad corporal.³⁰²

Por lo tanto, las órdenes mendicantes desempeñaron un papel sumamente importante³⁰³ como brazo espiritual de la Conquista en el soterramiento de las *antiguas prácticas de vida*, que daban forma a las *subjetividades* y *corporalidades* indígenas, mediante un sólido sistema de educación y evangelización de sus élites. También en su incorporación, hasta donde se los permitió el sistema de castas español,³⁰⁴ a la nueva cultura dominante.

De paso, construyeron una *nueva subjetividad* indígena que, al adquirir y volver suyos los nuevos saberes, se convirtió en la destructora de gran parte de su propio mundo imaginario, en tanto le hicieron creer que no era divino sino demoníaco. La religión indígena, por ende, fue excluida de toda racionalidad y validez, dicha exclusión fue justificada por una argumentación teológica que sostenía la superioridad de la cristiandad sobre las religiones indígenas.³⁰⁵

³⁰⁰ Cf. *Ibid.*, p. 89.

³⁰¹ Que estaban confrontadas entre los frailes y los conquistadores, los primeros ambicionaban el reino celestial, los segundos, en cambio, el reino del dinero y el poder en la tierra.

³⁰² Cf. A. Mendiola, *op. cit.*, p. 342. n. 10

³⁰³ *Mendicare* pedir limosna. Órdenes religiosas cuya regla impone la pobreza no solo de los individuos, sino también de los conventos, y que obtienen lo necesario para su mantenimiento de limosnas de los fieles. De allí bien su nombre de mendigo. Dichas órdenes se establecían en el corazón de las ciudades para atender a la feligresía urbana en constate crecimiento

³⁰⁴ Españoles, criollos, mestizos, indios, negros, por mencionar algunas.

³⁰⁵ Cf. E. Dussel, 1492. *El encubrimiento del otro. Hacia el origen del "mito de la modernidad"*, p. 62.

Así, el proceso educativo-evangelizador al que los frailes españoles sometieron a los niños indígenas tuvo por funciones que sirvieran, después de castellanizarlos, de intérpretes y, una vez que dominaban ambas lenguas, se convirtieran en agentes evangelizadores en sus hogares, para cambiar desde la raíz a los futuros sujetos adultos de la Nueva España.³⁰⁶

La conversión de los nativos americanos se llevó a cabo a través de los niños y jóvenes, porque fueron ellos los maestros de sus evangelizadores, también fungieron como predicadores y como *policías del pensamiento*, cuya labor como tales consistió en vigilar tanto a los sacerdotes indígenas como a sus propios padres, para evitar que incurrieran en alguna práctica idolátrica. De esa manera, se transformaron en ministros de la destrucción de las creencias religiosas de sus antepasados, al mostrar a los frailes los sitios en donde sus padres ocultaban los ídolos y al denunciarlos cuando realizaban algún culto pagano.³⁰⁷

Tercera estrategia: danzas y cantos

Las danzas y los cantos también desempeñaron un papel muy importante en la construcción de las nuevas *subjetividades*, pues antes de la llegada de los españoles los naturales de estas tierras adoraban a sus dioses bailando y cantando delante de sus templos, como lo menciona fray Pedro de Gante en una de sus cartas: “[...] toda su adoración [...] a sus dioses era cantar y bailar delante de ellos [...] y [...] todos sus cantares eran dedicados a sus dioses...”³⁰⁸ Fray Pedro al darse cuenta de lo anterior compuso “metros muy solemnes sobre la Ley de Dios y de la fe, y cómo Dios se hizo hombre”.

Tan es así que los artículos de la fe, los mandamientos y los sacramentos se transmitieron a los indios a través de cánticos y poco tiempo después, se les enseñaron los villancicos españoles, porque el efecto que provocó, en un primer momento, la utilización del *macehualiztli*³⁰⁹ fue que los indígenas se “convirtieran” en cristianos por la novedad de la

³⁰⁶ Cf. Julio Israel Flores González, “Bosquejo histórico de la educación formal del cuerpo en México: de los pueblos prehispánicos al siglo XIX”, en *Odiseo Revista Electrónica de Pedagogía*. Querétaro, enero-julio, 2012, núm. 18, párrafo. 35.

³⁰⁷ Cf. Fray G. de Mendieta, *op. cit.*, pp. 221-222.

³⁰⁸ Cf. Carta de fray Pedro de Gante al rey D. Felipe II, 23 de junio de 1558, en *Fray Pedro de Gante. Maestro y civilizador de América*, p. 109.

³⁰⁹ El *macehualiztli* (acción de merecer) era un tipo de danza con carácter religioso que se utilizaba para inculcar a los jóvenes mexica las danzas, por medio de las cuales se celebraba a los dioses cada 20 días, según el *Xiuhpohualli*, y se aprendían, posiblemente, los movimientos militares simulando combates, además de preparar a los guerreros en el ardor y la pasión de la guerra. Los cantos que acompañaban a estas danzas, también se

nueva música. Al cabo de los años perdieron el interés en los cantos cristianos y prefirieron de nueva cuenta los cantares de sus antiguas tradiciones. Sahagún se queja de ello en su *Psalmodia cristiana*, ahí comenta que: “en otras partes y en las más porfían de volver a cantar sus cantares antiguos en sus casas o en sus tecpas... tienen cantares compuestos para esto y no los quieren dejar”.³¹⁰

La mención de Sahagún sobre la actitud de los indígenas, nos lleva a pensar que su conversión fue una simulación,³¹¹ que puede interpretarse como una *práctica de sobrevivencia* ante los embates de la cultura cristiana. También menciona que no solo era en sus casas sino también en sus *tecpas* o plazas donde se llevaban a cabo las antiguas ceremonias en las que, como dice Gerónimo de Mendieta, se practicaban a escondidas, de noche en los cerros y templos que aún seguían de pie, sacrificios humanos.

Aunque estos siervos de Dios por una parte tenían hartos contento en ver cuán bien acudía la gente a sus predicaciones y doctrina, por otra parte les parecía que el concurso de indios a la iglesia, más sería por cumplimiento exterior por mandado de los principales para tenerlos engañados, que por moverse el pueblo por voluntad a buscar el remedio de sus ánimas, renunciando la adoración y culto de los ídolos. Y a esto se persuadían, porque eran avisados que aunque en lo público no se hacían los sacrificios acostumbrados en que solían matar hombres, pero en lo secreto por los cerros y lugares arredrados, y de noche en los templos de los demonios que todavía estaban de pie, no dejaban de hacerse sacrificios, y los templos estaban servidos y guardados con sus ceremonias antiguas, y los mismos religiosos a veces oían de noche la grita de los bailes, cantares y borracheras en que andaban.³¹²

Tal es un ejemplo de las dudas que albergaban los conquistadores espirituales sobre la conversión profunda de los indígenas, pues a pesar de que lograron tener un mejor control sobre las antiguas prácticas de los indígenas y sobre ellos, por medio de la utilización de los viejos saberes, entre ellos la pictografía indígena, no lograron extirparlas del todo, ya que había quienes continuaban con el ejercicio de sus prácticas ancestrales en los espacios destinados para ellas que aún seguían en pie, lo que demuestra, además, la superficialidad de la cristianización.

transmitían a los jóvenes, porque por medio de ellos se les enseñaba a invocar, alabar, y apaciguar a los dioses, de igual modo a darles gracias por la victoria militar. Cf. M. Méndez Medina, *op. cit.*, pp. 154-155.

³¹⁰ Cf. José María Kobayashi, *La educación como conquista: Empresa franciscana en México*. México, COLMEX, 1974, p. 198.

³¹¹ Y desde entonces la práctica de la simulación, del engaño se convirtió en una parte importante de la *subjetividad mexicana*, que en la actualidad la siguen utilizando los políticos para hacernos creer que trabajan en el bienestar de la gente cuando no es así. Y el pueblo, igual que ayer, para resistir ante los embates del gran capital como una *estrategia de resistencia*, como una *estrategia de sobrevivencia*.

³¹² Cf. Fray Gerónimo de Mendieta, *op. cit.*, pp. 226-227.

Cuarta estrategia: la pictografía indígena

Los frailes utilizaron la pictografía indígena como una *táctica* de enseñanza de la doctrina cristiana, porque a través de ella lograron transmitirles a sus nuevos feligreses, de un modo más claro y profundo, la iconografía cristiana, así como las bases de la religión católica,³¹³ posibilitando con ello que se arraigaran en breve tiempo en la nueva fe.³¹⁴ La *táctica* que siguieron para ello nos la cuenta Fray Gerónimo de Mendieta:

Algunos [frailes] usaron un modo de predicar muy provechoso para los indios, *conforme al uso que ellos tenían de tratar todas sus cosas por pintura*. Y era de esta manera, hacían pintar en un lienzo los artículos de la fe, en otro los diez mandamientos de Dios, en otro los siete sacramentos, y lo demás de la doctrina cristiana. Y cuando el predicador quería predicar los mandamientos, colgaba el lienzo junto a él, de manera que con una vara de las que traen los alguaciles pudiese ir señalando la parte que quería. Y así les iba declarando los mandamientos. Y lo mismo hacía cuando quería predicar de los artículos, colgando el lienzo en que estaban pintados. Y de esta suerte se les declaró clara y distintamente y muy a su modo toda la doctrina cristiana.³¹⁵

El empleo de lienzos pintados a la manera en como lo acostumbraban los indígenas, como lo podemos ver en la cita, fue una *táctica* sumamente importante en la transmisión de los valores cristianos, porque a través de ellos y de las escenas pintadas en los muros se representaron todos los misterios de la fe católica. Los murales pintados al interior de los nuevos centros de culto fueron destinados a la instrucción de los niños y jóvenes que estaban internados en esos lugares, pero es posible que también se hayan utilizado para educar a los que servían en ellos y a los que llegaban en busca de ayuda.³¹⁶ Además, la pintura sirvió para paliar el desconocimiento de algunos frailes del náhuatl y otras lenguas indígenas, sobre todo durante los primeros años de la evangelización.³¹⁷

Este método de enseñanza, inspirado en los manuscritos indígenas para convertirlos e integrarlos al modo de vida cristiano, forma parte del denominado arte *tequitqui*. Dicho arte solo se encontrará en el siglo XVI, seguramente porque fue realizado por aquellos sobrevivientes de la conquista que conocieron la antigua regla de vida, parte de la cual expresaron siguiendo su escritura pictográfica, pero, mezclada con los nuevos símbolos

³¹³ Cf. C. Reyes Valerio, *op. cit.*, pp. 451-452.

³¹⁴ Cf. J. María Kobayashi, *op. cit.*, pp. 198-199.

³¹⁵ Cf. Fray Gerónimo de Mendieta, *op. cit.*, p. 249.

³¹⁶ Cf. C. Reyes Valerio, *op. cit.*, pp. 438-439.

³¹⁷ Cf. S. Gruzinski, *op. cit.*, p. 38 y Robert Ricard, *La conquista espiritual de México*. Trad. de Ángel María Garibay K. México, FCE, 2002, pp. 192-193.

cristianos y las técnicas artísticas europeas, una vez que por medio de la observación se *apropiaron* de ellas.³¹⁸

“La forzosa asociación de dos culturas produjo entonces, una obra original que no es “ni verdaderamente indígena ni española [...] es un espacio de fuerte arte mestizo”. Es la interpretación propia y original de los modelos europeos en la que los indígenas dejan huella de su propia sensibilidad.”³¹⁹

Por ende, la función del arte en la *transformación* del *ethos indígena* fue de carácter educativo, ya que los frailes la utilizaron para atraer a los indígenas a la religión cristiana. También, sirvió para que soportaran la destrucción de sus creencias al mantener ocupadas sus mentes en la ornamentación de los nuevos templos,³²⁰ en donde se puede admirar el complejo trabajo de *codigofagia* al que fueron sometidas las dos cosmovisiones.³²¹ De igual manera, en el proceso de ornamentación, se pueden apreciar algunos de los símbolos que representaban para la conciencia indígena el sistema de vida y pensamiento que estaba siendo soterrado por el predominio español.

Sistema que fue sumamente difícil de sepultar por completo, debido a que en ese proceso de eliminación siempre se trató de lo interior, del convencimiento íntimo o conversión, en otras palabras, del modo de experimentar la realidad, de conocer el mundo, de la moral a seguir, de las formas de dar sentido y valor a todo aquello que constituía la interioridad de los individuos indígenas, es decir, de los procesos por medio de los cuales se constituían sus *subjetividades*.

En ese sentido, algunas de las funciones del arte *tequitqui* fueron hacerle frente al caos y a la angustia en la que se encontraban los habitantes de la Nueva España después del choque cultural; organizar la vida tanto de colonizadores como de colonizados; integrar a una cultura en otra mediante la *resignificación*, la *transvaloración*, la *apertura* a lo diferente, la *codigofagia* a la que los indígenas y españoles someten la cultura de cada uno; dotar de significado el presente cristiano inmerso en un debilitamiento vital, en una deformación del

³¹⁸ Cf. Silvia Fernández Hernández, “El arte tequitqui como puente intercultural”, en *Decires*. México, CEPE-UNAM, 2007, pp. 10, 14 y C. Reyes Valerio, *op. cit.*, p. 141.

³¹⁹ Cf. María del Carmen Romano Rodríguez, “Arte tequitqui en el siglo XVI novohispano”, en *Anuario Saber Novohispano*. Zacatecas, Universidad Autónoma de Zacatecas, 1995, p. 337.

³²⁰ Cf., C. Reyes Valerio, *op. cit.*, p. 187.

³²¹ Por *codigofagia* voy a entender la *apropiación* que lleva a cabo una cultura de los elementos culturales de otra, por medio su *resignificación* y *transvaloración* de tales elementos.

sentido de la vida, en una violencia cultural;³²² ayudar en la educación-evangelización de los naturales de la Nueva España y como una manera de conservar parte de la memoria antigua, porque al ejecutar la obra el artesano indígena recurría, tal vez, de manera consciente o inconsciente a su arcaica y tradicional visión del mundo reinterpretando el mandato evangelizador.³²³

En esta síntesis entre lo mesoamericano e ibérico las culturas prehispánicas lucharon por preservar algunas de sus formas de vida, mientras que la española pugnó por imponerse sobre los “vencidos”. El resultado de la lucha fue la *emergencia* de *nuevas subjetividades*, en las que la *persistencia* del pasado en el presente siempre se manifestó, unas veces de manera latente (sin exteriorizarse) y otras veces de manera ostensible, como en los espejos de obsidiana de algunas cruces atriales o las vírgulas de la palabra de algunos personajes y animales.³²⁴

Precisamente, el recuerdo de esa memoria indígena adquirió posibilidad y sentido durante la colonización, al ser representada simbólicamente en los frescos de los murales de los primeros conventos y templos, en la escultura de las portadas, en las pilas bautismales, en los claustros, en las capillas abiertas, en las cruces de atrio.³²⁵ En breve, el choque cultural entre Mesoamérica y Europa configuró un nuevo *ethos* y una nueva cultura que empezó a cobrar forma en los edificios religiosos y civiles construidos por los indígenas.

Por ende, la *tecnología política* de la evangelización estuvo estrechamente ligada a la *tecnología política* de la educación, cuyo propósito principal consistió en *transformar* el *ethos* indígena, mediante la castellanización, cristianización y el entrenamiento para el trabajo, con la intención de integrar a los naturales a la vida de la ciudad colonial y de someterlos espiritualmente a los colonizadores.³²⁶ En ese sentido, los niños y jóvenes educados por los frailes pasaban por dos etapas: en la primera, se les transmitían las bases de la religión cristiana y en la segunda, lo concerniente al oficio que quisieran desempeñar en la nueva sociedad o para el que estuvieran capacitados.

³²² La categoría de violencia cultura hay que entenderla como aquella violencia que se ejerce por medio de las *prácticas discursivas*, las normas morales, las costumbres, es decir, como la violencia que es legitimada por medio de las prácticas culturales, por los usos y costumbres.

³²³ Cf. M. del Carmen Romano Rodríguez, *op. cit.*, p. 334.

³²⁴ Cf. C. Reyes Valerio, *op. cit.*, p. 180, 261-262.

³²⁵ Cf. R. Zaragoza Rocha, *op. cit.*, p. 49.

³²⁶ Cf. M. del Carmen Romano Rodríguez, *op. cit.*, p. 334.

En el siglo XVI, la evangelización-educación, como un tipo de dominación específica y una *estrategia colonial moderna* fue fundamental en la transmisión de las nuevas prácticas de vida y saberes intelectuales, así como para la destrucción de los saberes y prácticas de vida de las generaciones anteriores a la llegada de los españoles. Dicha *estrategia* consistió en formar a una multiplicidad de poblaciones en otra *policía*, otra disciplina de vida uniforme, otra forma de gobierno y otra forma de economía.³²⁷

La acción de evangelizar y educar al indígena, a pesar de estar influida notablemente por las tradiciones medievales, estuvo profundamente marcada por las *técnicas y estrategias de saber-poder* puestas en marcha en el siglo XVI, para castigar el cuerpo. Tal acción adquirió su carácter moderno al *transformar* el cuerpo del otro, en lugar de aniquilarlo, por medio de la *táctica* de transmisión de los valores cristianos, constituida por disposiciones, maniobras, estrategias, técnicas, funcionamientos de poder y de saber.³²⁸

De ahí que, las diferentes *estrategias educativas* hayan servido para recuperar lo útil del *instinto civilizatorio indígena* y para mezclarlo con el *instinto civilizatorio español* y así poder configurar algo nuevo: el *instinto civilizatorio* dirigido a las potencias vitales, a las tendencias de ambos instintos hacía la producción de una nueva vitalidad que se ve en lo *colonial*, es decir, en lo novohispano.

En conclusión, las *tecnologías de poder coloniales* respondieron a una forma de controlar al otro, por medio de algunas de sus mismas *prácticas discursivas y no discursivas*, sus mismos *saberes*, pero todo ello *resignificado, transformado* en algo totalmente diferente.

³²⁷ Cf. S. Gruzinski, *op. cit.*, p. 77.

³²⁸ Cf. E. Castro, *op. cit.*, p. 77.

TERCER CAPÍTULO
EL NUEVO ETHOS INDÍGENA
GÉNESIS DE LA MODERNIDAD COLONIAL NOVOHISPANA

En los caminos yacen dardos rotos, los cabellos están esparcidos. Destechadas están las casas, enrojecidos tienen sus muros. Gusanos pululan por calles y plazas, y en las paredes están salpicados los sesos. Rojas están las aguas, están como teñidas. Golpeábamos, en tanto, los muros de adobe, y era nuestra herencia una red de agujeros.

Visión de los vencidos. Relaciones indígenas de la conquista.

En este último capítulo voy a trabajar el problema de la formación de la *modernidad colonial novohispana* y la cuestión de la *génesis* del *ethos barroco*. Para resolver ambas problemáticas es necesario:

1. Indicar que la *re-significación* de los antiguos modos de ser respondió al miedo al vacío de sentido que experimentaron tanto españoles como indígenas después de la conquista, para demostrar que en ese *horror vacui* es posible localizar el *instinto civilizatorio*³²⁹ del que *procede* la *modernidad colonial novohispana* y el *ethos barroco*.
2. Mostrar que el intento de llenar cada uno de los hoyos de la *red de agujeros* forma parte de la estrategia del *ethos barroco* de hacer vivible lo invivible, por medio de la *re-significación* a la que sometieron tanto indígenas como españoles los antiguos modos de ser.

³²⁹ Por *instinto civilizatorio* entiendo el impulso de sobrevivencia compartido por indígenas y españoles para preservar en medio de la barbarie la civilización. Impulso que se desarrolló de manera espontánea entre la población indígena de las ciudades y que les permitió imprimir y cultivar un modo propio de revitalizar la civilización europea en América.

III. I La red de agujeros o la re-significación del mundo de la vida hispano e indígena como respuesta al vacío de sentido que dejó la Guerra de Conquista

Los indígenas del siglo XVI ante la aniquilación de su cultura y la imposición de la vida cristiana probablemente experimentaron como nos dice Gruzinski “[...] la sensación de una pérdida de coherencia, de un menoscabo de sentido, por ya no ser el patrimonio ancestral, si hemos de creerles, sino una «red de agujeros»”,³³⁰ la herencia en la cual tuvieron que buscar las pretensiones de verdad que les ayudarían a soportar el duro golpe de la destrucción de su cultura.

En su búsqueda de sentido, los indígenas sometidos por los conquistadores generarían de manera espontánea un *instinto civilizatorio*, que les permitió recuperar lo mejor de las diversas culturas indígenas y de las culturas ibéricas, por medio de un proceso de *re-significación* de los códigos culturales de naturales y extranjeros. Los indígenas, gracias a ese proceso de *re-significación*, pudieron imprimir y cultivar un modo propio de revitalizar la civilización europea en América, dejando escapar algunas de las antiguas formas culturales que sostenían al *instinto civilizatorio español* y al *instinto civilizatorio indígena*, en tanto que no eran pertinentes para el proceso de conformación de la cultura novohispana.

En ese *instinto civilizatorio* españoles e indígenas, en un primer momento, encontraron en su presente el sentido de sus relaciones consigo mismos y los otros, pues a través de él pudieron asignar un valor a tales relaciones. Dicho *instinto* revela, además, el carácter moderno de la vida cotidiana del siglo XVI y la primera mitad del siglo XVII, en los que hubo una *apertura*, primero como forma de sobrevivencia por parte de las culturas indígenas hacia los elementos culturales de los conquistadores y colonizadores, posibilitando de esa manera la construcción de *subjetividades modernas* novohispanas, tanto criollas como mestizas e indígenas y;³³¹ segundo, como forma de resistencia a los efectos del poder-saber colonizador que buscaba por diferentes medios “civilizar” a los diversos pueblos indígenas.

³³⁰ Cf. S. Gruzinski, *op. cit.*, p. 24.

³³¹ Cf. S. Gandler, *op. cit.*, p. 54.

Este deseo español de civilizar al otro para incorporarlo al modo de vida europeo y, de esta manera, no exterminarlo, puede considerarse como un impulso cultural moderno, que *emergió* en el siglo XVI y se consolidó plenamente en el siglo XVII. Los objetivos de este impulso cultural fueron: a) conquistar al otro en lo espiritual, para ello se implementaron en las *ciudades de españoles y pueblos de indios* una serie de *estrategias*, como la conformación de una *policía del pensamiento* integrada por jóvenes indígenas que inflamados de un celo religioso se dedicarían sin cuartel a derrumbar sus antiguas casas de saber,³³² con la intención de extirpar de la Nueva España todo aquello que hacía referencia a las prácticas idolátricas de las culturas precolombinas, pero también para que asimilaran los nuevos valores, los nuevos modos de vida; b) someter a las fuerzas del orden y de la razón la barbarie civilizatoria que dejó la Guerra de Conquista y el proceso de colonización; c) dotar de nuevas formas al cuerpo indígena ya formado mediante su *re-significación*, mediante su *transformación* radical de lo que era a primera vista. *Transformación* que solo fue posible gracias a la *estrategia* implementada tanto por algunos militares como por algunos frailes de conocer en lo más profundo de su ser a los naturales.³³³ Esas nuevas formas fueron las imágenes civilizatorias de un Cortés, de un Sahagún, de un Las Casas, de un Quiroga que vinieron a concretarse en las ciudades novohispanas.

En ese sentido, puedo afirmar lo siguiente: la herencia que *procede* de la “*red de agujeros*”, narrada por el poeta indígena en el epígrafe de este capítulo, consiste en lo que atrapó cada civilización con su *red desgarrada* y lo que atraparon fue aquello que les pareció mejor de lo otro para *re-significarlo*, *re-formarlo* y de esa manera *revitalizar* de alguna manera lo que estaba en proceso de morir: el *ethos* antiguo.

El indio, destruido en su propio mundo, “acorralado por un saber extraño”, encontró en la *estrategia de re-significación* de sus antiguas prácticas culturales una vía para salvarse de la total destrucción.³³⁴ Dicho proceso de *re-significación* puede compararse con lo que dice Bolívar Echeverría acerca del escultor italiano Gian Lorenzo Bernini, quien en su afán de recuperar la vitalidad de los cánones clásicos al tratar de despertar en ellos la dramaticidad

³³² Cf. *Supra*, p. 104. Donde hablo de las acciones llevadas a cabo por los miembros de lo que denomino *policía del pensamiento* y L. Villoro, *op. cit.*, p. 85.

³³³ Cf. *Supra*, pp. 96-97. En donde describo cómo se convirtió a los indígenas en *objetos de conocimiento*.

³³⁴ Cf. L. Villoro, *op.cit.*, p. 96.

pagana en la que surgieron produjo algo totalmente diferente: “la dramaticidad de la experiencia de lo divino propia de la vida moderna”.³³⁵

El comportamiento de los criollos de los estratos bajos, los mestizos y los indígenas es parecido a lo que hizo Bernini con el arte griego y romano, porque de la misma manera en que él introdujo elementos culturales de los principios cristianos en los preceptos clásicos los habitantes de la Nueva España *mezclaron* los códigos prehispánicos y de los restos de los códigos africanos de los esclavos traídos a la fuerza con los códigos europeos. Al hacerlo así se convirtieron muy pronto en los constructores de algo totalmente diferente a lo que se habían propuesto —revitalizar el *ethos antiguo* y la cultura europea en América—. Lo que hicieron, tal vez de manera espontánea, fue la edificación de una Europa inexistente antes de ellos, una Europa distinta, una Europa “latino-americana”.³³⁶

Así, desde la *estrategia de re-significación* de los códigos culturales de cada civilización empezaron a configurarse nuevas *subjetividades*, nuevos modos de ser, esto es, un nuevo *ethos histórico* que procede de los *saberes y mecanismos de poder* que *emergieron* después de la Conquista. Entre los saberes de los conquistados puedo mencionar los saberes históricos de las luchas, los saberes de la subsistencia, los saberes de la resistencia.

La aparición de un *ethos histórico* diferente al modo de ser de las culturas prehispánicas desempeñó el papel de dar sentido y valor a las *transformaciones* que los *sujetos* sobrevivientes a la Guerra de Conquista, así como sus descendientes, se vieron obligados a realizar, para dotar de sentido a las nuevas *formas de existencia* y de *experiencia* del mundo de la vida. Tales *transformaciones* están relacionadas con el *ethos histórico*, porque en tanto comportamiento social estructural, el *ethos histórico* puede ser visto como todo un principio generador de signos y experiencias, que modificaron el comportamiento social y, por ende, el mundo de la vida, en el que de acuerdo con las circunstancias históricas se impuso una *forma* específica de humanidad.³³⁷

³³⁵ Cf. B. Echeverría, *La modernidad de lo barroco*, pp. 76, 80, 82.

³³⁶ Cf. B. Echeverría, *La modernidad de lo barroco*, p. 82.

³³⁷ El concepto de *ethos histórico* propuesto por Bolívar Echeverría, según Stefan Gandler, “reemplaza de cierta manera el concepto crítico de la ideología. Cf. S. Gandler, *op. cit.*, p. 54.

Ubicado lo mismo en el objeto que en el sujeto, el comportamiento social estructural al que podemos llamar *ethos histórico* puede ser visto como todo un principio de construcción del mundo de la vida. Es un comportamiento que intenta hacer vivible lo invivible; una especie de actualización de una estrategia destinada a disolver, ya que no a solucionar, una determinada forma específica de la contradicción constitutiva de la condición humana: la que le viene de ser siempre la forma de una sustancia previa o "inferior" (en última instancia animal), que al posibilitarle su expresión debe sin embargo reprimirla.³³⁸

Tal es el caso de las culturas precolombinas, que la mayoría de las veces fueron consideradas por la cultura hispana como inferiores y aunque también, por conveniencia se les permitió su expresión controlada, fue -como dice Bolívar Echeverría- solo para reprimirlas, pues en lo producido culturalmente por los indígenas, los europeos veían lo "demoniaco", lo negativo, lo pagano, lo satánico y perverso, lo cual era necesario extirpar del Nuevo Mundo.³³⁹ Pero, al mismo tiempo, en esas mismas producciones culturales observaban unos valores morales, una educación, una *policía* excelentes, capaces de formar hombres austeros, fuertes, valientes, moderados, calmados, refrenados, mesurados, tranquilos, quienes no despilfarraban, no gastaban inútilmente las energías, pues tenían el complicado conocimiento de dominarse a sí mismos.³⁴⁰

De esta contradicción en la imagen del indígena *proceden* las incoherencias en los juicios teóricos y actitudes prácticas de los conquistadores y colonizadores, pues al mismo tiempo en que se hablaba de moral y honestidad cristiana, justicia, igualdad y libertad, en la práctica cotidiana se realizaba todo lo contrario, porque en el encuentro con el otro el conquistador utilizaba la violencia, la crueldad, el sadismo, el choque, la parodia, la intimidación, la presión, el robo, el menosprecio, la desconfianza, así como la creación de élites desarraigadas, serviles y fieles al amo para conservar su dominio sobre los conquistados.³⁴¹ En breve, del "amor y la protección hacia el indio sucedense [el] desprecio y la condenación, el respeto a su libertad trastuécase en la peor esclavitud; la utopía más generosa vacila en los más hirientes denuestos".³⁴²

³³⁸ Cf. B. Echeverría, *La modernidad de lo barroco.*, pp. 37, 162.

³³⁹ Cf. *Supra*, p. 97. En donde hablo de la importancia que los religiosos dieron al estudio de las antiguas prácticas paganas de los indígenas consideradas como demoniacas.

³⁴⁰ Cf. M. Méndez Medina, *op. cit.*, p. 227.

³⁴¹ Cf. Mario Magallón Anaya, *Dialéctica de la Filosofía Latinoamericana. Una Filosofía en la Historia.* México. UNAM-CCYDEL, 1991, p. 51.

³⁴² Cf. L. Villoro, *op.cit.*, p. 109.

Tal contradicción no pudo eliminarse de la conciencia de los conquistadores espirituales aun a pesar del interés de algunos cronistas y frailes por conocer las peculiares costumbres e ideas morales de las antiguas culturas con tal de conocerlas de mejor forma más allá de sus prejuicios y estigmatizaciones.³⁴³ Lo que sí es un hecho evidente, sin que exista alguna contradicción en ello, es que la mejor *estrategia* para *transformar* al indígena utilizada por los conquistadores espirituales fue el conocimiento de sus antiguallas.

Los enfrentamientos entre los usos, costumbres, comportamientos, personalidades y modos de ser, esto es, entre el *ethos histórico* indígena y el español, provocaron el surgimiento del *ethos barroco*, porque después del choque cultural entre los europeos y los naturales de las tierras recién descubiertas, ambos tuvieron que entrar en contacto y asimilar las formas del saber y poder del otro, dando lugar con cierta rapidez en el siglo XVI a una *metamorfosis* en los modos de vida, de existencia, de experiencia tanto de indígenas como de españoles.

La *estrategia barroca* de integrar elementos ajenos de una cultura extraña a la propia, puede observarse en las diversas *tácticas* que los conquistadores y colonizadores españoles utilizaron para organizar a la manera occidental y, por lo mismo, cristiana, la cultura novohispana. De igual forma, en las *tácticas* utilizadas por los indígenas para *apropiarse* de los nuevos valores, de los nuevos modos de ser y *transformarlos* en algo que les permitiera sobrevivir en el nuevo estado de cosas.

Un ejemplo paradigmático de tal *estrategia de sobrevivencia* es la actitud de Malintzin, quien durante la etapa de conquista de México-Tenochtitlan optó como una forma de vida cotidiana la “convivencia en mestizaje” con los conquistadores y conquistados.³⁴⁴ Actitud que puede considerarse, desde entonces, como un modo muy particular de habitar en América Latina y que le brinda su “diferencia específica dentro de la cultura moderna”. Actitud que desde el siglo XVI forma parte de los modos de habitar de los latinoamericanos y que puede caracterizarse como un “comportamiento práctico, cotidiano, profundo, que, frente a la alternativa posible del *apartheid*, ha preferido en los hechos, como método de convivencia

³⁴³ Cf. *supra*, pp. 96-108. En donde desarrollo la importancia que le dieron los frailes al conocimiento de las prácticas antiguas de los indígenas para poder erradicarlas o apropiárselas y resignificarlas, según su conveniencia para la doctrina cristiana.

³⁴⁴ Cf. *Supra*, p. 65. Donde hablo de Malintzin como paradigma del mestizaje cultural. A la luz de lo que menciono en este capítulo también puede considerársele como un antecedente del *ethos barroco*.

con el otro, como vía de la reconstitución de la identidad propia, el *mestizaje*: la intervención en el otro y la apertura al otro”.³⁴⁵

Precisamente, esta *estrategia* de apertura, integración, acercamiento, apropiación de elementos externos para integrarlos a los propios, junto con la *estrategia* española de conocer al otro para “civilizarlo”, puede considerarse como el síntoma inequívoco de una cierta *modernidad* de la *colonialidad novohispana*, que es moderna porque se enfrasca en una lucha con lo tradicional o antiguo; colonial porque es nuestra tradición ibérica e indígena y; novohispana porque es lo moderno de lo colonial, no como progreso, en el sentido de la historia lineal, sino como algo diferente, ya que tiene una historia distinta a la modernidad europea y anglosajona, que se puede ver en la peculiar religiosidad católica latinoamericana.

Ejemplo de esa singular religiosidad es la *práctica* del guadalupanismo, que basada en procedimientos de *reconstrucción* de las prácticas religiosas indígenas e ibéricas reelaboraron los mitos de ambas culturas *reinventando*, de esa manera, el culto a Tonantzin y a la virgen, para configurar un catolicismo alternativo en el que se manifiesta una forma barroca de comportamiento, en la exageración del culto a la madre de Dios llevada a cabo por los indios guadalupanos desde el siglo XVI.³⁴⁶

Por ende, lo *moderno de la colonialidad novohispana* puede observarse en la *apertura* que tuvo hacia otras entidades culturales rompiendo, así, con las barreras que las sociedades premodernas han construido alrededor de ellas para defender una supuesta pureza de sangre y cultural. Una sociedad basada principalmente en el mestizaje cultural tiene un rasgo altamente moderno o modernizante, mientras que una sociedad cerrada sobre sí misma, conservadora de su “pureza” cultural caen en la premodernidad.³⁴⁷

De ahí que, la *modernidad de la colonialidad novohispana* radique en los discursos, en los valores morales, en los modos de experiencia, en la *actitud* de los conquistadores de conocer al otro y en la *actitud* de *apropiación* de lo otro de las culturas indígenas. Las dos *actitudes* posibilitaron la aparición de un nuevo modo de ser de las cosas, de un nuevo orden político, económico, social y religioso, completamente diferente al que existía en estas tierras

³⁴⁵ Cf. B. Echeverría, *Vuelta de siglo*. México. Ediciones ERA, 2010, pp. 198-199.

³⁴⁶ Cf. B. Echeverría, *Meditaciones sobre el barroquismo II. El guadalupanismo y el ethos barroco en América*. Ponencia presentada en el Simposio Moving Worlds of the Baroque en la University of Toronto. Canadá, realizado del 11 al 13 de octubre de 2007, p. 3.

³⁴⁷ Cf. S. Gandler, *op. cit.*, p. 54

antes de la llegada de los conquistadores europeos. En pocas palabras, en ambas formas de comportamiento puede situarse la *génesis* del *ethos barroco*, entendido como un comportamiento cultural de toda una época,³⁴⁸ cuya *génesis* se encuentra en el campo de acción cultural totalmente activo surgido en el siglo XVI. Siglo en el que frailes e indígenas, como creadores de cultura, donaron desde su particular visión del mundo elementos para desarrollar nuevas formas de vida, que serían transmitidas a las generaciones siguientes por medio del arte practicado en dicho siglo.

En el arte realizado en el siglo XVI, —que por cierto se encontraba fuera de lo que en aquella época eran los cánones tradicionales del arte “bien hecho” o “bello”—,³⁴⁹ por arquitectos, pintores, escultores, albañiles, tejedores, herreros indígenas y mestizos puedo ubicar la *génesis* del *ethos barroco*, ya que dichos artistas al mezclar elementos propios de las culturas indígenas con los traídos de Europa en edificios tanto religiosos como civiles; asimismo, en pinturas, esculturas, telares crearon un arte que en el siglo XVII tendría dentro de sus características ser un arte cuya esencia, justamente, radicó en la *de-sustanciación* de la realidad, es decir, en la *simulación* y la *apariencia*.³⁵⁰

Elementos del arte barroco que extrapolados a la vida cotidiana posibilitaron la *emergencia* de una *técnica* de conducta basada, precisamente, en la *simulación* y la *apariencia* lo que les permitió a los naturales sobrevivir y, de alguna manera, mantener viva su cultura en el clima de dominación colonizador en el que se encontraba sumida la Nueva España. Este modo de comportarse de los indígenas y mestizos puede considerarse de corte barroco, ya que en la realización de los encargos que les solicitaron los españoles llevaron a cabo una *simulación* de la realidad, pues *hacían y hacían parecer* que, por dar un ejemplo

³⁴⁸ Dicho comportamiento fue el producto de la situación de vida o muerte en la que se encontraron muchos indígenas, unos como los *tlataminime* optaron por dejarse morir antes que vivir en una cultura que los señalaba como idolatras e inferiores; otros optaron por el barroquismo, es decir, por integrar elementos ajenos de su cultura con la propia para salvarse de la destrucción, de la barbarie, aunque eso implicara el olvido de muchas de las prácticas antiguas, como la interpretación del *tonalpohualli*. Cf. Samuel Arriarán, “La filosofía del barroco”, en *El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y “latino” (1300-2000): historia, corrientes, temas y filósofos*. Eds. Enrique Dussel, Eduardo Mendieta y Carmen Bohórquez. México, Siglo XXI, 2011. (Filosofía) p. 97.

³⁴⁹ Cf. C. Reyes Valerio, *op. cit.*, pp. 150-151, 154.

³⁵⁰ De acuerdo con el Diccionario de Autoridades el concepto de *apariencia* hace alusión a la: Exterioridad, y lo que se representa à la vista, que muchas veces suele ser diverso de lo que se ofrece à los ojos: como la manzana, que siendo podrida por de dentro, se vé sana y hermosa por de fuera. En el mismo Diccionario se define a la palabra *simular* como: Representar alguna cosa, fingiendo, ò imitando lo que no es.

rendían culto a las divinidades católicas cuando en realidad seguían adorando a sus antiguos dioses.

El paradigma de lo anterior durante el siglo XVI es el arte *tequitqui*, parte muy importante de dicho arte es la pictografía indígena, pues a través de ella los naturales pudieron mantener en su memoria algo de la estructura y forma del viejo pensamiento, así como de su concepto de la vida, filosofía e interpretación del mundo. Y los frailes a través de la adaptación y reutilización de algunos elementos de ese antiguo saber que les parecieron semejantes a los europeos lograron transmitir a sus nuevos feligreses de un modo más claro y profundo las cosas de la cristiandad.³⁵¹

Este entrecruzamiento de los códigos que dotaban de sentido la realidad en que se desarrolló la vida durante el siglo XVI en la Nueva España provocó que el indígena despojara: “[...] a su identidad ancestral de los contenidos concretos elaborados históricamente a partir de su forma, se queda sólo con ésta y recobra su identidad perdida, metamorfoseada ahora en los contenidos de la identidad europea a la que insufla una nueva vida”.³⁵² Con ello se comprometió a *transformar*, tal vez sin quererlo, sin ser consciente de ello, la destrucción sistemática de su mundo en un proceso de *reconstrucción* de los modos de ser europeo, del cual surgirían las nuevas maneras de ser.

Por lo anterior, es importante acercarse al barroco desde la perspectiva artística, no solo por continuar con la vieja tradición de comparar el arte barroco con la producción social de ciertas formas, que incluye tanto a la creación artística como al conjunto de la actividad cotidiana de la época en que se desarrolla,³⁵³ sino porque, como dice Carlos Oliva, quienes no lo han hecho así debilitan la potencia vital del *ethos barroco*, que adquiere su potencia crítica, precisamente, del suceso artístico. Además, porque al analizarlo desde sus representaciones estéticas nos será más fácil comprender su profundidad y sus estrategias dirigidas, en el caso concreto de la Nueva España, a la producción de una nueva vitalidad que hiciera soportable lo insoportable.³⁵⁴

³⁵¹ Cf. J. María Kobayashi, *op. cit.*, pp. 198-199.

³⁵² Cf. B. Echeverría, *Vuelta de siglo*, p. 164.

³⁵³ Cf. *Ibid*, p. 155.

³⁵⁴ Cf. Carlos Oliva Mendoza, “La ley formal del barroco y la teoría crítica”, pp. 89, 92-93.

III. 2 El ethos barroco como estrategia de sobrevivencia

El concepto de barroco ha salido de la historia del arte, en donde alude a una cosa extraña e insólita, a la expresión de un “mal gusto” y, en ese sentido, es utilizado como un adjetivo de carácter peyorativo, que se ha convertido, poco a poco, en una categoría de análisis de la historia de la cultura en general;³⁵⁵ entre las definiciones peyorativas del barroco, puedo mencionar la de Benedetto Croce, quien lo define como “una de las variedades de lo feo”, otra es la que lo describe como una “exageración ornamental o retórica”.³⁵⁶

En cambio, Bolívar Echeverría siguiendo a Theodor Adorno lo define como una *decorazione assoluta*, que “ha desarrollado su propia ley formal”, la cual se basa en la representación estética que reactualiza todo fundamento cultural,³⁵⁷ en el momento en el que *re-dramatiza*, para poner a prueba y al mismo tiempo *revitalizar* la validez del canon³⁵⁸ clásico.

Al trabajar recalcitrantemente sobre la forma, el estar entregado como proceso artístico a la infinita donación de representaciones, el arte barroco aparece como si fuera esencial y exclusivamente arte—o contrariamente, como solo parodia y burla del arte. Esto se debe a que sus atributos se alcanzan al desustanciar todo aquello que lo rodea, hacernos dudar sobre la densidad de lo real y proponer reformulaciones del mundo.³⁵⁹

Este *de-sustanciar* al mundo que se encuentra en las representaciones barrocas permite definir el arte barroco como un arte profundamente teatral, en cuyas producciones artísticas “«el ser se encuentra subordinado al parecer», algo que es propio de la representación teatral, en la que la vida real solo tiene vigencia como material de la «vida» ficticia”.³⁶⁰ De ahí que sea un arte de la simulación de todo fundamento constituido por una *voluntad de forma* que en el momento de la reactualización de todo hecho ritual o lúdico los transforma en una representación estética.³⁶¹ En ese sentido, lo barroco, siguiendo aquí a Bolívar Echeverría, puede considerarse como una:

³⁵⁵ Cf. B. Echeverría, *La modernidad de lo barroco*, pp. 32, 41-42.

³⁵⁶ Cf. Carlos Oliva Mendoza, “La ley formal del barroco y la teoría crítica”, p. 93.

³⁵⁷ Cf. *Ibid*, pp. 93-94 y B. Echeverría, *La modernidad de lo barroco*, pp. 44-45

³⁵⁸ “[...] entendiendo ‘canon’ más como un principio generador de formas que como un simple conjunto de reglas” Cf. B. Echeverría, *La modernidad de lo barroco*, p. 44.

³⁵⁹ Cf. C. Oliva Mendoza, “La ley formal del barroco y la teoría crítica”, p. 92.

³⁶⁰ Cf. B. Echeverría, *Vuelta de siglo*, p. 157.

³⁶¹ Cf. Carlos Oliva Mendoza, “La ley formal del barroco y la teoría crítica”, p. 94.

[...] «voluntad de forma» específica, una determinada manera de comportarse con cualquier sustancia para organizarla, para sacarla de un estado amorfo previo y metamorfosearla; una manera de conformar o configurar que se encontraría en todo el cuerpo social y en toda su actividad.³⁶²

El barroco como una *voluntad de forma* se corresponde con el deseo de *dotar de forma* a lo informe; un comportamiento que busca armonizar la existencia cotidiana por medio de dos tendencias contrarias: la del desencanto del canon clásico renacentista, al que la técnica barroca acude de manera incondicional y la de afirmar que dicho canon es insuperable. Esta obstinación del barroco por intentar conciliar ambas tendencias tiene un cierto carácter trágico y hasta absurdo, pues al mismo tiempo que se desencanta del canon clásico quiere revitalizar su validez.³⁶³

Fuera del aspecto artístico, la *de-sustanciación* del mundo que se encuentra presente en las manifestaciones de arte barrocas al extrapolarlas al plano de la vida cotidiana permitió que los habitantes de la Nueva España comenzaran a practicar, como una *estrategia de sobrevivencia*, el finísimo arte del engaño, de simular que se era lo que no se era y de esa manera *apropiarse* de la exigencia del barroco de hacer vivible lo invivible, lo que significó que afrontaran el drama del presente, lo vivieran como tal, pero *re-significado*.

La *re-significación* del presente se logra a través de la elección al mismo tiempo de ambas posturas contradictorias, para traspasar esta contradicción el *ethos barroco* recurre a la elección del tercero excluido. “Elegir la tercera posibilidad”, aquella que no tiene un lugar en el mundo establecido, tiene como consecuencia “vivir otro mundo dentro de ese mundo”, en otras palabras, es “poner el mundo, tal como existe de hecho, entre paréntesis”. La suspensión del mundo de la vida tal y como es común vivirlo permite que la contradicción y la ambivalencia se desvanezca al asignarles un sentido simbólico.³⁶⁴

Justamente esa puesta entre paréntesis del mundo de la vida tal y como se presentaba en la experiencia indígena y española —posterior a la Guerra de Conquista— es lo que puede considerarse como el *horror vacui*, el miedo al vacío de sentido que experimentaron los miembros de ambas culturas. Este miedo provocaría el deseo de llenar cada agujero de la *red desgarrada*, a través de la actitud tanto de indígenas como de españoles de *apropiarse* de lo otro para *resignificarlo*, *re-formarlo* y, así, dotarlo de sentido.

³⁶² Cf. B. Echeverría, *La modernidad de lo barroco*, p. 58.

³⁶³ Cf. *Ibid.*, p. 38.

³⁶⁴ Cf. *Ibid.*, p. 176.

Ese intento de llenar cada agujero de la *red desgarrada* con una mezcla abigarrada de sangre, huesos y cenizas, es decir, de *re-significación* de lo otro, de *re-funcionalización* de lo otro, de *re-forma* de lo otro con el que se pretendió sepultar y enmascarar aquellos saberes, aquellas prácticas que eran incompatibles con el *nuevo orden de cosas*, dio pie a la *génesis* de la *modernidad colonial novohispana*, la *subjetividad moderna* y el *ethos barroco*.

De ahí que, la *procedencia* del *ethos barroco* pueda ubicarla en el intento de los indígenas y españoles de restaurar la vitalidad perdida de ambas culturas y particularmente de la española. El esfuerzo de los indígenas ciudadanos por revitalizar la cultura española se debió a que en dicha cultura basaban su propia vitalidad, pues veían en ella el sustento de la nueva realidad que les tocó vivir,³⁶⁵ ya que en la suya era casi imposible buscar los códigos que dotaban de significado la existencia del hombre en el mundo.

Por este vacío de sentido que experimentaron tanto naturales como extranjeros después del choque cultural es que el *ethos barroco* puede considerarse como una forma de comportamiento que abraza la multiplicidad de significados frente al sentido unívoco de lo homogéneo. De ahí que se oponga de manera radical al modo de ser homogéneo, lineal, identitario, que tiene un solo punto de vista: el propuesto por los cánones clásicos y renacentistas traídos desde Europa.

Este *ethos* comienza a configurarse desde el siglo XVI como una actitud cultural constructiva, pues buscó en la ruina de las culturas mesoamericanas las piezas más fuertes para cimentar desde ellas una nueva cultura, una nueva tradición, un nuevo idioma, unas instituciones políticas, sociales, un *ethos*, una *voluntad* de habitar la colonia y de ser colonial que puedo llamar moderna, ya que implicó una *transformación civilizatoria* radical en la que cada una de las formas identitarias que les dieron sentido a los usos, costumbres, modos de ser de aquella época se cuestionaron sobre la validez de sus principios culturales.³⁶⁶

De la misma manera, el *ethos barroco* puede considerarse como una actitud destructiva; que al mismo tiempo es reconstructiva de aquello que destruye sin la intención de sustituirlo,³⁶⁷ pues la *voluntad de forma barroca* no pretende generar de la nada algo nuevo, sino *re-formar* lo ya formado, hurgando en sus ruinas y desde ellas garantizar, como en el caso de América Latina, una existencia civilizada, que se planteó en principio como

³⁶⁵ Cf. S. Gandler, *op. cit.*, p. 45.

³⁶⁶ Cf. B. Echeverría, *Vuelta de siglo*, p. 205.

³⁶⁷ Cf. B. Echeverría, *La modernidad de lo barroco*, p. 116.

imposible, pues no se podía realizar la vida americana como una prolongación de la vida europea, ni como una reconstrucción de la vida prehispánica. En ese sentido, *la modernidad colonial novohispana* trajo consigo la necesidad de que cada una de las culturas que se vio implicada en su desarrollo acudiera a la otra, para buscar en ella ciertas *estrategias* que dotaran de significado la actividad humana en estas tierras.³⁶⁸

La intención del *proyecto civilizatorio* moderno, del cual el *ethos barroco* forma parte, que estaba gestándose en la Nueva España durante el siglo XVI buscaba, en palabras de Bolívar Echeverría, “*re-comenzar* (cortar y reanudar) la historia de Europa, re-hacer su civilización”. Por ello, lo que tendría lugar en estas tierras en ese momento histórico sería una “*metamorfosis completa, una redefinición de la “elección civilizatoria” occidental [una] re-creación completa de lo mismo, al ejercerse como transformación de un mundo preexistente*”.³⁶⁹

La *transformación* de ese mundo comenzaría con la destrucción de la religión precolombina, que a los ojos de los conquistadores espirituales deformaba el *ethos indígena*, porque era una religión, cuyos dioses y ritos se encontraban fuera de los cánones dictados, según los españoles, por el verdadero Dios. La religión indígena encuadrada dentro de tales cánones fue considerada malvada, ligada al demonio. Así que los conquistadores espirituales se impusieron como una tarea divina combatirla y destruirla, con la intención de dotar de una forma, acorde con los valores de la cristiandad, al informe ser indígena, para ello los frailes no partieron de la nada, sino que buscaron en el antiguo régimen político y en la antigua vida comunal la *policía* que *re-formara* las costumbres idolátricas de las culturas mesoamericanas. El objetivo principal de esta *estrategia de apropiación*, utilizada por los conquistadores espirituales, de aquellas prácticas educativas y de *policía* indígenas que no representara un peligro para los valores cristianos fue el de *re-significar* lo indígena para adaptarlo a lo español.³⁷⁰

³⁶⁸ Cf. B. Echeverría, *Vuelta de siglo*, p. 205.

³⁶⁹ Cf. B. Echeverría, *La modernidad de lo barroco*, p. 61.

³⁷⁰ Cf. *Supra*, capítulo dos y L. Villoro, *op. cit.*, pp. 92-93.

La razón de lo anterior, es que consideraban que las normas de convivencia social de los indígenas eran sumamente buenas, ya que los mantenían altamente disciplinados. De ahí la necesidad de recuperar el régimen autoritario y austero que creó el indígena en su gentilidad. Pero, antes había que purificarlo de todo aquello que olía a idolatría. Veamos que dice Sahagún al respecto.

Si aquella manera de regir no estuviera tan inficionada con ritos y supersticiones idolátricas, paréceme que era muy buena; y si limpiada de todo lo idolátrico que tenía, y haciéndola del todo cristiana, se introdujese en esta república indiana y española, cierto sería gran bien, y sería causa de librar así a la una república como a la otra, de grandes males y trabajos a los que las rigen.³⁷¹

Como se puede observar en la cita, en algunos sectores religiosos había una preocupación de romper con aquellas tradiciones indígenas que no eran acordes con el nuevo estilo de vida que buscaba convertir a los naturales en buenos cristianos, pero sin abandonar del todo lo que en ellas podría abonar en la conversión de los indígenas.

Dicha preocupación, forma parte de lo que he llamado *instinto civilizatorio*. Instinto que surgió en el indígena como una *voluntad*, un *deseo*, un *impulso* de conservar su vida y fortalecerla aun en la situación tan extrema en la que se encontraba, mediante la *ruptura* que llevó a cabo con su ancestral y tradicional forma de vida, atravesada por todos lados por la religión, pero sin abandonarla totalmente, porque algo de la antigua forma de vida no se pudo superar en el nuevo estado de cosas que imponía la cultura española en América.³⁷² Así este comportamiento cultural presente en muchos de aquellos que vivieron en la época de la conquista y colonización puede considerarse como un *proyecto civilizatorio*, cuya característica principal fue la lucha constante entre lo ancestral y tradicional con lo nuevo.³⁷³

³⁷¹ Cf. B. de Sahagún, *apud, Ibid*, p. 91.

³⁷² Un ejemplo de ese *instinto civilizatorio* es la actitud de Malintzin quien adopta como una *estrategia de sobrevivencia* los valores de los conquistadores iberos, pero sin mostrarse avergonzada de su cultura, lo cual se puede observar en los códices en donde la mayoría de las veces la vemos vestida a la antigua usanza. El suceso de que haya procreado dos hijos con españoles no quiere decir que reniegue de su pasado indígena. Cf. Mayra Gabriela Álvarez García, *Malintzin, lengua y matriz*. México, 2009. Tesis, UMSNH, Facultad de Filosofía, p. 57.

³⁷³ Cf. B. Echeverría, *Modernidad y blanquitud*. México, Ediciones Era, 2010, p. 18.

En el caso concreto de América Latina esta lucha se dio entre los saberes de los conquistadores y los conquistados; entre las *formas* completamente diferentes de vivir y buscar la verdad en los planos: religioso, político y económico; pero sobre todo en el terreno de los enfoques que cada civilización tenía sobre la realidad.

Por esa razón, fue necesario recurrir a la estrategia barroca de *reinvención* de Europa en América y dentro de esa primera reinvención reinventarse lo prehispánico.³⁷⁴ Pero, por qué recurrir al juego de la *reinvención* de los saberes, los discursos, las prácticas, las estrategias y los mecanismos que dotaban de sentido y valor el mundo de los conquistados y no simplemente borrarlos del mapa. Al parecer, la razón de no eliminar totalmente las formas de vida anteriores a la conquista fue porque en el siglo XVI, tan importante en la configuración moderna de Europa, el Viejo Continente adquirió “la experiencia temprana de que la occidentalización del mundo no puede pasar por la destrucción de lo no occidental y la limpieza del territorio de expansión; que el trato en interioridad con el “otro”, aunque “peligroso” para la propia «identidad», es sin embargo indispensable”.³⁷⁵ De ahí la importancia del juego de las *reinvenciones*, *re-configuraciones*, *reconstrucciones* de los modos de vida tanto de colonizadores como de colonizados en el cual se encuentra la *génesis* del *ethos barroco*.

Algunas de las características del *ethos barroco* son: a) la *actitud de apropiación* y *resignificación* de diferentes elementos culturales, que en otros términos podemos llamar *codigofagia*, actitud que posibilitó la combinación y mezcla de elementos que desde un punto de vista excluyente no podrían estar juntos, combinados o mezclados³⁷⁶ y que por su fuerza vital y modernizadora se ha mantenido a lo largo de la historia. Un ejemplo de esa fuerza es el arte tequitqui o indocristiano;³⁷⁷ b) el comportamiento tanto de indígenas como españoles de dotar de una *forma* a todo lo que surgió de los efectos de poder del colonialismo,³⁷⁸ como un modo de manipular el cuerpo, de educarlo, para que obedeciera, respondiera, se volviera hábil para multiplicar sus fuerzas, según sus propios intereses e incluso sus propias formas de justicia e injusticia; c) su *emergencia* en un mundo en ruptura, crisis e inquietud

³⁷⁴ Cf. B. Echeverría, *La modernidad de lo barroco*, p. 96.

³⁷⁵ Cf. B. Echeverría, *La modernidad de lo barroco*, p. 62.

³⁷⁶ Cf. S. Gandler, *op. cit.*, p. 58.

³⁷⁷ *Vid. supra*, pp. 106-108. Donde explico en qué consiste el arte *tequitqui*.

³⁷⁸ Cf. *supra*, pp. 25-26, donde explico que se entiende por colonialismo.

extraordinaria; d) la *táctica* que los conquistadores y colonizadores españoles utilizaron para organizar e incorporar a las diversas culturas indígenas a la cultura española, así como para introducirlos en su concepción del arte y en la religión cristiana; e) la *invención* espontánea por las comunidades indígenas de una *estrategia de sobrevivencia* para *apropiarse* de los nuevos valores, de los nuevos modos de ser y transformarlos en algo que les permitiera sobrevivir en el nuevo estado de cosas, posibilitando la *transvaloración* de los valores antiguos; f) su *procedencia* de la crisis de sentido ante las nuevas realidades que dejó la Guerra de Conquista; g) la inquietud extraordinaria que mostraron todos los participantes en la Conquista y colonización del Nuevo Mundo por tratar de averiguar y proponer qué hacer ante la situación vital en la que se encontraban.³⁷⁹

En ese sentido, “el comportamiento barroco que parte de la desesperación y termina en el vértigo”³⁸⁰ tiene que buscarse, en principio, en la desesperación indígena de ver aniquilada su cultura por él mismo,³⁸¹ principalmente todo aquello que hacía referencia a la religión. De esta destrucción que dejó al indígena en un vacío de sentido surgieron los *instintos civilizatorios* de los que, posteriormente, *emergerían* la *modernidad colonial novohispana* y el *ethos barroco* como una *estrategia de sobrevivencia radical*, que hizo posible llenar cada agujero de la *red desgarrada*, que el indígena consideraba como su herencia y librar, así, el escalón del drama de la Conquista, para subir a un segundo nivel de dramatización: el de la colonización. Etapa que dará lugar al hombre nuevo, nacido de los diversos intentos de llenar cada uno de los hoyos de la *red desgarrada*. Precisamente, uno de esos intentos es la *re-significación* a la que tanto naturales como españoles sometieron las antiguas formas culturales como una manera de responder a la destrucción y al dolor, en una palabra, al *horror vacui* que dejó la Guerra de Conquista.

Producto de la *re-significación* a la que fueron sometidos los códigos culturales precolombinos e ibéricos son las *estrategias* del engaño y la simulación, cuya trascendencia cultural radica en que la función de la *apariencia* al sacarla del sentido artístico y extrapolarla a la vida cotidiana se convirtió en el valor esencial de la cultura barroca, ya que, así como

³⁷⁹ Cf. S. Arriarán, *op. cit.*, p. 97.

³⁸⁰ Cf. B. Echeverría, *La modernidad de lo barroco*, p. 46.

³⁸¹ Recordemos a los jóvenes miembros de la *policía del pensamiento* que recorrían, junto con algunos religiosos españoles los diferentes pueblos con el objetivo de destruir los antiguos templos en los que se rendía culto a los dioses prehispánicos

hay una estética de la simulación existe una ética de la simulación a la que responde la primera.

Por consiguiente, la moral de la *apariencia* se convirtió durante la época de la Colonia en una *estrategia de sobrevivencia* de la mayoría de los habitantes de la Nueva España. Dicha moral es posible rastrearla desde la Conquista en donde Cortés *simula* que todas sus acciones iban dirigidas al servicio de su majestad. O cuando *simula* que es amigo de los indígenas cuando en realidad no es así. O cuando *aparenta* frente a los indios de Veracruz que es enemigo de los mexicas y frente a los recaudadores de tributos mexica que es su amigo al liberarlos de la prisión en la que se encontraban. Así, esta *virtú*, de semejanza maquiavélica, que Ginés de Sepúlveda expresa del siguiente modo: «el poder o facultad inherente a una persona para conseguir un fin cualquier propuesto» la tuvo que aprender el indígena en el momento, con los golpes de la conquista y la colonización, con el objetivo de no morir y de preservar algunos fragmentos de su cultura.³⁸²

¿Pero por qué el *arte del engaño* y la *simulación* puede considerarse una virtud? Lo es porque el fingir hacer una cosa por otra consiste en:

«hacer las cosas con prudencia para el bien de la república... Hay dos artes de simular y disimular: la una, de los que sin causa ni provecho mienten o fingen...; la otra de los que sin mal engaño y sin mentira dan a entender una cosa por otra con prudencia cuando lo pide la necesidad o utilidad». Es decir, es mentir fingir sin provecho, pero es virtud cuando por utilidad se finge con prudencia, sin *mal engaño*, expresión por cierto harto sutil y prudente.³⁸³

Y lo que hizo Cortés se puede interpretar con justa razón como hechos prudentes políticamente hablando para el bien de la Corona de Castilla. Lo mismo se puede decir de la Malintzin y de todos aquellos indígenas que se aliaron con los españoles para acabar con la hegemonía mexica sobre ellos, pues la acción de incorporar elementos de una cultura extraña a la suya propia se puede interpretar como una forma de actuar con suma prudencia para evitar la destrucción completa de su cultura.

³⁸² Cf. José Luis Sánchez Lora, “Barroco y simulación: Cultura de ojos y apariencias, desengaño de ojos y apariencias”, en *Cultura y culturas en la historia*. Quintas Jornadas de Estudios Históricos organizadas por el Departamento de Historia Medieval, Moderna y Contemporánea de la Universidad de Salamanca. Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca, 1995, pp. 82-83.

³⁸³ Cf. *Idem*.

Es en este contexto en el que cobra importancia el *arte de la simulación* como una *estrategia de sobrevivencia* radical en la constitución del *ethos barroco*, ya que, a través de la experiencia estética de la representación de lo divino en el mundo, las culturas indígenas e ibéricas, altamente religiosas, pudieron afirmar la sacralización de su mundo. El indígena al *aparentar* que seguía al pie de la letra los valores cristianos y el español al *simular* que cumplía al pie de la letra las leyes de indias establecidas por la corona española para el buen gobierno de estas tierras.

Las *estrategias de sobrevivencia* indígenas experimentadas en el siglo XVI ante la aniquilación de su cultura y la imposición de la forma de vida cristiana pueden considerarse como antecedentes del *ethos barroco*, en tanto que fueron un impulso vital basado en su creatividad imaginaria para seguir realizando sus prácticas ancestrales sin ser descubiertos, entre ellas, adorar a sus antiguas divinidades bajo el disfraz de los santos traídos de España. Así, siguieron venerando a “Tonantzin, la madre Cihuacoátl, bajo el manto de la Virgen; a Tocitzin en las arrugas de Santa Ana; y a Telpochtli, su gran Tezcatlipoca, siguieron adorando so capa del casto Evangelista”.³⁸⁴ De igual manera, abandonar los *teocalli* de las ciudades, elegir lugares apartados, como oscuras grutas y alejadas montañas, las desiertas orillas de los lagos, el inigualable abrigo protector de la noche. También, el modo de plasmar en los nuevos edificios, sin levantar sospechas de idolatría, los viejos caracteres o signos de culto, práctica que dio como resultado la *emergencia* del arte *tequitqui* y este arte daría pie a un nuevo *ethos*, producto del intento de conquistadores y colonizadores por acabar con la memoria de los indígenas y producto de las *estrategias de sobrevivencia* implementadas por los naturales para preservar algo de sus creencias y costumbres.

Ese esfuerzo de escapar del riesgo de sucumbir a la barbarie posibilitó la *emergencia* de una *voluntad civilizatoria* tanto de naturales como de peninsulares, que se convirtió en una *forma de ser colonial*, en una *estrategia* que impulsó el surgimiento de aquello que llamamos hoy día *cultura novohispana*, a través de unos *efectos de verdad*, de unos impulsos vitales, de unas actitudes culturales, de una *voluntad de forma* de todos aquellos que participaron en la conquista y colonización, para convertir esas experiencias sumamente violentas en *instintos civilizatorios*, en *modos de ser colonial* que aún perviven en México.

³⁸⁴ Cf. L. Villoro, *op. cit.*, p. 86.

Esa *voluntad de forma* tiene una lógica distinta a los modos de dominación colonizadores o neocolonizadores, y actualmente sigue transformado la actividad cotidiana de los hombres y mujeres descendientes de las violencias y desigualdades, que empezaron con la expansión de las culturas europeas en 1492, y que aún hoy penetran hasta los huesos de los sujetos que habitan los países que fueron colonizados por los diversos modos de ser europeo. Esa lógica distinta es la de lo *colonial*, que surgió como un modo diferente a la lógica de la Conquista y a la lógica de la colonización, como una *voluntad civilizatoria* con sus propias reglas y sus propios objetivos,³⁸⁵ muy bien representada en el *ethos barroco*.

³⁸⁵ Cf. S. Castro Gómez, “Genealogía de las herencias coloniales. Entrevista a Santiago Castro-Gómez”, p. 190.

CONCLUSIONES

... y era nuestra herencia una red de agujeros.

Visión de los vencidos. Relaciones indígenas de la conquista

Finalmente, hemos llegado a la última etapa de este accidentado camino, cuyo recorrido duró más de lo planeado, no obstante, valió la pena. Ahora tengo la seguridad de contar con los suficientes elementos filosóficos para afirmar que la *modernidad colonial novohispana*, la *subjetividad moderna* y el *ethos barroco proceden* de una *red de agujeros*.

Durante este recorrido y a lo largo de estas páginas, arrojé dicha red a las profundidades de nuestra historia colonial y una vez que tiré la cuerda hurgué, rebusqué y revolví lo que no se filtró por sus agujeros. La eché nuevamente y repetí el proceso en infinitas ocasiones, hasta atrapar en esa revoltura de discursos, saberes y modos de ser, solo lo necesario para afirmar lo siguiente: 1) de esa *red desgarrada* surgió algo nuevo y fortalecido en su desgracia; 2) en el sufrimiento provocado por los procesos de Conquista y colonización se encuentra la afirmación de nuestra existencia como seres modernos; 3) no fueron los españoles quienes conquistaron México-Tenochtitlan, sino el resentimiento de los pueblos dominados por los mexica. El resentimiento, el arma más poderosa que tiene los débiles contra los fuertes; 4) del resentimiento de unos pueblos indígenas en contra de los mexica y de la avidez de los conquistadores y colonizadores surgió un modo de comportamiento cultural de todo un período histórico denominado *ethos barroco*; 5) la invención del concepto de hombre es muy reciente y su *génesis* puede ubicarse en el *discurso colonial*, como un *acontecimiento epistémico* que se cuestionó acerca de la condición humana de los habitantes de estas tierras.

En el análisis del *nuevo orden del discurso*, el *nuevo arte de gobernar* y del nuevo *ethos indígena* no perdí de vista la diversidad de intereses en juego, pues hubo quienes vinieron a estas tierras por la promesa de obtener riqueza y poder, así como la fama y los honores que acompañan a los anteriores. Otros, en cambio, acudieron al llamado de su majestad con la firme convicción de construir con los pueblos conquistados una cristiandad sin mancha, como sucedió con los frailes mendicantes, quienes para lograr su objetivo recurrieron a la

educación de los indígenas, con la intención de integrarlos al nuevo orden social que se estaba conformando en las primeras décadas del siglo XVI. En abierta oposición con este proyecto integrador estuvieron no solo los colonizadores y funcionarios de la Corona, sino también los sacerdotes seculares a quienes únicamente les interesó, como a los primeros, la explotación de los recursos naturales y humanos de estas tierras.

A esa diversidad de intereses debo agregar los intereses de la Corona, que en muchas ocasiones fueron distintos a los objetivos de conquistadores y colonizadores, pues trató de evitar a toda costa la creación de un régimen señorial que le disputara su soberanía sobre los territorios conquistados. Para ello, implementó un *mecanismo de administración* de la vida de las poblaciones indígenas y españolas basado en la burocratización de los procesos de conquista y colonización. Tal *mecanismo de administración* permitió, de alguna manera, garantizar la presencia del rey en estas tierras, pues cubrió, de cierta forma, su ausencia de las tierras conquistadas y el abandono de su majestad de los españoles nacidos en América, mediante una serie de capitulaciones e instituciones como el Consejo de Indias, la Real Audiencia, el virrey y otros funcionarios, por medio de las cuales legalizó y justificó con su poder burocrático las acciones de conquista y colonización.

De ahí la importancia de la *invención* de un discurso, que posteriormente formaría parte fundamental de los *saberes del rey* acerca de los territorios, los pueblos y los cuerpos, tanto propios como extraños, desde los cuales, posteriormente, se tomarían decisiones estratégicas y administrativas, que instalarían tales *saberes* en una lógica de dominación.

El *mecanismo de administración* consistió en *congregar* a los indígenas en un solo lugar para hacer más fácil su control y cristianización, pero también para controlar a los encargados de ello al regularizar su poder económico y político. Dicha diversidad de intereses, la mayoría de las veces estuvieron en pugna, pero también, en algunos casos, se entremezclaron. Sería erróneo pensar que a quienes les interesó la educación del indígena, no se preocuparon por obtener un beneficio económico-social por ello o, que a los interesados en explotar a los indígenas no se interesaron, de alguna manera, en incorporarlos a la cultura cristiana, aunque tal acción estuviera por debajo del interés de obtener bienes materiales.

El proceso de burocratización del espacio implementado por la Corona posibilitó la *emergencia de los pueblos de indios* y de las *ciudades de españoles*. La distribución del espacio de esa manera se realizó con la finalidad de mantener en orden la *ciudad colonial*. En ese sentido, puedo concluir que el sueño de la Corona, de los conquistadores y los colonizadores de un orden fue una de las razones, que posibilitó la *emergencia* de dicha ciudad, cuya materialidad se puede constatar en el orden social altamente jerarquizado en el que se desarrolló la vida de peninsulares, criollos, mestizos, indios y negros.

El deseo hispano de ordenar racionalmente la ciudad, de tener una ciudad ideal, tuvo que adaptarse en estas tierras al orden previamente establecido por la razón indígena. El resultado de ello fue la construcción de unos espacios urbanos altamente organizados, limpios y sumamente bellos, dignos de cualquier ciudad europea, pero rodeados por grandes zonas sumidas en la pobreza y todo tipo de necesidades, debidas a lo complejo de su composición social, condiciones de las que surgiría posteriormente el *ethos barroco*.

La *persistencia* de ese sueño ordenador y de las complejas relaciones entre las distintas *voluntades civilizatorias*, que aún hoy siguen habitando las ciudades de *procedencia* colonial, no ha dejado de tener su importancia, pues desde el siglo XVI nuestros gobernantes siguen tratando de colocar las cosas en el lugar que les corresponde, pero a partir de una razón ordenadora que no busca resolver los problemas de la alta migración del campo a la ciudad, de la sobrepoblación y la sobreexplotación de los recursos naturales en las grandes ciudades, sino mantenerlas como una forma de control del cuerpo individual y del cuerpo social. Así, siguen imperando en los grandes centros urbanos, igual que en dicho siglo, la segregación económica, política y cultural de los sectores de la población menos favorecidos, entre ellos, los indígenas.

Por ello, ese sueño ordenador colonizador que aún sigue presente en nuestros días, solo funciona en pequeños espacios, ahora la norma no es el orden sino el desorden, que de alguna manera permite la funcionalización de la ciudad moderna, caótica y violenta. Los cinturones de miseria alrededor de las zonas lujosas son una pervivencia de dicho sueño.

La *génesis* de la *modernidad colonial novohispana* y del *ethos barroco* la ubico en la diversidad cultural de indígenas y españoles, de la que ambos se aprovecharon para intentar no perderse en la barbarie que dejó la Guerra de Conquista y el proceso de colonización. Ese intento es lo que he llamado *voluntad civilizatoria*, pues radica en el deseo de fortalecer la

vida, aun en las situaciones más extremas, como lo fue la aniquilación de una cultura por otra más fuerte. Un contraejemplo de lo anterior es el de la conquista de la América del Norte en donde, probablemente, no hubo una *voluntad civilizatoria* como la que se dio en Nueva España, sino principalmente una *voluntad de exterminio* de las culturas nativas o su congregación en reservas.

Precisamente, en esa *apertura* de unos y otros es donde se puede observar la *modernidad colonial novohispana*. Por ende, ser moderno es simplemente ser colonial y ser colonial consiste en estar abierto a los códigos culturales de otras civilizaciones, para conocerlos y apropiárselos y desde ahí *reinventarse* constantemente; lo cual quiere decir que no se inventa desde la nada, sino de lo que ya está formado para *re-formarlo* en algo radicalmente distinto, como sucedió con las diferentes *subjetividades* prehispánicas, de las cuales *emergió* la *subjetividad* del indio civilizado y cristianizado, así como de un orden político, económico, social y religioso, completamente diferente al que existía en estas tierras antes de la llegada de los conquistadores europeos y que puede considerarse moderno, en tanto que, no implicó el exterminio total de los otros.

Alguien, sin embargo, podría objetar que eso es una contradicción, pues ¿cómo de un proceso de conquista y posterior colonización puede configurarse una cierta modernidad? La respuesta radica en las diferencias que existen entre las *prácticas de colonización* y las *prácticas de colonialidad*. Las primeras están vinculadas con los procesos de dominación violentos y las segundas con las *estrategias de apertura* a los códigos culturales venidos de afuera, en cuya *resignificación* se encuentra la *génesis* del *ethos barroco*.

Por ende, el choque entre las dos *voluntades civilizatorias*, radicalmente distintas la una de la otra, permitió la *reinvención* de lo nahua, maya, tlaxcalteca, purépecha, xochimilca; lo mismo que, de lo andaluz, extremeño, castellano para dar paso, ahora sí, a las *invenciones* de lo que sería denominado *indio* y *español*, de las cuales surgirían nuevos modos de experimentar la realidad, haciendo posible la *ciudad colonial* y la cultura novohispana que se desarrolló en ella, cuyos vestigios producen en nuestra memoria las imágenes civilizatorias, tanto de conquistadores como de colonizadores, pero también de conquistados y colonizados.

La aparición de dicha cultura se debe a la *reinvención* de lo prehispánico y de lo ibérico en América, pues ambas culturas, de por sí diversas, agregaron a su diversidad de manera *instintiva* aquello de cada una que, podría sacarlas del agujero de sentido en que las dejó el acontecimiento accidental de su “encuentro”. De ahí la necesidad de inventarse unas *prácticas discursivas* que cimentaran el nuevo orden de cosas, en lo que lo nahua, lo maya, lo purépecha, lo otomí, se mezclaría con lo andaluz, lo extremeño, lo venido de Castilla para darle forma, a partir de unos procesos extremadamente violentos, a lo *moderno-colonial-novohispano*. Moderno, por sus estrategias de *apertura* a lo extraño; colonial, por la segunda piel, la segunda naturaleza que *emergió* de los procesos de *apropiación* de las *prácticas culturales* que llevaron a cabo indígenas y españoles; novohispano, por sacar del sufrimiento, del trauma de la Conquista algo bello, la estética en que se afirmó la vida y la existencia de los habitantes de la Nueva España.

Los *acontecimientos discursivos* que surgieron en el siglo XVI por la necesidad urgente de legitimar la Conquista, crearon, entonces, al mismo tiempo en que rompían con la forma tradicional de registrar los hechos del pasado, una *episteme colonial*, es decir, unas instituciones culturales que generarían los saberes de la ciudad colonial, el orden del discurso colonial y la verdad que constituiría al recién *inventado* hombre como un *sujeto de conocimiento*.

La *invención* reciente del concepto de hombre se debe a que aparece en la escena del saber, gracias a una transformación en las disposiciones fundamentales del conocimiento que proceden del siglo XVI. A partir de los cuestionamientos que suscitó el enfrentamiento de la diversidad de seres humanos europeos con la diversidad de seres humanos mesoamericanos, acerca de si estos últimos eran hombres o si lo eran a medias se comenzó a tener una *conciencia epistemológica* del *hombre* como tal. Dicha conciencia puede considerarse como parte de los antecedentes de los Derechos Humanos, en tanto que la serie de concepciones del hombre americano que surgieron en el siglo XVI permitieron la *transformación* de la visión que tenía el ser humano de sí mismo, su papel en el mundo y frente al mundo, al cuestionarse si lo que hacía con los naturales de estas tierras era lo correcto o no lo era.

El constante enfrentamiento entre la *episteme indígena* y la *episteme española* le dio forma a una cultura novohispana, que *emergió* del abatimiento (red de agujeros) de unos y de la avidez de los otros. La cultura novohispana, entonces, tuvo un comienzo inconfesable,

bajo, mezquino, indeseable, vulgar. Pero históricamente así se ha formado todo lo grandioso, lo digno de memoria. De esas mezquindades, por ejemplo, surgió la *voluntad civilizatoria* de indios y españoles. Precisamente mi estudio contribuye a poner en perspectiva que nuestra sociedad, nuestra cultura, nuestros cuerpos, fueron producto de una serie de violencias, de abusos, de *invenciones*. Las consecuencias de ponerlo en perspectiva son que rompemos con la forma tradicional de abordar el problema de la historia colonial, al sacar de sus bajezas, vilezas y cobardías; pero también de sus aciertos, aquello que nos ha conformado como seres modernos. Asimismo, que no se puede hablar del origen de la cultura novohispana, lo que existe, más bien es una ruptura radical con lo mesoamericano y lo europeo, que tuvo que *reinventarse* para no desaparecer del todo.

Las *persistencias* en el presente de las formas de ser colonial pueden observarse en un tipo de memoria vinculada estrechamente con la vitalidad de las clases populares y desligada de la memoria institucionalizada. Memoria popular que adquiere sus significaciones en una forma de comportamiento al que se puede hacer referencia con el concepto de *ethos barroco*. Las *persistencias* de las específicas marcas que dejó el proceso de Conquista y colonización en el cuerpo de los habitantes de la América española, pueden observarse en algunas formas de comportamiento cultural: fiestas, cantos, costumbres que tratan de hacer vivible lo invivible, de transformar el sufrimiento que nos ha constituido en una afirmación de la existencia en la que creación y destrucción son una constante. Así, el arte *tequitqui*, puede considerarse un antecedente del *ethos barroco*, en tanto que surgió, del mismo modo que el barroco, de un mundo caracterizado por la ruptura, la crisis y la inquietud extraordinaria. Mundo en el que la experiencia estética fue utilizada como una estrategia de contraconquista perfilada por la experiencia del *mestizaje cultural* y que en su total *emergencia* en el siglo XVII se utilizaría como un arma frente a los códigos culturales impuestos desde Europa.

De la misma manera en que *persisten* los modos de ser coloniales y modernos, también persisten los modos de ser colonialistas y premodernos, los cuales se pueden verificar en los *dispositivos de poder* de la cultura mexicana actual, que sigue utilizando algunos de los *dispositivos* que establecieron los colonizadores, para generar una *política de la verdad*, de la historia, del saber y del pensamiento, pues han demostrado su eficacia en la institucionalización de la dominación cultural del otro. Modelo paradigmático de lo anterior, lo son algunos conceptos instalados desde el proceso de constitución de la moral novohispana

en el habla cotidiana, tal es el caso de la *persistencia* de los términos indio o negro, utilizados no solo para destacar la incultura o la barbarie de ciertos grupos culturales, sino para justificar determinadas políticas de exclusión.

En conclusión, por un lado, seguimos siendo colonizadores y premodernos y, por otro lado, coloniales y modernos. Igual que ayer, lo que persiste en el presente es el *ethos* material de una dominación cultural, pero también el carácter de *resistencia* que presenta el *ethos barroco* desde su *génesis*.

En el *ethos* de la dominación el objetivo sigue siendo el mismo: formar en una sola cultura. En la etapa de la Conquista y la Colonia, para operar una ocupación de mayor profundidad que diera certeza al español de su dominio sobre el conquistado y colonizado. En la época actual, para seguir justificando legalmente la violencia, el dominio sobre aquel que es diferente y, que de acuerdo con el paternalismo, esa especie de autoritarismo amoroso que busca la sumisión incondicional del otro al privarlo de su propia opinión y decisión, no puede cuidarse por sí mismo. Seguimos, entonces, pensando y actuando desde los discursos colonizadores.

Nuestro pensamiento es colonizador desde el momento en que separamos a los otros de nosotros, desde el momento en que los rechazamos porque no comprendemos sus costumbres, porque no se dejan someter. También, porque seguimos usando las mismas técnicas modernas de colonización que utilizaron los conquistadores y evangelizadores para conocer, comprender y someter no solo al indígena, sino a cualquier otro, claro con algunos matices y diferencias.

En cambio, en el *ethos barroco* la finalidad, desde el siglo XVI hasta la fecha, sigue radicando en hacer vivible lo invivable. En aquel siglo a través de darle sentido y valor a las *reinenciones* que los sobrevivientes de la Conquista tuvieron que realizar a sus códigos de existencia, para no perderse en el sinsentido de la violencia, de la explotación, de la barbarie. En el presente, por medio de *re-formar* los efectos de poder de la modernidad capitalista, del neocolonialismo —que busca apropiarse, con el permiso de los gobernantes de nuestros cuerpos, deseos, destinos— en diversos *instintos de modernización* que se opongan a los modos específicos de la modernidad neocolonizadora, con la intención de hacer posible la vida en las ciudades actuales.

En ese intento de obtener algo positivo de la lógica capitalista, de sus consecuencias de exterminio, de los cuerpos enclaustrados, hacinados, controlados y vejados, radica el barroquismo que nos persigue desde la Colonia. Barroquismo que puede verse en las *estrategias* de la gente para no sumirse en la desesperación de no tener ni siquiera para cubrir las necesidades más básicas. Nuestra constante *voluntad barroca* radica en querer sacar algo “bueno” de lo ruinoso, de lo ruin, de lo perverso, de lo “malo” de la vida, reinventando sus cualidades. Tal y como sucedió con la modernidad desarrollada en América Latina cuando intentó convertirse en una modernidad diferente a la europea y no ser una mera prolongación de ella.

Considero que mi investigación aporta una visión del *ethos barroco*, que ubica su *procedencia* en el intento de tapar cada uno de los hoyos de la *red de agujeros* que dejó la Guerra de Conquista, por medio de la *invención* de una serie de prácticas de carácter festivo-religioso con las que se pretendió hacerle frente al *horror vacui*, al miedo al vacío de sentido que dejó la Guerra de Conquista y el proceso de colonización, con la finalidad de que todos los miembros de la Nueva España vivieran conforme a las *relaciones de saber-poder* que se gestaron durante el siglo XVI novohispano.

Por último, solo me queda decir que a lo largo de esta investigación fue sumamente difícil construir el marco conceptual que me permitió leer y analizar los discursos novohispanos desde una visión filosófica radicalmente distinta a la tradicional. En su construcción las categorías genealógicas elaboradas por Michel Foucault desempeñaron un papel fundamental, pero eso no quiere decir que intentara imponérselas a los textos coloniales.

En primer lugar, porque Foucault no fue un estudioso de la Nueva España, en segundo lugar, porque no quiero caer y espero no haber caído en el error de muchos pensadores latinoamericanos de interpretar nuestra realidad con conceptos que funcionan para entender lo que sucede en algunos países europeos, pero no en Latinoamérica.

Por ello, únicamente utilicé aquellos conceptos foucaultianos que consideré pertinentes para realizar una interpretación filosófica radicalmente distinta a la tradicional de la historia colonial. Por ejemplo, las categorías de *episteme*, *orden del discurso*, *política de la verdad*, *discurso del poder* y *prácticas discursivas* que trabajé en el capítulo uno para estudiar en él la manera en qué los españoles utilizaron el lenguaje como un instrumento de poder con el

cual al nombrar, definir y significar las realidades que les salían en su camino hacia México-Tenochtitlan desarrollaron efectos de verdad que estigmatizaron las prácticas de los conquistados y facilitaron su dominación.

En ese sentido, considero que el marco conceptual que construí a lo largo de la tesis me permitió abrir los textos a otras interpretaciones y observar aquello que por su inmediatez pasa desapercibido, que en la historia cultural de la Colonia, al mismo tiempo en que se puede leer la destrucción de una cultura, también se pueden leer las *estrategias de sobrevivencia* que utilizaron tanto vencedores como vencidos para superar el trauma de la Conquista y colonización. Lo anterior pude verlo gracias a las relaciones que establecí entre Michel Foucault, Bolívar Echeverría, Friedrich Nietzsche y Santiago Castro Gómez a partir de lo siguiente:

Para Foucault las *relaciones de saber-poder* producen unas formas de *subjetividad*, que podemos analizar desde Bolívar Echeverría como unos modos de ser, es decir, como un *ethos* característico de una época determinada, para analizar dicho *ethos* es necesario ir a buscar, como dice Nietzsche, no sus orígenes sino sus *procedencias* y *emergencias*, conceptos que el autor de la *genealogía de la moral* opone al de origen, *Ursprung*, pues para él las cosas, los conceptos, los valores no tienen un origen metafísico, sino que fueron una *invención*, *Erfindung*.

De ahí que pueda afirmar que las *subjetividades modernas novohispanas* y el *ethos barroco* fueron producto de unas *relaciones de saber-poder*, que a su vez, fueron fabricadas por los *acontecimientos* de la Conquista y colonización de las tierras americanas por los españoles. Acontecimientos que rompieron con la continuidad del desarrollo independiente de los pueblos mesoamericanos y que permitieron la entrada violenta de tales pueblos al concierto de la historia universal.

Por ende, desde mi análisis de la historia colonial puede situarse la *génesis* de la *modernidad colonial novohispana*, la *subjetividad moderna* y el *ethos barroco* en la violencia, la desigualdad, la explotación, la barbarie, es decir, en los horrores del colonialismo y en los procesos de *transformación histórica* de esos horrores —como dice Santiago Castro Gómez— en modos de ser con lógicas totalmente distintas a las del colonialismo.

En ese sentido, el enfoque filosófico que utilicé para analizar la historia de la Nueva España, conformado por una heterogeneidad de fuentes, me permitió acceder al *acontecimiento* de la *episteme moderna*, de la *modernidad colonial novohispana* y de la conexión de ambas con el *ethos barroco*; así como, a las noticias sobre las prácticas que se utilizaron en la etapa de la colonización para generar los *sujetos y objetos coloniales*. También a la conformación de los *saberes coloniales* y la manera en cómo adquirieron realidad política. De igual forma, a las prácticas de *subjetivación y objetivación* que se desarrollaron en los espacios del *saber* y del *poder* que *normalizaron* la vida de los habitantes de las ciudades coloniales y en las que puedo situar la *génesis* del *ethos barroco*. En suma, a la *modernidad* de la *colonialidad novohispana*, es decir, a establecer que desde el siglo XVI somos *sujetos modernos*.

Por ende, mi marco conceptual me permitió acercarme desde el pensar de otro modo, no solo a la historia de la Nueva España sino, al mismo tiempo, pensar el hoy en otra clave de sentido para visibilizar lo que se oculta y *re-formar* lo que se muestra.

De ahí que esta investigación pretenda ubicarse y hacerse un lugar importante en la discusión teórica sobre el problema de la formación de *subjetividades* en México, pues ahora que ya dimos con las *formas de subjetivación y objetivación* coloniales, es momento de dirigir la investigación al análisis de los efectos de esas formas en el presente, profundizar en sus *persistencias*, en trazar sus relaciones con las *formas de subjetividad* actuales. Lo anterior, con la intención de asumir, de hacer evidente, sin vergüenzas, sin miedos, sin prejuicios la colonización de nuestro pensamiento para buscar alternativas de emancipación mental.

Precisamente, una de ellas es la del *ethos barroco* que autores como Samuel Arriarán consideran que no alcanza a indicar una política de *transformación* cultural de la sociedad globalizada, neoliberal y posmoderna en la que vivimos, como sí lo hizo para los habitantes de la Nueva España en el siglo XVII. De ahí la importancia de haber realizado la búsqueda de su *génesis* y de sus *persistencias*, porque si sigue activo en la época actual en algunos modos de corporalidad, de vida, de experiencias del sufrimiento y la alegría es debido a que tiene algo que decir, a que puede utilizarse en las prácticas de *transformación* del presente.

Por consiguiente, la relación que puede establecerse entre mi programa de investigación, sobre la *ontología histórica* de la *subjetividad mexicana* actual, y lo realizado en esta tesis, se encuentra en la reformulación que tuve que hacer del concepto de educación para adecuarlo a las circunstancias de la Nueva España. Esta reformulación me permitió realizar la historia de las *prácticas de saber* y de sus relaciones con las *prácticas de poder* y no la historia de las instituciones o escuelas.

Esta decisión teórica me condujo a establecer que las relaciones entre la educación y el poder en el México colonial tuvieron por función *transformar*, a través de la *invención* de unas *políticas de la verdad*, las formas de experimentar el mundo, los modos de ser, el *ethos*, tanto de indígenas como de europeos, cuyo resultado fue la *emergencia* de unas *subjetividades modernas*.

En fin, como en cualquier trabajo de investigación se dejan cosas que pudieron decirse, pero no se dijeron. En este caso uno de los temas que no se trató a profundidad fue el de la justicia e injusticia de la Guerra de Conquista. La razón es que como lo menciono en la introducción de la tesis lo que me interesó demostrar fue como los conquistadores utilizaron la *objetivación* de los indígenas como brutos, bárbaros, infieles, sodomitas, pero, al mismo tiempo; racionales y, por ello, capaces de recibir la fe cristiana para justificar, precisamente, la justicia de la Guerra de Conquista. Para demostrarlo me centré en lo que dijeron dos de los conquistadores: Hernán Cortés y Bernal Díaz del Castillo, porque en sus discursos encontré ejemplos paradigmáticos de la *objetivación discursiva* a la que fueron sometidos los indígenas y su mundo.

En breve, no profundice en las controversias porque la intención de mi trabajo solo fue presentar unas muestras seleccionadas y lo suficientemente representativas de la *objetivación* a la que fueron sometidos los indígenas. Soy consciente que el estudio de Alonso de la Veracruz, Vitoria y las Casas en una tesis sobre la construcción de la *subjetividad moderna* en la Nueva España enriquecería aún más tal trabajo, pero no fueron incluidos porque consideré que las concepciones del indio que dejaron en sus escritos Cortés y Bernal son suficientes para caracterizar a la *subjetividad indígena* del siglo XVI, ya que ellos como testigos de la conquista, hicieron referencia a la vida cotidiana, describieron las pequeñas cosas, el diario quehacer. Por lo que al estudiarlos me permitieron entrar en el mundo de las indígenas de aquella época y observar la imagen que los conquistadores tenían de ellos.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Acosta, José de, *Historia natural y moral de las indias*, en Obras, BAE, Madrid, 1954.

Aguilar Rivero, Mariflor, “Cultura, identidad y patrimonio. Estrategias de representación y políticas públicas” [en línea] <<https://mariflorintercultural.files.wordpress.com/2011/09/estrategias-de-representacion-y-politicas-publicas-mc3a9rida-8-sept-011.pdf>>. [Consulta: 21 de diciembre, 2016.]

Álvarez García, Mayra Gabriela, *Malintzin, lengua y matriz* [en línea]. México, 2009. Tesis, UMSNH, Facultad de Filosofía. <<http://bibliotecavirtual.dgb.umich.mx:8083/jspui/handle/123456789/8744>>. [Consulta: 13 de abril, 2014.]

Ángel Lara, Marco Aurelio, “Después de la conquista. La confesión como una técnica del sí mismo”, en *Elementos: Ciencia y cultura* [en línea] Puebla, Benemérita Universidad de Puebla, abril-junio, 2006, año/vol. 13, número 062. <<http://redalyc.uaemex.mx/pdf/294/29406202.pdf>>. [Consulta: 24 de noviembre, 2010.]

Arriarán, Samuel, “La filosofía del barroco”, en *El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y “latino” (1300-2000): historia, corrientes, temas y filósofos*. Eds. Enrique Dussel, Eduardo Mendieta y Carmen Bohórquez. México, Siglo XXI, 2011. (Filosofía)

Barjau, Luis, *La conquista de la Malinche. La verdad acerca de la mujer que fundó el mestizaje en México*. México. INAH-Editorial Planeta, 2009.

Baudot, George, “Malintzin, imagen y discurso de mujer”, en *La Malinche sus padres y sus hijos*. 2ª ed. Coord. de Margo Glantz. México, Taurus, 2013 (Pensamiento).

Canchola Romero, Alberto Enrique, *La traza novohispana de la ciudad de México: Herencia de una idea renacentista*. México, 2011. Seminario de grado y elaboración de un artículo con características de publicable. Universidad del Claustro de Sor Juana.

Carmona Dávila, Doralicia, “1523 Real Cédula relativa a las encomiendas y reparto de indios” en *Memoria Política de México* [en línea]. Instituto Nacional de Estudios Políticos A.C. <<http://www.memoriapoliticademexico.org/Textos/1Independencia/1523RCE.html>>. [Consulta: 09 de julio, 2016.]

Carrasco, Pedro, “La transformación de la cultura indígena durante la Colonia”, en *Historia Mexicana*, [en línea]. México, El Colegio de México, octubre-diciembre, 1975, vol. 25, número, 2 <http://codex.colmex.mx:8991/exlibris/aleph/a18_1/apache_media/KUJK2KG95Q172Q7LK16NRTI5MAN7PL.pdf>. [Consulta: 10 de julio, 2014.]

Carta de fray Pedro de Gante a los padres y hermanos de la provincia de Flandes, 27 de junio de 1529, en *Fray Pedro de Gante. Maestro y civilizador de América* de Ernesto de la Torre Villar, Seminario de Cultura Mexicana, México, 1973.

Carta de fray Pedro de Gante al rey D. Felipe II, 23 de junio de 1558, en *Fray Pedro de Gante. Maestro y civilizador de América* de Ernesto de la Torre Villar, Seminario de Cultura Mexicana, México, 1973.

Castillo de Bobadilla, Jerónimo, *Política para corregidores* [en línea] Madrid, Real de la Gazeta, 1775, t. I, lib. 1, cap. 1, §. 28. <<https://archive.org/details/politicaparacorre00cast>>. [Consulta: 04 de julio, 2014.]

Castro, Edgardo, *El vocabulario de Michel Foucault. Un recorrido alfabético por sus temas, conceptos y autores*. Buenos Aires, Prometeo-Universidad Nacional de Quilmes, 2004. <<http://psicologiaysociologia.files.wordpress.com/2011/08/castro-edgardo-el-vocabulario-de-michel-foucault.pdf>>. [Consulta: 04 de junio, 2013.]

Hernández Delgado, Rigoberto, “La positividad del poder: la normalización y la norma”, en *Teoría y crítica de la psicología* [en línea] Morelia, UMSNH, 2013, núm. 3. <<https://revistas.unal.edu.co/index.php/achsc/article/view/78218/70969>> [Consulta: 26 de noviembre, 2019.]

Castro Gómez, Santiago, “Genealogía de las herencias coloniales. Entrevista a Santiago Castro-Gómez” en *Andamios. Revista de Investigación Social* [en línea]. México, UACM, septiembre-diciembre, 2012, vol. 9, núm, 20, pp. 187-202. <<http://www.uacm.edu.mx/LinkClick.aspx?fileticket=r2UjOCUtmSo%3d&tabid=1906>>. [Consulta: 18 de octubre, 2013.]

Certau, Michel de, *La escritura de la historia*. 2ª. ed. Trad. de Jorge López Moctezuma. México. Universidad Iberoamericana-Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente, 2010. (El Oficio de la Historia)

Cortés Hernán, *Cartas de Relación*. 24ava. ed., nota preliminar de Manuel Alcalá. México, PORRÚA, 2013. (Colección “Sepan cuantos...”) núm. 7.

Cortés Hernán, *Cartas de Relación*. Edición de Mario Hernández Sánchez-Barba. Madrid, DASTIN, 2003. (Crónicas de América-Historia)

Cortés Rocha, Xavier, “Los orígenes del urbanismo novohispano” en *OMNIA* [en línea]. México, Coordinación General de Estudios de Posgrado, UNAM, 1988, núm. 11 <www.posgrado.unam.mx/sites/default/files/2016/04/1102.pdf>.

Díaz del Castillo, Bernal, *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*. 26ava. ed., Intro. y notas de Joaquín Ramírez Cabañas. México, Porrúa, 2013.

Dreyfus, Huber L y Paul Rabinow, *Michel Foucault: Más allá del estructuralismo y la hermenéutica*. Trad. de Corina de Inturbe. México, UNAM, 1988.

Dussel, Enrique. *1492. El encubrimiento del otro. Hacia el origen del “mito de la modernidad”*. La Paz, Plural Editores-Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación-Universidad Mayor de San Andrés, 1994. (Colección Academia número uno).

Dussel, Enrique, *Historia de la Iglesia en América Latina. Medio milenio de coloniaje y liberación (1492-1992)* [en línea]. Madrid, Editorial Mundo Negro-Esquila Misional, 1992. <<http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/otros/20120215100901/iglesia.pdf>>. [Consulta: 11 de junio, 2013.]

Duverger, Christian, *La conversión de los indios de Nueva España. Con el texto de los Coloquios de los Doce de Bernardino de Sahagún (1564)*. Trad. de María Dolores de la Peña, México, FCE, 1996.

Echeverría, Bolívar, *Crítica de la modernidad capitalista. Antología* [en línea] Coord, organización y edición de Gonzalo Gonsalvez. La Paz, Bolivia. Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia-OXFAM, 2011. <http://www.vicepresidencia.gob.bo/IMG/pdf/bolivar_echeverria.pdf>. [Consulta: 25 de marzo, 2014.]

Echeverría, Bolívar, “Chiapas y la conquista inconclusa” en *Ensayos políticos*. Intro y selección de Fernando Tinajero. Quito, Ministerio de Coordinación de la Política y Gobiernos Autónomos Descentralizados, 2011.

Echeverría, Bolívar, “Cultura y barbarie” en *Echeverría Bolívar, Crítica de la modernidad capitalista. Antología* [en línea] Coord. organización y edición de Gonzalo Gonsalvez. La Paz, Bolivia. Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia-OXFAM, 2011. <https://www.vicepresidencia.gob.bo/IMG/pdf/bolivar_echeverria.pdf>. [Consulta: 13 de agosto, 2014.]

Echeverría, Bolívar, *La modernidad de lo barroco*. Ediciones Era. México, 2011.

Echeverría, Bolívar, *Modernidad y blanquitud*. México, Ediciones Era. 2010.

Echeverría, Bolívar, *Meditaciones sobre el barroquismo II. El guadalupanismo y el ethos barroco en América* [en línea]. Ponencia presentada en el Simposio Moving Worlds of the Baroque en la University of Toronto. Canadá, realizado del 11 al 13 de octubre de 2007. <<http://www.bolivare.unam.mx/ensayos/guadalupanismo.html>>. [Consulta: 16 de febrero, 2019.]

Echeverría, Bolívar, “Un concepto de modernidad” en *Contrahistorias. La otra mirada de Clío*. México, [s. e.], septiembre-febrero, 2008-2009. No. 11. <<http://issuu.com/revistacontrahistorias/docs/contrahistoriasvirtual1?e=3061989/2897834>>. [Consulta: 24 de mayo, 2015.]

Echeverría, Bolívar, *Vuelta de siglo*. México. Ediciones ERA, 2010.

Eliade, Mircea, *Tratado de historia de las religiones*. Trad. de A Medina Veitia, Ediciones Cristiandad, Madrid, 1974

El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y “latino” [1300-2000], editado por Enrique Dussel, Eduardo Mendieta y Carmen Bohórquez, México, Siglo XXI, 2011.

Fernández Christlieb, Federico y Ángel Julián García Zambrano, coords., *Territorialidad y paisaje en el altepetl del siglo XVI*. México, FCE, Instituto de Geografía, UNAM, 2006. (Col. Historia)

Fernández Hernández, Silvia, “El arte tequitqui como puente intercultural” en *Decires*. México, CEPE-UNAM, 2007.

Flores Bernal, Juan Carlos, *La función del binomio saber/poder en el segundo periodo de la obra de Michel Foucault*. México, 2007. Tesis, UNAM, Facultad de Filosofía y Letras.

Florescano, Enrique, *Memoria Mexicana*. 3ª. ed., correg. yaum. México, FCE, 2004. Ils. De Raúl Velázquez. (Sección de obras de historia)

Flores González, Julio Israel, “Bosquejo histórico de la educación formal del cuerpo en México: de los pueblos prehispánicos al siglo XIX” en *Odiseo Revista Electrónica de Pedagogía* [en línea]. Querétaro, enero-julio, 2012, núm. 18. <https://odiseo.com.mx/articulos/bosquejo-historico-educacion-formal-del-cuerpo-en-mexico-pueblos-prehispanicos-al-siglo>. [Consulta: 16 de junio, 2014.]

Foucault, Michel, *Arqueología del saber*. 18a. ed. Trad. de Aurelio Garzón del Camino. México, Siglo XXI, 1997. (Teoría)

Foucault, Michel, *Defender la sociedad. Curso en el Collège de France (1975-1976)*. 2a. ed. ed. Establecida bajo la dirección de François Ewald y Alessandro Fontana por Mauro Bertani y Alessandro Fontana en el marco de la Association pour le Centre Michel Foucault. Trad. de Horacio Pons, México, FCE, 2002. (Sección de obras de sociología)

Foucault, Michel, *Estrategias de poder. Obras esenciales, volumen II*. Intro, trad, de Julia Varela y Fernando Álvarez Uría. Barcelona, Paidós, 1999.

Foucault, Michel, *Historia de la sexualidad. 1. La Voluntad de saber*. 31a. ed., en español. Trad. de Ulises Guinazu. México, Siglo XXI, 2007.

Foucault, Michel, *Historia de la sexualidad. 2. El uso de los placeres*. 17a. ed., en español. Trad. de Martí Soler. México, Siglo XXI, 2007.

Foucault, Michel, “La gubernamentalidad”, en *Espacios de poder*. Trad. de Julia Varela y Fernando Álvarez-Uría. Madrid, La Piqueta (Colección “Genealogía del poder”), 1981.

Foucault, Michel, *Las palabras y las cosas, una arqueología de las ciencias humanas*. Trad. de Elsa Cecilia Frost, 2ª ed. revisada y corregida. México, Siglo XXI Editores, 2010

Foucault, Michel, *La verdad y las formas jurídicas*. Trad. de Enrique Lynch. Buenos Aires, Gedisa (CLADEMA), 2007.

Foucault, Michel, “Nietzsche, la Genealogía, la Historia”, en *Microfísica del poder*. Trad. de Julia Varela. Madrid, La Piqueta (Colección “Genealogía del poder”), 1992.

Foucault, Michel, “El sujeto y el poder” en *Revista Mexicana de sociología* [en línea]. México, UNAM, julio-septiembre, 1988. No. 3, vol. 50, pp. 3-20.
<<http://links.jstor.org/sici?sici=01882503%28198807%2F09%2950%3A3%3C3%3AESYEP%3E2.0.CO%3B2-A>>. [Consulta: 9 de febrero, 2009.]

Foucault, Michel, *Seguridad, territorio y población. Curso en el Collège de France (1977-1978)* [en línea]. Ed. Establecida por Michel Senellart, bajo la dirección de François Ewald y Alessandro Fontana. Trad. de Horacio Pons. Buenos Aires, FCE, 2006. (Sección de obras de sociología)
<http://www.4shared.com/file/106635484/ced40e5b/M.Foucault_MichelSeguridad_Territorio_Y_Poblacion.html?s=1>. [Consulta: 6 de septiembre, 2009.]

Foucault, Michel, *Vigilar y castigar, nacimiento de la prisión*. 34a. ed., en español. Trad. de Aurelio Garzón del Camino. México, SIGLO XXI, 2005.

Frey, Herbert, “La Malinche y el desorden amoroso novohispano”, en *La Malinche sus padres y sus hijos*. Coord. de Margo Glantz. México, Taurus, 2001 (Pasado y Presente).

Gandler, Stefan, “Mestizaje cultural y ethos barroco. Una reflexión intercultural a partir de Bolívar Echeverría”, en *Signos filosóficos* [en línea]. México, UAM-I, junio, 2000, vol. I, número 3. <<http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=34300303>>. [Consulta: 13 de agosto, 2014.]

Garcés, Fernando, “Las políticas del conocimiento y la colonialidad lingüística y epistémica”, en *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Comps. Santiago Castro Gómez y Ramón Grosfoguel. Bogotá, Siglo del Hombre Editores, Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneo, Pontificia Universidad Javeriana e Instituto Pensar, 2007.

García Canal, María Inés, *Foucault y el poder*. México, UAM-X, 2005.

García Fanlo, Luis “¿Qué es un dispositivo?: Foucault, Deleuze, Agamben”, en *A Parte Rei. Revista de filosofía* [en línea]. Marzo, 2011, número 74. <<http://serbal.pntic.mec.es/AParteRei/fanlo74.pdf>>. [Consulta: 23 de diciembre, 2018.]

Garza Cuarón, Beatriz y Georges Baudot, coords., *Historia de la Literatura Mexicana. Las literaturas amerindias de México y la literatura en español del siglo XVI*. t. 1. México, Siglo XXI -UNAM, 1996.

Gastélum Montoya, Magdiel, *Entre lo prehispánico y lo colonial. La pervivencia de los Espacios Sacralizados en las iglesias de San Bartolomé, Padre Jesús y San Francisco en Jalacingo, Ver.* Xalapa, 2015. Tesis, Universidad Veracruzana, Facultad de Antropología.

Glantz, Margo, “Ciudad y escritura: la ciudad de México de Hernán Cortés”, en *Obras reunidas I. Ensayos sobre literatura colonial*. México, FCE, 2006. (Cole. OBRAS REUNIDAS)

Glantz, Margo, “La Malinche: La lengua en la mano”, en *La Malinche sus padres y sus hijos*. 2ª ed. Coord. de Margo Glantz. México, Taurus, 2013 (Pensamiento).

Gruzinski, Serge, *La colonización de lo imaginario. Sociedades indígenas y occidentalización en el México español. Siglos XVI-XVIII*. Trad. de José Ferreiro. México, FCE, 2013. (Colec. Historia)

Jürgen Prien, Hans, “La justificación de Hernán Cortés de su conquista de México y de la conquista española de América” en *Revista complutense de Historia de América* [en línea] Trad. de María-Rosa Fernández Cuesta. Madrid, Servicio de Publicaciones, UCM, 1996, núm. 22. <<http://revistas.ucm.es/index.php/RCHA/article/view/RCHA9696110011A/28988>>. [Consulta: 03 de julio, 2015.]

Kobayashi María, José, *La educación como conquista: Empresa franciscana en México*. México, COLMEX, 1974.

Konetzke, Richard, *América Latina. II. La época colonial*. España, Siglo XXI, 1982, (Historia Universal, vol. 22)

Leal, Luis, “El libro XII de Sahagún, en *Historia Mexicana*, [S.I], v. 5, n. 2. <<http://historiamexicana.colmex.mx/index.php/RHM/article/view/592/483>>. [Consulta: 04 de enero, 2018.]

Lepe-Carrión, Patricio, “Civilización y barbarie. La instauración de la ‘diferencia colonial’ durante los debates del siglo XVI y su encubrimiento como ‘diferencia cultural’”, en *Andamios. Revista de Investigación Social* [en línea]. México, UACM, 2012, vol. 9, núm. 20, septiembre-diciembre. <<http://www.uacm.edu.mx/Portals/18/num20/04-dossier3.pdf>>. [Consulta: 19 de enero, 2016.]

Lizaola, Julieta, “Aproximación a la conquista espiritual de México: religión y política” en Ambrosio Velasco Gómez, coord. de *Significación política y cultural del humanismo iberoamericano en la época colonial*. México, UNAM, Plaza y Valdés, 2008.

Magallón Anaya, Mario, *Dialéctica de la Filosofía Latinoamericana. Una Filosofía en la Historia*. México. UNAM-CCYDEL, 1991.

Martiarena, Oscar, “Culpabilidad, resistencia y autonomía: Respuesta a Guillermo Hurtado”, en *DIÁNOIA*. México, IIF-FCE, noviembre 2002, vol. XLVII, núm. 49.

Martiarena, Oscar, “El indio como objeto de conocimiento” en *Diánoia*, [en línea] México, IIF, 1998, vol XIV, núm. 44. <http://dianoia.filosoficas.unam.mx/files/8513/6960/3508/DIA98_Martiarena.pdf >. [Consulta: 04 de septiembre, 2014.]

Matsumori, Natsuko, *Los asuntos de indias y el pensamiento político moderno: Los conceptos de “civilización” y barbarie” en el nuevo orden mundial (1492-1560)*. Madrid, 2004. Tesis, Universidad Complutense de Madrid, Facultad de Ciencias Políticas y Sociología.

Méndez Medina, Marcelo, *Educación y poder en la cultura mexicana*. México, 2011. Tesis, UNAM, Facultad de Filosofía y Letras.

Mendieta, Gerónimo de, *Historia eclesiástica indiana*. [en línea] Libro III, cap, XVII, México, Antigua librería, 1870, pp. 221-222. <<http://cdigital.dgb.uanl.mx/la/1080012505/1080012505.html>> [Consulta: 14 de julio, 2017.]

Mendiola, Alfonso, *Retórica, comunicación y realidad. La construcción retórica de las batallas en las crónicas de la conquista*. México, Universidad Iberoamericana, 2003. (El mundo sobre el papel)

Miranda Pacheco, Sergio, *Historia de la desaparición del municipio en el Distrito Federal*. México, Frente del Pueblo-Unidad Obrero Socialista-Sociedad Nacional de Estudios Regionales, 1998 (Col. Sábado Distrito Federal, 1)

Montoya Gómez, Rubén Darío, *Poder, sexualidad y ética. El uso de Foucault en la obra de Judith Butler*. Bogotá, 2015. Tesis, Universidad del Rosario, Facultad de ciencias Humanas.

Mora Rodríguez, Luis Adrián, “Traidores, Idólatras y Aliados. La Construcción de la Alteridad en las *Cartas de Relación* de Hernán Cortés” [en línea] en *Realis Revista de Estudios AntiUtilitaristas e PosColonialis*. Jul-dic 2012, vol. 2, núm. 2. <<http://www.nucleodeciudadania.org/revista/index.php/realis/article/view/52/65>>. [Consulta: 03 de enero, 2016.]

Mora Rodríguez, Luis Adrián, “Dominación y corporalidad: Técnicas de gobierno en la conquista americana”, [en línea] en *Tabula Rasa*, Bogotá, Universidad Colegio Mayor de Cundinamarca, enero-junio 2010, núm. 12. <www.revistatabularasa.org/numero-12/02mora.pdf>. [Consulta: 03 de enero, 2016.]

Morong Reyes, Germán, “Dispositivos de sujeción colonial: El uso de la condición melancólica en dos textos hispanos. Perú 1567/1616”, [en línea] en *Revista de Humanidades*, Universidad Nacional Andrés Bello, julio-diciembre 2014, núm. 30. <<https://www.redalyc.org/html/3212/321232867008/>>. [Consulta: 01 de febrero, 2019]

Nava Sánchez, Alfredo, “Doña Marina: las virtudes de una conquistadora”, en *La Malinche sus padres y sus hijos*. 2ª ed., Coord. de Margo Glantz. México, Taurus, 2013 (Pensamiento)

Nebrija, Antonio de, *Vocabulario español-latino*, 1494 [en línea] Facsímil publicado por la Real Academia Española, Madrid, 1989. <http://www.rae.es/sites/default/files/Archivos_de_la_BCRAE_Vocabulario_espaol-latino_Nebrija.pdf>. [Consulta: 23 de julio, 2014.]

Nietzsche, Friedrich, *La Genealogía de la Moral*. Prólogo de Agustín Izquierdo. Trad. de José Mardomingo Sierra. Barcelona, EDAF, 2002. (Biblioteca de los Grandes Pensadores)

Nietzsche, Friedrich, *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*. 3ª. ed. Trad. de Luis MI Valdés y Teresa Orduña. Madrid, Tecnos, 1996.

O’Gorman, Edmundo, *La invención de América*. México, FCE, 1995.

Oliva Mendoza, Carlos, *El artificio de la cultura*. México, UNAM, Secretaría de Desarrollo Institucional, Programa Transdisciplinario en Investigación y Desarrollo para Facultades y Escuelas, 2009.

Oliva Mendoza, Carlos, “La ley formal del barroco y la teoría crítica” [en línea] <https://publications.iai.spk-berlin.de/servlets/MCRFileNodeServlet/Document_derivate_00002875/BIA_162_085_099.pdf;jsessionid=EA29479D2BA8F289DA6D9B896DA25AD3>.

Oliva Mendoza, Carlos, “Prólogo” en *Depredación: ciudades rurales, comunidades intervenidas y espacios en conflicto*. Eds. Mariflor Aguilar Rivero, Olinca Valeria Avilés Hernández y Carlos Andrés Aguirre Álvarez. México, Juan Pablos Editor-UNAM, 2013

Olivier, Guilhem, “Conquistadores y misioneros frente al ‘pecado nefando’”, [en línea] en *Historias*. México, abril-septiembre, 1992, núm. 28. <<http://www.estudioshistoricos.inah.gob.mx/revistaHistorias/?p=4011>>. [Consulta: 03 de enero, 2016.]

Paola Vignale, Silvana, *Políticas de la subjetividad, subjetivación: actitud crítica y ontología del presente en Michel Foucault* [en línea] Buenos Aires, 2014, Tesis, Universidad Nacional de Lanús. Departamento de Desarrollo Productivo y Tecnológico.

Rabasa, José, “Crónicas religiosas del siglo XVI” en Beatriz Garza Cuarón y Georges Baudot, coords., *Historia de la Literatura Mexicana. Las literaturas amerindias de México y la literatura en español del siglo XVI*. t. 1. México, Siglo XXI, UNAM, 1996.

Rama, Ángel, *La ciudad letrada*, Montevideo, ARCA, 1998.

Revel, Judith, *Diccionario Foucault*. Trad. de Horacio Pons, Buenos Aires, Ediciones Nueva Visión, 2009. (Claves, Problemas)

Reyes García, Cayetano, *El altepetl, origen y desarrollo. Construcción de la identidad regional náuatl*. Zamora, El Colegio de Michoacán, 2000.

Reyes Valerio, Constantino, *Arte indocristiano*. México, INAH, 2000. (Obra Diversa)

Ricard, Robert, *La conquista espiritual de México*. Trad. de Ángel María Garibay K. México, FCE, 2002.

Rubial García, Antonio, “El nacimiento del mestizaje (1519-1600)” en *México y su historia*. 12 vol. México, UTEHA, 1984, vol. 2.

Sahagún, Bernardino, *Historia General de las cosas de la Nueva España*, vol. 1. Intro., paleografía, glosario y notas de Josefina García Quintana y Alfredo López Austin, México, CONACULTA / Alianza Editorial Mexicana, 1989. (Cien de México).

Sánchez Lora, José Luis, “Barroco y simulación: Cultura de ojos y apariencias, desengaño de ojos y apariencias”, en *Cultura y culturas en la historia* [en línea]. Quintas Jornadas de Estudios Históricos organizadas por el Departamento de Historia Medieval, Moderna y Contemporánea de la Universidad de Salamanca. Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca, 1995. <<https://books.google.com.mx/books?id=IthcTFxSeIC&pg=PA75&lpg=PA75&dq=Barroco+y+simulaci%C3%B3n:+Cultura+de+ojos+y+apariciencias,+desenga%C3%B1o+de+ojos+y+apariciencias&source=bl&ots=hEtgz6Pheb&sig=ACfU3U0epZ6TIVyRbsXsS1FwLuA0SGBRBg&hl=es&sa=X&ved=2ahUKEwj-17ue4PXqAhXOmQ0KHeiCBtkQ6AEwAnoECAoQAQ#v=onepage&q=Barroco%20y%20simulaci%C3%B3n%20Cultura%20de%20ojos%20y%20apariciencias%20desenga%C3%B1o%20de%20ojos%20y%20apariciencias&f=false>>. [Consulta: 27 de julio, 2020.]

Santos Herceg, José, “Filosofía de (para) la conquista. Eurocentrismo y colonialismo en la disputa por el Nuevo Mundo” en *Atenea* [en línea] Chile, Universidad de Concepción, núm. 503, I Sem. 2011. <http://www.scielo.cl/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0718-04622011000100009>. [Consulta: 17 de abril, 2016.]

Semo, Enrique, *Historia del capitalismo en México, los orígenes 1521-1763*. 9ª. ed. México, Ed. Era, 1980. (El hombre y su tiempo)

Sigüenza, Javier, “Bolívar Echeverría y el carácter destructivo”, en *Bolívar Echeverría. Modernidad y resistencias*. Comp. de Raquel Serur Semeke. México, Ediciones Era-UAM-X, 2015.

Soustelle, Jacques, *El universo de los aztecas*. Trad. de José Luis Martínez y Juan José Utrilla. México, FCE, 1996.

Suárez Galicia, Román Gabriel, *Foucault: Pensador del acontecimiento*. México, 2015. Tesis, UNAM, Facultad de Filosofía y Letras.

Sullivan, John, “La congregación como tecnología disciplinaria en el siglo XVI”, en *Estudios de Historia Novohispana* [en línea]. México, IIH-UNAM, vol. XVI, 1996. <<http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/revistas/novohispana/pdf/novo16/0229.pdf>>. [Consulta: 09 de junio, 2013.]

Stavenhagen, Rodolfo, *La diversidad cultural en el desarrollo de las Américas*, Organización de Estados Americanos, núm. 9 (Serie de Estudios Culturales) < www.oas.org/udse/studies/stavenhagen.doc>. [Consulta: 09 de junio, 2013.]

Todorov Tzvetan, *La conquista de América, el problema del otro*. Trad. de Flora Botton Burlá, 2ª ed., México, Siglo XXI, 2010.

Todorov, Tzvetan, *El miedo a los bárbaros. Más allá del choque de civilizaciones*. Trad. de Noemí Sobregués. [s. l.] Galaxia Gutenberg, [s. a.] (Círculo de Lectores)

Toro, Alfonso de, “Escenificaciones de la hibridez en el discurso de la Conquista. Analogía y comparación como estrategias translitológicas para la construcción de la otredad” en *Atenea* [en línea]. Chile, Universidad de Concepción, 2006, núm. 493. I Sem. <<https://scielo.conicyt.cl/pdf/atenea/n493/art06.pdf>>. [Consulta: 24 de marzo, 2016.]

Torre de Lara, Oscar Arnulfo de la, “Tierra y Derecho: La disputa inmemorial”, en *Revista de Derechos Humanos y Estudios Sociales* [en línea]. San Luis Potosí, Facultad de Derecho de la Universidad Autónoma de San Luis Potosí, julio-diciembre, 2011, año III, núm. 6. <<http://www.derecho.uaslp.mx/Documents/Revista%20REDHES/N%C3%BAmero%206/Redhes6-07.pdf>>. [Consulta: 01 de julio, 2016.]

Uicich, Sandra, *Modos de subjetivación y políticas de la verdad en Foucault: para una ontología histórica de nosotros mismos*. Ponencia presentada en las I Jornadas Internacionales de Filosofía “El cuidado de sí y el cuidado del mundo”. Buenos Aires, Universidad del Salvador-Facultad de Filosofía, Letras y Estudios Orientales, 2016. <http://fleo.usal.edu.ar/archivos/fleo/docs/i_jornadas_cuidado_de_si_-_uicich.pdf>. [Consulta: 01 de julio, 2017.]

Valadés, Diego fray, *Retórica cristiana*. Intro. De Esteban J. Palomera, advertencia de Alfonso Castro Pallares, preámbulo y trad. de Tarsicio Herrera Zapién. México, FCE, 2003. (Colecc. Biblioteca Americana)

Valcárcel Martínez, Simón, “El padre José de Acosta”, en *Thesaurus* [en línea]. Centro Virtual Cervantes, 1989, tomo XLIV, núm. 2. <http://cvc.cervantes.es/lengua/thesaurus/pdf/44/TH_44_002_113_0.pdf>. [Consulta: 07 de junio, 2013.]

Valero Garcés, Carmen, “Traductores e intérpretes en los primeros encuentros colombinos. Un nuevo rumbo en el propósito de la conquista” en *Hieronymus Complutensis* [en línea]. Madrid, Editorial Complutense, enero-junio, 1996, núm. 3. <http://cvc.cervantes.es/lengua/hieronymus/pdf/03/03_061.pdf>. [Consulta: 04 de octubre, 2012.]

Velasco Gómez, Ambrosio, “El humanismo republicano novohispano y los orígenes de la nación en México” en Ambrosio Velasco Gómez, coord. de *Significación política y cultural del humanismo iberoamericano en la época colonial*. México, UNAM, Plaza y Valdés, 2008.

Villoro, Luis, *Los grandes momentos del indigenismo en México*. 3ª ed. México, El Colegio de México-FCE, 1998.

Visión de los vencidos. Relaciones indígenas de la conquista. 24va ed. Intro. selección y notas de Miguel León-Portilla. Versión de los textos nahuas de Ángel Ma. Garibay K y Miguel León-Portilla. Ilust. de Alberto Beltrán. México, UNAM, 2004. (Biblioteca del Estudiante Universitario, 81)

Wright Carr, David Charles, coord., *Los franciscanos y su labor educativa en la Nueva España (1523-1580)*. México, INAH, 2002, (Col. Divulgación)

Zaragoza Rocha, Rodolfo, “La cruz atrial y el arte tequitqui” en *Universitarios potosinos*, Nueva Época, Universidad Autónoma de San Luis Potosí, noviembre, 2005, año uno, núm. 7.

Zavalla, Ana de, “Visión providencialista de la actividad política en la América española” (siglo XVI) [en línea] Ponencia presentada en el Congreso Internacional sobre *As Relações de Poder no Pensamento Político da Baixa Idade Média*, organizado por la Universidad Nova de Lisboa, Lisboa, junio, 1991. <<https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=1209293>>. [Consulta: 04 de octubre, 2012.]

Zilli Mánica, José Benigno, “La argumentación religiosa en los Coloquios y Doctrina Cristiana de Fray Bernardino de Sahagún” en *Saber Novohispano. Anuario del Centro de Estudios Novohispanos* [en línea]. Universidad Autónoma de Zacatecas, núm. 2, 1995. <http://www.iifilologicas.unam.mx/pnovohispano/uploads/95sabernovo/art3_95.pdf>. [Consulta: 04 de octubre, 2012.]

BIBLIOGRAFÍA

Aguilar Piña, Rene, *Historia, modernidad y discurso crítico en América Latina. Un estudio sobre el concepto de "Ethos histórico" de Bolívar Echeverría*. México, 2003. Tesis, UNAM, Facultad de Filosofía y Letras.

Aguilar Rivero, Mariflor, "Hacia una política de las identificaciones" [en línea] en Di Castro, Elisabetta y Lucotti, Claudia, coords., *Construcción de identidades*. México, Facultad de Filosofía y Letras. UNAM, Juan Pablos, 2012.

<https://construcciondeidentidades.files.wordpress.com/2014/09/hacia-una-politica-de-las-identificaciones_mariflor_aguilar.pdf>. [Consulta: 24 de noviembre, 2014.]

Aguilar Rivero, Mariflor, "Sobre el sujeto vacío" en *Mora* [en línea]. Buenos Aires, junio, 2013, vol. 19, número 1.

Aguilar Rivero, Mariflor, "Empresas de exterminio", en *Foro internacional Comunidad, Cultura y Paz* [en línea] 2014. <<https://www.foroporlapaz.org.mx/participantes/mariflor-aguilar-rivero>>. [Consulta: 21 de diciembre, 2016.]

Aguilar Rivero, Mariflor, Avilés Hernández Olinca Valeria y Aguirre Álvarez Carlos Andrés (Editores) *Depredación: ciudades rurales, comunidades intervenidas y espacios en conflicto*. México, Juan Pablos Editor-UNAM, 2013.

Arizmendi, Luis, Peña, Julio y Lillo E. y Piñeiro, Eleder, coords., *Bolívar Echeverría. Trascendencia e impacto para América Latina en el siglo XXI*. Quito, Instituto de Alto Estudios Nacionales, La Universidad de Posgrado del Estado, 2014, (Memoria Viva)

Battcock, Clementina y Gotta, Claudia Andrea, "La resemantización de un espacio sagrado en la Nueva España: Cuicuilco de mojonera y escenario ritual a Santa María la Redonda" en *Cuicuilco*. México, ENAH, mayo-agosto, 2011, vol. 18, núm. 51.

Betancourt Posada, Alberto y Cruz Marín, José Efraín. coords., *Del saber indígena al saber transnacional*. México, UNAM, 2009.

Echeverría, Bolívar, *Las ilusiones de la modernidad*. México, UNAM/ El Equilibrista, 1997.

Echeverría, Bolívar, "Imágenes de la Blanquitud", en Diego Lizarazo et al, *Sociedades icónicas. Historia, ideología y cultura en la imagen*. México, Siglo XXI, 2007.

Foucault, Michel, *El gobierno de sí y de los otros. Curso en el Collège de France (1982-1983)* Ed. Establecida por Frédéric Gros, bajo la dirección de François Ewald y Alessandro Fontana. Trad. de Horacio Pons, Buenos Aires, FCE, 2009. (Sección de obras de sociología),

Foucault, Michel, *Estética, ética y hermenéutica. Obras esenciales, volumen III*. Intro, trad y edición de Ángel Gabilondo. Barcelona, Paidós, 1999. (Básica)

Foucault, Michel, "Diálogo sobre el poder" en *Estética, ética y hermenéutica. Obras esenciales, Volumen III*. Trad. intro y edición de Ángel Gabilondo, Barcelona, Paidós, 1999 (Básica)

Foucault, Michel, *El orden del discurso*. Trad. de Alberto González Troyano. México, Tusquets Editores, 2010. (Fábula)

Foucault, Michel, “¿Qué es la ilustración” en *Estética, ética y hermenéutica. Obras esenciales, Volumen III*. Trad. intro y edición de Ángel Gabilondo, Barcelona, Paidós, 1999 (Básica)

Foucault, Michel, *El nacimiento de la biopolítica. Curso en el Collège de France (1978-1979)* Ed. Establecida por Michel Senellart, bajo la dirección de François Ewald y Alessandro Fontana. Trad. de Horacio Pons. Buenos Aires, FCE, 2012. (Sección de obras de sociología)

Foucault, Michel, *Tecnologías del Yo; y otros textos afines*. Intro. de Miguel Morey. Trad. de Mercedes Allendesalazar. Barcelona, Paidós-I.C.E. de la Universidad Autónoma de Barcelona, 1990. (Pensamiento contemporáneo 7)

Maríñez, María del Rosario, “La investigación histórica sobre temas de educación en la época colonial en México” en *Revista Electrónica de Investigación Educativa*, 2001, vol. 3, núm. 2. <<https://redie.uabc.mx/redie/article/view/46/86>>. [Consulta: 14 de julio, 2015.]

Martirena Oscar, *Culpabilidad y resistencia: ensayo sobre la confesión en los indios de la Nueva España*. México, Universidad Iberoamericana, Departamento de historia, 1999.

Morello, Gustavo, “El barroco y la modernidad latinoamericana. Una lectura a la obra de Bolívar Echeverría”, [en línea] en Carlos Arcos Cabrera, comp. *Sociedad, cultura y literatura*. Quito, FLACSO, 2009. <<https://biblio.flacsoandes.edu.ec/libros/111805-opac>>. [Consulta: 10 de abril, 2019.]

Muñoz Oliveira, Luis, *Árboles de largo invierno. Un ensayo sobre la humillación*. México, Almadía Ediciones, 2016.

Nietzsche, Friedrich, *La ciencia jovial (La gaya scienza)*. Trad. de Germán Cano. México, Colofón (Biblioteca Nueva), 2001.

Nietzsche, Friedrich, *Sobre la utilidad y los prejuicios de la historia para la vida*. Trad. de Dionisio Garzón. Madrid, Biblioteca Edaf, 2000.

O’Gorman, Edmundo, *México el trauma de su historia*. México, CONACULTA, 1999 (CIEN DE MÉXICO.)

Restrepo, Eduardo, “Antropología y colonialidad”, en el Giro Decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global. Comps. Santiago Castro Gómez y Ramón Grosfoguel. Bogotá, Siglo del Hombre Editores-Universidad Central- Instituto de Estudios Sociales Contemporáneo-Pontificia Universidad Javeriana-Instituto Pensar, 2007.

Rozat Dupeyron, Guy, “Los relatos de la Conquista de México como hoyo negro de una memoria esquizofrenizante”, en *Historia y Grafía* [en línea]. México, Universidad Iberoamericana, año 24, núm, 47, julio-diciembre, 2016.

Todorov Tzvetan, *Las morales de la historia*. 1ª. ed. Trad. de Marta Bertran Alcázar, Barcelona, Paidós, 1993.