



**UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
FACULTAD DE ESTUDIOS SUPERIORES ACATLÁN**

“La conquista de México a través de los contrarios asimétricos, identidad y pugna por la memoria histórica durante los siglos XVI-XVII”

**Tesis y examen profesional
PARA OBTENER EL TÍTULO DE**

Licenciada en Historia

PRESENTA:

Luisa Alejandra Franco Nájera

Asesor: Daniel Altbach Pérez

Santa Cruz Acatlán, Estado de México, marzo, 2023.



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.

AGRADECIMIENTOS

Agradezco infinitamente a Daniel Altbach, mi asesor e inspiración en este arduo camino intelectual, del cual aún no me erijo totalmente pero en el cual he aprendido a confiar a partir de su conducción. Asimismo, agradezco a dios, a mi familia, y de manera especial a mis tíos Manuel y Luisa, a mi madre Lourdes y a mis hermanas. Sin ustedes no habría conseguido terminar este complicado pero visionario proyecto de vida. Son y siempre serán lo más bello de mi vida.

Gracias también a Rejane, otra de mis motivaciones invaluableles, sin tu apoyo incondicional y tu cuidado no habría sido posible esto. SA, gracias también a ti por todo tu acompañamiento y tu cariño.

Gracias a la UNAM por cada uno de los cursos de idiomas que me regaló y por los buenos profesores de historia que me formaron. Sin duda alguna, el estudio del lenguaje en combinación con la historia ha dotado a mi espíritu de algo más que conocimiento...

Tlazohcamati!

Obrigada demais!

Thank you a lot! I love you.

ÍNDICE:

Capítulo introductorio	4
Cap. I. La conquista bajo la óptica de los contrarios asimétricos, condena y salvación	14
I.I Don Hernando Cortés, un hombre atrapado entre el designio divino y la condenación	16
I. II Moctezuma y Quetzalcóatl, <i>alter ego</i> de una monarquía embrutecida por la ambición	22
I.III Anglería, en los confines del humanismo y la devastación	31
I.II Malinalli y el naufrago, un espejo entre dos serpientes	36
I.III López de Gómara, una llama entre la providencia y la aniquilación	41
I.IV Bernal Díaz del Castillo, un tintineo de justicia en la historiografía militar	46
Cap. II. El indígena y el evangelizador, una relación asimétrica entre la indulgencia y la subyugación	52
II.I Bajo los franciscanos, religión y conquista espiritual: el indígena, de salvaje a salvable	53
II.I.I Motolinía	60
II.I.II Sahagún	65
II.I.III Torquemada	70
II.II Los dominicos: un cauce de apología indígena y de resignificación	76
II.II.I Fray Bartolomé de las Casas	77
II.II.II Fray Diego Durán	87
Cap. III Entre la historiografía jesuita y la historiografía indígena: un estadio de modernidad y renovación de la memoria histórica	96
III.I La Compañía de Jesús y su huella en la historiografía de México	102
III.I.I Joseph de Acosta	105
III.II La historiografía indígena, voz de resistencia y pluralidad étnica a través de la memoria	109
III.II.I Domingo Chimalpahin	112
III.II.II Fernando de Alva Ixtlilxóchitl	121
III.II.III Francisco Xavier Clavijero	129
Conclusiones	133
Bibliografía	136

INTRODUCCIÓN

El objeto de estudio de esta tesis es la lógica y transformación del hecho histórico de la conquista y sus usos políticos, por parte de distintos actores sociales durante los siglos XVI y XVII, como son Hernán Cortés, Fray Toribio Benavente, Fray Bartolomé de Las Casas, Diego Durán, Bernal Díaz del Castillo, Joseph de Acosta, Fernando de Alva Ixtlilxóchitl y Domingo Chimalpahin. La intención de ello es la de dilucidar sus diferentes posturas e intereses, para dar cuenta de cómo dichos órdenes discursivos fueron delineando lo que más adelante fue denominado memoria histórica. Entendiendo este concepto de ‘orden discursivo’ como “una práctica social que se imbrica en otras prácticas sociales e interacciona con ellas: el discurso se ve conformado por las situaciones, las estructuras y las relaciones sociales, e incide en ellas, cuestionándolas o bien, consolidándolas.”¹

El trabajo está centrado en México Tenochtitlan, porque allí se libraron las batallas más cruentas de la conquista entre españoles e indígenas, y porque a través de estas crónicas se relataron encuentros y desencuentros que resaltaron eventos como el diálogo entre Moctezuma y Cortés, momento relevante para los españoles al significar la transacción del imperio prehispánico en términos eurocéntricos. La condensación de narrativas incluyó relatos de índole fantástica y mitológica que existía desde antes de que Cortés llegase, por ejemplo, aquel que señala el regreso de Quetzalcóatl, o las historias grandiosas acerca de Gerónimo de Aguilar y Gonzalo Guerrero. Esta investigación se suscribe en un período que comprende los siglos XVI al XVIII, dado a que en ese momento se multiplicaron los cronistas que delinearon la memoria histórica, y fue doble el número de crónicas e “Historias verdaderas”, relatos escritos por militares españoles, pero también por descendientes indígenas, de Texcoco o Tlaxcala.

El tema que une estos textos giró en torno a la memoria de la conquista de México Tenochtitlan, y la subyugación de los indígenas al gobierno español; lo que me llevó a descifrar el código de éstas bajo el nombre de metáforas o mitos, y a su vez, el impacto de éstas en la relación de indios con conquistadores. Partimos del hecho de considerar un mito como, según López Austin

¹ Luisa, Martín Rojo, 1996, El orden social de los discursos, en *Discurso teoría y análisis*, pp. 1-37, disponible en [01_rojo.pdf \(unam.mx\)](#) [diciembre 2022]. Si bien, al hablar de palabras y referir a discursos uno piensa en lingüística, es pertinente aclarar que esta pesquisa buscó alcanzar un modelo metodológico argumentativo que entreteje esta definición de discurso, con la ineludible relación entre la Historia conceptual e Historia social sin perder de vista que el eje de esta fue la historiografía.

defendió, “es un producto social, surgido de innumerables fuentes, cargado de funciones, persistente en el tiempo, pero no inmune a él. Como todo producto social, (es algo que) adquiere su verdadera dimensión cuando es referido a la sociedad en su conjunto.”² De allí que la relevancia de entender al mito en y a través del tiempo es que remite a una proyección hacia el pasado a partir del uso político de órdenes discursivos.

II

Por otro lado, la memoria histórica se relaciona con una lógica de transformación³ que influye en el discurso y las modificaciones que sufre en el decurso del tiempo, dando pie a concebir “un tiempo histórico, vinculado a unidades políticas y sociales de acción, a hombres concretos que actúan y sufren, a sus instituciones y organizaciones”.⁴

Para López Austin, estas unidades sociopolíticas de acción son definidas por redes de relaciones de oposiciones que se van motorizando a través del mito⁵. Por ejemplo, la pareja de contrarios bárbaro-civilizado (Moctezuma-Hernán Cortés) fue el núcleo de más de una veintena de relatos para legitimar la supremacía de un pueblo frente a otro, dejando a su paso vacíos o lagunas narrativas que fueron llenadas con acuerdos y proyecciones que llevaron a reparar la idea de Levi Strauss de que “en toda lengua, el discurso y la sintaxis proporcionan los recursos indispensables para suplir las lagunas del vocabulario”.⁶

Es decir, a través del sentido y contenido que se otorga al pasado a través del discurso, se pueden fortalecer o generar relaciones de poder, por ejemplo, el *ego conquiro* fungió como un pilar en la producción de discursos coloniales anclados a una historia intelectual estructurada por la larga duración, -que abarcó edad Media y la modernidad como categoría nodal-, en la cual se buscó permear a la sociedad de una idea de rivalidad y supremacía de los conquistadores, de los “invasores” frente a los naturales.⁷

² Alfredo López Austin, *Los mitos del tlacuache*, UNAM Instituto de Investigaciones Antropológicas, MÉXICO, 2006, p. 45.

³ Abordé estos conceptos a partir de la lectura de Reinhart Koselleck y Levi Strauss- al tiempo que desenmarañé la problemática del discurso histórico y su conformación en el marco indígena a través de Alfredo López Austin.

⁴ Reinhart Koselleck, *Futuro pasado, para una semántica de los tiempos históricos*, Barcelona, Paidós, 1993.p.14.

⁵ López Austin, *op. cit*, Los mitos..., p. 31.

⁶ Claude Lévi Strauss, *El pensamiento salvaje*, México, FCE, 1964, p.11.

⁷ Legué a este argumento a partir del concepto de ‘larga duración’ de Fernand Braudel y el ‘ego conquiro’ de Carlos A. Jáuregui, ambos en conjunción me permitieron comprender el impacto y la manipulación de parejas de contrarios a partir de la aplicabilidad del ego conquiro como un orden discursivo que “en el encubrimiento del Otro identifica dos identidades a) la identidad católico imperial durante los siglos XVI y XVII, y b) centrada por el imperialismo capitalista de Holanda, Inglaterra, Francia, y los EE. UU.

A propósito de esto fue pertinente cuestionar los registros documentales de mitos coloniales y pensar en “la comparación como un recurso heurístico que permite distinguir equivalencias de los episodios, identificar a los personajes, acceder al significado y llegar luego a los rasgos nodales.”⁸ Ya que los cronistas fungieron como demagogos, y si uno quiere desbrozar la maleza que encierra un discurso, un mito... es fundamental repensar la lógica de transformación que representa la memoria histórica.

En cuanto a esto, y siguiendo a López Austin coincidimos en que un mito “es un hecho histórico de producción de pensamiento social inmerso en decursos de larga duración.”⁹ También es indisociable de los contrarios asimétricos por su naturaleza de tipo social, ya que también puede ser entendido como una “concepción que incide en acciones y pensamientos de los hombres sobre sí mismos y sobre su entorno, y que se manifiesta en expresiones, conductas y obras heterogéneas y dispersas en los diversos campos sociales de acción.”¹⁰

La relevancia de estudiar el mito -como un orden discursivo- y las brechas históricas que emergen gracias a éstos,¹¹ radicó en comprender que a través de la alteridad se habilita un acercamiento a la reinterpretación del pasado y a la reescritura de la memoria histórica, además, se entienden las coyunturas de las fuentes históricas de mano de las brechas en el tiempo, iluminando todo un proceso plural y heterogéneo de identidad y pluralismo étnico.

Buscando ilustrar la tesis con la teoría de los contrarios asimétricos nos basamos en las relaciones entre Cortés-Quetzalcóatl, Moctezuma-Santo Tomás, la Malinche-Cortés, por mencionar algunas, dado que a partir de estas se posibilitó la gestación de vertientes identitarias que dan pauta al estudio de la historia a través de la alteridad y las relaciones de sentido.

A pesar de contar con esa estructura bilateral, los órdenes discursivos aquí abordados funcionaron circundaron un sujeto histórico, el cual en la mayoría de los casos se vinculó a cristo,

La primera corresponde a la primera forma de subjetividad moderna el ego conquiro: el primer hombre moderno activo, práctico, que impone su ‘individualidad’ violenta a otras personas en la praxis colonial.” Carlos Jáuregui, *Canibalia, canibalismo, calibanismo, antropofagia, cultura y consumo en América Latina*, Madrid, ETC, 2008.p.25.; Fernand Braudel, *El Mediterráneo: el espacio y la historia*, Madrid, FCE, 1991, pp.45-52.

⁸ López Austin, *Op. Cit*, Los mitos..., p.334.

⁹ Alfredo López Austin, “Cuando Cristo andaba de milagros”, en *De hombres y dioses*, edición de Xavier Noguez y Alfredo López Austin, México, El Colegio de Michoacán/El Colegio Mexiquense, 1997, p.213.

¹⁰ *Ibidem*.

¹¹ A través de las brechas fue posible identificar las tensiones, contradicciones y novedades de los órdenes discursivos, esos momentos en donde se reinventó el mito, recurriendo a tradiciones inventadas. Identificamos la brecha como una herramienta para ubicar estos momentos de transformación en las parejas de contrarios. Por ejemplo, en el momento en el que Cortés fue denostado por bárbaro, mientras que el indio se convirtió en un mártir.

o bien, a una especie de redención personal, estos factores incentivaron la lógica de transformación en el contenido de la memoria.

Por ejemplo, el tercer capítulo, y de cierto modo, englobando la tesis en general, la pareja de contrarios fue hombre- subhombre, esta se ajustó a los tres capítulos porque la categoría central de indígena-español fue el reflejo de incivilidad frente al barbarismo en términos del siglo XVI, pero con la esencia de otras dos parejas de conceptos que le antecedieron en el tiempo: bárbaro-civilizado y pagano-cristiano. Algunos de los contrarios que fueron abordados: Moctezuma-Hernán Cortés, Malintzin-Hernán Cortés, Cacique de Cempoala-Malintzin, Hernán Cortés-Cuauhtémoc, por mencionar algunos.

Ciñéndonos al hecho histórico de interés, tenemos que cierto día se vivió una irrupción militar en la cual cayó rendido el pueblo de México Tenochtitlán y otras entidades aledañas, fue una disputa que heredó al mundo mesoamericano un gran cisma cultural e identitario. De dicha irrupción emergieron relaciones antagónicas, que se vieron inspiradas por imaginarios que dieron cuenta del otro.

Lo relevante del hecho fue que de las relaciones entre estos grupos contrarios: colonizado-colonizador brotaron las fuentes de índole cronístico¹² que comenzaron a entretener la memoria histórica. Las crónicas en tanto que mitos, fungieron como depositarios de identidad en voz de agentes históricos muy diferentes entre sí. Por lo cual fue indispensable repensar en la crónica como un tejido más de la memoria, ya que no fue lo mismo lo narrado y apologizado por los autores que participaron del hecho como Hernán Cortés y Bernal Díaz del Castillo que por los cronistas que sólo escribieron sobre el evento por fuentes secundarias, como sucedió con Pedro Mártir de Anglería y Gómara.

Dichos agentes expusieron en sus discursos una serie de atributos intercambiables entre personajes de la talla de Hernán Cortés, Carlos V, Quetzalcóatl y Santiago Apóstol, por ejemplo, la belicosidad, el fracaso, la inteligencia, la lógica providencialista, e inclusive, la cosmovisión y

¹² Cronístico en tanto que una crónica es “una obra literaria consistente en la recopilación de hechos históricos narrados en orden cronológico. La palabra crónica viene del latín *chronica*, que a su vez se deriva del griego *kronika biblios*, es decir, libros que siguen el orden del tiempo. En una crónica los hechos se narran según el orden temporal en que ocurrieron, a menudo por testigos o contemporáneos, ya sea en primera o en tercera persona. Consultado en [CRONÍSTICO - Definición y sinónimos de cronístico en el diccionario español \(educalingo.com\)](https://www.educalingo.com), [23 marzo 2023].

el hado. Estos son algunos de los atributos que delimitaron los contrarios asimétricos y que a su vez, fueron como fiduciarios de la conciencia histórica de cada uno de los autores.¹³

En los discursos resaltaron innumerables parejas de contrarios, esto se debe a que estas fungen como la ambivalencia que evidencia la naturaleza de una estructura binaria y que se mueve entre opuestos logrando establecer símbolos para motorizar las relaciones entre individuos de las sociedades.¹⁴ La relación entre los conceptos con los discursos históricos y la memoria histórica puede explicarse por la siguiente aseveración de Koselleck: “un concepto reúne la pluralidad de la experiencia histórica y una suma de relaciones teóricas y prácticas de relaciones objetivas en un contexto que, como tal, sólo está dado y se hace experimentable por el concepto.”¹⁵

Además, la relevancia de este enfoque es que los conceptos se concretan en enunciados del pasado, y se ponen a la vista, en su formulación lingüística los estados de las cosas y las relaciones del pasado.¹⁶ Y se tiene consciencia de que el discurso se valió de las posiciones contrarias entre conceptos para resignificar el orden político y funcional de la sociedad y su estructuración. Por ejemplo, para militares y evangelizadores el móvil de su hazaña fue el sacrificio de Cristo, entendido dentro de una consciencia histórica en donde la relación de sentido que buscaron entre pagano-cristiano fue la de sumiso-abusador*.

Dentro de la larga duración previamente anunciada, tenemos que considerar el período que fue desde la llegada de los españoles que naufragaron en las costas de Yucatán hasta mediados del siglo XVIII, que es en donde terminó nuestro estudio. Huelga la pena reiterar que una brecha se evidenció en los discursos como un cambio, es decir, las crisis que llevaron a nuestros actores sociales a reformular los discursos.¹⁷

¹³ Muchos de ellos, al menos, los cronistas militares y religiosos vieron en la aplicación imparcial del ego conquiro una ventana para reformar e imponer su imperialismo desde la justificación providencialista.

¹⁴ *Ídem*

¹⁵ Reinhart Koselleck, *op. cit.*, p.119.

¹⁶ Además, según la historia conceptual, la permanencia, el cambio o la novedad de los significados de las palabras tienen que ser concebidos, sobre todo, antes de que sean aplicables a estructuras sociales o a situaciones de conflicto político, como indicadores de contenidos extralingüísticos. *Ibidem*, pp.119-122.

¹⁷ Por ejemplo, una brecha, como veremos a lo largo de los capítulos, fue cuando Cortés, (como actor social, no como variable), se encontró con Moctezuma, y a raíz de eso hizo uso de la narrativa del encuentro a través de sus Cartas de relación, para mostrar ante todos que él había sido el conquistador más valeroso por subyugar a esas culturas indígenas, y así delinear la memoria histórica en beneficio de su filosofía de conquista.

Algo que debemos considerar antes de finalizar esta introducción es que la óptica interpretativa de los cronistas militares brindó un discurso que la corona demandó legítimo dentro de un estándar católico-cristiano. Por esa misma razón, Cortés y sus huestes abogaron por el derecho de conquista, conocido en latín como *ego conquiro*¹⁸, fungió como el sujeto histórico de regímenes de historicidad como el de Hernán Cortés, apuntalados a la conquista sanguinaria en nombre de un derecho divino de conquista.

Por otro lado, y siguiendo a Rudy Montano “*ego conquiro* se puede definir como un ego (yo) previo al ego cogito (yo pienso) que se gestó en el contexto de la conquista y colonización de América. Este ego tuvo la praxis de conquistar y someter, y el objetivo de “civilizar”¹⁹ a aquellos que no estuviesen civilizados según la lógica euro centrista. Lo cual nos demuestra que dicho derecho de conquista dimensionó el sometimiento sociocultural de todo un pueblo desde la proyección del alter como su inferior, como un necesitado de su idiosincrasia.

Por eso no sorprendió en lo absoluto cuando Cortés aseveró que su acto de conquista (*ego conquiro*) fue lo mejor que podía acontecerle a la corona y a ellos, y que la incivildad de los indígenas y “aborígenes” bastaba para perpetuar un atropello sangriento al ponerse del lado de satanás y permanecer bajo un incomprensible paganismo. Además, utilizó esta misma legitimación para sustentar su defensa.

A lo largo del capítulo I y II se buscó desbrozar al mito nomológico del sacrificio de Cristo en las crónicas militares y religiosas sobre la conquista. Entendemos por mito nomológico: aquel relato o narrativa que transmite historias a partir de una serie de leyes, o bien, especificidades emergidas de la cultura o las costumbres de un grupo, o varios grupos en interacción. A lo que Alfredo López Austin complementa con la siguiente cita: “los mitos condensan conceptos que siempre acompañan al hombre, el yo y el otro yo, el valor, el espacio, el tiempo, la naturaleza, la trascendencia, la continuidad, la tradición, la regulación del mundo fenoménico, la persona, la ética...”²⁰

¹⁸ Como previamente se había hecho alusión este “*ego conquiro*” derecho de conquista fue el pensamiento que permeó la idealización de los conquistadores militares, y otras personas de la sociedad, al menos desde el siglo V d.C hasta el XVII,

¹⁹ Rudy Montano, (enero-junio 2018), El ego conquiro como inicio de la modernidad, en *Teoría y Praxis*, no.37., pp-13-27. Disponible en (PDF) [El ego conquiro como inicio de la modernidad \(researchgate.net\)](#), [23 noviembre 2023].

²⁰ López Austin, *Los mitos...*, *op. cit.*, p.47.

Este mito referencial marcó el devenir de un abanico identitario. En los relatos, el flujo de contrarios siguió una lógica en espiral que respondió a la alteridad, y que ineludiblemente devino en identidad, atendiendo al sacrificio de Cristo en la primera parte (crónicas militares y religiosas), y al mito mesoamericano y la imagen del indígena prócer en la segunda (crónicas de índole indígena), pero compartiendo ambas un mismo fin: vislumbrar un pacto de reciprocidad entre la conquista y la evangelización, para después atender a un sincretismo cultural de carácter indígena, entendiendo a este como un trasiego lingüístico, religioso y social en el que el indio tuvo poder de acción política.

En este sentido, y por la correlación con la tradición indígena, también hice uso del concepto de transculturalidad de Danna Levin, ubicado en su obra de *Indios, mestizos y españoles. Interculturalidad e historiografía en la Nueva España*,²¹ a partir de él fue posible acercarnos a la representatividad que adquirieron los diálogos interculturales en las fuentes de tradición indígena y occidental atendiendo a la singularidad de cada una de las partes, y legitimando el uso político de la memoria histórica nativa por parte de los cronistas indígenas, ya que su linaje sí participó de la contienda, pero también de otras nacientes identitarias; en ello radicó la importancia del vaso comunicante entre ambas fuentes.

Para analizar la representatividad de Quetzalcóatl en esta historia de conquista, estudiamos un artículo de Alfredo López Austin,²² en él ahondamos específicamente en la relación entre el mito y la realidad política, y su concepto de la justificación mágico-religiosa del poder del gobernante, buscando despejar la incógnita de gran relevancia que se generó en todas las fuentes historiográficas sobre la actuación de Moctezuma.

III

En el capítulo I se analizó el sujeto histórico que estuvo comandado por el sacrificio de Cristo, delimitado por el protagonismo de Hernán Cortés, y trastocado por la revalorización de la malinche; mientras que las crónicas religiosas del capítulo II siguieron la lógica del providencialismo y la intervención de Quetzalcóatl como Santo Tomás; por último el capítulo III

²¹ Danna Levin, Federico Navarrete (coords.), *Indios, mestizos y españoles. Interculturalidad e historiografía en la Nueva España*, México, UAM-Azcapotzalco/IIH-UNAM, 2007.

²² Alfredo López Austin, (1976), El fundamento mágico-religioso del poder, en *Estudios de cultura Náhuatl. Dialnet*, N.º. 12, disponible en 175.pdf (unam.mx) , p.202 (15 de julio 2021)

se vio delimitado por la emergencia de un pasado propio, la denostación hacia Hernán Cortés y la trascendencia de figuras indígenas.

Los capítulos I y II giraron en torno al principio sacrificial de Cristo porque fue un estandarte mitológico de la contienda de conquistadores militares, así como también para algunos evangelizadores -desde franciscanos hasta el último de los dominicos- dado que ambas congregaciones compartieron la ambición de una conversión a la cual sólo se podía llegar por medio de la idea de morir en Cristo, y renacer como un cristiano, un ser “renovado.”

La idea de la revalorización de Malintzin o los momentos de aparición de Santo Tomás en estas crónicas permitió darnos cuenta de que los discursos se vieron trastocados por la idea de alcanzar el manejo del pasado y delimitar posicionamientos socioculturales que devinieron en identidad. Este es un buen ejemplo para notar cómo actúa la lógica de transformación en la continuidad del mito/discurso a través del tiempo histórico.

Por último, el capítulo III no rompió del todo con este sacrificio de Cristo, sino que fue reinterpretado por los cronistas de tradición indígena bajo la idea de un pasado propio que permitió a los indígenas resignificarse como nuevos vasallos de la corona, pero también como hijos de Cristo, renacidos en fe y bautizo. Fue tan así que una de las características de las crónicas de autores indígenas estuvo permeada por las ideas de un dios omnipotente, al estilo eurocéntrico, como lo vimos con Chimalpahin o Ixtlilxóchitl.

Este último capítulo es el nodo entre el mito del sacrificio de Cristo, y el regreso de Quetzalcóatl como relatos de carácter mitológico que permitieron reflexionar cuestiones como el poder y nuevamente, el manejo de la memoria. En este apartado la idea de morir por dios pareció menos atractiva que la de crearse un futuro a partir del presente a partir del manejo del pasado. Sólo tuvieron que resaltar atributos impuestos por el contrario, y hacerse de la contienda discursiva a partir de la configuración de redes de intercambio.

Cabe mencionar las fuentes de carácter historiográfico que se emplearon para conformar el presente estudio: *Cartas de Relación*²³ de Hernán Cortés, *Décadas*²⁴ de Pedro Mártir de

²³ Hernán Cortés, *Cartas de Relación*, México, Porrúa, 1960.

²⁴ Pedro Mártir de Anglería, *Décadas del Nuevo Mundo*, Buenos aires, Bajel (Maxtor), MCMXLIV, 2012.

Anglería, *Historia de la conquista de México*²⁵ de Francisco López de Gómara, e *Historia verdadera de la conquista de Méjico*²⁶ por el militar Bernal Díaz del Castillo. Éstas en conjunto encierran las fuentes de cronistas militares, ellas convergieron en el sentido de conquista como un derecho: *ego conquiro*, y en el particular interés de un patrimonio personal.

Para el segundo capítulo fueron empleadas fuentes escritas por conquistadores religiosos, específicamente franciscanos y dominicos como *Historia de los indios de la Nueva España*²⁷ del fraile Motolinia, *Historia General de las cosas de la Nueva España*²⁸ por el emblemático Sahagún, y *Monarquía Indiana*²⁹ de Torquemada, estas fuentes marcaron el sello de la historiografía franciscana llevando a todos lados el concepto de providencialismo y fe. Por su parte, la historiografía dominica tuvo suficiente con Fray Bartolomé de las Casas, y sus obras *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*³⁰, *Breve Relación de la destrucción de las Indias*³¹, e *Historia de las Indias*;³² Fray Diego Durán, con *Historia de las Indias de Nueva España e islas de tierra firme*,³³ a través de estos autores se disparó la incógnita sobre el posicionamiento de los religiosos frente al indígena, y una verdadera política de conversión, que no sólo reformase al indio, sino que educase al religioso.

El capítulo tercero y último se dividió entre las crónicas de historiografía jesuita, y las obras de tradición indígena, la primera parte consideró la *Historia natural y moral de las Indias*³⁴ de Joseph de Acosta, e *Historia Antigua de México*³⁵ de Francisco Xavier Clavijero, mientras que la segunda parte se avocó a las fuentes de carácter historiográfico indígena, como fueron *Primera, segunda, cuarta y quinta relación de las diferentes historias originales*,³⁶ *Tres crónicas*

²⁵ Francisco López de Gómara, *Historia de la conquista de México*, Caracas, Ayacucho, 1979.

²⁶ Bernal, Díaz del Castillo, *Historia verdadera de la conquista de Méjico*, México, Porrúa, 1989.

²⁷ Fray Toribio, de Motolinía, *Historia de los indios de la Nueva España*, México, Porrúa, 2001.

²⁸ Fray Bernardino, de Sahagún, *Historia General de las cosas de la Nueva España*, Tomos I-VI, México, Patria, 1988.

²⁹ Fray Juan de Torquemada, *Monarquía Indiana*, Vol. II, México, UNAM, 1975.

³⁰ Fray Bartolomé de las Casas, *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*, Antioquía, Universidad de Antioquía, digitalizada por Fundación Biblioteca Virtual Miguel Cervantes, 2011.

³¹ Fray Bartolomé de las Casas, *Breve Relación de la destrucción de las Indias*, Florida, Juan F. Hurley, 1821.

³² Fray Bartolomé de las Casas, *Historia de las Indias*. Cf. primera edición crítica, Transcripción del texto autógrafo por M. A. Medina, fuentes bibliográficas J.A. Barreda, estudio preliminar y análisis crítico I. Pérez Fernández, Obras Completas T. 3-5 (Madrid 1994) 5, 1761-1762. (13 Marzo 2021)

³³ Fray Diego Durán, *Historia de las Indias de Nueva España e islas de la tierra firme*, México, Porrúa, 1984.

³⁴ José de Acosta, *Historia natural y moral de las Indias*, Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, 1999, Libro XVII, Cap. XI, (12 enero 2021) Disponible en {<http://www.cervantesvirtual.com/nd/ark:/59851/bmc571b4>}

³⁵ Francisco Javier Clavijero, *Historia Antigua de México*, México, Unión Gráfica, 1958.

³⁶ Domingo Chimalpahin, *Primera, segunda, cuarta y quinta relación de las diferentes historias originales*, México, UNAM, 2003.

mexicanas,³⁷ y *Diario*³⁸ de Domingo Chimalpahin; e *Historia de la Nación Chichimeca*³⁹ de Fernando de Alva Ixtlilxóchitl. Este compilado de fuentes están en un mismo apartado porque ambas perspectivas responden a la apología de un pasado propio, pero también porque estos relatos no continuaron con el mito del sacrificio de Cristo, sino que abrieron el debate al mito mesoamericano y su pluralismo étnico.

Para estudiar los factores sociopolíticos y el curso de la Nueva España como el espacio que heredó y rehizo los mitos en torno a la conquista, consideramos dos obras de Brading, *Orbe Indiano, de la monarquía católica a la república criolla*,⁴⁰ y *La Nueva España, patria y religión*.⁴¹ A través de ellas fue posible comprender el proceso de transición del medievo a la época moderna, entiéndase también como el paso de la dependencia a la autonomía, ese momento en que los criollos tomaron sentido de la autonomía política y económica respecto al viejo mundo.

Brading nos conectó transversalmente a un autor llamado *Hobsbawm*, a través de su concepto de *invención de la tradición*, fue posible acercarnos al enlace que aconteció entre la modernidad de occidente y la reinterpretación del pasado que llevó a la manipulación de la memoria histórica por más de un cronista de Europa occidental; y a su vez, captar la idea de que una tradición puede ser reciente y creada con fines ideológicos.⁴²

Finalmente, empleé fuentes para acercarme al personaje de Quetzalcóatl, como por ejemplo “Vejez, muerte y renacer de Ce Acatl Topiltzin Quetzalcóatl”,⁴³ también utilicé el siguiente artículo de Camilla Townsend, titulado “Malintzin’s Choices, An Indian Woman in the Conquest of Mexico”,⁴⁴ con el que fui redondeando aristas en torno a la figura de esta mujer indígena: eje

³⁷ Domingo Chimalpahin, *Tres crónicas mexicanas*, trad. Rafael Tena, México, CONACULTA, 2012.

³⁸ Domingo Chimalpahin, *Diario*, México, CONACULTA, 2000.

³⁹ Fernando de Alva Ixtlilxóchitl, *Historia de la Nación Chichimeca*, (17 enero 2022) versión en PDF, disponible en <https://docs.google.com/viewer?a=v&pid=sites&srcid=ZGVmYXVsdGRvbWFpbncxZXNkZW1pYmFycmlib3JyYXxneDo0Yjk5ZTkxMjIyYzI0NWY>

⁴⁰ David A. Brading, trad. Juan José Utrilla *Orbe Indiano, De la monarquía católica a la república criolla 1492-1867*, México, FCE, 2003.

⁴¹ David A. Brading, *La Nueva España, patria y religión*, México, FCE, 2005.

⁴² “La adaptación tuvo lugar para viejos usos en nuevas condiciones y por medio de la utilización de viejos modelos para nuevos objetivos. Las viejas instituciones con funciones establecidas, referencias al pasado e idiomas y prácticas rituales necesitarían adaptarse según esta vía: la Iglesia católica se enfrentó con nuevos retos políticos e ideológicos y cambios importantes en la composición de los creyentes”. Eric Hobsbawm, *La invención de la tradición*, trad. Omar Rodríguez, Barcelona, CRÍTICA, 2002. Disponible en pdf: [Eric Hobsbawm La Invencion De La Tradicion: Free Download, Borrow, and Streaming : Internet Archive](#) (10 febrero 2022)

⁴³ Patrick Johansson, “Vejez, muerte y renacer de Ce Acatl Topiltzin Quetzalcóatl”, *Arqueología Mexicana* núm. 139, pp.16-25; Miguel León Portilla, *La huida de Quetzalcóatl*, México, FCE, 2001.

⁴⁴ Camilla Townsend, “Malintzin’s Choices, An Indian Woman in the Conquest of Mexico”, Albuquerque, University of New Mexico Press, 2006.

comunicante entre el bárbaro y el civilizado, brecha contundente en un régimen de historicidad comandado por Cortés.

Complementé este estudio con fuentes de carácter histórico y filosófico que me brindaron información sobre la correlación entre el mundo colonial y el mundo indígena, el teatro evangelizador como ritual para la reconfiguración de la tradición y por ende, de la memoria y de la identidad: *Historia de la educación en la época colonial: el mundo indígena*,⁴⁵ *Fray Bernardino de Sahagún*,⁴⁶ *El teatro evangelizador*,⁴⁷ entre otras. Junto a estos, Edmundo O ‘Gorman redondeó la pesquisa con su estudio *Cuatro historiadores de Indias*.⁴⁸

CAP. I. Siglos XVI y XVII:

La conquista bajo la óptica de los contrarios asimétricos, condena y salvación

En este capítulo primero, se parte por destacar la relación ambivalente: bárbaro-salvaje, la cual busca crear un puente para comprender cómo fue que los cronistas militares comprendieron a la alteridad, procurando legitimar el uso político de dicha relación antitética. Sin embargo, las relaciones contenidas bajo este par de oposiciones fueron avanzando en el tiempo, transformando los elementos del mito y el sentido que lo compone. El que Cortés fuese para Gómara un héroe no impidió que más adelante fuese juzgado por Fray Bartolomé de las Casas como un sanguinario detractor de las almas indefensas de los indios.

Con el asentamiento español sobre Mesoamérica la aplicación de la palabra *bárbaro* no tuvo el mismo uso político en la persona de Hernán Cortés que a través de la óptica de Anglería o Gómara. No sólo porque no son el mismo sujeto de enunciación, sino porque la acepción misma fue articulada a partir de distintas experiencias históricas. A propósito de esta relación, existe una cadena de sentido entre los autores a saber; cada uno de ellos se inserta y transforma a raíz de una

Margo Glantz, *La Malinche, la lengua en mano*, Alicante, Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, 2006, [12 diciembre, 2019] Disponible en <http://www.cervantesvirtual.com/nd/ark:/59851/bmc02958>

⁴⁵ Pilar Gonzalbo Aizpuru, *Historia de la educación en la época colonial: el mundo indígena*, México, El Colegio De México, 1990, pp. 197-214. [September 25, 2021. doi:10.2307/j.ctv47w4n0.14]

⁴⁶ Josefina García Quintana “Fray Bernardino de Sahagún” p. 197-228 *Historiografía mexicana*. Volumen I. Historiografía novohispana de tradición indígena Juan A. Ortega y Medina y Rosa Camelo (coordinación general), México Universidad Nacional Autónoma de México Instituto de Investigaciones Históricas 2003 366 p. ISBN 968-36-4991-2, http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/317_01/historiografia.html

⁴⁷ Martha Julia, *Toriz Proenza*, “El teatro evangelizador”, México, CITRU, (septiembre 2020), disponible en (hemisphericinstitute.org) [23 enero 2022]

⁴⁸ Edmundo O ‘Gorman, *Cuatro historiadores de Indias*, México, SEP, 1972.

brecha distinta, la cual incidió en que se interpretaran los hechos de manera diferente, y siguiendo lógicas de sentido particulares. Por ejemplo, mientras que Hernán Cortés en sus *Cartas* se apegó a la avanzada militar y sangrienta en nombre de la santa iglesia católica, Xavier Clavijero le recriminó años después, su falta de civilidad respecto los indios. Ya iremos viendo cómo los diversos cronistas relevaron el encuentro entre Moctezuma-Cortés y cómo a raíz de ello se fue complejizando, tanto el encuentro como la manipulación de la memoria histórica.

Es de suma relevancia comprender las rupturas en estos procesos de transformación porque sólo así se devela el sentido de un nuevo régimen de historicidad a partir de los conceptos contrarios. Esto se vincula directamente con las brechas a las que se hizo alusión en la introducción, es decir, cada que los personajes en la historia y la óptica interpretativa mudó. Se analizarán los discursos de legitimidad de estos autores mostrando sus tensiones y contradicciones, voy a hacer todo esto para tender un puente entre la condición histórica que los europeos construyeron de los indígenas a partir de relaciones de contrarios, y la alteridad indígena construida a través de la historiografía *a posteriori* la caída de México Tenochtitlan.

Un momento en el que podemos notar una coyuntura que dio paso a otro régimen de historicidad fue cuando la narrativa de Cortés tuvo una larga trayectoria hasta que se presentó el discurso de Gómara y disminuyó su permeabilidad, resultado de la naturaleza de coyuntura de su crónica. Por ejemplo, este autor resignificó el papel de la Malinche, utilizó su interpretación/metáfora para decir que la Malinche tuvo un papel de gran envergadura en la empresa gracias a sus dotes de intérprete, narrativa que distó mucho de las afirmaciones del general Cortés en sus *Cartas*, por eso podemos ubicar una brecha: una crisis en el discurso contenido de los contrarios asimétricos.

Siguiendo esa lógica de análisis y recordando que nos situamos dentro de una larga duración, podemos apuntar a un flujo cíclico caracterizado por la tensión entre dos facciones y la pugna por la manipulación de la memoria. Lo que se va transformando son las brechas que representan coyunturas en la estructura de esa larga duración, y como la escritura de la memoria histórica está constituida por innumerables brechas, lo relevante fue detenernos en las relaciones de conceptos contrarios para ver cómo cada uno de nuestros actores conformó su discurso.⁴⁹

⁴⁹ El sujeto de la tesis es la interpretación del pasado, el instrumento donde yo ubico eso es la brecha del discurso contenido en los contrarios asimétricos. Por ello podemos afirmar que los contrarios asimétricos como herramienta de análisis, ayudaron a delimitar

Por ejemplo, pondremos en contraposición las aseveraciones de Motolinía o Anglería, sustentadas en un ideal imaginario y simbólico afianzado en Europa, en el que se consideraba bárbaro a todo sujeto ajeno al reino, y que llevaba inherente un poco de los atributos del caníbal. Frente al uso político que le dio a su discurso Fernando de Alva Ixtlilxóchitl en el cual propugnó por la civilidad del indígena y acusó de bárbaros a los españoles después de haber reducido en buena medida el número de pobladores indígenas.

I.I Don Hernando Cortés, un hombre atrapado entre el designio divino y la condenación

Como uno de los ejes fundamentales de toda la pesquisa tenemos al personaje de Hernán Cortés, este nació en Medellín, Badajoz en 1485, se formó bajo la educación de una familia de “hidalgos”. Estudió leyes (como bachiller) en la universidad de Salamanca hasta que decidió embarcarse en 1504 rumbo a las Indias, llegó a La Española y se instaló como fue empleado por Velázquez. Desde entonces inició su andar en la vida política, tiempo después, ambicionó más poder político y económico, y pasó a ser el secretario del gobernador Diego Velázquez.

Al mencionar en el párrafo anterior a un hidalgo, referí a un concepto que debe ser entendido en su contexto histórico porque su significado proviene del castellano antiguo fidalgo y quiere decir “hijo de algo” o, en otras palabras, proveniente de algún linaje. La palabra connota que fueron nobles, pero con escasos o nulos bienes, que a veces no pagaban las tarifas y que tuvieron que enlistarse obligatoriamente a cualquier requerimiento militar.⁵⁰ Por ello mismo fue que Cortés inició su empresa en los mares.

Velázquez mandó a Hernán Cortés a una expedición a Yucatán, pero Velázquez no esperaba que allí Cortés decidiera hacerse del control.⁵¹ Cortés desobedeció a Diego Velázquez y zarpó con destino a Cozumel en donde no sólo derrotaría pueblos indígenas desde su arribo, sino que fue el comienzo del entretejido colonial en tierra amerindia. Cortés pasó de ser secretario a ser el comandante de la misión con la finalidad de ponderar más ganancias económicas y políticas.

las brechas y las metáforas que constituyeron el discurso de los cronistas. Brecha en tanto que con su discursividad -que representó una crisis- modificó el estatus quo de la memoria histórica, que a su vez, devino en la emergencia de un pluralismo identitario.

⁵⁰ Real Academia Española, Diccionario de la lengua española, 23.ª ed., [versión 23.7 en línea]. <<https://dle.rae.es>> [12 enero 2024]. Disponible en [hidalgo, hidalga | Definición | Diccionario de la lengua española | RAE - ASALE](#)

⁵¹ Hernán Cortés, *op. cit.*, p.7.

Fue menester remarcar estas singularidades de la vida de Cortés porque él emergió de un lugar de enunciación desdibujado por la codicia y la ambición, pero según él mismo, alentado por la palestra decisiva entre el cristianismo respecto el paganismo.⁵² Es decir, se escudó en justificar hasta el final de sus días que la empresa respondió a una necesidad moral, de allí su relevancia, pues a lo largo de la investigación se verá la constante relación entre el derecho de conquista y un providencialismo que no abandonó al menos a nuestros autores de los capítulos I y II, situación que cambiará cuando lleguemos a los capítulos III y IV.

Hernando Cortés inauguró este análisis al postrarse ante la historia como el agente que intervino de manera divina⁵³ en el sometimiento y conversión de pueblos desconocidos, conformados por indígenas y otras etnias. Estos fueron designados como bárbaros e ignorantes al desconocer la existencia de Dios, y por la ausencia de “maneras refinadas” en su *modus vivendi*. A partir de esta explicación se fue construyendo un imaginario sobre el otro, no muy disímil del que se tenía del canibal de las Antillas, por mencionar un ejemplo.

Ahora, Hernán Cortés, dejó testimonio de su arribo a tierra desconocida en sus *Cartas de Relación*, pero huelga mencionar que escribió estas cartas en primera persona y en algunos fragmentos en tercera persona, siguiendo la necesidad de legitimar su accionar, primero que nada, diplomáticamente, ya que fue el propio Carlos V quien le exigió dicho respaldo:

Fernando Cortés se embarcó con hasta ochenta hombres en las barcas y bergantines, y se fue a poner frontero del pueblo para saltar en tierra si le dejasen, y como llegó halló indios puestos de guerra armados con sus arcos y flechas, y lanzas y rodela, diciéndonos que nos fuésemos de su tierra, porque eran hombres de defender su pueblo. Después comenzaban a flechar contra nosotros, Cortés

⁵² Incluso se lee en la ordenanza oficial que Diego Velázquez le dio antes de su expedición que se le había elegido a él por “el principal motivo que todos los de vuestra compañía habéis de llevar es y ha de ser para que en este viaje sea Dios Nuestro Señor servido y alabado, y nuestra Santa Fe Católica ampliada”. Por otra parte, en 1ra Real Cédula que Carlos V también le dio después de su avanzada como gobernador y capitán de la Nueva España le expresó a Cortés que la principal búsqueda de su empresa tenía que ser la conversión de los indios a la Santa Fe Católica, con un respaldo moral, “un espíritu de cruzada”. *Vid.* José Luis Martínez, Hernán Cortés, México, FCE, 2015, p.92, Disponible en <https://archive.org/details/martinezjoseluis.hernancortes2015/page/n5/mode/2up> (23 febrero 2020).

⁵³ De manera divina porque en la recepción de Cortés por parte de los mexicanos ya estaba implantada una superstición que anunció el regreso de Quetzalcóatl, un hombre-deidad de la cultura mexicana que un día se fue, pero que habría de volver por el mismo lugar en que arribó Cortés. Y por lo cual, fue confundido por los indígenas con Quetzalcóatl. Esto resultado de una cosmogonía mesoamericana caracterizada por adagios sobre el infortunio.

mandó soltar los tiros de artillería que llevaba, los indios huyeron y dejaron el pueblo. Al día siguiente, dos indios vinieron de parte de los caciques y trajeron ciertas joyas de oro muy delgadas y de poco valor y dijeron al capitán que se fuese y dejase su tierra como antes estaba.⁵⁴

Cortés en sus cartas se refirió siempre a los indios como “gente bárbara”,⁵⁵ e incluso en un pasaje refirió a Moctezuma como “el señor bárbaro” sin dejar de admirarse del imperio del mismo, ya que tenía mucha abundancia y riqueza, y era temido por entidades vecinas. Todo lo que para Cortés y su ideal medieval era digno de respeto, sin embargo, en la batalla nunca dudó en terminar con Moctezuma por representar una amenaza: ¿qué más grandeza puede ser que un señor bárbaro como éste tuviese contrafechas de oro y plata y piedras y plumas todas las cosas que debajo del cielo hay en su señorío tan al natural lo de oro y plata que no hay platero en el mundo que mejor lo hiciese?⁵⁶

En nombre de un horizonte civilizado y cristiano, Cortés exhortó a los pueblos ignotos a convertirse y encontrar la salvación: “el dicho capitán los informó lo mejor que él supo en la fe católica, y les dejó una cruz de palo puesta en una casa alta, y una imagen de nuestra señora la Virgen María, y les dios a entender muy cumplidamente lo que debían hacer para ser buenos cristianos”.⁵⁷

Sin embargo, muchos pueblos opusieron resistencia y optaron por alejar al intruso invitándolo a irse por el mismo horizonte que había llegado, le ofrecieron oro y presentes, sin imaginar que eso sólo desencadenaría el inicio de su propia sujeción, pues “los españoles arremetieron contra los indios, entró Cortés con caballos y hombres en la retaguardia, y murieron doscientos hombres.”⁵⁸ El acto fue cometido en nombre de la fe católica,⁵⁹ justificando el agravio porque eran “sodomitas y usaban aquel abominable pecado. Que su santidad permita que los malos

⁵⁴ Hernán Cortés, *op. cit.*, pp.18-19.

⁵⁵ A pesar de llamarlas así, conforme continuó con su avanzada, percibió parte de la cultura indígena y no pudo negarles la posibilidad de civilidad, ya que tenían sistema sociopolítico y cierta tecnología en las artes del vivir. Él mismo declaró lo siguiente después de conocer ciudades mayas: “viven más política y razonablemente que ninguna de las gentes que hasta hoy en estas partes se ha visto” *Ibidem.*, p.26.

⁵⁶ *Ibidem.*, p.84.

⁵⁷ *Ibidem.*, p. 16.

⁵⁸ *Ibidem.*, p.20.

⁵⁹ Después de la avanzada contra Tlaxcala, Cortés escribió en sus cartas en 1ra persona: “les hice mucho daño (a los indios) sin recibir de ellos ninguno, más del trabajo y cansancio por pelear y el hambre, bien pareció que Dios fue quien por nosotros peleó” Esta cita denota la atribución que le daban a Dios y su cristiandad como hilo conductor de la empresa de conquista. *Ibidem.*, p.45.

y rebeldes, siendo primero amonestados puedan ser punidos y castigados como enemigos de nuestra fe católica”.⁶⁰

Esto es de suma importancia porque se establecieron ciertos elementos teatrales que han sido complejizados a lo largo del tiempo, entiéndase teatrales por aquellas características de incivildad reflejadas en festividades culturales como lo fueron teatros eclesiásticos y fiestas patronales. En este tiempo, el teatro fue un conducto idóneo para transmitir la imagen de un mundo reconstruido, un mundo en donde cobraron materialidad las representaciones imaginarias de la sociedad, que englobaron mitos, estereotipos e ideales axiológicos.⁶¹ Por ejemplo, el indígena podía parecer del lado del diablo como símbolo de su insolencia como pagano, el español, al contrario, siempre del lado de Dios como aguerrido cristiano que luchó contra el paganismo en Europa, y ahora en América.

A partir de la incivildad que se le acusó al indígena se comenzaron a fincar presupuestos que, con el paso de los años, afinaron la imagen del indio y las particularidades que definieron su posición como contrario al civilizado. Dichos presupuestos refirieron a los siguientes atributos: inconsciencia, paganismo, idolatría, ausencia de raciocinio, formas agresivas en su cotidianidad, y la festividad como una falta moral pues connotaba alcoholismo y despilfarre. Se exageraron los atributos del caníbal a tal grado que llegaron a una trasmutación conceptual de caníbal a indio, sin embargo, ambos conceptos compartieron el listado de características arriba expuestas.

En su paso hacia Tenochtitlan, Cortés se enfrentó a un sinnúmero de peripecias, conoció caciques, y aunque en muchos de ellos encontró paz, hubo otros que trataron de resistirse a su oferta de amistad. La existencia de enemigos en la trama de la narración de la conquista implica que existieron facciones dentro de la misma partición de bárbaros, hubo muchos gobernantes locales que se declararon en contra del pueblo mexicana, y aunque para Cortés, Moctezuma fuese un enemigo potencial, y ello, facilitase el proceso de alteridad⁶², el peso que definió el final del imperio mexicana estuvo en las huestes indígenas enemigas.

⁶⁰ *Ibidem.*, p.27.

⁶¹ Juan Pedro Viqueira Albán, *¿Relajados o reprimidos? Diversiones públicas y la vida social en la ciudad de México durante el siglo de las luces*, FCE, México, 1987. Aunque esta fuente es de un siglo posterior a los estudiados realizó un rastreo del teatro desde el siglo XVI, por ello la referencia.

⁶² Alteridad entendida como un proceso de conocimiento del otro, esta palabra surgió de la raíz etimológica en latín *-alteritas-* que une al “alter” con la cualidad -del sufijo *-dad-*, lo que connota un diálogo, característica de civilización en la cultura occidental. *Vid. alteridad | Definición | Diccionario de la lengua española | RAE - ASALE* (24 noviembre 2022), pero también entendida como el proceso en donde a partir de dos “distinciones que se pueden hacer a partir del pensamiento, se da cierta búsqueda de objetividad, que es esta misma que remarca la diferencia entre contrarios. Levi Strauss, *op. cit.*, p.12.

Desplegando los ejemplos, tenemos que en su encuentro con el cacique de Cempoala, Hernán Cortés se enteró de la grandeza del gobierno central de un tal Motecuzoma y a partir de ello sabemos que 1) Moctezuma brindó una imagen de civilidad al tener bajo su poder el control de hombres, materias primas, e incluso recursos naturales. 2) Se ajustó la efectividad del discurso de superioridad de Cortés al asumirse rival de un gobernante tan temido. De ese modo, sólo la omnipotencia de Dios y la benevolencia del Sacro Imperio Católico podían hacer frente a tan grande reto:

Eran súbditos de aquel señor Motezuma,⁶³ lo eran por fuerza, y como por mí tuvieron noticias de vuestra alteza, dijeron que querían ser vasallos de vuestra majestad, y me rogaban que los defendiese de aquel grande señor que los tenía por fuerza y tiranía, y que les tomaba a sus hijos para los matar, y sacrificar a sus ídolos.⁶⁴

Con relación a esto, el español quedó impresionado por el poder del monarca Moctezuma, porque aunado al carácter propio del gobernante, el imperio que respaldó su poder se encontraba sustentado por una grandiosidad arquitectónica, económica y sociopolítica. Incluso los gobernantes regionales dijeron a Cortés que Moctezuma y sus antepasados restringían los recursos naturales y económicos, y por ende, “no comían sal porque no la había en su tierra ni se la dejaban salir a comprar a otras partes, ni vestían ropas de algodón porque en su tierra por la frialdad no se criaba, y otras muchas cosas de que carecían por estar así encerrados.”⁶⁵

Atendiendo a la construcción del encuentro entre bárbaro y civilizado, (Hernán Cortés-Moctezuma) desde la óptica del conquistador, encontramos un escenario en el cual el gobernante indígena no arremetió ni buscó la defensa de su pueblo a causa de una supersticiosa visión en la cosmogonía de su pueblo. Sabemos que Moctezuma tuvo conocimiento de ciertos agüeros que indicaban la aproximación de cosas funestas, por ejemplo:

Desde poco antes que Fernando Cortés llegase a la Nueva España, apareció muchas noches un resplandor sobre la mar por do entró; el cual parecía dos horas antes del día, subía en alto y deshacíase luego. Los de México vieron entonces llamas de fuego hacia el oriente, que es la

⁶³ Cortés proporcionó información sobre la sujeción de Moctezuma que desde tiempo atrás comandaba la región del altiplano central política y económicamente: “que siempre se habían defendido contra el gran poder de Moctezuma y de su padre y abuelos que toda la tierra tenía sojuzgada y a ellos jamás habían podido traer a sujeción, teniéndolos como los tenían cercados por todas partes sin tener lugar para por ninguna de su tierra poder salir”. *Ibidem.*, p. 48.

⁶⁴ *Ibidem.*, p.38.

⁶⁵ *Ibidem.*, p.48.

Veracruz, y un humo grande y espeso que parecía llegar al cielo, y que mucho los espantó. Vieron eso mismo pelear por el aire gentes armadas, unas con otras; cosa nueva y maravillosa para ellos, que les dio para pensar y temer por cuanto se platicaba de ellos como había de ir gente blanca y barbuda a señorear la tierra en tiempo de Moctezuma.⁶⁶

En la cita se hizo referencia a un cometa, el cual denotó fuertes cambios en el gobierno, casi siempre con fatídico final, sin embargo, también señaló la llegada de “gente blanca y barbuda” que llegaría a señorear las tierras de Moctezuma, esto curiosamente coincidió con otra creencia que tuvo Moctezuma en la cual bajo su gobierno debe experimentar el regreso de Quetzalcóatl, pues él era realmente el gobernante legítimo, según la tradición oral y mitológica: formas de su memoria histórica.

En las *Cartas de Relación*, Cortés describió lo que Moctezuma le dijo: “Según de la parte que vos decís que venís, que es a donde sale el sol y las cosas que decís de ese gran señor o rey que acá os envió, creemos y tenemos por cierto él sea nuestro señor natural, [...] bien podéis en toda la tierra que yo en mi señorío poseo, mandar a vuestra voluntad y será obedecido y hecho”.⁶⁷

No obstante, Moctezuma legitimó este hecho en el discurso que dio a su pueblo, razón por la cual debían sucumbir ante el poder español, aceptando su gobernación. Según él, Cortés era Quetzalcóatl, gobernante mexicana que hacía tiempo estaban esperando:

Hermanos y amigos míos, ya sabéis que de mucho tiempo acá vosotros y vuestros padres y abuelos habéis sido y sois súbditos y vasallos de mis antecesores y míos. (...) Y también creo que de vuestros antecesores ternéis memoria cómo nosotros no somos naturales desta tierra, y que vinieron a ella de muy lejos tierra y los trajo un señor, el cual volvió dende a mucho tiempo y halló que nuestros abuelos estaban ya poblados y asentados en esta tierra y casados con las mujeres desta tierra, dejó dicho que tornaría o invaría con tal poder que los pudiese costriñir y atraer a su servicio. Y bien sabéis que siempre lo hemos esperado, y según las cosas que el capitán nos ha dicho de aquel rey y señor que le invió acá y según la parte de donde él dice que viene, tengo por cierto, y ansí lo debéis vosotros tener, que aquéste es el señor que esperábamos, en especial que nos dice que allá tenía noticia de nosotros.⁶⁸

Por otro lado, Cortés vio en el encuentro con Moctezuma, una especie de transferencia de dominio siguiendo una lógica medieval que legitimó el traspaso de poder de un linaje a otro por muchos

⁶⁶López de Gómara, *op.cit.*, p.230.

⁶⁷ Hernán Cortés, *op. cit.*, p.64.

⁶⁸ *Ibidem.*, pp.75-76.

años. La interpretación de la historia en ambos corrió en sentido similar, pues los dos pensando en el futuro próximo abrieron la experiencia de la historia a un horizonte en el cual, el cristianismo sería conductor y redentor de la historia misma.

Esta decisión fue medular para la confección de la memoria histórica por parte de los cronistas que posteriormente dejarían huella de dicho evento plasmando una imagen de Moctezuma como pusilánime. Pues así como Moctezuma entregó su imperio al desconocido Cortés y echó mano de beneficios individuales, dio pauta para que su personaje fuese posicionado como un dócil gobernante civilizado por el frente español, pero a su vez, como un gobernante que no defendió la supervivencia de su imperio desde el receptáculo mesoamericano.

De allí se desprendieron los rasgos y particularidades que decoraron al personaje de Moctezuma, a partir del discurso de Cortés se le dotó de una teatralidad que lo mantuvo siempre al margen del poder, pero también de la condena por gran parte de otros cronistas, y en estricto sentido, por los mismos mexicas.

Así como a través de este ejemplo del gobernante de Cempoala entendimos la otredad y el drama épico de la historia política, en los pares de oposiciones próximas entenderemos cómo se desplegó la dinámica de contrarios en los otros capítulos, porque cada uno de los personajes (Malinalli, Santiago Apóstol, Quetzalcóatl) anticiparon una serie de relaciones causales que dictaminaron de manera disímil la escritura de la historia, y el orden sociopolítico de dicho tiempo histórico.


I.I.I Moctezuma y Quetzalcóatl, *alter ego* de una monarquía embrutecida por la ambición

Una vez que los españoles conocieron a los tlaxcaltecas, las batallas se hicieron cada vez más sanguinarias y cruentas. Cortés rehizo alianzas que por orden de Moctezuma se habían terminado.⁶⁹ Y con la preparación de muchos hombres tlaxcaltecas consiguieron llegar hasta Iztapalapa. Después de toda la travesía, Hernán Cortés consiguió encontrarse con el Huey tlatoani Motecuzoma:

⁶⁹ “Hice que los de esta ciudad de Churultecatl y los de Tlascaltecatl fuesen amigos, porque lo solían ser antes, y muy poco tiempo había que Moctezuma con dádivas los había seducido a su amistad y hechos enemigos de otros” Hernán Cortés, *op. cit.*, p. 54.

Llegué a hablar al dicho Moctezuma, y quíteme un collar que llevaba de margaritas y diamantes de vidrio y se lo eché al cuello, después vino un servidor suyo con dos collares de camarones envueltos en un paño, que eran hechos de huesos de caracoles colorados; se volvió a mí y me los echó al cuello. Me tomó la mano y me hizo sentar, y él se fue.⁷⁰

Según Cortés, Moctezuma respondió de manera pasiva atendiendo a una serie de supersticiones divinas que siguiendo su cosmogonía tenían que suscitarse inminentemente sobre su poderío. Sin embargo, afirmar que por esa razón el gobernante mexica perdió su capacidad de acción política, se correspondería con lo que alguna vez señaló el investigador Federico Navarrete, sobre que dicha legitimación podría contribuir a exacerbar “el imaginario triunfo de los españoles y la proclamada derrota de los indígenas (...) y perpetuar lógicas de la visión colonialista.”⁷¹

Además, según “Moctezuma ya tenía consciencia de expediciones previas que habían recorrido la costa de México, según él, al menos desde 1507 Moctezuma tuvo noticia de los nuevos hombres llegados a América, enviaba centinelas a vigilar la costa y coleccionaba objetos materiales europeos rescatados de naufragios y expediciones comerciales”.⁷² Siguiendo esa aseveración podemos otorgarle la capacidad de acción política a Moctezuma y abrir el debate, pues quizá como lo señaló Federico Navarrete, Moctezuma se mostró inerme y no puso resistencia debido a que se perdió en un nodo ontológico del cual, no supo descifrar la identidad del enemigo, de su contrario. No porque un presagio funesto legitimara una derrota por sí sola. 

Dicho de otra manera, Moctezuma no supo si en realidad se trataba de dioses, fieras o simples mortales, y en el proceso de descifrar esto, de reconocerse con el otro se perdió entre la manipulación, -pues si alguien convivió con Cortés, fue Moctezuma- de Cortés, y la violenta estrategia del enemigo en la batalla acabaron por definir la victoria para los expedicionarios.⁷³

⁷⁰ *Ibidem.*, p.69.

⁷¹ Federico Navarrete, *¿Quién conquistó México?*, México, Debate, 2019. *Vid.* Cap II. pp.1-164. Inclusive, en este capítulo, el historiador Federico Navarrete contribuyó a la afirmación de que Cortés brindó para sí mismo el crédito de toda la conquista, sin considerar a otros agentes que fueron clave en la contienda, como fueron otros indígenas y otras las mujeres, como sucedió con el caso de la Malinche. Navarrete buscó demostrar con este análisis que la verdad histórica “incuestionable” sobre la victoria absoluta de los españoles en 1521 “es una visión parcial e interesada, inventada por el propio Cortés para ensalzar su propio papel en los eventos y que ha sido repetida la visión colonialista desde entonces.” *Ibidem.*, p.5.

⁷² *Ídem*

⁷³ Federico Navarrete propuso en su texto que lo que sucedió con Moctezuma y el funesto final que tuvo en la historiografía, no fue a raíz del presagio que hace de la historia algo absolutista, como una condena. Sino que se trató de una decisión complicada, porque cada pueblo, cada gobierno y sector de la sociedad mesoamericana también tenía una perspectiva diferente de los expedicionarios que desembarcaron en Veracruz.p.38. *Ibidem.*, pp. 37-39.

Entonces, una cosa que sacamos de esto es que no fue el fatalismo lo que sepultó la contienda de Moctezuma, sino la dificultad para crear una estrategia de ofensiva frente a los intrusos, sin embargo, a continuación vamos a citar el discurso que según Cortés, Moctezuma dio a su pueblo, pidiéndoles sumisión ante los españoles pues parecía tratarse de aquellos antecesores que alguna vez les mantuvo vasallos, y del cual un señor “rey” prometió volver:

Hermanos y amigos míos, ya sabéis que de mucho tiempo acá vosotros y vuestros padres y abuelos habéis sido y sois súbditos y vasallos de mis antecesores y míos. Y siempre dellos habéis sido muy bien tratados y honrados, y vosotros ansimismo habéis hecho lo que buenos y leales vasallos son obligados a sus naturales señores. Y también creo que de vuestros antecesores ternéis memoria cómo nosotros no somos naturales desta tierra, y que vinieron a ella de muy lejos tierra y los trajo un señor que en ella los dejó cuyos vasallos todos eran. El cual volvió dende a mucho tiempo y halló que nuestros abuelos estaban ya poblados y asentados en esta tierra y casados con las mujeres desta tierra y tenían mucha multiplicación de hijos, por manera que no quisieron volverse con él ni menos lo quisieron rescebir por señor de la tierra, y se volvió y dejó dicho que tornaría o inviaría con tal poder que los pudiese costringir y atraer a su servicio. Y bien sabéis que siempre lo hemos esperado, y segúnd las cosas que el capitán nos ha dicho de aquel rey y señor que le invió acá y segúnd la parte de donde él dice que viene, tengo por cierto, y así lo debéis vosotros tener, que aquéste es el señor que esperábamos, en especial que nos dice que allá tenía noticia de nosotros. Y pues nuestros predecesores no hicieron lo que a su señor eran obligados, hagámoslo nosotros y demos gracias a nuestros dioses, porque en nuestros tiempos vino lo que tanto aquéllos esperaban. Y mucho os ruego, pues a todos os es notorio todo esto, que así como hasta aquí a mí me habéis tenido y obedescido por señor vuestro, de aquí adelante tengáis y obedezcáis a este grande rey pues él es vuestro natural señor, y en su lugar tengáis a éste su capitán. Y todos los atributos y servicios que fasta aquí a mí me hacíades los haced y dad a él, porque yo ansimismo tengo de contribuir y servir con todo lo que me mandare, y demás de facer lo que debéis y sois obligados, a mí me haréis en ello mucho placer.⁷⁴

Moctezuma con este discurso dejó al descubierto dos elementos muy importantes: 1) Sufrió una conmoción supersticiosa de gran impacto que nubló su razón, y le llevó a no dar pelea ni hacer nada por la defensa de su gobierno. 2) su capacidad de acción política legitimó la civilidad del

⁷⁴ Hernán Cortés, *op. cit.*, pp.75-76.

español, al coincidir con un personaje tan emblemático de la mitología e historia del pueblo mexica: Quetzalcóatl.⁷⁵

Pero antes de adentrarnos en la figura de este mítico personaje, afirmaré que seguramente la anterior cita de Cortés se ciñó a ese discurso porque, como lo dijo Navarrete, “reconocer las múltiples maneras en que los mesoamericanos imbricaron a los conquistadores en sus redes de intercambio pondría en peligro su visión de la victoria española como triunfo absoluto.”⁷⁶ Cortés no reconoció el trasiego cultural que vivió con Moctezuma, y mucho menos, el amparo lingüístico y decisivo que representó Malintzin en su avanzada militar. Lo veremos con mayor detenimiento en el siguiente subapartado.

Regresando a Quetzalcóatl, tuvimos que ahondar en el acto de la teatralización como símbolo y figura, pues después de que Cortés legó sus *Cartas de Relación* como testimonio fidedigno de la conquista, emergieron una serie de versiones del mismo hecho escritas por cronistas que asumieron la tarea de registrar la verdad histórica y así, legitimar el acto de la colonización frente al mundo.⁷⁷

La emergencia de Quetzalcóatl dentro de los órdenes discursivos apareció como una variable más en el trasiego del mito y su transmisión, ya que como un contrario, este personaje delimitó el mito, reconfigurando la estructura de pensamiento. Asimismo, permitió identificar otra trayectoria narrativa. A través de las *Cartas de relación* pudimos identificar la imagen de un Quetzalcóatl: un personaje mítico que fungió como simetría del propio Cortés, lo cual, quizá de forma inesperada le permitió a este último asumir atributos de un dios. Ante los indígenas, según Cortés, él no era un bárbaro, sino un señor importante que había regresado a su pueblo para guiarlo y ofrecerle prosperidad. Señaló Cortés lo que los indios le dijeron al respecto:

⁷⁵ Anuncia la mitología que este personaje Ce Acatl Topiltzin Quetzalcóatl, rey sacerdote de Tollan, fue inducido por Tezcatlipoca para beber pulque y que su tonal se animase. Una vez hecha la ingesta, Quetzalcóatl despierta arrepentido y avergonzado de su acto, y decide huir del mundo de los hombres. En el Códice Florentino aparece que se sube a una balsa de serpientes y desaparece en el horizonte, para sólo reaparecer convertido en estrella de la mañana. Patrick Johansson, *op. cit.*, Vejez, muerte..., pp.12-23.

⁷⁶ Federico Navarrete, *op. cit.*, p.41.

⁷⁷ *Passim*. Es insoslayable recordar que nos encontramos en una época en donde el mundo se descompuso por causa del Ego. Tanto la figura de Dios, como la Iglesia católica apostaron por “la superposición de un sistema gnoseológico, teológico y cultural a la realidad americana, en aras de ajustar el imaginario a las condiciones de una empresa moderna como la Conquista.” Jauregui, Carlos, *Canibalia, canibalismo, calibanismo, antropofagia, cultura y consumo en america latina*, Barcelona, ETC, 2008, p.26.

Dijéronme que pues ellos me tenían por hijo del sol y el sol en tanta brevedad como era en un día y una noche daba vuelta a todo el mundo, que porqué yo así brevemente no los acababa de matar y los quitaba de penar tanto, porque ya ellos tenían deseos de morir e irse al cielo para su Ochilobus que los estaba esperando para descansar.⁷⁸

Esta cita reflejó la fe que la sociedad indígena depositó en sus dioses, y Cortés aprovechándose de la posición privilegiada que le dieron, siguió adelante con la empresa de conquista, inclusive contrariando lo que la teología indígena anunció mucho tiempo atrás. Ya que el mito nomológico del regreso de Quetzalcóatl, al menos dentro de la lógica de tradición indígena, suponía un proceso de (re) nacimiento, es decir, una especie de catarsis que demandaría destrucción para alcanzar la reconstrucción.

En este subapartado, busqué adaptar el mito a una realidad particular a través de cada una de esas metáforas/interpretaciones, pero reparando en las brechas que hemos venido explicando, y con base en la teoría de los contrarios asimétricos que nos ubicó frente a conceptos como por ejemplo el *ego conquiro*, *el providencialismo* o *el pasado propio*, que a su vez se constituyeron por una pareja de conceptos contrarios: *bárbaro-civilizado*, *pagano-cristiano*, y *hombre-subhombre*. Esta red de relaciones fue lo que articuló el contenido ambivalente de las metáforas determinando el lugar del español frente al indígena, y viceversa.

Retomando la narrativa, si Cortés era en verdad un dios, “lo conveniente habría sido realizar intercambios con ellos que permitieran controlar su poder y obtener su protección, para así, evitar provocar su ira y su violencia, si eran fieras, procedía domesticarlos, confinarlos y apaciguarlos.”⁷⁹ Con ello comprobamos una vez más, que los indios no entendieron la lógica de rendición que Cortés les propuso, y sólo anhelaban la muerte para poder ir con Huitzilopochtli. Y tampoco Cortés entendió la lógica de los indígenas, de esperar algo fatídico o muy honroso por parte de los dioses como acto portentoso.

En paralelo, Cortés se aventajó de la comparativa con un señor nativo importante, y transmitió a todos los indígenas (con ayuda de los intérpretes) los complicados discursos sobre los fundamentos del cristianismo y el vasallaje que tendrían que dar a Carlos V. De allí que los indios

⁷⁸ Hernán Cortés, *op. cit.*, p.192.

⁷⁹ Federico Navarrete, *op. cit.*, p.36.

consideraron recibir la exhortación a convertirse al cristianismo por petición de lo que ellos creyeron fuese: su antepasado y deidad: Quetzalcóatl.⁸⁰

A propósito de los intérpretes, fueron Malintzin y Gerónimo de Aguilar, dos variables incrustadas en los órdenes discursivos que bajo la pluma de unos pocos cronistas, mostraron a un Cortés menos poderoso, pues este, a pesar de haberse exaltado en nombre de la divina providencia, tuvo una inconexa comunicación con los pueblos autóctonos e incluso, con la misma Corona española; todo esto en conjunto le valió el protagonismo. Además de que con el paso del tiempo, se valorizó la actuación de ambos intérpretes pues según algunos, fue de mayor envergadura los conocimientos lingüísticos de Malintzin que la desbordada belicosidad de Cortés. Esto es entendible a partir de las brechas que fisuran al mito reformando el sentido de la memoria histórica.⁸¹ Todo esto lo desbrozaremos en el siguiente subapartado.

Este sentido de la religión nos llevó a cuestionar al mito en estas metáforas, principalmente porque el mito es la vía de comunicación más efectiva, y aunque el mito es cambiante mantiene una lógica, según López Austin “el mito es un hecho histórico, se rehúsa, se mueve con el tiempo, y por ello, es necesaria su comprensión en la dimensión temporal.”⁸² A la presente tesis sirvió como herramienta de análisis, ya que a través de él pude acercarme a la transformación del mito de Cristo a través de su uso político-identitario, y en la memoria histórica. Utilizar al mito de este modo fue válido al reparar que no me enfoqué en el hecho objetivo, sino en la memoria del hecho, y la identidad que devino del mismo.

Regresando a Cortés, más allá de la interpretación sobre su propia persona, este echó mano de la divinidad de dios y se amparó en la guía de la Providencia, delineó el escenario esparciendo rumores sobre la aparición de un personaje mítico de España, Santiago Apóstol en una importantísima batalla.⁸³ Fue la batalla de Centla, en Tabasco, en la cual se presumió que con la

⁸⁰ Sería muy pertinente ahondar en el tema sobre la lectura de conceptos diferentes que parecen similares sólo por el contenido simbólico que un intérprete deposita en ellos. Federico Navarrete estudia esta cuestión, pero creo pertinente que se debe profundizar más en el tema, pues es de gran envergadura al consolidar códigos de sociabilidad. Por ejemplo, aquí, Moctezuma no supo si realmente Cortés era un tlatoani, un dios o una bestia. A su vez, Cortés, no supo a ciencia cierta si Moctezuma era una especie de regidor, un consejero, o un rey. *En palabras de Navarrete*: “Detrás de estos conceptos, existían formas distintas de ser humano y de relacionarse con las deidades en el marco de mundos diferentes.” Federico Navarrete, *op. cit.*, pp.55-56.

⁸¹ Según Navarrete, “la labor de traducción intercultural fue tan exitosa que permitió la construcción de alianzas entre los expedicionarios y los pueblos indígenas, y su victoriosa guerra contra los mexicas, adherido a una inventada familiaridad y a la inminente reducción de lo ajeno a lo propio.” *Ibidem.*, p.55.

⁸² *Vid.* Alfredo López, *op. cit.*, Cuando Cristo..., pp.211-212.

⁸³ Cortés aludió a la figura de un mítico personaje que amparó y protegió las batallas libradas por españoles frente a los moros. Lo invocó para poder seguir con la avanzada hacia México Tenochtitlan, y claro, para gestar una legitimación cristiana de su acto.

aparición de Santiago Apóstol las huestes españolas lograron vencer a los indios que ya estaban sobre ellos.

Con la aparición del personaje Santiago Apóstol en la historia, el orden discursivo de Cortés modificó de manera sustancial la justificación por el derecho de conquista; por una parte, Carlos V quedó como la figura política que exigió vasallaje a la corona y sumisión de todos los pueblos bárbaros a través de Cortés. Por el otro, se legitimó a Santiago Apóstol como ícono de las batallas contra moros y bárbaros en Hispania, y eso reformó en buen sentido la figura de Cortés e incluso, su mensaje de intervención. Al margen de esto, pareció que la imagen de Cortés asumió una imagen más que política, militar y divina, apoyándose de la imagen de Santiago Apóstol.

A raíz de las especulaciones de los soldados, Cortés reconoció la intervención de Santiago Apóstol en la batalla contra los indios y decidió levantar una iglesia allí a la que pensó nombrar Santiago de la Victoria. Para este momento, la relación contraria entre Moctezuma y Quetzalcóatl, si se pudiese expresar así, reflejó entonces un dinamismo invertido. El gobernante mexica lideró la asimetría en la relación pues bajo la figura de Quetzalcóatl, Cortés salió triunfante. Pero inclusive con la asimetría, parece imposible negar la imbricación de los mesoamericanos en las redes de intercambio de los españoles, esa intervención fue mutua, y es permisible cuestionarla pues de ella emergieron los códigos y valores sociales que distinguieron a españoles de indígenas.⁸⁴

En las *Cartas de relación*, en la relación antitética de Moctezuma-Quetzalcóatl-Cortés, este último, bajo la figura de Quetzalcóatl alcanzó lo que Koselleck llamó “la capacidad política de acción como actor”⁸⁵, es decir, con la influencia de su capacidad discursiva, y asumiendo caracteres propios de otro actor (Quetzalcóatl), Cortés figuró como el único personaje prócer en la disputa.

Ahora, regresando al hecho histórico, tenemos que la decisión de Moctezuma le pesó mucho a su pueblo, quienes con llorosos y lágrimas aceptaron de primera instancia el ordenamiento de su *tlatoani*, a lo que muchos otros desistieron de esa empresa, y optaron por tomar las armas.

⁸⁴ Este tema de la alteridad perduró como un eje medular en la escritura de órdenes discursivos, inclusive desde el siglo XVI hasta el siglo XXI, porque según Navarrete, “existió una importante la necesidad que tenían los españoles de mantener su identidad como “cristianos viejos”, una especie de “pureza de sangre” para diferenciarse de moros y judíos”, y ahora, de indígenas, idólatras para ellos. (...) Además de que casi siempre se legitimaron estas diferenciaciones sociales en vestigios escritos, (títulos, etc.) Federico Navarrete, *op. cit.*, p.30.

⁸⁵ Koselleck, *op. cit.*..., p.208.

Comenzaron a suscitarse muchas rebeliones, y entre otros acontecimientos, se presumió en las *Cartas de relación* que la muerte de Moctezuma fue a causa de una piedra que le aventó su pueblo cuando este intentaba calmarlos:

Mutezuma que todavía estaba, pero, dijo que le sacasen a las azoteas de la fortaleza y que él hablaría a los capitanes de aquella gente y les haría que cesase la guerra. Y yo le hice sacar, y la gente que por allí combatía, le dieron una pedrada los suyos en la cabeza tan grande que de allí a tres días murió: y yo le hice sacar así muerto a dos indios que estaban presos, y a costas lo llevaron a la gente, y no sé de lo que él hizo, salvo que no por eso cesó la guerra.⁸⁶

Más adelante veremos cómo esta versión sobre la muerte de Moctezuma no fue la única. Cada cronista echó mano de los datos históricos para delinear un orden discursivo distinto. Por otro lado, los indígenas no quisieron ser vasallos de sus viejos enemigos, entre tlaxcaltecas y otros; además los españoles propagaron enfermedades y muchas cosas desconocidas que causaron temor entre los indios. Por ende, lo que quedó de la ciudad de Tenochtitlán decidió resistir y dar pelea, o encontrar descanso en la muerte. Después del descenso de Moctezuma, tomó el cargo Cuitláhuac quien no soportó la insolencia de la viruela. Posteriormente tuvo que asumir el cargo y continuar con la batalla: Quauhtimozin.

Cuauhtémoc fue un personaje emblemático para el pueblo mejicano al ser el continuador de la guerra frente a los españoles. Su belicosidad, antítesis del propio Moctezuma le valieron su trascendencia en la historia. Desde la óptica de las *Cartas de relación*, Cuauhtémoc representó la civilidad del indígena, su valor le permitió hacerles frente con la poca resistencia que quedaba.

Según Cortés, la determinación y el ímpetu de Cuauhtémoc le llevaron a asesinar a su tío, gobernante de Texcoco, después de que este fuese enviado por Cortés a pedir la paz y rendición, “los de la cibdad lo recibieron con mucho acatamiento, como a persona principal, y como lo llevaron delante de Guatimucin, su señor, y él le comenzó a hablar sobre la paz, diz que luego lo mandó matar y sacrificar”⁸⁷

Después de la muerte de Moctezuma en el Palacio de Axayácatl, el descenso de Cuitláhuac, y la posterior Matanza del Templo Mayor en manos de Pedro de Alvarado, Cuauhtémoc aumentó

⁸⁶ Cortés, *op. cit.*... p.99.

⁸⁷ *Ibidem.*, p.193.

su coraje y continuó con el asedio a los españoles, preparó todo el escenario para la Noche Triste, evento registrado en la historia como una contienda cruel en donde las lágrimas se bañaron en sangre y la sangre tiñó las calles de Tenochtitlán. Cuauhtémoc lideró bien la palestra y con una estratégica hazaña dejó heridos e inermes a los españoles, impulsando así la huida de los españoles, contó Cortés en sus cartas que el resultado del nefasto incidente fue:

Nosotros fuimos a nuestro real con gran tristeza algo más temprano que los otros días nos solíamos retraer, y también porque nos decían que los bergantines eran perdidos porque los de la cibdad con las canoas nos tomaban las espaldas, aunque plugo a Dios que no fue así, puesto que los bergantines y las canoas de nuestros amigos se vieron en harto estrecho, y tanto que un bergantín se erró poco de perder e hirieron al capitán y maestre dél. Y el capitán murió dende a ocho días. Aquel día y la noche siguiente los de la cibdad hacían muchos regocijos de bocinas y atabales, que parecía que se hundía el mundo, y abrieron todas las calles y puentes del agua como de antes las tenían y llegaron a poner sus fuegos y velas de noche a dos tiros de ballesta de nuestro real. Y como todos salimos tan desbaratados y heridos y sin armas, había necesidad de descansar.⁸⁸

Los españoles fueron abatidos, pero continuaron su huida hacia Tlaxcala, allí descansaron y tomaron fuerza nuevamente pues los aliados tlaxcaltecas brindaron todo a los españoles para la remontada. Una vez reincorporados, comenzaron la avanzada sobre Tenochtitlan, y a pesar de que el pueblo mexica creyó que había obtenido victoria, descuidaron un poco la guardia y los españoles consiguieron sitiar la ciudad. Acorralaron a Cuauhtémoc cuando huía en unas canoas con parte de su descendencia, y oro. Al momento en que se encontraron, Cuauhtémoc se dirigió a Cortés y le pidió que le enterrase un puñal que llevaba colgando pues ya había hecho todo lo que pudo por su pueblo, entonces exigía morir. Sin embargo, la respuesta de Cortés fue negativa, le brindó su compasión y le dijo que no temiese:

Saltaron de presto y prendieronle a él y a aquel Guautimoucin y a aquel señor de Tacuba y a otros principales que con él estaban. Y luego el dicho capitán Garcí Holguín me trajo allí a la azotea donde estaba, que era junto al lago, al señor de la cibdad y a los otros principales presos, el cual, como le fice sentar no mostrándole riguridad ninguna llegóse a mí y díjome en su lengua que ya él había fecho todo lo que de su parte era obligado para defenderse a sí y a los suyos fasta venir en aquel estado, que agora ficiese déllo que yo

⁸⁸ *Ibidem.*, p.178.

quisiese. Y puso la mano en un puñal que yo tenía, deciéndome que le diese de puñaladas y lo matase. Y yo le animé y le dije que no tuviese temor ninguno. Y así, preso este señor, luego en ese punto cesó la guerra, a la cual plugo a Dios Nuestro Señor dar conclusión martes, día de Santo Hipólito, que fueron trece de agosto de mill y quinientos y veinte y un años.⁸⁹

La cita anterior nos dejó ver la necesidad de morir de Cuauhtémoc al sentirse frustrado por no haber conseguido la victoria y defensa de su pueblo, por el contrario, Cortés vio en la derrota del gobernante indígena una oportunidad de diálogo ya que estuvo dispuesto a otorgarle el perdón y la posibilidad de unirse a su frente, convirtiéndose en un vasallo cristiano predispuesto a la conversión.

Considerando este episodio de la conquista relatado por Cortés, vemos una serie de relatos que delinearon cada uno de los hechos con el sello del conquistador. Los órdenes discursivos llevaron inserto un propósito claro: la confección de la memoria histórica, que la mayoría de las veces está pugnada por dos o más frentes, y la justificación ideológica de la conquista. Los agentes que intervinieron en este proceso gestaron la correspondencia e incluso, la asimetría entre contrarios, los cuales siendo transferibles, se ajustaron y definieron los sustratos más influyentes de la escritura de la historia, permitiendo develar múltiples ópticas para comprender el desenvolvimiento de las distintas teatralidades, y el alcance del orden discursivo.

Hasta este punto, la relación de los personajes a través de la interpretación de Cortés nos brindó una perspectiva militar. Cortés maquilló su discurso disfrazando su ambición personal, y aunque el filo de la espada comandó su avanzada, aseveró que todo fue hecho en nombre del sacrificio de dios. Pareciese que en Cortés, al mito nomológico del sacrificio de Cristo le acompañó el providencialismo, sanguinario y por demás, arbitrario. Lo que sí es que a través de su vestigio historiográfico se desplegó una red de contrarios que impulsó nuevas formas de memoria e identidad como sucedió con la herencia conservadora que muchos criollos preservaron incluso después de muchas revoluciones sociales.

Este apartado mostró el camino transversal que puede tomar la memoria histórica a partir del uso político de los conceptos contrarios, por ello Cortés dirigió este recorrido a su conveniencia definiendo los elementos que la cultura occidental debía saber sobre su actuación y la del frente

⁸⁹ *Ibidem.*, p.185.

indígena. Ahora tejeré un camino que recorre la asimetría con la que fue tratado el indígena, a partir de la discursividad inmersa en obras contemporáneas de otros cronistas como fueron Anglería o Gómara, hasta replegarnos a los cronistas religiosos.

I.II Anglería, en los confines del humanismo y la devastación

Ubicándonos en el Viejo Mundo, con su consternada sociedad luego de la aparición del Nuevo Mundo fue posible fijar la atención en el personaje de Pedro Mártir de Anglería, un sujeto influenciado por el renacimiento, al grado de admirarse de los actos belicosos de los conquistadores del Nuevo Mundo, pero también un inminente heredero de los juicios negativos sobre lo desconocido, resultado de la política de expansión y dominación cristiana. Según Cortés, sobre su mensaje a Europa se sabe que “Pedro Mártir informó a Europa de la esclavización y ulterior destrucción de la población aborígen de las Antillas. La conquista, el hambre, y la enfermedad, especialmente la viruela, eran culpables de miles de muertes. Además, la carga de trabajo forzado y el maltrato al indio lo que lo llevaba a la muerte”.⁹⁰

Este cronista representó un parteaguas pues con sus ideas llegó a cuestionar los actos sanguinarios del español sobre población indígena. Si bien, no de manera seria y formal como lo hizo más adelante De las casas, puso de manifiesto un par de cuestiones que interesaron a más de uno: ¿quién estaba condenando su alma con semejante espíritu sanguinario? ¿el bárbaro fue el conquistador o el indígena? Estas interrogantes dieron paso a cuestionar el acto de colonización espiritual, -es decir, la evangelización- y por ende, se comenzó a denunciar la colonización material -la esclavitud-, y toda la serie de afrentas que recibieron los indios.

He aquí el momento preciso en que la estructura semántica de los contrarios asimétricos se invirtió, ya que, si los indios eran culpables de crueldad en sus tierras, ¿no habían mostrado los españoles mayor barbarie aún, al esclavizar y masacrar pueblos enteros e inermes? Tenemos entonces que la principal diferencia entre la óptica de Cortes y la de Anglería fue el punto de enunciación, uno relató el hecho desde su posición militar y de vasallaje político a Carlos V, mientras que Anglería relató con suma teatralidad la injusta posición del indígena, basado en el impacto de las ideas renacentistas y su preocupación moderna por el hombre.

⁹⁰ *Ibidem.*, p.32.

Anglería permitió visualizar el dinamismo entre los conceptos contrarios una vez que se aplicó el intercambio de atributos entre variables (personajes) que señalamos anteriormente. A partir de esta práctica, al menos en Anglería, vemos que se estableció la relación indisociable entre lo que es uno, y lo que no es el otro o viceversa. Haciendo justicia no sólo a la relación de Cortés, sino también a otros personajes como Quetzalcóatl o Malintzin, dependiendo la circunstancia. Esto fue producto del impacto de la crisis que significó Malintzin a nivel mito, pues fue una brecha que puso en crisis un modelo de pensamiento, e hizo cuestionar el actuar de Cortés en la conquista.

Conforme nos acercamos al capítulo II podemos notar que se enfatizó el hecho de que la percepción del colonizador militar fue diferente respecto de los posteriores cronistas indígenas del siglo XVII. En este marco, Cortés dotó al concepto de indio de las mismas particularidades del tropo de caníbal, y eso llevó a intensificar la concepción del indígena como un depositario cultural vacío de sí mismo, vacío en tanto que la elección civilizatoria fue nula, y la única posibilidad que tuvieron fue la aniquilación o conversión. Esto es comprensible si se repara en la ideología europea medieval, en donde la emergencia del Nuevo Mundo representó un parteaguas para la cosmología cristiana. En palabras de Jáuregui, “el Nuevo Mundo fue concebido económicamente como un depósito inagotable de mercancías, y culturalmente, como una página en blanco (vacuidad y abundancia son las dos condiciones imaginarias del colonialismo).”⁹¹

Por otro lado, la interpretación de Anglería destaca en este apartado por ser un poco contradictoria, en primera instancia reconoció algunos elementos/atributos en los indios que lo llevaron a pensar que el bárbaro realmente fue Cortés en el desenlace de esta historia. Inclusive el propio Cortés comenzó a percibir y delinear ciertas particularidades que hacían del indígena y su cultura, un frente civilizado.⁹²

Pero en segunda instancia, Anglería no dejó de ser hijo de la época medieval y por ello también aseveró juicios negativos sobre los indígenas. Brading a través de un estudio que realizó sobre el cronista aseveró que Anglería mandó unas cartas dirigidas al cardenal Ascanio Sforza y al Papa León X, en donde ofreció una caracterización de los habitantes de las Indias, tomando

⁹¹ Carlos Jáuregui, *op. cit.*, p.26.

⁹² Desde las *Cartas* de Cortés se tiene conocimiento de su percepción del mundo indígena, con aseveraciones del tipo: “Hay en esta ciudad vestido y calzado. Hay mucha loza de muchas maneras y muy buena y tal como la mejor de España; hay baños, orden y policía, y es gente de toda razón y concierto, y tal que lo mejor de África no se iguala”. Hernán Cortés, *op. cit.*, p.50.

elementos de la literatura clásica⁹³, en dicha fuente, Anglería detalló que “los indios no sólo desconocían la escritura, sino que también practicaban un comunismo primitivo, ya que entre ellos la tierra pertenece a todo el mundo, lo mismo que el sol y el agua. No conocen ninguna diferencia entre *meum* y *tuum*, y esa es la fuente del mal...”⁹⁴ Esto es sumamente importante porque Anglería también habla también desde su óptica de “civilizado”, sólo que la diferencia entre este y Cortés fue el punto de enunciación.

La siguiente cita refiere al discurso que según Anglería, profirió Moctezuma, a través de ella podemos ver con mayor claridad la teatralidad y el aprovechamiento de circunstancias para fundamentar órdenes discursivos. Curiosamente este tipo de relatos aparecieron en Anglería para sopesar la imagen de Cortés, local e internacionalmente. Así que analizaremos esto en lo que resta del capítulo, pues según este cronista italiano, Moctezuma atendió con resignación la visita de Cortés, aunque no se dirigió a él, prosiguió directamente con una arenga para su pueblo externando por qué hacía entrega de su poder y su gobierno:

Por relación de nuestros antepasados sabemos que nosotros somos de fuera. Cierta gran príncipe traído en una flota, más allá de lo que pueden recordar todos los vivientes [...] no se sabe si voluntariamente u obligado por las tempestades, se marchó. Vuelto a su patria, quisiera él que regresaran los que habían traído. Nunca, hasta estos tiempos, se presentó nadie reclamando el derecho de aquel caudillo. Os exhorto y amonesto próceres de mis reinos que el mismo homenaje que me guardáis a mí se lo déis a este capitán de tan gran Rey, y los tributos a mí debidos se los paguéis a su arbitrio.⁹⁵

Posteriormente, se culminó la escena con el acto dramático exponiendo a un Moctezuma entre sollozos y lamentos, descubriendo brazos y piernas, entregando toda su riqueza: “Confieso que tengo joyas de oro, ¡Tuyas son!, haz de ellas el uso que quieras en nombre de vuestro rey”.⁹⁶ Seguido a esto, el pueblo de Moctezuma, encarecido y sumamente enfurecido, desaprobó la decisión de su Tlatoani con lágrimas en los ojos. Empero, cuando Moctezuma consintió y mandó traer una litera para que pudiese describir todo lo que tenía en su poder, hizo que el pueblo se amotinara, e incluso así, Moctezuma volvió a ordenar dejar las armas y guardar silencio.⁹⁷

⁹³ David A. Brading, *op. cit.*, p.31.

⁹⁴ *Ídem*

⁹⁵ Pedro Mártir de Anglería, *op. cit.*, p. 381.

⁹⁶ *Idem*.

⁹⁷ *Ibidem*, p.382.

Dicha actitud, sólo connotó que la decisión de no hacer frente belicoso al enemigo sería una decisión nada bien recibida por su pueblo. Anglería relata en sus *Décadas* que “el infeliz Moctezuma abatido, se llenó de miedo, se acobardó, y ya no se atrevía a levantar la cabeza, ni para pedir auxilio a los suyos”⁹⁸ Inclusive el mismo Anglería lo compara con Diocleciano, el cual prefirió beber veneno que coger las riendas del imperio que había dejado.⁹⁹

Increíblemente, bajo la pluma de Anglería, Moctezuma figuró como uno más de la servidumbre, y se presumió que incluso él mismo solicitaba vivir a lado de los españoles, en su Palacio. Este escenario develó que, al menos a través de Anglería, el bárbaro resultó violentado a la vez que participó de la capacidad política, y el civilizado permeó el espacio de experiencia del indígena. Con la finalidad de inculcar a todos un nuevo horizonte de esperanza, en el cual, sólo la conversión daría paso a una de las mayores empresas de la colonización: la evangelización. Iremos viendo cómo el sacrificio de dios fue de la fusca y el escarnio a la convalecencia religiosa.

Entonces, Anglería emergió en pleno auge del humanismo, hecho que lo llevó a preguntarse por la actuación propia, en relación con dios, pero parece ser un buen antecedente de la posterior brecha moderna que devino. A partir de las particularidades modernas, Anglería se configuró una visión diferente respecto al indígena, y los actos de los españoles comenzaron a ser cuestionados... porque más allá del derecho de conquista, Anglería pugnó por una civilidad indígena que les permitiese recibir de manera legítima la intervención cristiana, a través de la evangelización o bien, de una especie de respeto a la imagen idílica del indígena que según él, bien merecía la redención a través de una justa sujeción.

Analizando los órdenes discursivos, encontramos que la comparativa Cortés-Anglería permitió ver que así como Cortés se ocupó de dotar a Moctezuma de civilidad monárquica para validar su derecho de conquista, Anglería abogó en su historiografía por brindar civilidad al indígena. Se propuso identificarse como un *alter* del indígena al mismo tiempo que señaló las imprecisiones de la conquista militar, en aras de posibilitar la conversión de los pobres indios inconscientes, según él, debido a su condición pagana.

A continuación, se enfatizará la participación de los intérpretes de Cortés en la construcción discursiva sobre la conquista por parte de cronistas militares y religiosos, matizado con las

⁹⁸ *Ibidem*, p.383.

⁹⁹ *Ídem*.

acepciones que propusieron algunos cronistas de tradición indígena. Le damos prioridad a este detalle ya que, a partir de esta brecha, las relaciones de sentido distendidas entre personajes dotaron de otro contenido a la memoria histórica. La lógica de transformación influyó en los contrarios al grado de relativizar el peso y la envergadura de las hazañas de Hernán Cortés en la arremetida.

Desde un marco lingüístico se limitó la veracidad histórica del discurso militar de Cortés, y se revitalizó el proceso de alternancia entre los agentes históricos. Sin importar la denominación conceptual ambivalente, perdió fuerza esa especie de verdad absoluta que Cortés quiso proyectar al mundo.

I.III Malinalli y el naufrago, un espejo entre dos serpientes

A continuación, se destacará un proceso de interacción diferente entre los contrarios asimétricos ya que la dicotomía jugará con un par de figuras destacadas de la conquista: Gerónimo de Aguilar¹⁰⁰ y la Malinche. Esto sirvió para los fines de mi tesis pues como se irá viendo, en la transformación constante de los órdenes discursivos interfirieron las brechas, el régimen histórico, el lugar de enunciación, y la alteridad definió la relación de asimetría.

Esto fue empleado por los autores de las crónicas aquí estudiadas, es decir, los cronistas como Cortés, Gómara o Bernal Díaz del Castillo partiendo de su posición de alter(otro) fueron definiendo los elementos de contraposición entre ellos y los indios para legitimar su empresa, fuese a través de la fuerza como vimos en este capítulo, o bien, a través de una conversión religiosa como veremos en el siguiente capítulo. Es importante reparar en esto dado que ambas posiciones se adjuntaron al mito nomológico del sacrificio de Cristo, y se escudaron en un providencialismo acérrimo y la convicción de mejorar el mundo en nombre de dios. Ya veremos más adelante cómo se sufre una ruptura respecto a las motivaciones de los cronistas jesuitas, conservadores e indígenas.

Uno de los personajes a resaltar para entender esto es el de Malinalli, sepultada en la historia como “la Malinche”: “la famosa intérprete, el personaje histórico más importante, pero a

¹⁰⁰ “En Cozumel los mayas informaron a Cortés que en la región se encontraban dos naufragos españoles que habían llegado años atrás, uno de ellos, Gerónimo de Aguilar, accedió a unirse a ellos ya que Aguilar había aprendido esa lengua durante su larga estancia en la región.”, Federico Navarrete, *op. cit.*, p.32.

la vez menos conocido, y más denostado de nuestra historia. Ella es clave para buscar nuevas formas de comprender la conquista.”¹⁰¹

Esta mujer emergió poco después de iniciado el proceso de rendición de los pueblos mayas y de varias comunidades de la Costa. Según Margo Glantz: “Malinalli nació en un poblado cercano a Coatzacoalcos, sus padres hablaban nahuatl y ella aprendió maya cuando fue regalada al señor de Potonchan. En marzo de 1519, después de la batalla de Centla, fue entregada a Cortés como parte de una ofrenda conformada por diecinueve mujeres que ayudasen a los españoles en las labores domésticas.”¹⁰²

Conocer esto de ella fue primordial porque dio cuenta de que Malintzin fue una mujer sin identidad arraigada, es decir, fue conociendo mundos y aprendiendo sus idiomas en beneficio de su propia sobrevivencia, por ende, fue un sujeto que en su andar por la vida tejió una identidad dinámica que se fue adecuando a quien se convirtiese en su amo, pues pasó gran parte de su vida siendo esclava. Poco más adelante veremos cómo ella actuó bajo su capacidad política de acción, pues sin que lo entendiesen los españoles, el haber sido “ofrendada” llevó impregnado tácticas de intercambio sociocultural mesoamericano.¹⁰³

La historiadora Camila Townsend aseveró en el 2006 que “por casualidad, la Malinche fue catapultada al centro del drama de la colisión de dos continentes: se convirtió en traductora y amante de Hernando Cortés. durante su esfuerzo por conquistar México, negoció con Moctezuma y sus sucesores en nombre de Cortés hasta que, e incluso después de que los españoles tomaran las riendas del poder.”¹⁰⁴

¹⁰¹ *Ibidem.*, p.26.

¹⁰² Margo Glantz, *op. cit. s/n. Cfr.* “Nació en el pueblo de Olotlan, Olutla, en el istmo de Tehuantepec, es muy probable que fuese hija de un gobernante local, probablemente hablaba una lengua cercana al mixe, que era llamada popoloca por los nahuas y aprendió nahuatl por su vida en la corte, además de maya yucateco y maya chontal. En algún momento de su infancia perdió su condición de privilegio, fue convertida en esclava, hasta que llegó al gobernante de Centla, en donde la regaló a los españoles.” Federico Navarrete, *op. cit.*, p.53.

¹⁰³ Para los mesoamericanos, el entregar a una esclava como ofrenda simbolizaba una forma de tejer una red de intercambio con el enemigo, y aquí no fue la excepción, además, las indias se compenetraron con los españoles no sólo de manera carnal, sino que se reprodujeron e influyeron en los enemigos creando nuevas realidades identitarias. *Vid. Ibidem*, pp.30-39.

¹⁰⁴ “By coincidence, she was catapulted to the very center of the drama of two continents colliding: she became translator and mistress to Hernando Cortés during his effort to conquer Mexico, and thus she negotiated with Moctezuma and his successors on behalf of Cortés until— and even after—the Spaniards held the reins of power.” Camilla Townsend, *op. cit.*, p.2

Con base en la cita anterior, y omitiendo cualquier tema novelesco de un amorío entre Malinalli y Cortés, tomaremos lo más importante: se trató de una unión entre dos personas que bajo el concepto de la civilidad construyeron un nodo que permitió unir dos vasos comunicantes: el de los expedicionarios y el de los nativos.¹⁰⁵ No sin dejar de ser una relación asimétrica, pero destacando algo importante a saber: en el código de sociabilidad mesoamericana no sólo Moctezuma supo de la existencia de huestes enemigas en la costa, sino todos los pueblos costeros porque desde las expediciones colombinas ya se movían con el apoyo y la dirección de intérpretes indios secuestrados:

A partir de 1492, desde sus primeros días en tierras americanas, aun antes de que se dieran cuenta de que habían llegado al “Nuevo Mundo”, los españoles comenzaron a participar en las redes de intercambios alimenticios y económicos, así como en las relaciones personales y culturales tejidas por los diferentes pueblos indígenas a los que encontraron (...) las azarosas expediciones de Cristóbal Colón y otros navegantes por las islas del Caribe fueron conducidas por intérpretes y guías indígenas, muchos de ellos secuestrados y llevados a vivir entre los españoles para aprender sus lenguas y su religión.¹⁰⁶

Lo anterior colocó al personaje de Malinche en una posición favorable para ella pues el simple hecho de usar esas lenguas la dotó de un arma imprevisible. Por su parte, Jerónimo de Aguilar también gozó de dicha ventaja pues tiempo posterior a su naufragio aprendió el maya, cuando llegó Cortés él también ofreció sus servicios como intérprete¹⁰⁷, pero sin duda el protagonismo lo tuvo doña Marina. Cortés no se equivocó en su apuesta por ella, pues “la actuación de Marina terminaría por involucrar a los españoles de manera irreversible en las redes políticas y culturales mesoamericanas”.¹⁰⁸

En términos historiográficos, ha sido poco lo que se escribió de Malinche, empero, tenemos lo suficiente para poder afirmar que fue un personaje que no se rigió por cuestiones de linaje o pertenencia, ella fue un claro ejemplo de cómo la identidad se va construyendo y disipando al

¹⁰⁵ Apoyamos la noción de Navarrete al afirmar que “Cortés empleó a Marina como un instrumento para someter a los indígenas e incorporarlos al imperio español, además, por medio de esta mujer y del complejo ser que constituyó con el capitán español, el mundo mesoamericano logró incorporar a los expedicionarios en sus redes de relaciones, intercambios, rivalidades y enfrentamientos políticos y militares. Sólo convirtiéndose en Malinche, Cortés logró cumplir sus fines, y sólo incorporándose a este ser complejo, Marina logró realizar los suyos.” Federico Navarrete, ¿Por qué... *op. cit.*, p.62.

¹⁰⁶ *Ibidem.*, p.27.

¹⁰⁷ Federico Navarrete señaló acertadamente que “el valor de Aguilar para la expedición no residió en la tozudez con que se aferró a su identidad cristiana y española, sino por la capacidad que tuvo de aprender la lengua indígena y fungir como intermediario con los nativos.” *Ibidem.*, p.33.

¹⁰⁸ Cortés después de usar a Malintzin, la regaló a uno de sus hombres, partiendo de este hecho se explica que no fue “ofrendada” pues ya no sería usada con un propósito. *Ibidem.*, p.34.

momento de interactuar socioculturalmente con otros agentes anteponiendo quizá su circunstancialidad y la causalidad de su presente incierto. Ella es un excelente ejemplo del impacto de las brechas en la delimitación de los contrarios, y su valorización en la historia presente y proyectada hacia el futuro. Hecho que salta a la vista si reflexionamos que durante más de doscientos años fue muy poco nombrada en la historia de México, y cuando se retomó su nombre no fue sino para transmitir una especie de repudio:

de hecho, después de que todas las personas que habían conocido a Malintzin murieran, casi nadie la mencionó durante más de doscientos años. En ese período, la imagen de una ayudante indígena era demasiado común como para merecer atención. Pero a principios del siglo XIX, cuando México se separó de España, cualquier amigo de los españoles pasó a ser de los españoles pasó a ser visto como un enemigo ruin.¹⁰⁹

Malintzin fue entregada como parte de una ofrenda a Cortés, en la cual no sólo debía cumplir con labores domésticas sino también sexuales, de allí que los españoles las bautizaran antes de consumir el acto coital: “era importante para ellos que las mujeres fueran bautizadas antes de ser iniciadas. bautizar a las mujeres antes de iniciar las relaciones con ellas. Ellos habrían insistido en que esto era lo que diferenciaba lo que ellos hacían de lo que los indios habían hecho invención siempre después de sus propias batallas.”¹¹⁰ Este es un ejemplo de un elemento/atributo de civilidad que los españoles encontraron en esa “purificación”; Cortés como buen cristiano tuvo que remarcar su diferenciación respecto al indígena, pues estaba entre los confines de la idolatría y la barbarie.¹¹¹

Los cronistas, a través de la figura de Malinche jugaron con los atributos para configurar la memoria histórica de toda una cultura. Por ejemplo, para Cortés, Malinalli simbolizó el conducto para la sumisión de pueblos indígenas, fue la India que le acompañó desde Potonchan, y con la cual contó para informarle sobre sublevaciones o afrentas de los indígenas:

¹⁰⁹ “She was not always the focus of so much attention. In fact, after the people who had actually known Malintzin had all died, almost no one mentioned her for well over two hundred years. In that period, the image of an indigenous helpmeet was altogether too commonplace to merit notice. But in the early nineteenth century, when Mexico broke away from Spain, any friend of the Spaniards came to be seen as a dastardly foe.” Camila Townsend, *op. cit.*, p.2.

¹¹⁰ “Indeed, it was important to them to have the women baptized before they initiated relations with them. They would have insisted that this was what made what they were doing different from what the Indians had always done after their own battles.” *Ibidem*, p.23.

¹¹¹ “Conforme las relaciones económicas, políticas, sociales, biológicas y sexuales que tejían con los habitantes del nuevo continente los compenetraba de manera más estrecha con ellos, mayor era el énfasis que ponían los españoles en diferenciarse y separarse de los indígenas.” Federico Navarrete, ¿Por qué..., *op. cit.*, p.31.

Le dijo otra natural desta cibdad cómo muy cerquita de allí estaba mucha gente de Muteçuma junta, y que los de la cibdad tenían fuera sus mujeres e hijos y toda su ropa y que habían de dar sobre nosotros para nos matar a todos, y si ella se quería salvar que se fuese con ella, que la guarescería. La cual lo dijo a aquel Jerónimo de Aguilar, lengua que yo hobe en Yucatán, de que ansimesmo a Vuestra Alteza hobe escripto, y me lo hizo saber. Y yo tomé uno de los naturales de la dicha cibdad que por allí andaba y le aparté secretamente, que nadie lo vio, y le interrogué y confirmó con lo que la india y los naturales de Tascaltecal me habían dicho.¹¹²

Pero como se verá más adelante, existieron cronistas que le reconocieron en su actuación mucho más que su capacidad de traducción. Al margen de esto, estudiando la recolección de relatos, algo coincidente en todos fue que tanto Malinalli como Jerónimo de Aguilar erigieron una imagen contraria respecto el indígena, y aunque el marqués del valle de Oaxaca no les hiciese justicia en su relato, llegó Gómara tiempo después a resignificar la participación de estos dos personajes en la empresa de conquista porque así como Anglería, Gómara buscó interpretar el principio sacrificial de Cristo de manera más objetiva, a diferencia de Hernán Cortés, quien sólo lo utilizó en favor de justificar su empresa y salvarse de consecuencias desfavorables.

Veamos, Gerónimo de Aguilar y Malinalli después de adicionarse a la parte española/conquistadora consiguieron una cómoda oportunidad para la redención, siempre y cuando sirviesen a la Corona Española y renunciaran a la idolatría. Inclusive así, no se les acusó de bárbaros, pues él ya era cristiano desde antes del incidente, y ella aceptó el bautizo inmediato, llevando de ahí en adelante el nombre de Marina, alias la Malinche.

Así pues, esta variable femenina (Malintzin) nos permitió entender que los contrarios asimétricos siempre desenvuelven dinámicas de sustitución, la alteridad se muestra como un juego en donde ambos agentes pueden participar en última instancia de los atributos del contrario y fijar la asimetría a partir de sí, a partir del ego. Este proceso de alteridad fue mutando y complejizando la polaridad entre la civilización y la barbarie, al tiempo que fue entretejiendo el drama y la teatralidad de los atributos que sellaron la memoria histórica.

¹¹² El acto de informar a Cortés sobre lo que los indígenas planeaban dejó como saldo la muerte de muchos hombres, en palabras de Cortés: “hice llamar a algunos señores de la ciudad diciendo que les quería hablar, y metilos en una sala, y en soltando una escopeta diesen en mucha cantidad de indios que había junto al aposento y muchos dentro de él. En pocas horas murieron más de tres mil hombres” Hernán Cortés, *op. cit.*, p.53.

Las implicaciones que este proceso tuvo en la sociedad permitieron gestar una pugna interminable por la memoria. Nosotros, siguiendo la lógica de Koselleck, acreditamos que el proceso de otredad permitió cuestionar las condiciones históricas posibilitadas por una transformación semántica a partir de los vocablos bárbaro-civilizado.

En este subapartado, hemos resaltado con mayor detenimiento cómo es que las contradicciones surgieron de las brechas, creando otro origen a través de las ideas depositadas en el discurso, “brecha” en el sentido que señaló Arendt, y al margen de las crisis ideológicas que pusieron en transformación la relación antagónica entre los contrarios, justamente como vemos en este momento de la historia con Marina:

Con la “brecha” se ponen de relieve las “crisis” de los proyectos ideológicos que experimentaron los regímenes políticos tras periodos convulsos, y alude a cómo *a posteriori*, tales “brechas” fueron “pavimentadas” bajo un nuevo discurso histórico que apelaba a la existencia de una tradición común. Dicha tradición –volviendo dinámica la *invención de la tradición* de Hobsbawm- es la que permite que las sociedades proyecten sus expectativas de futuro”¹¹⁴

Sólo bajo esta brecha que develamos, sabemos que la variable de Malintzin configuró la memoria histórica a partir de una sacudida al proyecto ideológico del propio Cortés, en donde la tradición común que apuntaba a Cortés como un ícono de la contienda se vio mermada por la figura de Malintzin, al mismo tiempo que permitió que la revalorización de la intérprete indígena en un horizonte futuro.

Por último, si comparamos el testimonio de Cortés y el de Anglería será evidente que mientras el primero se preocupó por otorgar para sí mismo el protagonismo, Anglería -y más adelante, Gómara. quitaron a Cortés el papel principal. Con eso, los personajes de Malinalli y de Gerónimo de Aguilar fungieron como un mismo frente que consiguió poner a su favor su posición en la dicotomía entre bárbaros y civilizados. El advenimiento de una alianza entre los interlocutores Malinalli y Gerónimo de Aguilar restó lucidez a las hazañas de Cortés, pues dejó de

¹¹⁴ Si bien Hannah Arendt abordó este concepto de brecha y crisis en un sentido aplicado a las realidades políticas, es en este libro en donde lo relaciona con la lógica de cambio que motoriza la historicidad, siempre única en su especificidad. *Vid.* Hannah Arendt, trad. Ana Poljak, *Entre el pasado y el futuro*, Barcelona, Ediciones Península, 1996.

ser la figura predominante, Cortés perdió protagonismo en la narrativa, se dio una coyuntura a partir de su participación en la conquista, e indirectamente en la invención de la memoria histórica.

I.V López de Gómara, una llama entre la providencia y la aniquilación

Ahora veremos la óptica de otro cronista que legó su discurso para crear coyunturas en la versión oficial de la conquista, y dar crédito a una ideología moderna que soslayase el papel del conquistador español en la historia. Francisco López de Gómara fue otro autor que redactó toda una obra para dar cuenta de la conquista de México, sólo que este a pesar de estar influenciado por el renacimiento italiano prefirió mantenerse bajo los preceptos medievalistas. Su historiografía reconoció la mano de la providencia en la dirección de la historia, por lo cual, no justificó los actos de aniquilación de Cortés sobre los indios. Desde su postura, él venció en nombre y gracias a Dios y a la Providencia. Las bajas humanas no simbolizaron más que el precio de la historia cristiana sujetando a toda la humanidad.

Gómara como un heredero de dicha tradición, se dedicó en su *Historia de la conquista* a registrar las hazañas de un personaje como Cortés. Gómara puso especial atención a las escenas de belicosidad y victoria española. Sin embargo, también trató de registrar una especie de sensibilidad humana en los españoles al momento de amedrentar la constitución del indígena:

No había español, mayormente de los que antes las vieron, que no sintiese pena de ver arder tan magníficos edificios, pues, Cortés derribó muchas torres, y quemó los ídolos, así mismo quemó las casas grandes donde las otras veces posó, y la casa de las aves. A los ciudadanos mexicanos les pesaba mucho, los dejaban quemar. Y nunca mexicanos ni hombre de esa tierra pensó que fuerza humana cuanto más de aquellos pocos españoles bastara entrar a México a su pesar, y poner fuego a lo principal de la ciudad.¹¹⁵

Bajo este panorama podemos notar que los órdenes discursivos se mantuvieron en constante divergencia con la circunstancialidad del tiempo histórico y el afianzamiento de los contrarios asimétricos. Paralelamente, los actores participaron del hecho y respondieron según la circunstancia y el contexto que les envolvió. Gómara fue consciente de ello, y por eso prestó una delicada atención a ello.

¹¹⁵López Gómara, *op. cit.*, p.216.

A través de López de Gómara, específicamente a partir de su relato en torno al encuentro entre Cortés y Moctezuma comprobamos que la pareja de contrarios continuó siendo aplicada antitéticamente “para conformar la pluralidad de relaciones de hecho y de intenciones entre grupos diferentes”.¹¹⁶ En este caso, para perpetuar la diferenciación entre españoles- indígenas, o bien, entre bárbaros y civilizados. Esto se complementa con la siguiente cita de Koselleck que nos reveló algo fundamental respecto a la relación entre las brechas, el tiempo, memoria histórica y los contrarios: “en cada momento presente las dimensiones temporales del pasado y del futuro se remiten las unas a las otras, y cómo lo hacen por medio de la apropiación de conceptos contrarios”.¹¹⁷

Dichas “brechas”, y las relaciones de sentido fueron delimitadas por los contrarios asimétricos, ya que estos ayudaron a delimitar el mito. ¿Qué son los contrarios asimétricos?¹¹⁸ Son una herramienta de la historia conceptual que nos ayudó a desbrozar órdenes discursivos a través del análisis de una relación de conceptos contrarios. Gracias a ellos hemos podido analizar las brechas que nos indican dónde entran en contradicción, tensión, los grupos culturales (definidos por relaciones lógicas dentro de los contrarios asimétricos) y cómo a partir del sentido identitario, histórico, o político sea el caso, podemos acceder al sentido de la religión como vía de comunicación.

Asimismo, las brechas actuaron en paralelo con los contrarios asimétricos al momento de que fueron apropiados para remarcar la división y establecer la inequitativa relación entre el conquistado y el conquistador a través de un orden discursivo, como lo hicieron los cronistas aquí abordados, fue posible notar un compartimiento de atributos, basado en la exageración de éstos sobre las características personales de los agentes, pretendiendo legitimar la supremacía de uno frente al otro. Como veremos adelante, el encuentro entre Cortés y Cuauhtémoc es el mejor ejemplo más ilustrativo para comprender esta coyuntura.

¹¹⁶ Reinhart Koselleck, *op. cit.*, p.208.


¹¹⁷ “Un concepto, en el sentido que aquí se está usando, no sólo indica unidades de acción: también las acuña y las crea. No es sólo un indicador, sino también un factor de grupos políticos o sociales. Este será contrario porque se aplica para excluir un reconocimiento mutuo” *Ibidem*, p.207.

¹¹⁸ Son una categoría de análisis de la Historia de los conceptos, propuesta por el alemán Reinhart Koselleck, a través de la cual se fueron configurando pares de oposiciones en cada capítulo, permitiendo identificar diferentes narrativas. *Ídem*.

Siguiendo el relato, después de la escena de Moctezuma frente a Cortés y esa incesante frustración de entrega total, salió al desquite un personaje que ilustró de manera clara el impacto de los conceptos contrarios: Cuauhtémoc. Este joven gobernante,¹¹⁹ señalado por muchas fuentes como belicoso y aguerrido, decidió dar batalla a la comitiva española. Se desplegó el escenario de lucha entre los españoles y Cuauhtémoc con los pocos sobrevivientes que le seguían.

Al momento de disputarse la pelea, Cortés tuvo claro que no viviría la misma experiencia que con Moctezuma, este guerrero águila decidió enfrentar al enemigo contrario y encausó su lucha con el firme propósito de morir o salir victoriosos. Porque su ideología no consideró supersticiones y designios divinos al ver a su pueblo muerto y con profunda tristeza. La respuesta de las huestes españolas fue cruenta, Gómara señala que:

Tornó Cortés a la ciudad con la misma gente y orden, porque los contrarios no tuviesen lugar de limpiar los puentes ni hacer baluartes. Los indios tomaban palos, y picos, y abrieron lo cegado, y con lo que sacaban hacían albarradas; y así se fortificaron como estaban primero. Muchos desmayaban y hartos perecían en la obra, del sueño y hambre que sobrecansados pasaron, mas no podían otra cosa hacer, porque Cuauhtimoc andaba presente.¹²⁰

Bajo estas circunstancias, los indígenas opusieron resistencia. La palestra se tiñó de sangre y lamentos, evidenciando que “los dualismos rigurosos siempre han sido políticamente efectivos y lo seguirán siendo, sobre todo aquellos que dividen a la humanidad en dos grupos contrarios y desiguales”.¹²¹ 

En el espacio de experiencia de Cuauhtémoc no existió la conversión como única posibilidad de existencia, y propuso entonces, la valentía y el brío para encontrar en la muerte, dignidad. Esta característica le gustó mucho a Cortés pues se asemejó de cierto modo a la dignificación cristiana, sólo conseguida por caballeros que lucharon con valentía y murieron en nombre de Dios. Gómara dio testimonio de ello: “Ganó muy gran parte de la ciudad, y nunca

¹¹⁹ Cortés en sus Cartas aseveró que Cuauhtémoc “era mancebo de edad de diez y ocho años, que se decía Guatimucín” Empero, Gómara lo desmiente asumiendo que ya era un adulto al momento de la conquista. Hernán Cortés, *op. cit.*, p.125. Francisco López de Gómara, *op. cit.*, cap. CXIX, p.187. Por su parte, Bernal Díaz del Castillo aseveró que “era mancebo y muy gentil hombre para ser indio, y de buena disposición y rostro alegre, y aún el color tenía algo más que tiraba a blanco que a matiz de indios, que era de obra de veinticinco o veintiseis años, y era casado con una hermosa mujer, hija del gran Montezuma, su tío”. Bernal Díaz del Castillo, *op. cit.*, p. 261.

¹²⁰ *Ibidem*, p. 216.

¹²¹ Reinhart Koselleck., *op. cit.*, p.208.

Cuauhtémoc dio señal de paz, de que mucho se maravillaba Cortés, y aún le pesaba, así como el mal que recibía, como el que hacía”¹²²

Contó Gómara que en medio del enfrentamiento, don Hernando Cortés “mandó allanar la calle y calzada con la ayuda de los indios que convertíanse en sus aliados, a pesar de antes no haberse declarado amigos de él. Mandó cada guarnición que entrase por su cuartel y calle, matando, prendiendo y destruyendo lo posible”.¹²³ Esta presión no hizo que el frente indígena desistiera, y la resistencia que fueron multiplicando hizo que Cortés reparara en la civilidad de los indígenas, esa misma que se gestó en su primer contacto con Moctezuma cuando recorrieron el majestuoso valle del Anáhuac.¹²⁴ Empero, Cortés intentó persuadir a los indígenas sin conseguir respuesta pacífica; ante el ataque español, los indios simplemente decidieron combatir:

Rogábales fuesen sus amigos, sino que los mataría a todos, y los tendría cercados por agua y tierra para que no les entrase fruta, ni pan, ni agua, y se comiesen unos a otros. Ellos decían que primero se morirían los españoles, y cuanto más miedo ponían, más esfuerzo mostraban, y más reparo y ardidés hacían. Hasta hinchar la plaza de muchas piedras grandes para que no pudiesen correr los caballos.¹²⁵

Acto seguido, los indígenas continuaron luchando con valentía, defendiendo su territorio con piedras y palos, y fingiendo varias veces la paz a Cortés, le deshonraron amedrentando su persona y matando a españoles, luego “arremetieron los españoles, ganaron una gran albarrada y entraron en la plaza. Quitaron las piedras que daban estorbo a los caballos, cegaron el agua de aquella calle y derrocaron todas las casas hasta volver al Real”.¹²⁶

Gómara aseguró que Cortés realmente perdió la tolerancia tras 50 días de sitio. Sin embargo, los indígenas al ver consumir todas sus casas en el fuego gritaron a las huestes enemigas, entre tlaxcaltecas y españoles: “así, así, daos prisa; quemad y asolad bien esas casas; que vosotros

¹²² Cabe resaltar que en este fragmento también se percibe el afán de Gómara de señalar a Cortés como un sensible hombre, quien sentía mucho pesar de llevar muerte y daño a otros. Sin embargo, la historia demuestra que su consciencia medieval condujo su paso por América buscando riqueza y una supuesta salvación del otro, en nombre de la Iglesia Católica y su nebuloso cristianismo. Francisco López de Gómara, *op. cit.*, p.217.

¹²³ *Ibidem*, pp.17-18

¹²⁴ Porque a pesar de que Moctezuma entregó sus aposentos y su poderío, la civilidad que Cortés reconoció en él fue el desenvolvimiento y la permanencia de su gobierno, tan temido por muchos pueblos vecinos, y el mayor productor y controlador de sal en el centro de México.

¹²⁵ *Ibidem.*, p.226.

¹²⁶ *Ibid.*

los tornáreis a hacer, mal que os pese, a vuestra costa y trabajo; porque si somos vencedores, haréislas para nosotros, y si vencidos, para españoles”¹²⁷

En estos relatos de Gómara sobresalió el espíritu combatiente de los mexicas pues no perdieron la esperanza de salir victoriosos: “Ellos aunque flacos de cuerpo, estaban recios de corazón, y respondieronle a Cortés que no hablase de amistad ni esperase despojo ninguno de ellos, porque habían de quemar todo lo que tenían, o echarlo al agua, do nunca pareciese, y que uno solo que de ellos quedase, había de morir peleando”.¹²⁸

Encaminándonos al desenlace de este subapartado señalamos una transformación en la red de variables que mantuvo el sustancial marco conceptual de dos monarquías en pugna. Por un lado, Cortés y el cristianismo, por el otro, Cuauhtémoc, un monarca joven que no cedió por voluntad propia sus derechos monárquicos al imperio español. Este fue un momento coyuntural en donde también figuras como la Malinche recobraron fuerza para poner la balanza a favor de uno de los dos contrarios.

I.VI Bernal Díaz del Castillo, un tintineo de justicia en la historiografía militar

Aquí tenemos que referir a otro autor de la conquista, Bernal Díaz del Castillo, quien también legó su testimonio sobre el acto de conquista, sólo que éste en aras de rescatar su futuro militar y político en el Viejo Mundo. Así pues, este cronista militar aseveró en su *Historia* que el pueblo mexica pidió a Cuauhtémoc que no diera paz a Cortés. Dijéronle así: “No te fíes de Malinche¹²⁹ y de sus palabras halagüeñas, que todo es mentira y maldades, que más vale que todos muramos en esta ciudad peleando que no vernos en poder de quien nos haría esclavos, y nos atormentarán por oro”¹³⁰ Este rasgo de valentía se convirtió en un ícono para la historiografía hispana que posteriormente se escribió. Le brindó al indígena una serie de valores que para la cultura occidental fueron dignos de admiración. Ante la petición de su pueblo, Cuauhtémoc respondió a todos:

Pues que así queréis que sea, guardad mucho el maíz y bastimento que tenemos y muramos todos peleando, y desde aquí en adelante

¹²⁷ *Ibidem.*, p.228.

¹²⁸ *Ibidem.*, p.225.

¹²⁹ Así le llamaban los mexicanos a Hernán Cortés porque según Federico Navarrete “refleja la manera en que los mesoamericanos unieron a estas dos figuras en un solo ser complejo, femenino y masculino, indígena y español, que llamaron Malinche, y porque según él los mesoamericanos llamaron Malinche a la pareja porque en verdad consideraban que la mujer que la mujer nativa era tanto o más importante que el varón español. Federico Navarrete, *Quién conquistó...*, *op. cit.*, pp. 59-60.

¹³⁰ Bernal Díaz., *op. cit.*, p.264.

ninguno sea osado a demandarme paces, sino, yo le mandaré matar! Ya nuestros ídolos nos han prometido victoria, y tenemos mucho bastimento y agua, y ninguno de vosotros hemos dejar a vida; por eso no tornen a hablar de paces, pues las palabras son para las mujeres y las armas para los hombres!¹³¹

Posteriormente, Cuauhtémoc buscó la alianza del pueblo de Malinalco y otros familiares. Por su parte, Cortés organizó una celada con unos mil tlaxcaltecas y resolvió entrar por Tlatelolco. Gutiérrez de Badajoz se enfrentó con sacerdotes mexicas en el templo de Huitzilopochtli. Mucha sangre se derramó, sin embargo, Cuauhtémoc dio pelea hasta el momento en que fue aprehendido y su pueblo exacerbó la belicosidad de sus afligidos corazones dejando a su paso cabezas degolladas de españoles. En palabras de Díaz del Castillo:

Andaban con nosotros pie con pie y nos mataron diez soldados a los que cortaron las cabezas y [corrieron] por ellos los martirios que a los demás habían muerto. Y las traían y nos las echaban delante; entonces decían: tlenquitoa, rey Castilla, tlenquitoa, que quiere decir en su lengua ¿Qué dice ahora el rey de Castilla? y con estas palabras tirar vara y piedra y flecha, que cubría el suelo y la calzada.¹³²

Esta escena connotó el espíritu combatiente del pueblo mexicano, la palestra en general mostró que se generó el reconocimiento entre diversos grupos, resaltando la eficacia de coordinaciones mutuas que se afincaron históricamente desde que comenzaron las divisiones entre estos grupos de acción. En este sentido, el grupo de españoles se reconoció a sí mismo ícono ideal para aniquilar a la contraparte indígena, sin arrebatarle su capacidad de acción como contrario.

Sin embargo, la avanzada española incrementó su ataque potencialmente llevando al pueblo mexica a un colapso inminente, porque aunado a ello, la hambruna y la enfermedad estaba terminando con sus debilitados espíritus.¹³³ Gómara narró el momento en que el pueblo mexicano suplicó a Cortés que les matase partiendo de su divino poder:

¡Ah capitán Cortés! Pues eres hijo del sol, ¿por qué no acabas con él que nos acabe? ¡Oh sol! Que puedes dar vuelta al mundo en tan breve espacio del tiempo, como es un día con su noche, mátanos ya, y sácanos de tanto y tan largo penar; que deseamos la muerte por ir

¹³¹ Nótese la concepción un tanto machista de Díaz del Castillo. *Ibidem*, p.265.

¹³² *Ídem*.

¹³³ “Al entrar los españoles a la ciudad sitiada hallaron llenas las calles de mujeres, niños, viejos, y otros hombres mezquinos que se traspasaban de hambre y enfermedad” *Ídem*.

a descansar, con Quetzalcóatl, que nos está esperando” Tras esto lloraban y llamaban sus Dioses a grandes voces.¹³⁴

Lo relevante de este hecho, es que el pueblo continuó luchando, se encontraron en un espacio de experiencia cruento y ennegrecido que sólo dio para vivir con honor o morir. Una vez amotinados, los mejicanos “respondieron que bien conocían su error y sentían su daño y perdición; pero que habían de obedecer a su rey y a sus dioses, que si así lo querían, mas que se esperase allí, que iban a decirlo a su señor, Cuauhtimoc.”¹³⁵ El papel que desempeñó Cuauhtémoc fue el de un hombre renegando de su propio destino. Al respecto, Bernal narró que “Guatemuz entró en consejo con sus capitanes y acordó que dirían que querían la paz y que aguardarían tres días en dar la respuesta, sin embargo, era sólo para tener un poco más de tiempo y obtener una respuesta de Huitzilopochtli según ello.”¹³⁶

Esta propuesta de paz fue una mentira, Cuauhtémoc no pudo negar a su contrario en tanto que los contrarios siempre se aceptan, pero en el caso de Cuauhtémoc, lo hizo bajo un sentido negativo, y por ende, la aniquilación fue inminente sobre el grupo de personas que conformaron su pueblo. Al decir “negó a su contrario” se debe entender que no le brindó a Hernán Cortés ni la más mínima posibilidad de negociar, pues al hacerlo tendría que ser parte de la alteridad que como ya dijimos, legítima la existencia del otro.

Acto seguido, se desplomó el imperio mexica, pero los indios lograron responder como agentes activos en el uso político de su posicionamiento después de la caída de Tenochtitlan, es decir, se buscó continuar con redes de linaje que si bien no se hicieron del poder absoluto, pudieron tener ciertos derechos. A pesar de todo esfuerzo, el personaje de Cuauhtémoc salió derrotado, pero con su aprehensión y posterior muerte legó otra versión historia de México, heredando un horizonte de esperanza bajo los confines de la cultura hispana. La escena de su captura fue narrada por Bernal Díaz del Castillo:

García Holguin, que era capitán de un bergantín, dio tras una canoa grande de veinte remos, y muy cargada de gente. Dijole un prisionero que llevaba consigo cómo eran aquellos del rey, y que

¹³⁴ *Ídem.*

¹³⁵ *Ídem.*

¹³⁶ Cuauhtémoc a diferencia de Moctezuma, optó por desconocer los designios divinos y en una búsqueda incesante de parte de sus dioses, resolvió dar a su pueblo lo que demandó: libertad y albedrío, pues no se querían someter a la jurisdicción de un supuesto “dios” enloquecido por el oro.

podía ser ir él allí. Díole entonces caza, y alcanzóla. No quiso embestir con ella, sino encaróletres ballestas que tenía. Cuahutimoc se puso en pie en la popa de su canoa para pelear; mas como vio ballestas armadas, espadas desnudas, y mucha ventaja en el navío, hizo señal que iba allí el señor, y rindióse. Garcí Holguín muy alegre con tal presa lo llevó a Cortés, el cual lo recibió como a un rey.¹³⁷

Cortés nos dijo que Cuauhtémoc cayó preso, no sin antes exigir al cortesano que le diese muerte, porque en su consciencia probablemente no vislumbró la posibilidad de ser vasallo de él:¹³⁸ “Ya yo he hecho todo mi poder para me defender a mí y a los míos, y lo que obligado era para no venir a tal estado y lugar como estoy, y pues vos podéis ahora haced de mí lo que quisiéredes, matádme que es lo mejor”.¹³⁹ En Díaz del Castillo encontramos que Cuauhtémoc dijo a Cortés: “Señor Malinche, ya he hecho lo que soy obligad en defensa de mi ciudad y vasallos, y no puedo más, y pues vengo por fuerza y preso ante tu persona y poder, toma ese puñal que tienes en la cinta y mátame luego con él”¹⁴⁰ Este elemento del puñal es esencial en las narrativas que caracterizaron a la historiografía hispana años posteriores.

La historia de Bernal señaló que Cortés le respondió así: “por haber sido tan valiente y volver por su ciudad le tenía en mucho más su persona y que no era digno de culpa ninguna, que antes de le ha de tener a bien que a mal. Y pues ya es pasado lo uno y lo otro, que descanse su corazón y la de sus capitanes que él seguiría mandando en México.”¹⁴¹ Sin embargo, se trató de una mentira también por parte de Cortés ya que las intenciones que se tuvieron con Cuauhtémoc fueron atroces. Por su parte, el pueblo de Méjico, decidió perecer en la putrefacción de su emblemática ciudad, aquella que les vio llegar, asentarse y gobernar, más allá del horizonte, más allá de las fronteras. Gómara nos dice:

Estaban a la defensa todos los señores, caballeros y hombres principales; y así murieron muchos nobles. Eran muchos, comían poco, bebían agua salada, dormían entre los muertos, y estaban en perpetua hedentina; por estas cosas enfermaron y les vino la pestilencia. En que murieron infinitos: de las cuales también se colige la firmeza y esfuerzo que tuvieron en su propósito, porque

¹³⁷ *Ibidem.*, p.228.

¹³⁸ Esto se pondrá en discusión en el tercer capítulo al filtrar algunas opiniones provenientes de la historiografía indígena del siglo XVII.

¹³⁹ *Ídem.*

¹⁴⁰ *Ibidem.*, p.278.

¹⁴¹ *Ídem.*

llegando a extremo de comer ramas y cortezas, y a beber agua salobre, jamás quisieron paz.¹⁴²

El día de la aprehensión de Cuauhtémoc cuenta Díaz del Castillo que cayó una tormenta; con la caída de Tenochtitlán el pueblo enmudeció, atabales y tambores quedaron en silencio y sólo la lluvia atenuó el gemido de algunos hombres aún en combate. Los españoles celebraron la victoria y se comenzó la reorganización del gobierno, mandaron limpiar las calles que quedaron repletas de cuerpos y sangre, de ahí se concentró la atención española en la búsqueda de un tesoro. Los rumores señalaron a Cuauhtémoc como poseedor del tesoro:

A todos aplacía cómo se recogió todo el oro y plata, y joyas que se hubo en México, y que fue muy poco según pareció, porque todo lo demás hubo fama de que lo había echado Guatemuz en la laguna cuatro días antes que le prendiésemos y que además de esto, que lo habían robado los tlaxcaltecas, los de Tezcuco y Cholula, y que los teules que andaba en los bergantines robaron su parte y publicaban que Guatemuz lo tenía escondido.¹⁴³

Situación por la que Cuauhtémoc fue atormentado, recibió una despiadada tortura que hasta la fecha colorea las páginas de los libros de educación pública: le quemaron los pies. Irónicamente ante los ojos del mundo ¡el acto fue salvaje! Empero, para las huestes españolas fue necesario pues no quedaron satisfechos con la recompensa. Bernal refirió que:

Le quemaron los pies con aceite, y al señor de Tacuba, y confesaron que cuatro días antes de que los prendiesen lo echaron a la laguna. Fueron a donde Guatemuz señaló que lo habían echado, y entraron buenos nadadores mas no encontraron nada. Fuimos a la casa en donde Guatemuz solía vivir y sólo hallaron en la alberca un sol de oro como el que les dio Motezuma.¹⁴⁴

Así el ocaso del pueblo mexicana llegó después de una profecía de más de cincuenta años. El grupo indígena pareció surgir, no por consenso, ni contrato, ni parentesco, sino por la legitimación que le brindó el grupo español a partir de su exclusión.¹⁴⁵ La unidad de acción de ambos intentó permanecer, sin embargo, la mayoría de los indígenas mexicanos decidieron negarse a consciencia al horizonte de esperanza cristiano, y prefirieron anteponer la muerte a lo que consideraron una

¹⁴² *Ibidem.*, p.229.

¹⁴³ *Ibidem.*, p.286.

¹⁴⁴ *Ibidem.*, p.287.

¹⁴⁵ Koselleck, *op. cit.*, pp.205-206.

deshonra perpetua. Para ellos no tuvo sentido ni lógica el principio sacrificial de Cristo, ni siquiera se prestaron a conocerlo.

Tanto en la realidad como en los órdenes discursivos podemos notar que los conceptos contrarios demandan generalidad de forma exclusiva, es decir, que se determine y aplique a sí misma una identidad en aras de excluir a los otros. En este sentido, llenaron las fojas de un bipartidismo sociocultural a raíz de un desconocimiento ontológico.

La pareja de conceptos contrarios: cristiano-pagano conducirá el capítulo II de la pesquisa. En él, se mantendrá vigente el mito nomológico del sacrificio de Cristo, de hecho, bajo los religiosos veremos que se intensificó este discurso porque se buscó la universalidad del cristianismo y la preponderancia de la iglesia. En el capítulo II, pasaremos al siglo XVII para desbrozar la configuración de la memoria histórica bajo la escritura que cronistas religiosos escribieron por el interés de comprender al indígena y su existencia en el mundo de dios.

Antes ahondaré un poco más en el impacto político y cultural de las relaciones contrarias que encontré en la crónica de Cortés, e ilustraré la relación política entre Malinche-Moctezuma o bien, entre Santiago Apóstol- Moctezuma, porque al final de cuentas, los órdenes discursivos, son acciones de una unidad social que “se constituyen sólo mediante conceptos en virtud de los cuales se delimita y excluye a otras, es decir, en virtud de los cuales se determina a sí misma. Empíricamente, un grupo puede surgir por una orden o por consenso”.¹⁴⁶

Conclusiones

La relación ambivalente entre bárbaro y civilizado como conceptos antitéticos marcó las pautas de compartimiento cultural entre españoles e indígenas. Cual si fuese una herencia, la figura del caníbal heredó al indígena una serie de atributos negativos que le condenaron a un trato asimétrico en la relación de contrarios.

La legitimación del *ego conquiere* en las *Cartas de relación* de Cortés, no se limitó a amparar crónicas militares sino también a las de índole religiosa, pues se trató de un concepto reformador. Sólo que como se vio, las órdenes religiosas prefirieron brindar mayor atención al

¹⁴⁶ Es decir, en el discurso ya va inserta la polarización, casi siempre sujeta a una relación de identificación/exclusión. Koselleck, *op. cit.*, p. 205.

precepto de la evangelización como único conducto de salvación y acto de bondad por parte de su organismo, a diferencia de los militares, quienes actuaron bajo su codicia y crueldad.

Dentro de estos órdenes discursos abordados, la relación entre Malinalli-Aguilar-Cortés fue el reflejo más directo de alteridad, y de la fuerza de las brechas que significaron: transición. Misma a través de la cual unas personas que se comunican con otras a través de relaciones interétnicas definen sus vínculos según sus intereses. El desenvolvimiento del lenguaje articula las experiencias históricas y las relaciones contrarias parecen ser sólo un nodo repetitivo impuesto por la negación del otro.

Apoyados en la propuesta de Koselleck, es ineludible asumir que entre colonizado y colonizador existió una relación indisociable permeada por los preconceptos de nombre y género del otro respecto lo que es uno. No obstante, dicha diferenciación fue aprovechada por los cronistas militares para determinar al “otro” a partir de la denostación de los atributos del indígena. En la realidad esto llevó a la aniquilación de su cultura, pero inclusive así, el grupo indígena no perdió su capacidad de acción, hubo quienes se resistieron a la subyugación peleando, pero otros lo hicieron desde la escritura de la historia: como veremos en el capítulo III de esta tesis, con las fuentes de tradición indígena.

CAPITULO II.

El indígena y el evangelizador, una relación asimétrica entre la indulgencia y la subyugación

En el presente capítulo se dio continuidad al tema de la conformación del imaginario de la conquista a través de la herramienta de los contrarios asimétricos. En relación con lo anterior, la pareja antagónica analizada fue cristiano-pagano porque desde la filosofía religiosa y el acto de conquista espiritual, el indígena no pudo ser visto como un ser insalvable, entonces fue dotado de un alma digna del rescate en manos de dios.

Tal como en España con la reconquista, los evangelizadores que se asentaron en terreno americano buscaron conquistar el espíritu pagano de personas semejantes a los moros, o en este caso, indígenas. Lo más relevante es que la acepción del concepto *pagano* traspaló de forma

consecuencial los atributos negativos imputados al indígena, independientemente de su capacidad de conversión. Es evidente que a través de esto se sufrió un cambio en el régimen de historicidad.

Por lo anterior, la serie de personajes que abordamos en este capítulo respondieron a la perspectiva religiosa de las órdenes mendicantes que arribaron a la Nueva España a mediados del siglo XVI, las cuales estuvieron comandadas por: franciscanos, dominicos y jesuitas. Dentro del texto, los órdenes discursivos a analizar siguen la siguiente lógica: representando a los franciscanos, fray Toribio de Motolinía, fray Bernardino de Sahagún, y fray Juan de Torquemada. Por parte de los dominicos, fray Bartolomé de las Casas y fray Diego Durán. Finalizan el capítulo los jesuitas, Joseph de Acosta y Xavier Clavijero.

Este capítulo se centró en demostrar que lo que unió a las distintas ópticas de las órdenes mendicantes fue un discurso providencialista y el discurso nomológico del sacrificio de Cristo que se adapta... Como se vio en el capítulo pasado, yo utilicé los contrarios asimétricos para delimitar un proceso identitario que contempló la consciencia histórica de cronistas militares en el proceso de conquista, ahora en este capítulo tomaré la relación antagónica que otro grupo, como el religioso, organizó con los contrarios asimétricos bajo la promesa cristiana de la providencia, o bien, la conversión. Sólo así explicaron al nuevo mundo y a sus futuros siervos que Cristo era la única esperanza de salvación. Tanto franciscanos como dominicos echaron mano de este principio para construir su idea de conquista y conversión.

El objetivo de este capítulo fue estudiar a través de qué figuras las reflexiones sobre los indígenas, supeditados al concepto de paganos, modificaron la percepción de la fe de la consciencia histórica de Europa, en ese momento. Esto último a través del visor de los evangelizadores. En este sentido, el discurso histórico se vio marcado por la conversión y la pugna de la memoria estuvo dirigida por la visión religiosa de los evangelizadores.

Los datos organizados en función de los contrarios asimétricos son en primer lugar, el enfoque providencialista de los franciscanos, con Sahagún como personaje sustancial, para posteriormente pasar a la óptica de los dominicos y contrastar la asimilación de dicha relación antagónica desde los derechos del hombre y las políticas renovadas lascasianas. Cerrará el análisis la Compañía de Jesús como eje fundamental de la filosofía jesuita, la idea del trabajo y la revaloración del indígena como pastor de dios, en palabra y obra.

II.I Bajo los franciscanos, religión y conquista espiritual: el indígena, de salvaje a salvable

Antecedentes

Una vez concretada la sujeción de Cuauhtemotzin, último Huey tlatoani de Tenochtitlan, el panorama indígena se volcó intempestivo. El gobierno español comenzó un proceso de reestructuración, fue imperante modificar las normas sociopolíticas. A través de la “Carrera de las Indias”, se buscó reconstruir¹⁴⁷ los pilares políticos que dirigieron singular atención a la reorganización del cinturón poblacional. Como pilares políticos entiéndanse las antiguas redes tendidas entre señoríos y tierras de indios, bajo la dirección del gobierno español y los dirigentes militares que fueron aumentando su poderío con base en mano de obra indígena.

Ahora, para entender cómo funcionaron los contrarios en este capítulo debemos entender ¿cómo fue posible que la filosofía cristiana asentó el concepto de pagano como equiparable al concepto de salvaje? Pues bien, la nominación de cristiano tomó la legitimación de la conversión para sustituir la palabra salvaje, y según Koselleck, esto se justificó cuando los helenos tomaron forma de paganos al promulgar una filosofía que antiguamente fue antagónica a los cristianos, y claramente, esta respondió a los cambios de los tiempos históricos, y evidenció una brecha:

En este momento, los romanos ya se asumen cristianos. Siguiendo la lógica de Koselleck esto aconteció cuando “«Heleno» se hace sinónimo de apistos, *paganus*, *gentilis*; *hellenismos* significa entonces «paganismo», *hellenizein* «sentir de forma pagana». En el curso de esta sustitución de la palabra, los helenos de Constantinopla tuvieron que cambiar de nombre una vez cristianizados: se convirtieron en *rhomaioi*, contra lo que se habían defendido durante siglos. Sólo de ese modo pudieron unir, como ciudadanos cristianos, el título de legitimidad del Imperio Romano con la pretensión de salvación de la Iglesia universal.¹⁴⁸

Entonces, para los evangelizadores y conquistadores en general, el indígena en territorio amerindio asumió el paganismo como propio al ser un agente equiparable al pagano europeo, es decir: una persona digna de recibir la salvación cristiana en caso de acercarse a la conversión cristiana. Lo

¹⁴⁷ Entiéndase esta palabra como el concepto que encierra un proceso de transición en los que el restablecimiento transformador de una realidad histórica (cristianismo y civilización) fue intentada como medida de rescate de la existencia de esta. O bien, se trata de una propuesta de prolongación de algo que ya estaba por sí solo eclipsándose, y que, por ende, necesitó exigir un impacto real en el esquema de vida civilizada preestablecido. Bolívar Echeverría, *La modernidad de lo barroco*, México, ERA-UNAM, 1998. p.60.

¹⁴⁸ Reinhart Koselleck., *op. cit.*, p. 227.

interesante es que si se resistían a dicha conversión, la aniquilación siempre fue una posibilidad. Por eso, el orden discursivo evangelizador manejó su conquista espiritual bajo la ambivalencia contraria de pagano-cristiano. Así, sólo aquel indígena que se acercase a Cristo podría recibir el perdón y participar de la vida occidental.

Sin embargo, esta vez la cristiandad estuvo definida por una normatividad renovada por el tiempo histórico, en donde los religiosos tuvieron que preguntarse más por la cualidad de la evangelización, y no su cuantificación como hasta el momento se había hecho. Esto es posible de entender gracias a los regímenes de historicidad, bajo el cual podemos entender por qué delimitaron los contrarios asimétricos desde el uso conceptual de la providencia; y en ello radica la mayor diferencia entre militares y religiosos. Desde Sahagún hasta De las Casas podemos notar que su idea de Cristo, del trabajo y de la providencia fueron diferentes.

Para comprender la legitimación del derecho de conquista según la óptica evangelizadora, en este primer subapartado se expondrá la perspectiva de los siguientes frailes franciscanos: Motolinía, Sahagún y Torquemada. Esto es relevante pues con el arribo de estos sacerdotes no sólo se inició la conversión en palabra y acto de los indígenas sobrevivientes. También se comenzó una polémica sociopolítica con retumbe internacional, ya que, según los religiosos, fueron elegidas las órdenes mendicantes por Dios para convertir a las pobres almas incivilizadas del Nuevo Mundo.

Para comprender el lugar histórico que dictó la asimetría conceptual y determinó el valor posicional de los agentes (paganos y cristianos) en este apartado, es menester comprender que el uso político que le dieron los religiosos a la evangelización no fue el mismo uso político que consideraron los conquistadores a la hora de destruir el “Nuevo Mundo”. Los evangelizadores relacionaron el derecho de conquista con la moral, mientras que los conquistadores vincularon el *ego conquire* a la monarquía.

Los conquistadores militares mataron en nombre de la monarquía española que dictó que todo bárbaro no tenía derecho de vivir por el hecho de ofender a la Corona Católica con su existencia pagana. En cambio, los evangelizadores no tuvieron de otra más que aceptar la

¹⁵⁰ “El movimiento de reforma y renovación de las órdenes mendicantes tuvo un gran éxito entre los franciscanos”.¹⁵⁰ David A. Brading, *Orbe indiano...*, *op. cit.*, p.30.

¹⁵¹ En mayo 9 de 1522, el papa Adriano VI expidió la bula *Exponi nobis fecisti* con la cual concedió amplísimas facultades a los religiosos de las ordenes mendicantes para evangelizar a los naturales del Nuevo Mundo. Fray Toribio de Motolinía, *op. cit.*, p.22.

legitimación de dicha empresa de conquista, y aunque en sus obras historiográficas, algunos autores omitieron los estragos belicosos y sangrientos en beneficio de la conquista espiritual, se estima que tuvieron claro el propósito de la evangelización como un tapiz de mayor envergadura que la riqueza material y el dominio militar.

Respecto al capítulo anterior, es importante reparar en la oposición que estoy buscando enfatizar entre los conceptos asimétricos insertos en el discurso providencialista de los conquistadores frente al de los evangelizadores. Para los religiosos, la moral fue un impulso fundamental que permitió guiar las acciones colonizadoras con la permisibilidad que la doctrina cristiana dictó, sin embargo, cristiana en perspectiva cualitativa, pues no se interesaron en la calidad de la conversión, sino en el número.

Dicha perspectiva evangelizadora nos colocó frente a una reflexión de carácter filosófico respecto a la religión -desde la óptica occidental y cristiana- y su uso político en el evento de la conquista. Siguiendo a Bernard y Gruzinski, pudimos notar que en este marco social, la religión, a pesar de ser una realidad capaz de ser estudiada, también fue un constructo de la cultura occidental, una creación que han domesticado por siglos. Para los evangelizadores de entonces, la religión se encontró anclada en la moral, una moral subordinada a la idea de *civilitas* del mundo de Occidente.¹⁵²

No obstante, el conducto más directo para dicha empresa fue la Iglesia. La iglesia se convirtió en el amoldador perfecto para la moral cristiana que profetizaron los frailes franciscanos, y las órdenes evangelizadoras, la iglesia fungió como la difusora y el sacrificio de Cristo como el sujeto del discurso histórico. Así, la justificación de conquista bélica pasó a ser de justificación moral. Los evangelizadores por su parte se vieron imposibilitados a ver la conquista como acto en contra de Dios, sino todo lo contrario. La tarea de ellos comenzó cuando tuvieron que aculturar a los indígenas a través de la “palabra de Dios”.

Entonces, ¿Cuál fue el conducto de los evangelizadores para llevar a cabo su conquista espiritual? ¿por qué el sentido que tomaron los religiosos fue diferente al régimen anterior? Fue

¹⁵² Fue de gran relevancia el aporte de este par de autores pues proponen que para la construcción de la historia del “Nuevo Mundo” la pugna por la dirección de la religión, estuvo marcada por mediadores culturales emergidos en occidente, tales como son la moral y la ética. Todo repercutió en la creación de una “nueva” sociedad. Serge Gruzinski e Carmen Bernard, *História do Novo Mundo, Da Descoberta à Conquista, uma Experiência Européia, 1492-1550*, Brasil, Edusp, 2011.p.4.

distinto porque como vimos en el capítulo uno, el régimen militar sólo se interesó por la cifra de “convertidos”, símbolo del régimen de historicidad caracterizado por el derecho de conquista, que justificó la muerte de todo aquel que se negasen al sometimiento que exigía la doctrina providencialista. En cambio, los religiosos optaron por la educación, pasando de cantidad a cualidad en la efectividad de un proceso de conversión netamente cristiano.

Los evangelizadores se enfocaron en el adoctrinamiento de los niños “naturales”, indígenas que sobrevivieron a la caída del imperio mexica y señoríos preexistentes. Este hecho definió el modelo que se habría de implementar con la educación de los mestizos, hijos de indígenas y españoles que nacieron en territorio novohispano. Entonces, ¿cómo logró la corona española eliminar la supuesta idolatría de los indios? A través de la enseñanza.

Ejemplo de ello fue el Colegio de San Juan a mediados del siglo XVI que fue fundado en el año de 1548, resultado de una petición hecha por don Gregorio Pesquera, este fue un clérigo español que radicó en la Nueva España y fue enviado por el virrey don Antonio de Mendoza para concretar la Cédula Real de 1548 en donde se daba autorización para la construcción del Colegio, cabe mencionar que la obra fue costeadada por la élite novohispana.

Es evidente que la empresa de los religiosos representó algo más profundo que una simple transmisión de valores. Los evangelizadores buscaron implantar la doctrina cristiana, pero a su vez marcaron de manera tangible la diferenciación social asimétrica entre castas, pues así como el colegio comenzó a operar, se dejó fuera a muchos indios; y aunque hubo algunos que lograron codearse con los niños mestizos, se enfatizó en todo momento la idea de que el colegio sería refugio y cura de todo aquel “niño perdido” que necesitase imperantemente aprender buenas costumbres, *por default*, cristianas.¹⁵³ Más adelante, se entenderá mejor la delgada diferenciación entre indígena y mestizo.

La relación ambivalente entre indígena y mestizo es una continuación de la asimetría entre español e indígena por el hecho de que el mestizo adoptó la posición de la cultura española en esta

¹⁵³ En voz de don Antonio de Mendoza: “S.M. y la Emperatriz... me mandaron por muchas veces que yo diese orden como los hijos mestizos de los españoles se recojiesen, porque andaban muchos dellos perdidos entre los indios. Para remedio desto y en cumplimiento de lo que sus majestades me mandaron, se ha instituido un colegio de niños donde se recojen no sólo los perdidos, más otros muchos que tienen padres los ponen a deprender la doctrina cristiana, y a leer y a escribir, y a tomar buenas costumbres... del (colegio) de los niños ha tenido cuidado el doctor Quesada, porque se lo he yo pedido por merced.” Pilar Gonzalbo Aizpuru, *op. cit.*, s/n.

historia de conquista, en cambio, el devenir del indígena continuó siendo asimétrico y empobrecido. La circunstancialidad histórica colocó al mestizo en el lugar de la civilidad y volcó al indígena nuevamente a la barbarie, sin perder por ello, la posibilidad de conversión. Esto demuestra la aplicación de los contrarios asimétricos en una transformación intermitente.

En una clara ejemplificación de lo anterior, es sabido que el mestizo se apremió por aprender e instituirse como buen cristiano¹⁵⁴ en el Colegio de San Juan de Letrán, para posteriormente salir y convertirse en evangelista también.¹⁵⁵ Dentro de dicho cuerpo estudiantil fueron incluidos los hijos de los gobernantes indígenas. Por su parte, el cinturón poblacional indígena “acudió en masa a las iglesias, se bautizaban con avidez y participaban con entusiasmo en las atractivas procesiones y misas organizadas por los religiosos; además, con su trabajo se construyeron centenares de iglesias y monasterios.”¹⁵⁶

Además, adelantándonos a Sahagún y al sentido moralizante de la filosofía franciscana tenemos que, por ejemplo, en la *Historia General de las cosas de la Nueva España*, desde el inicio de su obra, Sahagún refirió que “la predicación de los católicos predicadores había de ser de vicios y virtudes, persuadiendo lo uno y disuadiendo lo otro. Lo más continuo ha de ser el persuadirlos las virtudes teologales y disuadir los vicios a ellas contrarias.”¹⁵⁷ Con ello es evidente que los franciscanos dirigieron su acción con base en el objetivo de dios, abrazado a los laureles de la fe, por lo cual, tuvieron que combinar su misión providencialista con el impacto de la moral. Al aludir a virtudes y a vicios, Sahagún connotó una serie de catalogación social partiendo de la moral cristiana, que bien determinada tenía la separación entre “el bien” y “el mal”, ejemplo de esto es la idea que expuso de una “mala madre” respecto una “buena madre”:

La propiedad de la madre es tener hijos y darles leche. La madre virtuosa es vigilante, ligera, no se para, diligente, veladora. Cría a sus hijos, tiene cuidados dellos. Es como esclava de los de su casa, es guardadosa, laboriosa, trabajadora. La mala madre es boba, necia, dormilona, perezosa, desperdiciadora, persona de mal recaudo, descuida su casa. Deja perder

¹⁵⁴ El estudiante mestizo que llegó a profesar lo hizo con la convicción de conocer las debilidades del enemigo, en este caso, el indígena pagano, para posteriormente atraerle y convertirlo a cristiano.

¹⁵⁵ Huelga mencionar que muchos de los mestizos que estudiaron en este colegio profesaron con los franciscanos y dominicos.

¹⁵⁶ Federico Navarrete, (junio 2001), “¿Por qué los indígenas aceptaron el catolicismo?”, en *Letras Libres, Cárcel y escritura*, No.30, Disponible en <https://www.letraslibres.com/mexico/por-que-los-indigenas-aceptaron-el-catolicismo> (diciembre, 2020)

¹⁵⁷ Fray Bernardino de Sahagún, *op. cit.*, p.817.

las cosas por enojo. No corrige las culpas de los de su casa y por eso siempre empeora.¹⁵⁸

Algo importante de retomar es que tanto franciscanos como dominicos tuvieron que hallar una forma de convertir espiritualmente al contrario. La principal diferencia radicó en que los franciscanos “defendían la causa de Cortés y también la de los indígenas contra los excesos que la Audiencia cometía contra ellos.”¹⁵⁹ Por otra parte, “Sahagún se dio cuenta tempranamente de que la evangelización que los primeros doce franciscanos presentaban con gran optimismo estaba lejos de ser tan completa como ellos decían: a pesar de los multitudinarios bautismos, el antiguo culto persistía bajo el ropaje de prácticas cristianas.”¹⁶⁰

Por ello, Sahagún no se conformó con hacer mil bautizos por semana, sino que a través de todos los relatos que fue traduciendo y transcribiendo fue dando forma a su orden discursivo, dio voz a una parte histórica e identitaria de suma importancia en la cultura del otro. Fue acertado de su parte reparar en la materia intrínseca del frente desconocido para según él “predicar contra los pecados de idolatría, y aún para saber si las hay, menester es saber cómo las usaban en tiempos de su idolatría, que por falta de no saber esto, en nuestra presencia hacen muchas cosas idolátricas sin que lo entendamos.”¹⁶¹

Además, Sahagún estuvo por varios años en el Colegio de la Santa Cruz en Tlatelolco, un espacio con significativa presencia, no sólo porque allí Sahagún comenzó sus escritos más importantes, según él, para acabar con la idolatría, sino también, porque en su núcleo se alojó el teatro alegórico y de comedia, conductos que estuvieron bajo la supervisión eclesiástica y que resaltaron los atributos del otro. Estos elementos teatrales fueron asimétricos sembrando con ello las características contrarias en la relación del mestizo y el indígena. Estas construcciones culturales de carácter artístico interpolaron la memoria histórica determinando atributos tanto para la figura del indígena como del cristiano, porque es menester recordar que en este momento, la ambivalencia conceptual de los contrarios respondió a una vinculación religiosa más que política.

¹⁵⁸ *Ibidem*, Libro X, p.584.

¹⁵⁹ Josefina García Quintana, “Fray Bernardino de Sahagún”, *Historiografía mexicana*, Volumen I, en *Historiografía novohispana de tradición indígena* Juan A. Ortega y Medina y Rosa Camelo (coordinación general), México Universidad Nacional Autónoma de México Instituto de Investigaciones Históricas 2003 366 p. ISBN 968-36-4991-2, http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/317_01/historiografia.html

¹⁶⁰ *Ídem*.

¹⁶¹ Fray Bernardino de Sahagún, *op. cit.*, Libro XII, p.817.

Fue muy criticable el teatro franciscano debido a su prematura injerencia en el Nuevo Mundo, además de que primero se buscó que fuesen representaciones en latín. Pedro de Gante fue uno de los franciscanos que avizoraron la inclinación de los indígenas a cantos, bailes y representaciones sagradas, por lo cual fue integrado en el catequismo, sin embargo, el teatro también fue evangelizador un espacio que dio pauta a la permanencia de rituales y liturgias denominadas “idolátricas.”¹⁶²

Los franciscanos sustrajeron de la doctrina cristiana los elementos del pasado que más apegados a su conocimiento de la conquista tuvieron, por ello se explica que no sólo en el teatro, sino también a través de las narrativas literarias sobre la conquista de la Nueva España expusieron la figura de un indígena falto de civilidad, pero abierto a la conversión desde su posición de pagano. Para los franciscanos, el indio fungió como un niño, al cual se le tuvo que dar dirección ideológica con el fin de salvarlo del mal, y a su vez, estimularlo al trabajo y la explotación. Distinto al capítulo anterior en donde el indígena o bien, el otro, representó una completa amenaza para el imperio si no se sujetase a la rendición. No hablamos de conversión efectiva aún pues los militares no tuvieron intención de educar a los incivilizados indios.

II.I.I Motolinia

Basándose en la conquista, los evangelizadores recrearon un escenario en el cual interpolaron los atributos del conquistador y del conquistado. A continuación, lo veremos con mayor claridad al sumergirnos en el legado del fray Toribio de Motolinia, un personaje que llegó a San Juan de Ulua con la misión franciscana de “los doce” en mayo de 1524. Este fraile escribió una obra titulada *Historia de los indios de la Nueva España*¹⁶³, en ella dejó constancia de los hechos de la conquista, sin embargo, aquí nos pareció de mayor envergadura resaltar la posición de pagano que achacó al indígena a través de su historia.

Tenemos que enfatizar la correspondencia anhelada entre el indígena-pagano y que la conversión como único conducto de salvación propuesto por Carlos V y la iglesia católica en el siglo XVI fue la coartada perfecta del gobierno español. Desde esta perspectiva, conseguir la

¹⁶² Martha Julia Toriz, *El teatro...*, *op. cit.*, p.11.

¹⁶³ Fray Toribio de Motolinia, *op. cit.* p.87.

conversión de los indios del Nuevo Mundo fue equiparable a la reconquista en territorio moro.¹⁶⁴ Otra cosa a saber fue la equiparación que realizaron los evangelizadores de los bárbaros respecto los indígenas, pues según ellos, en su imposibilidad de ser medidos, los indios vivían en completa incivildad, y sólo Dios pudo ofrecerles la posibilidad de abandonar la barbarie y acercarse a la imagen de una civilización, en el sentido europeo.

Lo anterior se explica porque las órdenes mendicantes, franciscanos, dominicos y posteriormente, jesuitas, estuvieron fuertemente influenciados por una especie de humanismo, que si bien llegó uniforme, reparó en la razón y la ventaja del hombre respecto al animal. Por este hecho, ellos relacionaron la razón con la civilidad.¹⁶⁵ Este es un ejemplo de cómo se fueron motorizando los elementos teatrales del teatro evangelizador en el cual los jóvenes indígenas tuvieron que comprender su estatus de incivilizados y más importante aún, el porqué debían seguir los preceptos de la biblia y de dios.

Lo anterior es de sumo interés ya que la presencia de los conceptos asimétricos dentro del uso político siempre se mantiene. Es decir, aunque las palabras o el nominativo cambien con el curso de la historia, la relación antitética perdurará, el impacto se encuentra en la estructura asimétrica de argumentación.¹⁶⁶ El indígena en tanto que pagano, no pudo adjuntarse al plano civilizado hasta que se convirtiese, renunciando a la idolatría, y acudiendo a la cristiandad.

Los hijos de los caciques en quienes se concentró el poder de los principales señoríos contaron con la experiencia de ser educados por los frailes franciscanos y dominicos. Dentro de este proceso el papel de la nobleza indígena fue determinante, no sólo por el hecho educativo, sino por toda la pugna alrededor de la posición política de los indios. Se tuvo que establecer un tributo “justo” para estas almas en desgracia. Pero ¿con base en qué se configuraron estas medidas? Para Motolinia, los indígenas, “aunque bárbaros y sin letras, tenían mucho orden en contar los tiempos,

¹⁶⁴ “La vena del elogio humanista iniciado por Nebrija se unió a una muy difundida expectativa milenaria de una nueva época, de modo que Carlos V fue saludado a la vez como otro César y como un segundo Carlomagno, elegido por la Providencia para reunir a la cristiandad, vencer a los turcos y reconquistar Jerusalén, estableciendo así la tan largamente aguardada monarquía mundial.” Brading, *Orbe...*, *op. cit.*, p.31.

¹⁶⁵ “El hombre de ninguna cosa se precia más que de la razón, que le hace hombre capaz, y merecedor de la gloria, y le distingue y aparta de los brutos animales. Dios se preció de la cruz que se hizo hombre, y por ella se decidió de redimir el humanal linaje, y pues el señor se precia del fruto de la cruz, que son las ánimas de los que se han de salvar, creo yo que vuestra señoría se gozará en saber y oír la salvación y remedio de los convertidos en este nuevo mundo.” Fray Toribio de Motolinia, *op. cit.*, p.1.

¹⁶⁶ Reinhart Koselleck, *op. cit.*, p.209.

días, semanas, meses y años, y fiestas”. Lo cual simbolizó para él un atisbo de civilidad en medio de una vorágine de salvajismo.

A su vez, fray Toribio de Motolinía no pudo condenar el *modus vivendi* de los indígenas, al hacerlo, renunciaría a la conversión, y al beneplácito de la corona española. Para las órdenes mendicantes fue mejor aceptar la cristiandad de los indígenas, y omitir su estado salvaje, así podrían unirse a las filas de siervos tributarios, y ceder parte de su libertad a sujeción de la doctrina cristiana: “estos otomíes de los cuales proceden los chichimecas; y en la verdad estas dos generaciones son las de más bajo metal, y de gente más bárbara de toda la Nueva España, pero hábiles para recibir la fe, y han venido y vienen con gran voluntad a recibir el bautismo y la doctrina cristiana.”¹⁶⁷ Este hecho explicó el modo en que los evangelizadores organizaron la información que tenían hasta ese momento, en su mayoría resultado de las crónicas militares, y las sucedieron con su pluma dando continuación a la versión colonialista de la conquista.

Respecto al uso político que los franciscanos le otorgaron al indígena a través de la religión, no se conformaron con señalar al indígena como un ser inferior, sino que anclados en la palabra de Dios, lo dotaron de atributos que les excluyó del drama de la destrucción, y los posicionó en una especie de utopía renacentista que intentó construir sociedades híbridas o sincréticas, y como señaló Bolívar Echeverría, “convertir así el sangriento “encuentro de dos mundos” en una oportunidad de salvación recíproca de un mundo por el otro.”¹⁶⁸

Este antecedente se puede ubicar como la más relevante disociación entre la memoria histórica que confeccionaron las crónicas militares de los conquistadores y la memoria histórica tejida por las crónicas de los evangelizadores en la segunda mitad del siglo XVI. A través de los militares conquistadores se vivió una primera experiencia de conquista que transmutó con el propio cambio de la cultura de occidente. Según Echeverría, este siglo reveló que “la experiencia temprana de 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 indispensable.”¹⁶⁹

¹⁶⁷ Fray Toribio de Molinía, *op. cit.*, p.9.

¹⁶⁸ Bolívar Echeverría, *La modernidad...*, *op. cit.*, p.63.

¹⁶⁹ *Ídem*.

Esto explica por qué la historiografía franciscana ya no refirió a la destrucción de los indios como único conducto de conquista. El orden discursivo evangelizador se abrió a la otredad asumiéndose como un precedente directo de la modernidad que siglos posteriores tocó a la cultura cristiana de occidente, misma que llevó a dominicos y jesuitas a reclamar un intercambio equitativo entre los españoles y los indígenas.

Recapitulando el tema y retomando la estructura que hemos propuesto, buscaremos contrastar las figuras de análisis más relevantes de la conquista como lo fueron Moctezuma, Cortés, Malintzin y Cuauhtémoc, y su impacto en la delimitación de las brechas, pues éstas se definen a partir de los contrarios asimétricos. Lo anterior en aras de que el lector note la transformación semántica de los conceptos contrarios, indígena y español, y el impacto social de ambos conceptos según el entramado cultural.

En este episodio parece que la memoria histórica escrita por los evangelizadores sepultó la figura de los personajes basándose en su acción social. Así, tenemos el ejemplo de Motolinia, quien en su Historia, delineó de manera muy nítida la figura de Moctezuma, lo describió como un gobernante resignado ante su fatal hado, e incluso así, también le señala como el pináculo de una monarquía indígena que tuvo suficiente razón al entregar su poderío por una especie de *translati imperii*¹⁷⁰:

Moteuczomatzin reinaba en mayor prosperidad que ninguno de sus pasados, porque fue hombre sabio, y que se supo hacer aceptar y temer, y así fue el más temido señor de cuantos en esta tierra reinaron. Este Moteuczoma tenía por sus pronósticos y agueros, que su gloria, triunfo y majestad no había de durar muchos años; y que en su tiempo habían de venir gentes extrañas a esta tierra, y por esta causa vivía triste, conforme a la interpretación de su nombre porque Moteuczoma quiere decir hombre triste y sañudo, y grave, y modesto, que se hace temer y acatar, como de hecho este lo tuvo todo.¹⁷¹

Es interesante cómo Motolinía también repitió esta historia colonialista de que Moctezuma no opuso resistencia a consecuencia de un fatal presagio, connotando con ello falta de virilidad y de

¹⁷⁰ “El gran señor de México, que se llamaba Moteuczoma, recibiólos de paz, saliendo con gran majestad, acompañado de muchos señores principales, y dio muchas joyas y presentes al capitán don Hernando Cortés.” Fray Toribio de Molinia, *op. cit.*, p. 17.

¹⁷¹ *Ídem*.

susplicacia. Aparte, Motolinía siempre mantuvo la posición que rechazó al indígena como un ser superior al hombre del Viejo Mundo. Justificó el acto de conquista, equiparándolo con la caída de los judíos en tierra santa: “en esta guerra, por la gran muchedumbre que de la una parte y de la otra murieron, comparan el número de muertos, y dicen ser más que los que murieron en Jerusalén, cuando la destruyó Tito y Vespaciano.”¹⁷² Esto se vio quizá exagerado al saber que existieron algunos españoles, que consideraron ciertos ritos, costumbres y ceremonias de estos naturales, que los juzgan por ser de generación de moros.”¹⁷³ Inclusive, en su *Historia* se presume que omitió la matanza de Cholula por considerar que “fue una buena lección para mostrarles la maldad e impotencia del ídolo al que reverenciaban.”¹⁷⁴ Esto es importante porque demostró que la historiografía franciscana aún consintió y legitimó el espíritu sanguinario de la milicia al tiempo que se escudó en la religiosidad para legitimar la conquista.

Poco antes de la llegada de los dominicos, se cuestionó el atropello y ultraje del indígena, pues Motolinía aseguró que al menos los infantes, recibieron de buena forma la conversión, inclusive, delatando los rituales prehispánicos que aún practicaban sus padres: “los niños que los frailes criaban y enseñaban, salieron muy bonitos y muy hábiles, y tomaban tan bien la buena doctrina, que enseñaban a otros muchos, y además ayudaban mucho porque descubrían a los frailes los ritos e idolatrías, y muchos secretos de las ceremonias de sus padres”.¹⁷⁵ Estas actitudes instaron al cuerpo mendicante a fortalecer la idea del buen salvaje, sólo que esta vez bajo el espejo del indígena, un “aborigen” en su matriz conceptual si nos ceñimos a los contrarios asimétricos:

Comenzaron a sacar de ellos grandes tributos, y los indios con el gran temor que cobraron a los españoles del tiempo de guerra, daban cuanto tenían, mas como los tributos eran continuos, de 80 en 80 días, para poderlos cumplir, vendían los hijos y las tierras a los mercaderes, y faltando de cumplir el tributo, muchos murieron, unos con tormento, y otros en prisiones crueles.¹⁷⁶

En materia económica es menester mencionar que se comenzó un *lapsus* de migración, muchos españoles fueron traídos a tierra amerindia, a los cuales se les llamó pobladores para diferenciarlos de conquistadores militares y religiosos. También llegaron muchos esclavos negros que saltaron

¹⁷² *Ibidem.*, p.11

¹⁷³ *Ídem.*

¹⁷⁴ *Ibidem.*, p.17.

¹⁷⁵ *Ibidem.*, p.23.

¹⁷⁶ *Ibidem.*, p.18.

de las Islas Canarias a territorio novohispano para agilizar la reconstrucción económica, supeditada al comercio y la exportación de metales preciosos:

A finales del siglo XVI, la población indígena aún es predominante y la importancia numérica de la población española es débil, y más débil aún la de los africanos. Observamos que la nueva sociedad que aparece en el siglo XVII posee una consistencia étnica antes desconocida: América ha pasado a estar poblada mayoritariamente por mestizos de todo tipo y color.¹⁷⁷

Como parte de un breve recuento es menester enfatizar el papel de Motolinía como un fraile conservador, para él la conversión religiosa fue un designio providencialista mas no debía pasar con ligereza, fue partidario de usar la violencia para escarmentar indígenas “paganos” y a su vez, la conquista significó para él una tarea más militar que espiritual. A diferencia de Sahagún o de algunos de los sucesores dominicos, para los cuales el indio debió ser tratado con sensibilidad y tacto.

II.I.II SAHAGÚN

Como ya lo había adelantado, en 1529 se vivió otro arribo de suma importancia: fray Bernardino de Sahagún llegó a la Nueva España. Este fraile también fue guiado por el principio sacrificial de Cristo para evangelizar a los indios, sin embargo, no fue sino hasta siete años después que comenzó su carrera de docente en el Colegio de la Santa Cruz de Tlatelolco. Sahagún quiso seguir el cometido de la corona española, por ello, buscó llevar la religión católica a todos los indios.¹⁷⁸

La pesquisa de Sahagún fue de gran relevancia porque “no se conformó con traducir al mexicano los textos evangélicos, oraciones y meditaciones religiosas, sino que se enfocó en el idioma, los modos de hablar, los giros, las metáforas, todo aquello que, siendo el alma de la lengua, no podía ser ignorado si se quería enseñar la doctrina cristiana sin el peligro de inducir a error.”¹⁷⁹ Sahagún se percató que para lograr una conversión real tenía que adentrarse en el pensamiento y la cultura indígena. Por ello, del año de 1553 a 1555, “recogió y redactó en náhuatl los testimonios

¹⁷⁷David. A. Brading. *Orbe...*, *op. cit.*, p.63.

¹⁷⁸ De manera explícita Sahagún profirió en su obra que su objetivo fue el siguiente: “Si bien se considera la predicación evangélica y apostólica, hallarse ha muy claro que la predicación de los católicos predicadores ha de ser de vicios y virtudes, persuadiendo lo uno y disuadiendo lo otro. Lo más continuo ha de ser el persuadirlos las virtudes teologales y disuadir los vicios a ellas contrarias.” Con esto connotó que su tarea primordial fue dialogar entre la virtud y el vicio, así como el bien del mal para confeccionar una Historia de los indios sujeta al cristianismo ortodoxo. Sahagún, *op. cit.*, p.3.

¹⁷⁹ García Quintana, *op. cit.*, p. 200.

tlatelolcas de la conquista de México. Aunque Sahagún expresó que el propósito de esta historia de la Conquista fue obtener vocabulario acerca de las cosas de la guerra, también dejó asentada su intención de que se conociera el testimonio de los conquistados, ignorado por sus conquistadores.”¹⁸⁰ Además en su *Historia General* plasmó conocimientos de índole religiosa, astrológica, social y sobre la conquista.¹⁸¹

Su actividad de misionero e investigador reflejó que el interés que él tuvo por acercarse al “otro”, mediante el conocimiento de su cultura rebasó las intenciones meramente evangelizadoras. Ahora bien, en este análisis se propone que a través de sus estudios, Sahagún fungió como un contrario asimétrico del español, ya que siendo intransigente con su propio ego (franciscanos y españoles), se definió como el otro, (el indígena) aunque sólo pretendiendo rescatar los elementos que le permitiesen conocerlos, y convertirlos. Quizá por esa apertura a la alteridad su *Historia General* es considerada una máxima en los estudios mesoamericanos.

La *Historia* de Sahagún fue de ayuda para comprender la transformación en el contenido de los conceptos asimétricos y el impacto del orden discursivo franciscano en la respuesta internacional, y en los propios indígenas. Si recordamos el capítulo I de esta pesquisa tenemos que Moctezuma despertó la admiración de Hernán Cortés al representar una monarquía según el propio conquistador. Sin embargo, la perspectiva franciscana adoptó una sentencia menos neutra respecto al contrario indígena, le acusó de ser temeroso y cobarde, posición poco digna para un gobernante monarca si nos remontamos a su tradición cultural que describe con valentía a las figuras masculinas que participaban de los rituales políticos más importantes. Claro, todo esto bajo la óptica de la cultura occidental. La pugna por la memoria bajo la pluma de Sahagún jugó a ser justa con el indígena, pero ¿a costa de omitir o desconocer qué?

Sahagún fijó muy poca atención en el evento de la conquista en su circunstancia militar. Se asume que fue así porque se ciñó a la predicación evangelizadora y el sentido del sacrificio de Cristo más enfocado en la conversión que al saqueo. A diferencia que en los capítulos pasados, el principio sacrificial de Cristo pasó a ser algo más reformador, en un sentido un tanto educativo. Sahagún buscó persuadir con la virtud al indígena para quitarle así “el vicio” y llevarle a la

¹⁸⁰ *Ídem.*

¹⁸¹ Tan ardua fue la labor de Sahagún, que también dedicó buena parte de su vida a estudiar nahuatl. Fue muy criticado por su labor historiográfica, empero, su obra es una de las más fructíferas fuentes sobre el pasado prehispánico del altiplano central.

redención a través de la teología cristiana. Su labor se diferenció de los cronistas militares al dar prioridad a otras cosas que no fuesen guerra y belicosidad.

Como contrario, Sahagún buscó rememorar lo menos posible el derramamiento de sangre. Optó por analizar la virtud y el vicio tanto en indígenas como en los conquistadores, que aunque cristianos, no quedaron exentos de la dicotomía más importante de la filosofía cristiana. Fray Bernardino de Sahagún tomó de manera más ecuánime la ambivalencia de pagano-cristiano a diferencia de Torquemada. En el primero, se abrió un diálogo a partir de la otredad; en el segundo, al indígena se le sepultó a ser el pagano, que no pudo convertirse a cristiano sin antes escarmentar.

Entre los vestigios hallados en la *Historia General de los Indios de la Nueva España* se encontró un ilustrador pasaje sobre la conquista que nos sirvió en el análisis de la pareja de contrarios: *conquistado-conquistador*. Como mencionamos previamente, el fray Bernardino describió al personaje de Moctezuma como un hombre asustadizo, apoyando una vez esa visión colonialista de que fue estrictamente a causa de una serie de profecías que hicieron al *huey tlatoani* doblegarse ante la superstición:

La relación de los caballos y de la grandeza de ellos, y cómo subían en ellos los españoles armados, que no se les parecían más de la cara, tenían las caras blancas y los ojos garzos, y los cabellos rojos y las barbas largas, y de cómo venían algunos negros, con los cabellos crespos y prietos, también le dieron relación de lo que comían los españoles y de los perros que traían; oída esta relación, Motecuzoma espantóse y comenzó a temer, y a desmayarse y a sentir gran angustia.¹⁸²

Claramente se ve la bipartición de atributos entre ambas partes, por un lado el hombre blanco, barbado e imponente (además comparado con una divinidad de gran envergadura) y por el otro, un indígena despavorido y rendido antes de la pelea. Sin embargo, según Sahagún que la mayor influencia en la decisión de Moctezuma fue la confusión entre Cortés y Quetzalcóatl,

Siguiendo la crónica de Sahagún, los indios confundieron a Cortés con su dios, un tal Quetzalcóatl que aparentemente era una advocación de Dios todopoderoso: “unos embajadores de Motecuzoma entraron luego en las canoas, y comenzaron a remar hacia los navíos, y como llegaron

¹⁸²Algunos de los hechos que acontecieron y fueron interpretadas como augurios fueron tales como la aparición de un cometa, el chapitel en el cu de Huitzilipochtli que se incendió y no se apagaba con el agua, un rayo que cayó sobre el templo de Xiuhteuchtli, o bien, un día se presume que se “movió el mar”. Sahagún, *Historia general...* (libro XII), *op. cit.*, p.817.

junto a los navíos y vieron a los españoles, besaron todas las proas de las canoas en señal de adoración. Pensaron que era el dios Quetzalcóatl que volvía, al cual estaban esperando, según parece en la historia desde Dios”.¹⁸³

Como pequeño paréntesis, huelga mencionar que en torno a la figura del indígena, Sahagún recopiló parte de las actividades cotidianas que se realizaban o bien, la enseñanza moral que de estas emergió. En un pasaje describió en qué se diferencia el bisabuelo “bueno” del bisabuelo “malo”, reflejando así que en la relación de los contrarios asimétricos de pagano-cristiano, la adjetivación basada en acciones morales determinó la ambivalencia entre ambos. Y como es evidente, desembocó en el ámbito de esperanza, en el cual, el indígena tuvo que acceder a la conversión para poder identificarse con su otro cristiano, y seguir con vida:

El bisabuelo es decrepito, es otra vez niño, pero bisabuelo que tiene buen seso es hombre de buen ejemplo y de buena doctrina, de buena fama, de buena nombradía. Deja obras de buena memoria en vida, en generación escritas en un libro.

El bisabuelo malo es como muradal, como rincón, como escuridad, digno de ser menospreciado, digno de ser reprendido, o reñido, digno de ser escarnecido, digno que los viven le murmuren donde está el Infierno, y escupen todos. Da pena o enojo su memoria o vista.¹⁸⁴

El desenlace del gobernante Moctezuma fue tan triste como la historia próxima a relatar¹⁸⁵, pues el futuro de las comunidades indígenas comenzó a sufrir muchas más afrentas y abusos. Pareciese que la actitud derrotada del *huey tlatoani* desoló por anticipado las calles de México Tenochtitlan, Sahagún aseguró que después de que Moctezuma exhortase a su pueblo a esperar su fatídico final, los indios profirieron entre sí: “¿qué habemos de hacer? Ya es venido el tiempo en que hemos de ser destruidos. Esperemos aquí la muerte.” Sahagún supo cómo matizar estos atributos dramáticos en la historia y la subyugación de los indios.

Con la caída de Tenochtitlan un día 13 Calli se generalizó el ambiente de tristeza, y las calles se tiñeron de sangre pues según Sahagún, “los españoles y amigos robaban a los que pasaban,

¹⁸³ *Ibidem*, Libro XV, p.819.

¹⁸⁴ *Ibidem*, Libro X, p.586.

¹⁸⁵ Sahagún narró que “cuatro días después de la matanza del Templo Mayor, hallaron los mexicanos muertos a Motecuzoma y al gobernador de Tlatilulco, echados fuera de las casas reales, cerca del muro donde estaba una piedra labrada como galápago. En Copulco les rindieron solemnidades, y luego fueron quemados, a Motecuzoma le enterraron en México, al otro en Tlatilulco. Algunos decían mal de Motecuzoma porque había sido muy cruel. Los de Tlatilulco lloraban mucho a su gobernador porque era muy bienquisto.” *Ibidem*, Libro VII, p.840.

tomándolos el oro que llevaban y escudriñándolos todos sus hatos y vestiduras. Las mujeres mozas hermosas por escaparse, desfrazábanse poniendo lodo en la cara y vestiéndose de andrajos. También tomaron mancebos para esclavos, a muchos herraron la cara.” Esto nos llevó a pensar que quizá Sahagún hizo estas interjecciones a propósito, dado que en su obra también expresó que no concebía la idea de crear una *Historia* sin la parte del otro, en este caso, del conquistado:

Los que fueron conquistados supieron y dieron relación de muchas cosas que pasaron entre ellos durante la guerra, las cuales ignoraron los que los conquistaron, por las cuales razones me parece que no ha sido trabajo superfluo el haber escrito esta historia.¹⁸⁶

Como breve recuento tenemos que en la obra de Sahagún se percibieron con mayor sensibilidad a los personajes por el diálogo interpuesto entre ambos. A pesar de que Sahagún dotó con su singular dramatismo el fatídico desenlace indígena, no omitió mucho en su narrativa de la afrenta española sobre los pobres indios, e incluso es esta idea la que siembra un antecedente sobre lo que más adelante será una pugna jurídica, y no netamente religiosa. A diferencia de la historiografía de conquista militar, los franciscanos a través de Sahagún concibieron una especie de sortilegio para la cultura derrotada, empero, no todos los franciscanos fueron así, hubo también quienes siempre se afilaron en las pilas de un cristianismo ortodoxo y una guerra por demás desigual y sanguinaria.

Las claras diferencias entre estos autores los polarizó quedando, por un lado, el pensamiento de Motolinía y Torquemada, y del otro, Sahagún, ya que los dos primeros tuvieron compasión por el indígena, pero nunca dejaron de tenerle como el enemigo pagano, quien por la fuerza o por la vía pacífica, debía convertirse en cristiano. A diferencia de Sahagún, quien mostró particular interés en la aniquilación de la idolatría, pero a partir de la religión misma. Esto se vuelve más claro al reparar en la discursividad de Sahagún que partía de una conversión a través de la religión misma, a partir del ritual efectivo de renunciación. En otras palabras, Sahagún manejó diferente los contrarios en la lógica discursiva hacia los indígenas. Bajo este supuesto, ellos tuvieron que asumir como “único dios” al dios del enemigo que llevó a cabo la destrucción de su pueblo.

¹⁸⁶ *Ibidem*, Libro XV, p.852.

I.II.III Torquemada

Ahora hablaré un poco sobre el padre fray Juan de Torquemada, autor de la obra titulada *Monarquía Indiana*, la cual inaugura con la siguiente cita: “porque para la distribución de un reino y victoria cierta del contrario, no hay cosa que más le deshaga y aniquile que la discordia que los mismos entre sí tienen, porque como dice Cristo, todo reino en sí diviso, fácilmente será asolado y destruido.”¹⁸⁷ Es de notarse ese énfasis en la relación de abuso que puede tener un contrario respecto a otro cuando hay división de por medio, pues no olvidemos que los franciscanos se caracterizaron por tener muy clara la diferenciación entre los paganos y los cristianos, anclados a una relación de asimetría, ya no sólo conceptual sino también en el ámbito de la realidad.

La pluma de Torquemada fue por demás, literaria, impecable en el uso de diálogos, que pareciese transportarnos al momento exacto en que acontecieron los hechos. Este fraile se caracterizó por su estilo clásico. En una de sus fojas leímos la expresión “no parecía caso humano que hombres humanos anduviesen por la mar metidos tan dentro de sus aguas sin que hubiesen perecido en ellas”¹⁸⁸ para referirse al momento en que los indígenas confundieron los barcos rebosantes de españoles con el arribo de Quetzalcohuatl.¹⁸⁹ A continuación leemos la narración del momento en que los indios asumieron que Hernán Cortés era su esperado señor Quetzalcóatl:

Ellos entraron dentro con su presente en las manos, y como le vieron en aquel trono, y majestad, creyendo que era su dios Quetzalcohuatl, se postraron en tierra y la besaron, (que era una adoración latría que ellos usaban) y dijo un sacerdote: seáis bienvenido, que grandes tiempos ha que os esperamos nosotros vuestros siervos y vasallos (...) pusieronle en la cabeza una pieza hecha de almete, pusieronle un xiculli, que cubre desde la garganta hasta la cinta, y los medios brazos de tela preciosa.¹⁹⁰

Torquemada expuso en su obra una imagen de Cortés delineada por la valentía y la militancia, así como de manera general describió a los españoles como hombres fuertes y aguerridos.¹⁹¹ Los dotó

¹⁸⁷ Fray Juan de Torquemada., *op. cit.*, p.85.

¹⁸⁸ *Ibidem*, p.61.

¹⁸⁹ “Gran mágico y nigromántico, el cual adoraron por Dios, y fue tenido por rey de aquella tierra (...) Él había prometido volver con mucha pujanza y vengar sus injurias, redimiendo a su pueblo de tiranías, pues decían él era muy humano y misericordioso” *Ibidem*, p.60.

¹⁹⁰ *Ídem*.

¹⁹¹ En esta cita Torquemada le dio voz a un español que se indignó con los regalos de Moctezuma y le mandó un mensaje de altanería, haciendo manifiesto de que al grupo indígena se le respeta por su fuerza pero que ello no será obstáculo para derrotarlos: “Porque tenemos noticia de vosotros los mexicanos que sois valientes y habéis de hacer todos vuestros poderíos para ofender defensores de los míos. Los despidieron diciendo que eran cobardes, y afeminados, y que se fuesen como tales a México que ellos venían ya a conquistar a los mexicanos, y que dijese a Moctezuma cómo su regalo no les había agradado.” *Ibidem*, p.63.

de un estilo sanguinario en su proceder. En un fragmento de su obra encontramos el testimonio de un mensajero de Moctezuma que refiere al espíritu del conquistador español, por demás violento y autoritario:

A la mañana siguiente nos pusieron a probar nuestras fuerzas y mandábanos pelear con ellos; excusámonos con mucha fuerza y resistencia. Aprisionáronnos y soltaron piezas que con sus truenos y relámpagos nos espantaron mucho y nos hicieron caer como muertos. Cuando volvimos en sí, vimos sus armas, sus caballos y sus perros, dicen que vienen acá, y a conquistarnos y a robarnos.¹⁹²

Al asumirse la conquista como un procedimiento de ultraje es evidente que en la historia de Torquemada, la relación de los contrarios siguió el patrón asimétrico en la valoración nominativa; en otras palabras, la comparativa de ambos personajes basada en la asignación de atributos fue diametral y contraria, justo como marca la caracterización de los conceptos asimétricos. Fray Juan Torquemada, consideró a Moctezuma como un “poderoso príncipe”, pero a pesar de ello también le identificó como un sujeto cobarde y entristecido.¹⁹³ Al contrario de ello, pintó a un Cortés lleno de vitalidad, estimado por las huestes y temido por su perseverancia:

Así era Cortés, amado y estimado de estos que lo han tratado, por haberles aficionado su afabilidad mansedumbre. Pero si los ven estar todo el tiempo sobre los tronos y dominaciones, son temidos no queridos. Como dijo Ovidio, no se compadecen amor y majestad. Por eso Motecuzoma y algunos de sus antecesores eran amados, no temidos, eran servidos de esas gentes por la fuerza.¹⁹⁴

Torquemada criticó de manera suspicaz el *modus operandi* del *huey tlatoani* Moctezuma, siendo muy duro con él al asumir que los españoles salieran victoriosos se debió a que “todo fue disposición divina para que los españoles entrasen y el evangelio santo de dios entrase, y se creyese, y el demonio se desterrase, quitando la vida y reino a Motecuhzoma, que por justos juicios de dios, no era digno de él.”¹⁹⁵

Sin embargo, existió un personaje indígena al que Torquemada señaló como una excepcionalidad, un ser casi divino según su relato, Malintzin, también conocida como Malinche, en este fragmento se le asumió como una diosa pues de primera estancia, fue la única mujer que

¹⁹² *Ibidem*, p.67.

¹⁹³ *Ibidem*, p.90.

¹⁹⁴ *Ídem*.

¹⁹⁵ *Ibidem*, p.92.

venía con los españoles y sus bestias, pero también porque no podían entender cómo es que ella conocía el castellano y también el nahuatl habiendo hecho aparición en la costa del sureste mexicano:

Con una ballesta y una espada que se le trajo a Motecuhzoma, se espantaron mucho y de saber que traían consigo una mujer como diosa (que era Marina, por cuyo medio se entendían) y porque supieron que en algunos lugares había derribado ídolos, decían que si fueran hermanos de los dioses no los maltrataran y debían ser bestiales, pero por otra parte (...) decían que no podía ser sino que fuesen dioses porque iban en animales extraños y jamás antes vistos, y espantábanse que no llevasen mujeres, sino sólo Marina, que ellos llamaron Malintzin) y que era por arte de los dioses el saber la lengua mexicana, pues siendo extranjera no la podía saber de otra manera.¹⁹⁶

El tema de la superstición de Moctezuma fue abordado por Torquemada con mayor franqueza que en autores anteriores, este tema es importante porque ayuda a definir la condición religiosa de los indios: “los hombres ciegos y que carecen de fe, como viven engañados del demonio, tienen creído ser los encantamientos y supersticiones cosas tan verdaderas y eficaces que no dudan su poder, y así eran y son entre estos fieles los hechiceros”¹⁹⁷, por ende, Torquemada intercambió el papel de los contrarios asimétricos, dejando en el plano de la cristiandad al español que, según él, siempre actuó en nombre de la fe. Por último, relevó al paganismo al mismísimo Moctezuma, con su exceso de cobardía y la ausencia de fe. Esta es una de las diferencias más marcadas en la obra de Torquemada respecto a Sahagún, por ejemplo, quien a pesar de haberse ordenado bajo la misma orden religiosa mantuvo una disociación más lógica entre el pagano y el cristiano. Sahagún nunca olvidó su objetivo evangelizador, pero no continuó repitiendo el viejo contenido discursivo anclado en el concepto de pagano, como sí lo hiciese Torquemada.

Empero, fray Juan de Torquemada narró también un episodio entre dos personajes, miembros de la nobleza indígena de Tlaxcallan, uno de ellos llevó por nombre Xicotécatl, este indio fue descrito como un mozo valiente y aguerrido que se proclamó en contra de la triste profecía que aseguró el eclipsamiento de su pueblo y su cultura. Según la *Monarquía Indiana*, ante

¹⁹⁶ *Ibidem*, p. 91.

¹⁹⁷ *Ibidem*, p.107.

la petición de desistir a toda resistencia¹⁹⁸, Xicotécatl profirió con coraje: ¡qué mayor mal podría acontecer a mi patria que recibir a tales monstruos salidos de la espuma del mar!

Fue notable la palabra “patria” para percibir que Torquemada ya tenía en mente la idea latina del *pater, patris*, como sinónimo de antepasado. Su educación humanista le llevó a dramatizar el episodio de la conquista que ajustó algunos conceptos para desarrollar el vínculo entre el pagano y el cristiano. Es interesante saber que Xicotécatl perteneciendo al señorío de Tlaxcallan no se volcó cristiano como lo hizo gran parte de su pueblo, aunque en otro momento, llegó a gritar el nombre de Santiago en pie de guerra, sin tener noción verdadera de lo que ello significaba:

Era la grito de los indios amigos y enemigos tan grande que nunca se vio tal confusión por los muchos cuerpos muertos e incendios, los tlaxcaltecas andaban orgullosos y solícitos en la pelea, y como los nuestros al acometer dijeron Santiago, ellos también iban diciéndolo, tanto que el día de hoy llaman y apellidan a Santiago.¹⁹⁹

En un intento de reconocerse mutuamente, con su propia religión y personalidad, Moctezuma y Cortés discutieron el sostén y peso de cada una de sus religiones. El politeísmo indígena buscó ser opacado por el monoteísmo cristiano creando otra forma de reproducir la dinámica de los contrarios asimétricos, ya que se cargó la imagen del indio como el “pagano” que al no conocer la palabra de dios, permanecía viviendo en completo pecado. Veámos, por una parte, Moctezuma expuso su incapacidad de adorar a un solo Dios todopoderoso pues él y su pueblo es proveído por diversos dioses de comida, agua, vestido y techo:

Que aunque él quisiera, ellos no querrían por tener en más a sus dioses que a él, y qué cómo quería que tal cosa ocurriese, pues aquellos dioses les habían dado salud, bienes temporales, y victoria en la guerra, y cuando se enojaban enviaban esterilidad y los castigaban. Replicó Cortés que eso era falso, porque demonios que en aquellas figuras de dioses se hacían adorar no eran dioses sino criaturas obstinadas en pecado, y condenadas a las penas del infierno.²⁰⁰

¹⁹⁸ Según Torquemada, el otro personaje le pidió a Xicotécatl “que se acordasen que sus antepasados dijeron que vendrían ciertos hijos del sol, mayores de casas y tan valientes, que uno podría más que mil, que introducirían nuevas leyes, y costumbres, y que vendrían enviados por un gran señor, al cual un dios favorecía”. Esta narración me pareció un poco manipulada ya que con ella se connotaron dos cosas. A) que el enviado “divino” había sido favorecido por un dios, no que él lo fuese... y b) la aceptación de leyes y la imposición de tradiciones por parte de un “gran señor”. Hasta cierto punto ambas cosas mantuvieron en su contenido una lógica occidental. *Ibidem*, p.106.

¹⁹⁹ *Ibidem*, p.138.

²⁰⁰ *Ibidem*, p. 168.

La respuesta de Cortés y el bando español fue convincente también y a través de la metafísica cristiana trató de hacer entender a los indígenas que no puede existir más de un solo Dios Todopoderoso, asumiendo incluso que es incongruente la existencia del politeísmo. La lógica de Torquemada estuvo sujeta a un modelo aristotélico:

No pudiendo pues haber dos poderes infinitos, ni dos saberes, ni dos bondades tales, forzoso es que confesemos un solo dios, infinitamente poderoso, infinitamente bueno, infinitamente sabio, porque no puede haber dos dioses, y porque veáis bien el error en el que estáis, ¿quién no se reirá viendo que tenéis un dios para el agua, otro para el fuego, otro para las batallas, y otros tales para muchas cosas? (...) es cosa superflua que lo que puede uno, hagan muchos, porque en uno hay mayor unidad y menor discrepancia que en muchos.²⁰¹

Para comprender la trasmutación de los contrarios a través de esta óptica franciscana finalizamos el bloque con la dinámica invertida entre los contrarios porque Torquemada dedicó especial atención a la enemistad entre mexicas y tlaxcaltecas, es importante que esto sea entendido como un nodo, pues más adelante Ixtlilxóchitl escribió su propia versión, sólo que exaltando a sus antepasados. En un fragmento señaló un diálogo entre un mexica y un indio tlaxcalteca en el cual se advierte el coraje mutuo y la sed de venganza:

La falta de agua era grande, y la sed aquejaba mucho. Cavaron en el alojamiento del patio, y aunque la tierra era salitral, salió agua dulce, cosa milagrosa, y asomándose un indio tlaxcalteca, por un reparo, a ver lo que pasaba, le dijeron los mexicanos: perro, ahí moriréis de sed, vosotros y esos perros cristianos.

Respondió aquel: Bellacos, infames, fementidos, que no sabéis pelear sino amontonados, tomad esa tortilla que me ha sobrado de mi ración, poco a poco habéis de acabar todos.²⁰²

Entonces, ¿dónde permaneció la incivilidad? ¿quién fue el contrario del indígena si su enemigo también fue un indígena? Los contrarios asimétricos demuestran que todo el tiempo se reubican y recrean, se transforman con base en el contexto social, se adecuan a un espacio y temporalidad delineando la participación política de la asimetría, he allí donde radica su relevancia. En el capítulo tercero de esta tesis veremos cómo esta enemistad entre los propios indígenas demostró

²⁰¹ *Ibidem*, p.171.

²⁰² *Ídem*.

que en el modelo mesoamericano los contrarios asimétricos sistematizaron la gestación de un pluralismo identitario, que a su vez, impulsó la homogenización de la Nueva España.

La obra de Torquemada llegó a su fin, no sin antes relatar el triste final de Moctezuma, al cual la historia de *Monarquía Indiana* le recuerda que murió siendo denigrado y odiado por su propio pueblo al no defender su gobierno de los sanguinarios españoles. Torquemada contó que cuando Moctezuma salió a su balcón para pedirle a los mexicas que dejaran la pasión por la guerra y cedieran las armas, un indígena de entre el público le gritó: “Calla bellaco, afeminado, nacido para tejer y hilar, esos perros te tienen preso porque eres gallina”²⁰³ posteriormente le acertó una piedra en las sienes.

La narrativa de fray Juan de Torquemada culminó con un pasaje en el cual narró que un muchacho fue otorgado al señorío vencedor, por ende, tuvo que tomar el bautismo. El joven interpretó el acto como un ritual equiparable al sacrificio prehispánico, por lo cual, se dirigió a los franciscanos y preguntó que cuándo habría de hallar descanso eterno a causa de un sacrificio. Los frailes le reprendieron explicando que el acto de matanza de los españoles no fue dictamen de Dios, sino que se trató de una filosofía errada de la doctrina cristiana en manos de conquistadores:

En aquel tiempo se había bautizado al muchacho que fue dado en señorío, y su padrino fue Pedro de Alvarado, estando en Tepeacac preguntó el muchacho andando triste que ¿cuándo le habían de sacrificar? Los franciscanos le regañaron y le dijeron que dios nunca quiso la muerte de ningún pecador, sino que se convirtiese, y viviese, y que tuviese entendido que los cristianos andaban estorbando aquella abominación y que usaban los indios.²⁰⁴

Según Torquemada, fueron estos españoles, malos cristianos que estorbaron en el objetivo de Dios, en el cual, ningún hombre redimido moriría si se hubiese alojado en una esperanza de vida, bajo una conversión verdadera, pero renacería en tanto que ya sería cristiano, esto se relaciona con la visión del principio sacrificial. Al margen de esto, el horizonte de esperanza redobló su impacto bajo la asimetría entre cristiano-pagano, y no fue hasta mediados del siglo XVII que la situación comenzó a cambiar con el impacto de la modernidad.

²⁰³ *Ibidem*, p.213.

²⁰⁴ *Ibidem*, p.242.

Cerrando este apartado haré una pequeña síntesis señalando que Motolinía sepultó su figura en la historia como un fraile conservador para quien el indígena fue un completo incivilizado que debía hallar en dios la compasión y salvación. Mientras que Sahagún optó por la vía lingüística para llegar a introducirse, de manera efectiva, en la cultura y cotidianidad de los indígenas, quienes siendo paganos o no, debían tener un registro de su huella histórica. Torquemada por su parte, ya nos acerca más a la filosofía de los dominicos pues se hizo portavoz de la evangelización en un momento en que se puso en jaque la humanidad de los actos colonizadores.

Por ello, Torquemada no pudo ignorar la imagen negativa de los actos militares, pero a través de su discursividad pudimos ver que a pesar de ser muy duro con Moctezuma, le ofreció cierta admiración a otros contrarios indígenas por su participación trascendental en la conquista, como por ejemplo, Malintzin. Además, la condición y la evolución de la historiografía franciscana se realizó oficialmente con base en la relación antagónica de cristiano-pagano, pero entre sus tejidos se halla un aporte sustancial para la fabulación de la historiografía indígena. También Torquemada nos permitió ver que entre los indígenas se tensionaron relaciones de contrarios que ancladas en problemas agrarios y de identidad sepultaron lo poco que quedaba de su cultura.

II.II Los dominicos: un cauce de apología indígena y de resignificación

Retomando el curso de la historia en la Nueva España, reconsideraremos la reestructuración sociopolítica y económica de los grupos indígenas y sobrevivientes del México Antiguo para conducir esta pesquisa a la apología indiana de un par de autores dominicos que arribaron a México para acabar con los abusos sobre los indígenas, y reformular la política del *ego conquire*, estos autores fueron fray Bartolomé de las Casas y fray Diego Durán.

Primero, fue menester entender que se crearon las castas pues se tomaron ciertas medidas de confinación y reestructuración que hicieran funcionar al sistema, además del azote de las epidemias. El que los indígenas fuesen una población fuertemente mermada por las consecuencias de la arremetida española, no los exentó de ser el sustento de la Nueva España. De allí que apareciese fray Bartolomé de las Casas²⁰⁵ en la escena como un dominico capaz de dilucidar y

²⁰⁵ “Las Casas convinced Spanish authorities to allow him to try to save the few remaining Caribbean natives by taking them out of slavery and placing them in free towns, but the death of Spain's King Ferdinand in 1516 and the resulting chaos over his successor caused these reforms to be delayed. Las Casas also asked for and received a section of the Venezuelan mainland for an experiment.

definir con precisión las capacidades y derechos de los indígenas de la Nueva España como “nuevos siervos”. Mas, ¿por qué se interesó en ello?

I.II.I Fray Bartolomé de las Casas

Antes de adentrarnos en el análisis de la historiografía lascasiana, es menester entender que se experimentará un cambio en el enfoque historiográfico, pues a pesar de que De las Casas fue un religioso por vocación, su huella narrativa navegó por los senderos de la jurisdicción y la *lex, legis*. Este fraile dominico no se conformó con señalar el vilipendio sufrido por los indígenas, sino que buscó darle represalia al abuso y sentenciar legalmente el arbitrio de cualquier cristiano sobre algún indígena “pagano”. Será interesante dilucidar la metamorfosis conceptual a partir de Montesinos y los dominicos.

Una de las mayores diferencias entre las tres vertientes evangelizadoras fue su concepto patrimonialista, es decir, el hilo conductor que determinó cómo utilizar su postura o el pasado para dominar; en este sentido las leyes que impulsaron regímenes de dominación de los franciscanos lo estuvieron con base en su concepto de Cristo. Los dominicos operaron a partir del marco legislativo, mientras los jesuitas plantaron una asociación interesante entre Cristo y el trabajo. Sin duda, el análisis de las tres órdenes permite avispar un plano más lógico en cuanto a las relaciones de contrarios.

Como antecedente inmediato tenemos que en 1511, fray Antonio de Montesinos ofreció un sermón a sus compañeros dominicos, poniendo de manifiesto un texto que intituló *Ego vox clamantis in deserto*, el cual aludió a una metáfora de la América “descubierta” y un desierto, en donde brillaba por su ausencia la consciencia del denominado “ego conquistador”. Montesinos se basó en una serie de ordenanzas en torno a la reestructuración sociopolítica de los indios, las cuales no respetaron la integridad de los indígenas, cometiendo abusos sobre ellos. Según este fraile dominico, en la ceguera de los españoles se escondía su condena, pues al ser insensibles con los indígenas, ellos cometieron un grave pecado:

Todos estáis en pecado mortal y en él vivís y morís, por la crueldad y tiranía que usáis con estas inocentes gentes. Decid, ¿con qué derecho y con

He believed he could pacify the natives with religion rather than weapons.” Minster, Christopher. "Biography of Bartolomé de Las Casas, Spanish Colonist." ThoughtCo, Feb. 11, 2020, [thoughtco.com/bartolome-de-las-casas-2136332](https://www.thoughtco.com/bartolome-de-las-casas-2136332).

qué justicia tenéis en tan cruel y horrible servidumbre a estos indios? ¿Con qué autoridad habéis hecho tan detestables guerras a estas gentes que estaban en sus tierras mansas y pacíficas, donde tan infinitas de ellas, con muertes y estragos nunca oídos, habéis consumido? ¿Cómo los tenéis tan oprimidos y fatigados, sin darles de comer ni curarlos en sus enfermedades, que de los excesivos trabajos que les dais incurren y se os mueren, y por mejor decir, los matáis, por sacar y adquirir oro cada día? ¿Y qué cuidado tenéis de quien los doctrine, y conozcan a su Dios y creador, sean bautizados, oigan misa, guarden las fiestas y domingos? ¿Estos, no son hombres? ¿No tienen almas racionales?²⁰⁶

De las Casas representó en esta historia un parteaguas incluso para su propia época, nació en el año de 1474, y es bien sabido que “siendo todavía un niño, Las Casas contempló un grupo de indígenas americanos traídos por Colón de su primer viaje. Esta imagen quedó grabada en su memoria”²⁰⁷ Esta primera impresión marcó su futuro y su anhelo por modificar el *status quo* de muchos indios sobajados, esto mismo lo colocó como *alter ego* de los indígenas y como contrario de los muchos “enemigos españoles” que denostaron la existencia de indios y negros. De las Casas prestó atención a la encomienda y sus formas arbitrarias de “socializar” con el indio, y no descansó hasta poner en jaque el tema de la humanización de la conquista.

Sin embargo, ¿por qué De las Casas no se identificó con su patria, el militar español? ¿qué le llevó a admirar al indígena y a sentir la necesidad de resignificar su calmada existencia? Recordemos que al final de la conquista fue evidente que mucha miseria brotó de la conquista militar y religiosa, marcando fuertemente al cuerpo poblacional indígena. Por ende, la perspicacia del fray De las Casas le motivó a preguntarse qué resultaría si llevaba la pugna política a los confines de la jurisdicción. Desde entonces, el cometido de la filosofía lascasiana se definió sobre los pilares de una apología indígena, en la cual no cesó hasta ver reprimidas ordenanzas injustas. Por ejemplo, llegó un momento en que De las Casas “propuso un programa para una pacífica colonización española, justificada por la perspectiva de cierto lucro, pero animada por la expectativa a largo plazo de la conversión y pacificación de los indios en tierra firme”.²⁰⁸ Aunque

²⁰⁶ Los sermones del fray Antonio de Montesinos, los textos aquí expuestos pertenecen a un resumen que consigna fray Bartolomé de las Casas en su *Historia de las Indias*. Cf. primera edición crítica, Transcripción del texto autógrafo por M. A. Medina, fuentes bibliográficas J.A. Barreda, estudio preliminar y análisis crítico I. Pérez Fernández, Obras Completas T. 3-5 (Madrid 1994) 5, 1761-1762. (13 Marzo 2020) Disponible en http://www.msccperu.org/teologia/1historia/1era%20EvangAL/infomacion/Sermones_Montesinos.htm#N_2_

²⁰⁷ Bartolomé de las Casas, *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*, Colombia, Universidad de Antioquia, digitalizada por Fundación Biblioteca Virtual Miguel Cervantes, 2011.

²⁰⁸ David. A, Brading, Orbe..., *op. cit.*, p.72.

este resultó en un fracaso, iremos de la mano de los contrarios asimétricos comprendiendo cómo se fue fincando la pugna por los derechos de los indios.

El sustento de la argumentación del fray De las Casas giró en torno a la religiosidad que presume al acto de evangelización por sí solo, sin embargo, ya se verá cuán disímil actuó esta religiosidad contrastante con la fomentada por la orden franciscana. A diferencia de los otros religiosos -que se enfocaron en el sacrificio de Cristo y una redención cuantitativa de conversos-, De las Casas resolvió la ecuación de la otredad en mejoría del indígena, y por ello, profirió ante muchos españoles y criollos que si continuaban con la destrucción del Nuevo Mundo se condenarían a sí mismos.²⁰⁹

De las Casas también rivalizó mucho con el denominado régimen de propiedad, resultado indirecto del ego conquiro como sinónimo de permisibilidad de sujeción, en términos de esclavitud o muerte, si escogía el sometimiento, se sobreentendía que el indígena, al ser incivilizado, podía trabajar hasta ser explotado, y que el ser considerado pagano era motivo suficiente para hacerles la guerra, hasta su inminente sujeción.

En este orden discursivo lascasiano, la dicotomía pagano-cristiano continuó siendo funcional, pero fue dotada de otro contenido, y otras reglas. Se demostró que el acontecer histórico sigue su curso irrefrenablemente y dentro de ese curso se sufren divergencias y coyunturas socioculturales que marcan pautas en la realidad. Una de las pautas que dejó la evolución del cristianismo fue la emergencia del criterio de fe verdadera. Según Koselleck, “las auténticas antítesis brotaron de la verdadera fe, cuando Pablo desdobló —primero internamente— una comunidad «herética» en creyentes y no creyentes (1 Co 14,22) y cuando dio un paso más e introdujo la separación como criterio de fe verdadera: *Nam oportet et haereses esse, ut et qui probati sunt, manifesti fiant in vobis*”.²¹⁰

²⁰⁹ “En 1531, un fraile dominico, residente en La Española, dirigió un memorial al Consejo de Indias en que, con profética autoridad, advertía a los ministros que todos ellos se arriesgaban a la condenación eterna si permitían que continuara sin freno la destrucción del Nuevo Mundo.” *Ibidem*, p. 68.

²¹⁰ Traducción del latín: “Conviene que haya en el mundo herejías y engaños de hombres malvados para que con esta ocasión se conozcan los verdaderamente buenos” San Pablo, Luis de Granada (O.P.), 1504-1588, Sermón contra los escándalos en las caídas públicas / Fray Luis de Granada, Alicante: Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, 1999, disponible en <https://www.cervantesvirtual.com/nd/ark:/59851/bmczg6k9> A lo que complementa Koselleck aseverando que ello es así “porque es preciso que haya entre vosotros hasta partidismos, para que se manifiesten entre vosotros los que son aprobados” Reinhart Koselleck, *op. cit.*, p. 224.

El párrafo anterior es relevante cuando reparamos en que los contrarios asimétricos han pasado por diversas relaciones polarizadas basándose en una división dictada por los conceptos, entonces, que el criterio de fe haya influido con fuerza a la sociedad de los siglos XVI y XVII sólo develó que las relaciones de asimetría tuvieron que permutar su propio contenido relacional: es decir, ya no sólo se trató de dos bandos pagano/cristiano, se buscó el criterio de fe en ambos y fue traducido nuevamente como civilidad. De aquí en adelante, las clases sociales y el criterio de fe dieron un giro a las relaciones asimétricas de la sociedad mexicana. Se comenzará a hablar de civilidad en términos de educación. El discurso tomó otra ruta como a continuación veremos.

La relación contraria recuperó el concepto de herejía en su exponencial máximo, y aplicado a nuestro evento histórico, tenemos que tanto españoles como indígenas fueron sujetos al criterio de la fe verdadera. Fue como una especie de prueba para frenar los actos rechazados por el cristianismo ortodoxo, pues su filosofía desde hacía mucho tiempo atrás había declarado usar la fuerza y sus armas en caso de hallarse en peligro el cristianismo como religión por antonomasia. En palabras de Koselleck, el indígena adoptó la figura de pagano, pues “dependiendo del lugar histórico los conceptos toman un valor posicional diferente: sub specie. Dei judíos y paganos se encuentran ante la misma alternativa, convertirse o ser destruidos.”²¹¹

Empero, cómo pudieron ser acusados de paganismo un puñado de indígenas, -de “almas”²¹² en palabras del fray De las Casas- que fueron hacinadas y condenadas a la explotación laboral;²¹³ aún más importante para el dominico fue preguntarse cómo podían quedar impunes los actos de los hombres que vilipendiaron al indígena, al grado de reducirle a un servicial y abusado espíritu.

De las Casas lo declaró en un dramático párrafo: “Miles de almas llamadas por Cristo a la hora undécima de la tarde para salvarles eternamente habían perdido su oportunidad de salvación eterna. Divididos entre los conquistadores en encomiendas, los indios son llevados a la muerte por la más brutal explotación ¿Por qué tolera Dios terribles castigos?”²¹⁴

²¹¹ *Ibidem.*, p. 228.

²¹² Lo hicieron motivados por el mito de referencia que dictamina la existencia de una redención efectiva a partir de una conversión verdadera, pues en esta se hallaría la legitimidad del acto de conquista.

²¹³ De las Casas., *op. cit.*, Brevísima..., p. 68.

²¹⁴ *Ídem.*

Nuevamente es notable que De las Casas reprobó la manera vil de representar a los indígenas, peor aún el tratamiento que recibían los pobres conversos. Mucho menos aprobó el régimen de propiedad, ni la esclavitud y el oprobio sobre los indígenas. Este ejemplo y el del párrafo siguiente nos señala que la relación de contrarios para la política lascasciana procuró ser más “justa” con ambos polos, y tener visión aguda para discernir al incivilizado del bárbaro en esta contienda de contrarios.

Así quedó manifestada la visión de la propuesta del dominico De las Casas, quien en materia política expresó su preocupación por el trato humano que merecían los esclavos negros y los habitantes indígenas: “le habló a un regente interino del gobierno español que se usara pacificación y se pusiesen regulaciones a la trata de negros para su estimulación. Con los años, luego de oír en Portugal relatos detallados de cómo eran capturados los esclavos en las costas africanas, que se arrepintió arguyendo que tanto indios como negros debían gozar de la misma libertad.”²¹⁵

Es importante mencionar que fray Bartolomé de las Casas fue un hombre instruido bajo la filosofía humanista de la orden dominica; los religiosos dominicos fueron sujetos atraídos por la idea del hombre como eje central de la modernidad occidental. Fue innegable que cristianismo había sufrido cambios sustanciales en su filosofía, por lo cual, con el arribo del humanismo sólo se debilitaron aún más las fibras de un cristianismo golpeado por la contradicción de su acto y de su evangelización.

En la siguiente cita se leerá la postura lascasiana respecto la injusta manera de explotar a negros e indígenas. Los estudios en teología y jurisprudencia que adquirió en la orden lo dotaron de conocimiento para protestar públicamente por el acto “incivilizado” de los conquistadores españoles. De manera puntual mencionó el agravio directo contra la *polis* mesoamericana, pues para él no hubo escrúpulos a la hora de despojar a los señoríos indios, y a su vez, manifestó que los naturales indios no encajaban con ninguno de los tipos de infieles existentes según su criterio, ya que los indígenas no quisieron dañar ni perturbar la estabilidad del imperio español, sino que fue todo lo contrario. De las Casas agregó también a este fragmento una referencia al “derecho

²¹⁵ Minster, *op cit.*, p. 22.

humano”, un parteaguas “moderno” que llegó para instigar en el ánimo del cuerpo eclesiástico de la iglesia católica:

De aquí también ha nacido no haber tenido escrúpulo ni temor de despojar y derribar los naturales reyes y señores de sus señoríos y estados y dignidades, que Dios y la naturaleza y el derecho común de las gentes hizo señores y reyes, y que confirmó y autorizó la misma ley divina, ignorando también el derecho natural, divino y humano (...) otros que ni algo jamás nos usurparon, ni algo jamás nos debieron, nunca nos turbaron ni ofendieron, nuestra cristiana religión, nunca supieron que fuese, ni si ella o nosotros fuésemos en el mundo jamás tuvieron noticia, viviendo en sus propias y naturales tierras, reinos distintísimos de los nuestros suyos.²¹⁶

Es interesante que el fray De las Casas ya fue consciente del criterio de verdad religiosa al que ya referimos, e incluso afirmó que encontrándose idolatría en cualquier parte del orbe, era obligación del cristiano, instruir fidelidad a dios con justo y humano trato. Bartolomé de las Casas fue un fiel partidario de la vía pacífica y de cultivar la razón humana en lugar del agravio físico y mental de los indígenas. Lo que nos lleva a ver de forma nítida la inversión en los contrarios asimétricos porque para De las Casas, el hecho de ser cristianos no justificó el abuso del indefenso. Por ende, en una especie de involución, se recuperó la esencia de la ambivalencia bárbaro-civilizado a causa de un desvirtuamiento de la filosofía cristiana. Todo español, independientemente de asumirse cristiano debía ser condenado por cometer atrocidades y maldades en contra del otro.

Es menester mencionar que De las Casas fue encomendero²¹⁷ y en algún momento de su vida tuvo a su cargo a muchos de indios a los que cuales no maltrató, pero sí explotó servicialmente. Ese hecho cambió en 1514, debido a que en ese año sufrió una “conversión” luego de escuchar los sermones de fray Pedro de Córdoba, y de fray Montesinos. Desde entonces luchó a través del derecho por una transformación sociopolítica respecto indígenas y esclavos negros. De las Casas pasó a defender a los indígenas de otros encomenderos, de injustas vejaciones y una constante explotación, pues aunque nos enfoquemos en los evangelizadores como cristianos, los conquistadores también lo fueron, y por eso, la diferenciación se halló en el tratamiento y la valoración que ambos otorgaron al indígena.

²¹⁶ Bartolomé de las Casas, *Historia de Indias, Tomo I*, México, FCE, 2014, p. 9.

²¹⁷ La encomienda fue un “sistema político que consistía en la asignación formal de cada señorío a un conquistador en particular. Tal sistema implicó, que los señoríos conservaran su carácter de cuerpo político, sus funciones políticas, y su capacidad de recaudar tributos.” Pablo Escalante Gonzalbo, *Nueva Historia mínima de México*, México, COLMEX, 2004, p. 65.

El lugar del indígena estuvo en el espacio de sufrimiento de un mundo que transitó al sistema de consumo y de la abundancia bajo la forma del dinero. Entonces, ¿dónde quedó la interjección de la Iglesia como mediador y socializador de la comunidad? Se asume que si bien no quedó discontinuada, sí se convirtió en un eslabón débil entre el mundo socioeconómico y la estructuración social. Claro ejemplo de ello, fue el fray Bartolomé de las Casas, pues después de su promulgación en contra del sistema de esclavos, e indirectamente del capitalismo (se refiere a un proto capitalismo que devendría en un futuro mediano la inserción de programas liberales en donde la “productividad” emergió con el siervo/esclavo, pero la ganancia neta se va al sistema gubernamental) se convirtieron en sus enemigos “los encomenderos de La Española y de Cuba “quienes veían este celo del clérigo por los derechos de los indios como una amenaza al “sistema productivo” que intentaban consolidar.”²¹⁸

En el acaecer histórico de la modernidad como una modalidad de la civilización humana,²¹⁹ y no como una corriente de pensamiento, se hizo tangible su proposición del “dinero actuando como capital -no como instrumento de circulación sino de apropiación- (...) y del mercado como el lugar en donde el dinero se vuelve más dinero, y el lugar donde se localizan los individuos”.²²⁰ En efecto, el sistema de encomiendas fue una consecuencia directa de este modelo adoptado, en el cual, el indígena pasó a ser eje de la productividad, y sólo se ajustó al mundo de las mercancías y los bienes.²²¹ Otro ejemplo del impacto de estudiar los regímenes de historicidad.

Ahora bien, bajo la pluma de fray Bartolomé de las Casas tenemos una historiografía sobresaliente por su característico tinte jurídico y una filosofía reformadora del cristianismo. Como buen dominico, fue instruido bajo los preceptos de la contemplación y de ayuda al prójimo, por ende, se explica su interés en el hombre oprimido como algo más que una máquina de producción, aparte de todo, menospreciada. De igual forma es indispensable reparar en que Cortés al igual que De las Casas se asumieron cristianos, pero no surgió en conquistadores militares esta intranquilidad por el bienestar y la reconstrucción de los indígenas, como si naciese en los evangelizadores. Tanto Cortés como De las Casas fueron encomenderos, sólo que este último,

²¹⁸ Minster., *op. cit.*, p.22.

²¹⁹ *Vid.* Reinhart Koselleck., *op. cit.*, p.34.

²²⁰ Bolívar Echeverría, *op. cit.*, p.70.

²²¹ Esto es un indicador que “la sociedad novohispana en el siglo XVI basaba su economía en un sistema feudal modernizado, ya que es innegable el diálogo entre la explotación servil y la economía mercantil. *Ibidem*, p.62.

resintió una especie de reforma ilustrada que estuvo más apoyada en los preceptos del buen hombre y una especie de antesala a los derechos ciudadanos.

Asimismo, es relevante que en sus obras *Breve Relación de la destrucción de las Indias Occidentales e Historia de las Indias* se notó una coherencia apologética a lo largo de ambos textos, estudió la actuación de los españoles en todos los puntos territoriales que pisó y “conquistó”.²²² El hilo conductor de su narrativa fue el recuento breve y conciso de los múltiples hechos violentos de los conquistadores respecto a los naturales. Asumiendo que los actos despreciados fueron perpetuados por cristianos y he allí el mayor de los males: “daremos por cuenta muy cierta y verdadera que son muertas en los dichos cuarenta años, por las dichas tiranías e infernales obras de los cristianos, injusta y tiránicamente más de doce cuentos de ánimas, hombres, y mujeres, y niños”.²²³

De manera explícita se interesó muy poco en el tema de la conquista con toda la minuciosidad que encontramos en los autores anteriores porque su obra más que ser un relato historiográfico, fue una demanda política, con argumentos en materia jurídico y del derecho humano. Si Torquemada insistió en activar la percepción de un indígena ignorante e idolatra, digno de ser castigado para aprender los dogmas cristianos, De las Casas se proclamó en contra de quienes señalaron a los indígenas como animales o seres irracionales.²²⁴ Visto esto desde la óptica de los contrarios asimétricos entenderemos que el contrario de “salvaje” fue aplicado por los cristianos de manera diferente que en los siglos XV-XVI, tanto por el criterio de verdad como por la filosofía paulina. El ejemplo más palpable de ello es siguiente premisa: “gracias a la muerte de Cristo, el futuro pertenecía a los cristianos”, pero cabe aclarar que no a cualquier cristiano, sino que en una analogía del viejo mundo respecto el nuevo mundo, el futuro sólo habría de ser para el hombre nuevo que ha abandonado al viejo hombre.²²⁵ En eso se ciñó la esperanza de salvación del

²²² Por ejemplificar, su análisis va desde la llegada a las Islas Españolas hasta La Florida en el norte, o en el sur Guatemala. En una cita refiere al trato que tuvieron con los oprimidos de la Florida: “afligíanlos y matábanlos con echarles cargas como a bestias. Cuando alguno cansaba o desmayaba por no desensartar de la cadena donde los llevaban en coleras”. De las Casas., *op. cit.*, Brevísima...p.119.

²²³ *Ibidem*, p.17.

²²⁴ “Tres monjes jerónimos enviados a la Española por el cardenal Cisneros dijeron que los indios estaban impedidos para aprender cualquier cosa, siquiera contar hasta diez, que eran irracionales y próximos al estado animal. Esto irritó tanto a Bartolomé que fue a hablar con Carlos V.” Minster., *op. cit.*, p. 22.

²²⁵ Reinhart Koselleck., *op. cit.*, pp. 225-226.

pueblo cristiano después de saber de la existencia de “Las Indias”, y fue eso mismo lo que hizo estallar una reforma a través de la voz de Bartolomé de las Casas.

Según el orden discursivo de De las Casas, el salvaje que debió ser condenado fue el español, quien siendo un tirano, hizo caso omiso del derecho humano y ensució el concepto de justicia: “lo que ellos llaman justicia, siendo invasiones violentas de crueles tiranos condenadas no sólo por la ley de Dios, sino por todas las leyes humanas y muy peores que las que hace el Turco para destruir la Iglesia cristiana”.²²⁶

A través de los contrarios asimétricos y el uso de la memoria histórica podemos identificar los límites identitarios y los proyectos políticos de personajes como Bartolomé de las Casas, el cual nos develó con su discursividad política que se asumió como el contrario asimétrico del español, sin denominarse indígena se vistió de la cultura que tan invasivamente destruyeron los conquistadores. Juzgó como tiranos y salvajes no sólo a los españoles envilecidos por la ambición, sino también a los propios indígenas que sin importar la región, se unieron a las filas de los incivilizados asesinos, porque según su relato, este fraile dominico tuvo en buena estima a los indios, y en especial al *huey tlatoani* Moctezuma, del cual se detiene a hablar con mesura y un poco de indiferencia. Se centró realmente en el grito oprimido y sofocante de las gentes que injustamente murieron quemadas dentro del templo en Cholula gritando: ¡Oh malos hombres, qué os hemos hecho!, ¿por qué nos matáis? Andad, que a México iréis, donde nuestro señor universal Moctezuma de vosotros hará venganza”²²⁷

Entonces, en el diálogo entre conquistado y conquistador, el “cruel tirano” -bajo la figura del conquistador- se volvió portavoz de una sacra injusticia al avanzar haciendo cruel matanza de ovejas mansas.²²⁸ También es claro que en su texto nunca desacreditó a Moctezuma, pero tampoco señaló abiertamente a Hernando Cortés actor intelectual de tal atrocidad. Mantuvo una especie de neutralidad ciñéndose completamente al criterio de verdad cristiana y a la evidencia de salvaje actuar. Parece que Bartolomé de las Casas se sintió muy perturbado por el triste final del gobernante Moctezuma, pues según su narrativa, lo que más afligió al pueblo indígena fue la prohibición del Huey tlatoani mexicana de atacar a “los cristianos”. Esta imposibilidad quizá fue

²²⁶ De las Casas, *op. cit.*, Brevisima..., p.69.

²²⁷ *Ibidem*, p.57.

²²⁸ *Ibidem*, pp.53-56.

considerada por De las Casas como un acto más humano que los propios juicios y actos de los españoles: “Vista por los indios cosa tan injusta y crueldad nunca antes vista en tantos inocentes sin culpa perpetrada, los que habían sufrido con tolerancia la prisión no menos injusta de su universal señor Moctezuma, porque él mismo se lo mandaba, que no acometiesen, ni guerreasen con los cristianos”.²²⁹

Pretendo finalizar el análisis a la óptica lascasiana remarcando que a partir del derecho humano, De las Casas hizo procesar de manera distinta el contenido de los conceptos contrarios que dibujaron el acaecer de la conquista: salvaje y civilizado. Para él fue un hecho reprobable y digno de la condenación el que los españoles matasen muchos seres indefensos, y ello desembocó en una coyuntura entre humanismo y modernidad. Entonces, ¿a quién debió hacer justicia la memoria histórica?, ¿en manos de quién debió quedar? Según la filosofía lascasiana, no debió nunca estar en manos de tiranos disfrazados de héroes, denominados “conquistadores”. En palabras del propio De las Casas: “¿Qué de derecho natural, humano y divino es todo ayre quanto se hace, y no vale sino para reato y obligación que les queda a los fuegos infernales? y aún a las ofensas y daños que hacen a los Reyes de Castilla, destryendole aquellos reynos y destruyéndoles, estos son los servicios que estos españoles han hecho a los Señores Reyes”.²³⁰

Esto nos lleva a una serie de representaciones sociales que desde entonces se comenzaron a gestar del indígena, pero con el firme propósito de echar a andar una comunicación a partir de la otredad. La memoria histórica ya no pudo sostenerse en testimonios que con lujo de detalle describieron sobre las vejaciones y destrucción del Nuevo Mundo. Si según la máxima de esta cristiandad renovada ¡la salvación misma estaba en el nuevo hombre! ¿por qué al hombre del Nuevo Mundo se le enmudeció con tal escarnio?

No hubo coherencia en dicho discurso, y fue eso mismo lo que motivó la existencia de una alteridad más tangible, no sólo porque se desmoronaron algunos pináculos del cristianismo, sino porque fue algo que exigió la emergencia histórica, como ya dijimos anteriormente, Bolívar Echeverría aseveró que “el trato con interioridad con el Otro es indispensable.”²³¹ Sostuvo que no

²²⁹ *Ibidem*, p.59.

²³⁰ *Ibidem*, p.69.

²³¹ Bolívar Echeverría, *op. cit.*, p.62.

se puede aniquilar todo lo ignoto o “inferior”. Esto es una promulgación indirecta en contra de la destrucción de indios, o esclavos negros del Nuevo Mundo por parte de la cultura homogénea de Occidente. También puede interpretarse como la aceptación de políticas basadas en la tolerancia y el respeto de otros seres humanos que no representen amenaza de la iglesia cristiana, en resultado, una coyuntura que inspiró a reformular políticas de identidad.

Con base en esa lección, se abrieron las posibilidades del “Nuevo Mundo” a un supuesto relanzamiento -que implicó “continuidad”- del proceso histórico moderno europeo. Es decir, en la fórmula de una “reivindicación” a partir de la conversión religiosa iba escondida la continuidad del Viejo Mundo, pues al final de cuentas el catolicismo fue la religión instaurada heredando un espíritu “barroco” a los habitantes de América, pero en el enfoque humanitario y reformador fue implícita la coyuntura del Nuevo Mundo; la Iglesia a pesar de continuar vigente en un futuro inmediato, no volvió a tener ese carácter de socialización entre los humanos. Ya no fue necesario su interjección entre Dios y el hombre, porque con este parteaguas de la modernidad también llegó el dinero y la reformulación identitaria a partir de la memoria histórica como veremos a continuación.

II.II.II Fray Diego Durán

En 1556 se ordenó como fraile dominico el personaje de fray Diego Durán, este hombre sirvió para conectar la política reformista de la filosofía dominica con el advenimiento de una orden religiosa cuyo impacto fue sustancial, no sólo en México, sino a nivel mundial: la Compañía de Jesús. Sin embargo, también es momento de señalar al concilio de Trento del año de 1555 como un antecedente directo de lo que llamó O’Gorman una crisis en los regímenes de historicidad, a través de los cuales fue posible ver el uso político del pasado y de la religión, y de las relaciones de contrarios. Fue en este escenario que accionó fray Diego Durán.

Ahor bien, aludiendo a Durán, primero es menester echar un vistazo a su filosofía pues a pesar de que es un continuador de la evangelización cristiana en aras de disminuir la avanzada del protestantismo, también fue un ávido estudioso de la cultura indígena, dotando así a su trabajo de tintes apoloéticos respecto a los indígenas, y en específico de ciertas figuras que tenían relación indirecta con él pues se identificó más texcocano que español.

Fray Diego Durán arribó a tierras novohispanas a temprana edad, hecho que explica su familiaridad con los acontecimientos pasados, el nahuatl y caracteres culturales propios de la cultura mexicana, especialmente la sociedad texcocana. El conocimiento previo que tuvo del mundo indígena inspiró a Durán a volverse evangelizador de indígenas:

Un hecho que le marcó y dejó en el joven Durán una importante impresión fue ver unos esclavos herrados en el rostro en casa de unos parientes y que dejó consignado en algunos escritos. (...) Este acercamiento será fundamental para conocer después su evolución personal, primero como integrante de la Orden de los Predicadores y, después, al interior de esta mostrar sus dotes como experto conocedor del pasado prehispánico expuesto a través de sus crónicas.²³²

La cita anterior da cuenta del intercambio cultural que desde temprana tuvo Durán con indígenas y quizá también esté develando el sentido de otredad que le llevó a Durán a posicionarse entre el conquistador y los conquistadores, pues aunque su obra es meramente historiográfica y no se avocó a hacer una revolución legal como si lo hiciera De las Casas, Diego Durán respondió a su circunstancia histórica y trató de buscar justicia para los indígenas desde la exigencia de una “verdadera conversión” y la escritura de la memoria histórica a partir de su identidad de indígena texcocano, porque para este dominico, la revaloración del pasado a partir de una óptica que rebasara el límite de lo occidental fue algo imperante. Este personaje es uno de los primeros autores, que sin importar su ascendencia hispana, comenzó a gestionar un posicionamiento en el mundo de la nobleza indígena desde una perspectiva de la historia.

Quizá ello pueda explicar que su objetivo al escribir su obra haya sido el narrar las proezas y la desastrosa suerte de la nación mexicana, así como tampoco ceñirse estrictamente a una defensa del principio sacrificial de Cristo como conducto de opresión y esclavitud.²³³ En esto hay dos cosas a resaltar, lo primero y muy significativo fue esa manera de referirse al territorio conquistado, esto se explica porque la modernidad vio nacer también los patriotismos y con él, la identidad territorial y cultural como pautas de la discursividad histórica. Lo segundo fue ese carácter enfático sobre las

²³² Francisco Luis Jiménez Abollado, *Diego Durán, biography*, en Real Academia de la Historia, Diccionario Biográfico electrónico (en red, <http://dbe.rah.es/>) (14 mayo 2022)

²³³ “Mi voluntad no es más de tratar de la nación mexicana y de sus proezas y de la desastrada suerte que tuvo y su fin, no hay que detenerme en contar lo que sucedió en los días que tardaron los españoles en conquistarla, que fueron ochenta”, Fray Diego Durán, *op. cit.*, p.29.

proezas entendidas como triunfos. Es claro que está demostrando cierta admiración por el trasfondo cultural indígena.

Es necesario reparar en la relación de continuidad-coyuntura que explicamos arriba pues es esa dicotomía la que permite dialogar a los contrarios en este episodio, pero también hace posible la asimilación ilógica de un “cambio” en el sistema educativo, político y económico a partir de la continuidad de reformas antiquísimas de ideología y pensamiento. En el plano real, se continuó con viejos bastiones de poder que sólo buscaron reproducir la fracasada proyección de modernidad como Occidente lo entendía. Brading nos ayudó a entender esto con claridad al afirmar que “fue en el siglo XVII cuando surgió por primera vez el patriotismo criollo (...) los descendientes de los conquistadores y los primeros pobladores estaban obsesionados por un continuo temor a la desposesión, por la sensación de que habían perdido sus derechos innatos.”²³⁴

Su temor no fue injustificado, pues los más altos mandos se los quedaron los españoles nacidos en América, desde la Iglesia hasta el Estado. Esta situación mudó más adelante con el advenimiento del mestizaje. Entender la emergencia del patriotismo criollo sólo se explica si hay comprensión de la perspectiva histórica que la nobleza tomó en esta historia. Ello es algo que también Durán intentó plasmar en su obra.

En 1581 se terminó de escribir su obra *Historia de las Indias de Nueva España e Islas y Tierra Firme*, en ella encontramos a un autor que se esmeró por narrar la valerosidad del mundo indígena, y aunque se refiere a Moctezuma como un hombre atemorizado y fracasado²³⁵, se abocó en una cierta parte a instigar sobre la muerte del Huey tlatoani que vio caer el imperio mexica, pues al ser un elemento tan importante para la conquista, no podía quedar sepultado en la ignorancia; aunque también es real que sobre la muerte de Moctezuma no hay unidad en las diversas versiones. En esta obra de Durán encontramos que:

Antes que pudiesen cubrir a Motecuzoma con la adarga y rodela, arrojó uno de ellos una piedra, y dio en Motecuzoma, en su frente, junto a la mollera, la cual, aunque le hirió, fue de soslayo y no le hizo herida. Otros dicen que juntamente le hirieron el pie de un flechazo. (...) Y porque no

²³⁴ David. A. Brading, *op. cit.*, p.3.

²³⁵ “Según relación de pinturas de algunos antiguos viejos, dicen que desde aquella ermita salió Motecuzoma con unos grillos a los pies, y así lo vi pintado en una pintura que en la provincia de Tezcoco hallé en poder de un principal ya viejo. Motecuzoma iba así, aherrojado, iba en una manta, echado en hombros de los principales”. Diego Durán, *op. cit.*, vol. III., p. 73.

me arguyesen que pongo cosas que no hay tal noticia, torné a preguntar y satisfacerme, dijeron aquellos indios que la pedrada no le hizo mucho daño, que en realidad de verdad le hallaron muerto a puñaladas, y la pedrada ya casi sana en la mollera.²³⁶

Con dicha cita también es posible notar la dramática pluma del fray Diego Durán, y es que algo singular en su historiografía es que narró hechos de los que no se tenía conocimiento, al menos no en alguno de los autores ya estudiados. Existe una anécdota en las que narró que un natural del pueblo de Coatepec fue visitado por un águila en una cueva, según la narración, el águila le dice que le tiene que llevar el siguiente mensaje a Moctezuma: “Toma y descansa y mira ese miserable de Motecuzoma, el cual está sin sentido, embriagado con su soberbia e hinchazón, que a todo el mundo no tiene en nada. (...) Dile que tiene enojado al dios de lo criado, y él mismo se ha buscado el mal que sobre él ha de venir y que ya se le acaba su mando y soberbia.”²³⁷

Es interesante que a partir de la historiografía de Durán se perfiló la discursividad histórica indígena, más aún al afirmarse plural y étnicamente diversificada. En el siguiente capítulo se comprobará la inminente búsqueda de un pasado “propio”, y aunque Durán no es como tal un cronista indígena, sí puso en marcha la reconsideración de la participación indígena dentro de memoria Además, Durán no insistió en la imagen del concepto de indígena como un contrario, meramente por creerle incapaz o falta de potencial sociocultural, como Torquemada u otros lo hicieron. Más bien se ciñó a su relación partidaria con los texcocanos respecto los mexicas, pues desde siglos antes de la conquista, en el territorio mesoamericano, la identidad étnica pesó en demasía, no existió para ellos esa necesidad de homogeneidad sociocultural como la cultura de Occidente comenzó a exigir a raíz de la modernidad.

En este sentido, se entiende por qué señaló en su *Historia* a Moctezuma como un hombre resignado y empobrecido de espíritu, incluso se atrevió a llamarlo soberbio y miserable. Ante la percepción de Durán, el *huey tlatoani* no hizo mucho por defender a su pueblo, empero, también fue consciente de la tan amarga premonición que llevó a Moctezuma a entregar su poderío sin chistar y sin oponerse ni un poco. En el relato de Durán pudimos leer que Moctezuma creyó que había regresado el afamado Ce Acatl Topiltzin Quetzalcóatl, y en detrimento de ello, renunció a todo su poder, optando por rogar buena ventura por haber cuidado de un reino que sólo había sido

²³⁶ *Ibidem*, p.23.

²³⁷ *Ibidem*, p.492.

prestado, no sin antes intentar descifrar la ontología del otro, es decir, saber si se trataba efectivamente de un dios, o de un hombre, de allí que refiriesen a la prueba de la comida:²³⁸

Yo he proveído de joyas y piedras y plumajes para que lleves en presente a los que han aportado a nuestra tierra, y deseo que sepas quién es el señor principal de ellos, y les des todo lo que llevares, y sepas si es el que nuestros antepasados llamaron Topiltzin, Quetzalcóatl, el cual dicen nuestras historias, ha de volver a reinar en esta tierra, él o sus hijos, y poseer el oro y playa que dejó encerradas en los montes. Y si es él, saludarlo has de mi parte, y darle este presente. Y nótales si come, porque si lo comiere y bebiere, es cierto que es Quetzalcóatl, dile que le suplico yo que me deje morir, y que, después de yo muerto, venga norabuena y trome su reino, pues lo tengo prestado. Y si acaso no quiere come la comida que el dieredes, sino personas, dejaos comer.²³⁹

Entonces, ¿cómo plasmó Durán el impacto de los contrarios dentro de su orden discursivo? Me atrevería a aseverar que fueron aplicados en relación antitética, porque a pesar de referirse así de Moctezuma, vanaglorió el frente indígena texcocano, y no sólo ello, sino que expresó su repudio ante los hechos sanguinarios de los conquistadores españoles, no sin antes defender la imagen de don Hernando Cortés²⁴⁰ y señalar el *translatio imperio* como la avalada renunciación de un imperio:

Cortés le mandó decir que venía en nombre de un poderoso rey y señor, cuyo criado era, que estaba en España, el cual gobernaba y regía mucha parte del mundo, un señor que le suplicaba que se sujetase a él y le diese obediencia, del cual recibiría muchas mercedes, si se sujetaban a la fe católica de un verdadero Dios y señor. Motecuzoma se le sujetó y le puso en sus manos, y se rindió al servicio de su Majestad, desde aquella hora deseó ser industriado en las cosas de la santa fe católica.²⁴¹

Fue como una involución axiológica, porque se aclaró que los conceptos contrarios no permanecen inamovibles, juegan y navegan en los confines de la discursividad histórica que se mece entre el

²³⁸ Navarrete señaló escribió sobre un ofrecimiento que le hicieron los mexicas a los españoles. Según este, Moctezuma envió a sus embajadores con alimentos, por un lado, tortillas y maíz, y por el otro, cautivos para sacrificio, y comida empapada en sangre humana, alimento de las deidades. Hizo esto para determinar la naturaleza de los expedicionarios, dependiendo qué eligiesen sabrían qué eran. Además, mientras que para los europeos el dilema estuvo en saber si los indios tenían alma o no, los mexicas querían descifrar cómo era su cuerpo y de qué se alimentaban los españoles. Federico Navarrete, *op. cit.*, Quién..., p. 40

²³⁹ Diego Durán, *op. cit.*, Vol. III, p. 503.

²⁴⁰ “Pero el buen don Hernando Cortés, como todo su intento fue la salvación de ánimas, como verdadero cristiano, menospreciaron todo cuanto interés se les ofrecía por ensalzar la fe de Cristo y convertir a esta gente bárbara, que tan ciega estaba en sus idolatrías.” *Ibidem*, p. 542.

²⁴¹ *Ídem*.

pasado, el presente y el futuro. Por ello es que Durán decidió ubicar en otro plano su *historiae*; en su planteamiento no fue factible promulgar una metamorfosis religiosa de paganos y cristianos. Es más, ni intuyó el criterio de verdad religiosa. Simplemente se ajustó a la ambivalencia de pagano-cristiano colocando al indígena como la víctima que por vivir bajo idolatría debía ser reformado.

Por eso, podemos entender a la *Historia* de Durán como un nodo entre la nueva relación de contrarios. Para comprender esto, debemos recordar el acercamiento de Durán con los texcocanos y su peculiar interés en recabar una especie de huella histórica del pueblo indígena antes del arribo español, estos dos factores enfatizan en Durán el hecho de que se cambiaran los papeles entre contrarios. Veamos, Fray Diego Durán, conquistador y español ejerció presión desde su obra para pugnar por un pasado más fidedigno, y quizá menos trastocado por su propia cultura. ¿dicho acto lo posicionó en favor del bárbaro? Me atrevería asugerir que dicho hecho lo colocó aparentemente en favor de los indígenas, pero no pudiendo renunciar a su civilidad y a sus ortodoxos preceptos cristianos, se permitió señalar como bárbaros a todos aquellos españoles que denostaron y trataron con mucha crueldad a indígenas, pues algo peculiar en Durán fue su sensibilidad con la crueldad de muchos españoles, por ejemplo, en la matanza del Templo Mayor:

Los “predicadores del Evangelio de Jesucristo” o por mejor decir, discípulos de iniquidad, sin ninguna tardanza hicieron entrando entre aquellos desventurados, desnudos, en cueros, con solamente una manta de algodón a las carnes, sin tener en las manos sino rosas y plumas, con las que bailaran, los metieron todos a cuchillo (...) el mayor dolor y compasión que se pudo pensar, especialmente con los dolorosos gemidos y lamentaciones que en aquel patio se oían sin poderlos favorecer o remediar.²⁴²

Durán incluso, realizó una comparativa a través de un párrafo poético, entre los llantos en la caída de Roma y las lamentaciones de aquel día en el Templo Mayor.²⁴³ Todo esto nos deja la reflexión de que en los órdenes discursivos, no permanecen inmutables los conceptos, ni los bandos, mucho menos las concepciones, todo se acomoda en favor del sujeto histórico y su afinidad política.

²⁴² *Ibidem*, p.548.

²⁴³ *Idem*.

Sin embargo, también es menester recordar que no hizo juicio justo a los actos militares, fray Diego Durán fue muy condescendiente con Cortés, pero no fue así con otros conquistadores. Pues ya instado por su moral cristiana, asumió la denuncia de vejaciones que conquistadores militares como objetivo de su obra: “habiendo de escribir verdad y según la relación y memoriales de estos indios, entre muchos bienes y hechos heroicos, me esforzaría la misma historia a escribir grandes y atroces crueldades e inhumanidades de gran lástima y dolor que ejecutaron e hicieron los españoles”. También relató con excelente dramatismo la valerosidad de otros personajes históricos como fue Cuauhtémoc, último Huey tlatoani de México. En el siguiente párrafo se lee un discurso que dio Cuauhtémoc a su pueblo antes de ser conquistados:

Valerosos mexicanos: ya veis cómo vuestros vasallos todos se han rebelado contra nosotros. Ya tenemos por enemigos, no solamente a los tlaxcaltecas, sino cholultecas y huexotzincas, nos han dejado tezcucanos, chalcas, xochimilcas y tepanecas, por lo cual, les pido que os acordéis del valeroso corazón y ánimo de los mexicanos chichimecas, nuestros antepasados, que siendo tan poca gente se atreviese a entrar y cometer entre muchos millones de gentes, poniendo su vida y hacienda al tablero, por sólo aumentar y ensalzar su nombre y valor. Oh mexicanos, ¡no desmayéis, ni acobardéis, esforzad ese pecho y corazón animoso para salir con una empresa la más importante que jamás se os ha ofrecido.²⁴⁴

Finalmente, es posible entender que Durán fue un autor más que se unió a este propósito de reescribir la historia de la conquista, creando nuevos rincones en la lectura que iluminaron parte de la memoria histórica de la nobleza indígena, así como también se negó a dejar atrás la sustancialidad de una relación contraria entre el español y el indígena que sólo promovió viejas reglas de exclusión y asimetría. Dicha situación cambió con la filosofía jesuita que llegó a la Nueva España. Esta compañía llegó para modificar el paso de la religiosidad en el Nuevo Mundo, la supuesta redención y la mejoría en el espíritu humano, más allá de que fuese cristiano según la repetibilidad cultural de occidente.

A propósito de ello, con el argumento de la redención, la modernidad consiguió naufragar en los reflejos más sensibles del ser humanos, la fe y el arrepentimiento. Empero, fue esta misma modernidad la que nos puso frente al proyecto “criollo” que fue realizado “por la élite, proceso

²⁴⁴ *Ibidem*, p.563.

españolizante que sólo persiguió copiar a la manera americana lo que existe en Europa, (España) y que pretendió realizar un *apartheid* paternalista con la población indígena, negra y mestiza.”²⁴⁵

Con este panorama podemos adentrarnos a la historiografía indígena desplegada sobre toda esta serie de hechos conexos, que guardan en su tejido las directrices de un “doble diálogo cultural”, ya que bajo una merced específica los autores que aquí analizamos: Domingo Chimalpahin y Alva Ixtlilxóchitl, buscaron escribir complejas estrategias discursivas en detrimento del sistema monárquico español, y sus políticas de desventaja sobre el cuerpo sociopolítico mestizo.

En palabras de Brading, “en la Nueva España los patriotas criollos insistían en la continuidad que había entre Tenochtitlan, y la capital virreinal construida sobre sus ruinas.”²⁴⁶ Esto a raíz del sistema de dominación indirecta que permaneció vigente desde el “formalismo político que ideó y legitimó al Reino de la Nueva España como sucesor del imperio de Moctezuma”²⁴⁷ Es designado como dominación indirecta pues los hijos del linaje indígena siguieron teniendo participación en la gubernatura de diferentes pueblos de indios que fueron creados.

Esto representó que hubo una especie de voluntad compartida entre los descendientes del linaje prehispánico y los criollos que pretendieron solidificar su cultura hispana en terreno americano. Por ello, ambos frentes intentaron instaurar un sistema político que designó los cargos de recaudación fiscal y administración de justicia a los descendientes de gobernantes legítimos de Tenochtitlan.²⁴⁸ Sólo que ese *statu quo* se vio mermado por la emergencia de la expresión mestiza que buscó hacerse escuchar en la élite; y a su vez, por la incursión del dogma cristiano en toda actividad humana del Nuevo Mundo.

CONCLUSIONES

²⁴⁵Bolívar Echeverría, *op. cit.*, p.64.

²⁴⁶ David. A. Brading, *op. cit.*, p.5.

²⁴⁷ *Idem.*

²⁴⁸ De hecho, este sistema político sólo duró hasta el año 8 Calli, 1565, “con la muerte del señor don Luis de Santa María Nanacazipactzin quien gobernó tres años en Tenochtitlan, con él se terminaron los tlatocapiltin, y en adelante los gobernadores ya no fueron de aquí.” Domingo Chimalpahin, *op. cit.*..., Primera..., p.311.

La pareja de contrarios cristiano-pagano fue empleada por los cronistas religiosos en sus órdenes discursivos de manera indirecta ya que el objetivo final de su campaña fue la conversión, entonces el indígena, a través del sistema lógico encontrado en el mito sacrificial de Cristo fue dotado de un alma que podía ser salvada por dios, siempre y cuando se practicase la cristiandad de forma verdadera. Es bien sabido que muchas veces no fue así, y por ello la acepción de pagano y sus atributos negativos encajaron con el indígena dejándolo al límite de la memoria histórica.

A lo largo de todo este capítulo el principio del sacrificio de Cristo fue lo que sustentó a la mayoría de las narrativas, es decir, respondió a la lógica de transformación, es decir, se abordó el tema de la conversión como objetivo de la empresa de conquista religiosa, mientras que los registros en la memoria histórica sólo fueron mencionados conceptos como la providencia y el carácter de la lucha contra el paganismo sin dar mayor atención al mito del sacrificio de Cristo como bastión y eje conductor de la empresa.

Además, dentro de esta investigación, el modelo de la larga duración fue funcional de las crónicas de los franciscanos hasta las crónicas de los jesuitas, y como vimos en Marc Bloch²⁴⁹, se trató de la asimilación y transmisión del mito nomológico²⁵⁰ referente al sacrificio de Cristo: en los conquistadores militares fue apoyado por el derecho de conquista, y en los conquistadores religiosos simbolizó un “mal necesario” justificado por la Santísima Providencia.

Siguiendo el contenido de sus obras historiográficas fue notorio que algunos autores omitieron los estragos belicosos y sangrientos en beneficio de la conquista espiritual. Esto es importante porque refleja el manejo de la memoria histórica, o bien, la invención de la tradición que quisieron construir las órdenes y/o el organismo de la iglesia, como sujeto de este orden discursivo.

A lo largo de su narrativa, los cronistas franciscanos hicieron uso de una teatralidad inserta en su discurso para remarcar la ambivalencia de contrarios preexistentes en el imaginario cultural europeo. Fuese por medio del catequismo, representaciones sagradas o narrativas literarias se

²⁴⁹ Marc Bloch, *Los reyes dramaturgos, Estudio sobre el carácter natural atribuido al poder real*, particularmente en Francia e Inglaterra, México, FCE, 2006.

²⁵⁰ Como mito nomológico debemos entender al mito central, y como su nombre refiere: que sigue una sola lógica. Ya vimos en el capítulo I cómo responde dicha lógica sobre el plano de larga duración braudeliana.

afianzaron las características que definieron a los contrarios (pagano-cristiano) e impulsaron la exclusión mutua.

Las órdenes de franciscanos y dominicos propusieron la salvación y la redención como convites identitarios para entrar al mundo de la cristiandad²⁵¹, además que así justificaban su labor evangelizadora en el Nuevo Mundo, y de algún modo, inauguraron una antesala a las reformas lascasianas. Fue como si con su actuación y el proceso de otredad en práctica, los frailes se beneficiaron de la civilidad de los indígenas, ya no de su estado “salvaje”.

La participación de personajes como Malintzin, Jerónimo de Aguilar, Cuitláhuac o inclusive Cuauhtémoc en este capítulo fue de gran envergadura porque fungieron en la historia como contrarios que supieron ejercer la otredad respecto a los agentes colonizadores del Viejo Mundo, posibilitando la emergencia de más de un orden discursivo. El cual desde su posición alterna motorizó el proceso de identidad entre contrarios y escribió parte de la conquista de México desde la perspectiva indígena.

Después de este apartado podemos concluir que sentido las leyes que impulsaron regímenes de dominación de los franciscanos lo estuvieron con base en su concepto patrimonio de Cristo, el voto de pobreza y la renunciación. Con los dominicos fueron la justicia legal y una humanidad en cristo que se negaron a olvidar lo que los llevó a reescribir el pasado indígena, e inclusive novohispano. Más adelante veremos que los jesuitas se basaron en la razón y la moral para compartir otra faceta de la conquista, anclada en una revisión más objetiva de las voces del pasado.

Cap. III

Entre la historiografía jesuita y la historiografía indígena: un estadio de modernidad y renovación de la memoria histórica

Llegamos a un punto de inflexión en la tesis, y es que este capítulo representó un parteaguas con las figuras antagónicas de los capítulos anteriores; en primer lugar, porque nuestro sujeto a estudiar fue la legitimación de un pasado propio que difiere de la ideología y cultura euro centrista del “Viejo Mundo” que en el siglo XVII buscó homogeneizar la memoria histórica y los elementos

²⁵¹ Cabe aclarar que no a cualquier cristiano, sino que en una analogía del viejo mundo respecto el nuevo mundo, el futuro (la redención) sólo habría de ser para el hombre nuevo que ha abandonado al viejo hombre.

identitarios más sustanciales de la cultura ignota (el alter) en aras de alinear a los indígenas en sus filas tributarias.²⁵²

Además, es indispensable entender que en la tesis también encontramos otro tipo de brechas, las cuales respondieron a cambios de mayor duración e impacto en la estructura de la narrativa en torno a la conquista. Por ejemplo, la crisis ideológica que llevó a cambios sustanciales en la lógica de pensamiento de la historiografía franciscana y dominica hasta la historiografía jesuita e indígena, este paso significó una profunda brecha como vimos en el capítulo II y ahora a lo largo de este capítulo III.

Consideramos eso al margen del concepto de transculturalidad de Danna Levin para demostrar que las fuentes de tradición indígena aquí abordadas se escribieron dentro del marco de esta, dado que tanto indígenas como mestizos (aunque no ahondamos de lleno en estos últimos), utilizaron las ideas de occidente con fines específicos, confluyendo en un discurso que llevó el sello de ambas culturas, además de que la identidad étnica fue plural.²⁵³

Según Danna Levin, no debe seguirse reproduciendo una división arbitraria y una visión unilateral de la historia, por ello fue muy fructífero tomar a los contrarios asimétricos como categoría de análisis, porque a pesar de partir de una partición ambivalente no lo hizo perpetuando una división entre dos sin sentido, sino que fue la alteridad misma la que se pronunció en dicho proceso de identificación, en esa respuesta al otro, que de forma ineludible afianzó una apropiación cultural.

Un par de las transformaciones a saber entre el capítulo pasado y este fueron: a) el *ego conquiro* como categoría de permisibilidad -sujeto histórico- tomó otro sentido en el acto de conquista y b) el providencialismo de los jesuitas vio nacer en el seno de la educación y la moral otro conducto de llegada a los indígenas, víctimas de un paganismo, que inclusive, se empeñaron en resignificar, pero ya no con crueldad ni violencia, sino bajo estándares de modernidad, en sentido moralizante, y claro, reivindicando la reputación del imperio español y en beneficio de la funcionalidad social.

²⁵² Refiero a esto del tributo porque fue hasta este capítulo que se explicó mejor el tránsito de una herencia ideológica medieval, guiada por providencialismos a una ideología moderna, heredera del renacimiento y de las ideas ilustradas que no sólo cuestionaron a dios, sino que también repararon en el uso político de los discursos y figuras retóricas para llevar el control social y económico de una sociedad.

²⁵³ Danna Levín Rojo y Federico Navarrete (coord.), *op. cit.*..., *Indios, mestizos y españoles.*, pp.43-44.

Una ruptura clara respecto al apartado anterior puede ser analizada a través de la brecha que representó la modernidad y la emergencia de la Compañía de Jesús como un órgano discrepante con lo establecido. Veamos, alrededor de cinco años después de la inauguración de la Compañía Jesuita, se llevó a cabo el concilio de Trento, en el cual se debatieron muchas cosas importantes sobre la Iglesia Católica y su pervivencia en Europa frente al protestantismo que se extendía por el viejo continente. Esto situó a la iglesia postridentina en un momento de desestabilidad, y surgió la imperante necesidad de renovar la funcionalidad de la iglesia católica como vaso comunicante entre dios y la sociedad.

Aquí fue donde el proyecto moderno tridentino exteriorizó una disidencia respecto al pasado; la compañía jesuita no quiso eclipsar el avance de la “religiosidad” ni su significativa, aunque mísera renovación, lo que los jesuitas llegaron a proponer a inicios del siglo XVII fue un cambio inesperado y sustancial en la cosmología cristiana y el impacto en sus adeptos. Siguiendo a Bolívar Echeverría, en algún momento Diego Laines aseguró que “no se trataba de ponerle un dique a la revolución religiosa, sino de avanzar saltando por encima de ella, de quitarle su fundamento real, de resolver los problemas a partir de los cuales ella se había vuelto necesaria.”²⁵⁴

Quizá por lo anterior los dominicos criticaron mucho la labor de la Compañía de Jesús, por su carácter moderno principalmente. También esto explicaría el inminente ocaso de la congregación, al ser tan perspicaz en la renovación de ideas. Bolívar Echeverría opinó que “este trabajo de los evangelizadores jesuitas sobre la doctrina cristiana y su teología fue un trabajo discursivo sin paralelo, fue tal vez el único modelo que Europa -la inventora de la universalidad moderna- pudo ofrecer de una genuina disposición de apertura, autocrítica, respecto de sus propias estructuras mentales.”²⁵⁵

Existen dos elementos a saber que diferencian a las crónicas históricas de los militares y religiosos de las crónicas de criollos e indígenas, el primero de ellos fue: 1) la transmisión del discurso desde un lugar de enunciación propio, es decir, ya no se habló desde el lugar del español o del colonizado, sino que se resignificó la figura del criollo, y más adelante, surgió el mestizo,

²⁵⁴ Diego Laines fue el jesuita que armó y condujo muchas de las discusiones más importantes en las sesiones del concilio de Trento. Bolívar Echeverría, *op. cit.*, p.68.

²⁵⁵ *Ibidem*, p.72.

resultado de una mezcla racial que tiene identidad propia. Fue desde allí que se buscó clamar independencia respecto al imperio del viejo mundo y sus parámetros socioculturales.

El segundo de ellos fue 2) la estandarización de la razón y la moral como elementos civilizatorios y la salvación del nuevo mundo como única posibilidad de reivindicación espiritual. Para los jesuitas, el sacrificio de Cristo fue asimilado bajo el trabajo y la razón. Por ejemplo, Joseph de Acosta buscó justificar la existencia del hombre de Dios en terreno amerindio, considerando al indígena como un hombre de desarrollo temprano pero capaz de racionalizar su vida y vivir en sociedad si se le brindaba la educación necesaria. Sin embargo, el mito nomológico del principio sacrificial de Cristo, como veremos en el siguiente y último apartado, ya no fue el eje conductual de los cronistas de tradición indígena.

De aquí que la memoria histórica conservadora jesuita, bajo los preceptos de la iglesia tridentina, fuese el resultado de una revolución ideológica con alcances políticos e intelectuales. Además, el cuestionamiento sobre la relación tripartita Quetzalcóatl-Cortés-Santo Tomás, y la condenación de Cortés como un aprovechado en esta historia de conquista fue elemento necesario para cuestionar la ambivalencia conceptual entre bárbaros y civilizados, y fue sólo el comienzo pues como veremos a lo largo de este capítulo, las ideas de progreso y renovación que sembraron los jesuitas dieron un vuelco total en la historia.

Este proceso de legitimación de un pasado propio también se explicó a través de Koselleck, sólo que atendiendo a los cambios en los tiempos históricos y su influencia en la escritura de la memoria histórica nos enfocamos a una bifurcación sociohistórica que mostró de manera contundente las vicisitudes que marcaron la diferencia entre la óptica de los criollos que aludieron a un México Antiguo y la óptica de la historiografía indígena, corriente sustentada en algunos vértices que la modernidad vio nacer.

Por su parte, los jesuitas fueron un impulso sólido para reformar la imagen del indio a partir de una serie de elementos civilizados que encontraron en su pasado, además, principalmente buscaron una reforma general en el sistema religioso que se sucedió desde el arribo a territorio amerindio con los doce franciscanos.

Sin embargo, es necesario señalar que dicha reformulación se aplicó a la *figura* del indígena de las crónicas, aquel cuyo blasón se irguió al unísono en defensa de algo propio frente a

Hernán Cortés, frente al “despojador de bienes”, porque no hemos de olvidar que tiempo *a posteriori* la conquista, la sistematización gubernamental permaneció bajo el mando y dirección de la corona española, y no fue precisamente justa con la jurisdicción que dio a los organismos encargados de “civilizar” a los habitantes del Nuevo mundo, incluida la compañía de Jesús.

Inclusive así, los años posteriores a la caída de México Tenochtitlan, la compañía de Jesús fue de los pocos organismos que se encargó de manera efectiva por la renovación del método de conversión de los indios, asimismo procuró reinterpretar el designio de dios y el fatídico pero inminente acontecimiento de la conquista, ya que sí somos perspicaces podemos ver que todos los cronistas hasta aquí abordados tuvieron en común eso: la justificación de su acto como un “mal necesario” que se tenía que suceder ineludiblemente pues sólo así se podría hacer uso político de toda la riqueza del *alter*.

Ahora, que la compañía de Jesús apareció cual rayo de luz junto con el avance rápido del renacimiento no la exentó de continuar con la legitimación del *ego conquiro* que se ciñó por siglos a una inferioridad en el indio y su cultura. Sucedió así para los jesuitas, sólo que bajo una leve variación en los conceptos, por ejemplo para Acosta, fue la ausencia de educación la principal razón por la cual los indios pertenecieron en estado de barbarie. Simón Valcárcel complementó lo anterior al declarar que “aunque el comentario es duro como pocos en toda la obra acostiana, siempre permanece un rasgo de inteligente preocupación por preservar la dignidad y humanidad del indio: en este caso habla de sus costumbres fieras, provocadas por la ausencia de una correcta educación que sin duda corregiría a los bárbaros”.²⁵⁶

A través de esto se puede notar la aplicabilidad de los contrarios asimétricos en las crónicas de carácter historiográfico, y se entendió cómo los enunciantes siempre respondieron a la alteridad, varía el tiempo y el espacio, pero siempre se articuló esta concatenación de significados e interpretaciones pues se dejó de manifiesto la posibilidad de “conocer” al otro a partir de su negación y posterior subyugación. Esto no sería posible de ser estudiado sino a través de las ventanas que abre la historiografía y la historia de lo subalterno.

²⁵⁶ Simón Valcárcel Martínez, Tomo XLIV. Núm.2, (1989), *El padre José de Acosta*, Thesaurus, p.404, disponible en [El Padre José de Acosta \(cervantes.es\)](http://ElPadreJose.deAcosta.cervantes.es) (Consultado 12 febrero 2022)

En este apartado se consideró esta idea de *subalternus* dentro de la reinterpretación del pasado y la divulgación de crónicas historiográficas desde inicios del XVII a mediados del XVIII, ya que al menos desde Cortés a Chimalpahin, y con mayor relevancia, hasta Clavijero, la imagen del indio permaneció al margen de *sub*, es decir: *debajo de*, (más alter: debajo del otro)²⁵⁷, dicha voz subalterna tomó sentido hasta que, luego del antecedente de las reformas lascasianas y la revalorización de lo “indígena” a nivel metafórico, los cronistas, juristas y demás portavoces de los indios entendieron que la realidad subalterna del indígena no distaba mucho de la realidad del criollo, quien al ser nacido en América nació con la marca perpetua de la inferioridad política respecto a sus “compatriotas” españoles.

De allí que la pugna por la memoria histórica cobró mayor sentido y desembocó en lo que nos compete de manera concreta en este capítulo: la legitimación de un pasado propio. Un pasado propio que no sólo buscó el criollo jesuita, sino también el heredero de la tradición indígena, posicionando a ambos en una unidad que vio nacer la identidad del nacido en América como un *alter* del proveniente de Europa. De aquí que se sucedieran la guerra de independencia y la revolución unos cien años más tarde.

Aunque inicié este apartado con el jesuita Acosta, me tomaré el atrevimiento de continuar con los cronistas indígenas, para así cerrar la tesis con Clavijero al considerarlo el mayor exponente de una brecha que se dio entre el sentido criollo de la reinterpretación del pasado y la apropiación de un pasado propio -el cual buscó revalorizar a un indio fantasioso y determinado a partir elementos miméticos que trataron de encajar con la historia de occidente- y el afianzamiento neto del indígena como algo propio de la sociedad, quizás de “la nueva sociedad” con la que soñaron los jesuitas al llegar a América²⁵⁸ pero que no vieron consolidarse pues antes sufrieron el exilio y la condena, como enseguida se verá.

²⁵⁷ Esta categoría de análisis connota una brecha histórica marcada por el capitalismo y las ideas liberales, porque a partir de finales del siglo XVIII, el dinero cambió la forma en que se socializaba y sin duda alguna, repercutió también en la manera de asimilar la aculturación por parte de los herederos de la casi extinta tradición mesoamericana. Esto se verá reflejado en las crónicas de carácter indígena. *Idem*.

²⁵⁸ A propósito de esta intención de los jesuitas, Simón Valcárcel aseveró que “América fue el campo práctico, el lugar de la praxis, donde el reformismo religioso encontró su lugar natural de puesta en acción. La Reforma católica o Contrarreforma contó con espíritus brillantes y briosos que pugnaron por inventar una nueva sociedad ocupada por un nuevo hombre (es ilustrativo el esfuerzo de los franciscanos en Nueva España)”, pero no del alcance de los jesuitas. *Ibidem*, p.416.

Como podemos ver, este puente entre la historiografía moderna conservadora a cargo de Joseph de Acosta y Francisco Javier Clavijero, y la historiografía indígena a través del trabajo de Domingo Chimalpahin y Alvarado Ixtlilxóchitl, ayudó a comprender la legitimación de un pasado propio que en Acosta estuvo anclado al mito de la migración del desierto,²⁵⁹ pero que en Clavijero se ancoró a la apropiación del valle del Anáhuac como el lugar de enunciación propio, y a la figura de Quetzalcóatl o Cuauhtemotzin como íconos a resaltar. Quizá por su brío y por la singularidad heroica que compartieron ambos para el derrotado, pero orgulloso pueblo mexicana.

Además, Acosta, al ser un heredero del renacimiento español criticó algunas de las comparaciones dimensionales que hicieron los cronistas clásicos en sus relatos históricos, lo hizo con un toque proto nacionalista pues partió de una ruptura con el eurocentrismo. Argumentó que “si alguno se maravillare de algunos ritos y costumbres de los indios, y los despreciare por insipientes y necios, o los detestare por inhumanos y diabólicos, mire que en los griegos y romanos que mandaron el mundo, se hallan o los mismos u otros semejantes, y a veces peores”.²⁶⁰

Ese factor comparativo con el Viejo Mundo, tierra de héroes y dioses grecolatinos, de proezas cristianas como las del Mio Cid tomó mayor peso y un sentido relativista después de trabajos como el de Clavijero a finales del siglo XVII. Se propagó la idea de que en terreno amerindio también se tuvo un pasado de oro, delineado por los mayores próceres de la historia indígena, los cuales, no distaron mucho del concepto de “civilidad” que se sabía existió en Roma o Grecia. Aparte, ese pasado estaba ansioso de ser conocido en el mundo y dignificar la identidad del criollo y del mestizo. Antes de profundizar en Clavijero y su sutil pluma que adornó la belleza de los caracteres mexicanos, daré paso a ahondar en la compañía de Jesús y la obra del padre José de Acosta, antesala de las crónicas de carácter indígena.

III.I. La Compañía de Jesús y su huella en la historiografía de México

La influencia de la compañía de Jesús en la legitimación de un pasado propio mexicano²⁶¹ siguió las pautas de la modernidad y se reflejó en las crónicas de José de Acosta hasta Clavijero,

²⁵⁹ Inclusive reproduciendo varios elementos cristianos occidentales, y como veremos enseguida, vinculando la existencia del nuevo mundo a la labor de Santo Tomás, incrédulo y después de años de debate, Acosta creyó viable legitimar el pasado de mesoamérica al cristianismo del viejo mundo, situación con la que rompió Clavijero.

²⁶⁰ José de Acosta, *op. cit.*, *Historia natural...*, p. 211.

²⁶¹ Considero que la escuela jesuita fue uno de los organismos que tempranamente estipuló “lo mexicano” como lo propiamente patriótico a partir del empleo de dicho adjetivo en sus historias verdaderas, asociando indistintamente a toda la “nación” con la cultura mexicana.


llegando indirectamente también a cronistas indígenas como Chimalpahin o Ixtlilxóchitl. A través de estas crónicas fue posible ver que ambas facciones historiográficas voltearon su mirada hacia minuciosos elementos antes no considerados, posibilitando notables cambios en el discurso de la historia de conquista. El más notable de ellos fue la legitimación del pasado propio a través de elementos mexicanos que fueron de la hazaña de Cuauhtémoc hasta la apropiación de Quetzalcóatl.

Es interesante notar cómo la narrativa de José de Acosta compartió con las crónicas de tradición indígena esa trascendente e inobjetable relación con el cristianismo europeo y con un tropel sabor a providencia. Acosta, por ejemplo, llegó al grado de argumentar que Santo Tomás llegó a través de un naufragio a América, o que las edades griegas de occidente se equiparaban con las eras cósmicas de la cosmogonía mesoamericana; los cronistas indígenas, por otro lado, aludieron a escenas mimesis del diluvio y del arca de Noé, o el advenimiento de Tonantzin como símbolo identitario mexicano pero no propiamente indígena.

En sus crónicas Acosta y Clavijero consideraron al indígena como un hombre de dios con derecho a la fe cristiana y a la educación. A su vez, lapidaron al militar español como un caballero incivilizado. Los cronistas indígenas aludieron a una ambivalencia similar, aunque menos reacia sobre la actuación violenta del bando español.

Retomando a la Compañía de Jesús, Según Bolívar Echeverría, la institución optó por romper con actitudes retrógradas y conservadoras, y buscó hacer efectiva una elección civilizatoria realmente disímil. Las crónicas históricas ya no pudieron aludir a la figura del indio como alguien desdeñado, aunque en la realidad seguía intensificándose la estratificación desigual entre las castas y los privilegiados. A diferencia de la crónica militar, los jesuitas ampararon su labor en un rescate efectivo del indio, de la idolatría, pero también de la ignorancia, como no lo repensaron los franciscanos o dominicos en su momento.

De allí que Acosta tildó a las huestes españolas de bárbaros, esto reflejó una transformación más en el diálogo de los contrarios asimétricos: el indígena se volcó víctima civilizada del escarnio bárbaro de personajes ambiciosos como el capitán don Hernando Cortés. Esta discordancia civilizatoria se explica al recordar que se invirtieron los papeles. ¿Quién estaba más errado al aniquilar a su contrario? ¿El español que contaba con la ventaja del hierro o el rudimentario indio con sus palos y piedras?

Según Bolívar Echeverría, fue esto uno de los factores que detonaron que los jesuitas renegaran de su existencia como una “repetición modificada de lo mismo sobre un territorio vacío”,²⁶² y por ello, prefirieron ser partícipes de una nueva historia que comenzó a gestarse desde inicios del siglo XVII, misma que se perfiló en favor de un proyecto criollo, empresa que apostó por la razón más que por la violencia. Sin vislumbrar las consecuencias inminentes de su ambición, la compañía de Jesús siguió su paso hacia el desvirtuamiento del modelo de vida activo, en otras palabras, la discontinuación del modelo europeo. 

Este hecho fue tan influyente en la sociedad que se vivió una renovación a escala conceptual e ideológica, pero además, brotó en el núcleo cultural un nuevo afán por descubrir, ¿o dotar? al nacido en América de un rasgo identitario: un pasado propio que distase de Europa, pero a su vez, -he aquí el punto de inflexión- que trasgrediese las fronteras entre alianzas y señoríos mesoamericanos, ya que sólo así se evitaría hablar de una identidad mexicana como portavoz de todo el altiplano central o incluso de toda Mesoamérica.

En lugar de ello, cronistas de tradición indígena como Alvarado Ixtlilxóchitl plasmaron en sus obras la existencia de un pluralismo identitario, él especialmente detalló vicisitudes y desencuentros entre la gente de Texcoco con Moctezuma, por mencionar alguno. Pero quizá sería lo óptimo comunicar este trasvase histórico con la Compañía de Jesús, ya que la pregunta por la memoria histórica y el sentido de una identidad propia fue un trasiego cultural de los jesuitas a los cronistas indígenas.

Antes de dar un salto a José de Acosta me gustaría enfatizar que la orden de los jesuitas vio en la modernización sociopolítica una oportunidad de cambio, deseo contrario al objetivo de la política moderna europea, la cual, según Echeverría, fue completamente de *reconstrucción*. Reconstrucción en un sentido imitativo y restablecedor de dos ejes principales de la realidad histórica europea: el cristianismo católico y su concepto de moderna civilización.²⁶³

Esto llevó a la posterior expulsión de la orden, pero también demostró que ni jesuitas ni militares, y mucho menos los administradores coloniales compartieron la misma proyección de

²⁶² Bolívar Echeverría, *op. cit.*, p.60.

²⁶³ Bolívar Echeverría, *op. cit.*, p.61.

modernidad. El gobierno monárquico español fincó una prolongación entre la historia europea y la inconsistente singularidad cultural de América Latina, que por supuesto, fracasó al aplicarla a un modelo de vida pasivo que reprodujo complejidades incomprendidas de la cultura europea.²⁶⁴ Esto tuvo un impacto severo en la reinterpretación del pasado y la consecuente multiplicación de historias verdaderas que se anclasen a una identidad propia de América.

Ahora analizaremos al mito de referencia: Quetzalcóatl, en su entidad mesoamericana, no como santo Tomás ni apoyando la versión de Durán en la cual, como vimos en el capítulo anterior, y como apoya Romero Galván, “habían pretendido explicar el origen de los hombres americanos en relación con la diáspora judía que ocurrió a raíz de la destrucción de Jerusalén.”²⁶⁵ ¿Por qué cobraría importancia esto? Porque nos encontramos con una especie de espiral, ahora volveremos al inicio para develar la relación Cortés-Quetzalcóatl-Santo Tomás²⁶⁶, pero desde la óptica indígena, entendiendo cómo se articuló la otredad en mesoamérica y qué uso político que le dieron a la reinterpretación del pasado a través de la historiografía indígena.

III.I.I Joseph de Acosta

De Joseph de Acosta hasta Francisco Clavijero se tendió un puente idóneo entre la herencia hispana y lo que en el siglo XVII fue nombrado patriotismo criollo. Según Brading, fue a inicios del siglo XVII cuando se comenzó a gestar un sentimiento de fervor patriótico entre la élite novohispana a causa del miedo a la desposesión:

Por entonces, los descendientes de los conquistadores estaban obsesionados por un continuo temor a la desposesión (...) los españoles nacidos en América asediaban la Corona con ruegos de nombramiento para altos cargos en la Iglesia y el Estado, y habían abrazado el sacerdocio muchos, llenando los colegios. Encontraron nuevos rivales en las oleadas de comerciantes migrantes de la península.²⁶⁷

²⁶⁴ Además, la Compañía de Jesús pensó en una “redefinición de la elección civilizatoria”, no se conformó con cortar y reanudar como apuntó Echeverría²⁶⁴, sino que buscó instaurar algo novedoso que sirviese de impulso a la cultura americana para posicionarse en la historia universal, pero desde su propio espacio de enunciación.

²⁶⁵ José Rubén Romero Galván, *Historiografía mexicana. Volumen I. Historiografía novohispana de tradición indígena* Juan A. Ortega y Medina y Rosa Camelo (coordinación general), México, UNAM, 1991, Vol. I, p. 343.

²⁶⁶ Entendiendo esta regresión como un factor indispensable en el proceso circular de los contrarios asimétricos, siempre se regresa al centro de la espiral, la cual está marcada por el encuentro o bien, el sustituto del encuentro. En este estadio podemos centrar la atención en el encuentro Cortés-Quetzalcóatl sin disociarlo del encuentro Cortés-Moctezuma.

²⁶⁷ David Brading, *op. cit.*, p.9.

Una vez consolidada la Nueva España como entidad política, gran parte de las decisiones fueron tomadas por la Iglesia Católica, pero ya en el siglo XVII bajo la premisa de razón y fe. Lo curioso es que a partir de esta mutación el pasado propio se relacionó directamente con la objetividad en la historia y la veracidad en el discurso de la memoria histórica se viró sustento de nuevos órdenes discursivos. También se interesó mucho por el tema de la “verdad” histórica a los jesuitas, por ello quizá se afanó en fundamentar científicamente su obra, en términos del propio Acosta: entender “las causas y razones de la naturaleza, que hay en las Indias”, tradúzcase esto como su *Historia Natural*.²⁶⁸

Joseph de Acosta fue influenciado por un cierto pragmatismo filosófico, por eso escribió en su *Historia Natural y moral de las Indias* una imagen del indígena que carga con el lastre del concepto de bárbaro, continuó imperando el marco ambivalente de la *civilitas* y la *barbarie*. Esto connotó que en la reinterpretación del pasado de Acosta los dualismos perduraron hasta volverse contrarios asimétricos rigurosos que según Koselleck, “fueron políticamente efectivos, sobre todo aquellos que dividen a la humanidad en dos grupos contrarios y desiguales.”²⁶⁹ Es interesante reflexionar cómo en las crónicas de carácter jesuita se siguió una polarización sociocultural; para el padre Acosta por ejemplo, el indio fue un ser dócil, una pobre alma que esperaba por ser rescatada de las tinieblas de la ignorancia. En la siguiente cita Acosta apunta al terrible barbarismo que los indios imprimen al gobierno:

Cosa es averiguada que en lo que muestran más los bárbaros su barbarismo es en el gobierno y modo de mandar, porque cuanto los hombres son más llegados a razón, tanto es más humano y menos soberbio el gobierno, y los que son reyes y señores se allanan y acomodan más a sus vasallos, conociéndolos por iguales en naturaleza, e inferiores en tener menor obligación de mirar por el bien público; mas entre los bárbaros todo es al revés, porque es tiránico su gobierno, y tratan a sus súbditos como a bestias y quieren ser ellos tratados como dioses. Por esto muchas naciones y gentes de indios no sufren reyes ni señores absolutos, sino viven en behetría, y solamente para ciertas cosas, mayormente de guerra, crían

²⁶⁸ La creencia en lo milagroso del descubrimiento y conquista de América, está estrechamente vinculada con el sentimiento popular español de entonces, que alimentaba la fe en el destino del pueblo español como campeón de catolicismo. Acosta dice que “no es vano, sino acertado creer que la sabiduría del Altísimo ordene o permite cosas que den como alguna nueva de lo que ha de ser. Edmundo, O ‘Gorman, *Cuatro historiadores de Indias*, Siglo XVI, México, Patria CONACULTA, 1972. p. 155.

²⁶⁹ Reinhart Koselleck, *op. cit.*, p. 208.

capitanes y príncipes, a los cuales durante aquel ministerio obedecen, y después se vuelven a sus primeros oficios.²⁷⁰

Bajo la pluma de José de Acosta fue notable el énfasis en la razón y un imperante símbolo de humanidad como bastión de una modernidad que se proyectó desde el corazón de la teología tridentina, la cual concibió al verdadero cristiano como aquel que no renuncia al mundo, sino que lucha por él. La redención llegó bajo “el disfrute de los valores de uso, llegó en la diversidad cualitativa de las cosas, el mundo no es visto ya sólo como el lugar del sacrificio o de entrega del cuerpo a cambio de la salvación del alma, ahora perdición o salvación pueden darse por igual.”²⁷¹

Acosta relató con ferviente sentimiento religioso los eventos más sobresalientes de la conquista, y develó que para inicios del siglo XVII aún imperaba el fervor español, mismo que no le impidió ser objetivo en su narración y señalar en la relación de los contrarios una intercalación entre el colonizado y el colonizador. El resultado fue señalar al conquistador como el contrario bárbaro y al colonizado como el contrario civilizado. Entenderemos esto a partir de la relación entre Cortés y Moctezuma según el padre Acosta, para el cual Moctezuma fue un hombre de carácter fuerte:

Era en extremo amigo de que se guardasen sus leyes: acaecíale cuando volvía con victoria de alguna guerra, fingir que iba a alguna recreación, y disfrazarse para ver, si por no pensar que estaba presente, se dejaba de hacerse algo de la fiesta o recibimiento: y si en algo se excedía o faltaba, castigábalo sin remedio.. No curaba que fueran señores, ni aun deudos, ni aun propios hermanos suyos, porque sin remisión moría el que delinquía: su trato con los suyos era poco, raras veces se dejaba ver; estábase encerrado mucho tiempo, y pensando en el gobierno de su reino.²⁷²

En opinión de Acosta, el que Moctezuma fuese aparentemente recto y riguroso en materia política no impidió que entregase el imperio mexica sin oposición alguna, y eso supongo yo, lo ubicó bajo el juicio negativo de los indígenas, pero lo interesante es que ya no fue por el presagio funesto, esto abrió el debate a la posibilidad de que como apuntó Navarrete, Moctezuma no haya reaccionado belicosamente a causa de una incapacidad de reacción por múltiples factores en convergencia, sociales y/o políticos. José de Acosta manifestó una reprobación de los actos del

²⁷⁰ De Acosta, *op. cit.*, Libro XII, p. 216.

²⁷¹ Bolívar Echeverría, *op. cit.*, p.67.

²⁷² Joseph de Acosta., *op. cit.*, Libro VII, cap. XXIV.

aprovechado y ambicioso Hernán Cortés, porque según Acosta, Cortés se asumió a consciencia como Quetzalcóatl para hacerse del poder en el imperio mexica:

Respondió Cortés aceptando las ofertas y dando a entender que él era el que decían, de que quedaron muy contentos, viéndose tratar por él con gran amor y benevolencia (que en esto, como en otras cosas, fué digno de alabanza este valeroso capitán), y si su traza fuera adelante, que era por bien ganar aquella gente, parece que se había ofrecido la mejor coyuntura que se podía pensar para sujetar el evangelio con paz y amor toda aquella tierra. Pero los pecados de aquellos crueles homicidas y esclavos de satanás pedían ser castigados del cielo, y los de muchos españoles no eran pocos; y así los juicios altos de Dios dispusieron la salud de las gentes, cortando primero las raíces dañadas. Y como dice el Apóstol: La maldad y ceguera de los unos fué la salvación de los otros.²⁷³

La ejecución de actuaciones como la de Cortés fue reprobada por el padre Joseph de Acosta. Empero, en su narrativa de la conquista se destacó el desenlace del emperador Motecuhzoma, el cual según esta versión murió a causa de puñaladas recibidas por españoles²⁷⁴, pero que oficialmente se reconoció la versión de que salió a la azotea y murió al recibir una pedrada en la cabeza. Lo relevante del hecho es que con la inversión de los atributos en los contrarios asimétricos, la memoria histórica juzgó a Cortés como un hombre inhumano que se aprovechó de la superioridad de su condición y con malicia se apoderó de los pueblos indígenas. Indígenas que serían poco más tarde, una de las partes importantes en la composición identitaria del mestizo.

Acosta terminó su relato aludiendo de manera superficial y desdeñosa a Cuauhtemotzin, pareciese que para el jesuita, el papel del último *Huey tlatoani* de Tenochtitlán no tuvo gran importancia. Sin mayor reparo, aseveró que el acto de tomar la daga fue algo de extraño valor para un “reyezuelo” de su alcurnia. Culminó asegurando también que no entendía la actitud de Cuauhtémoc al ser él la única persona con la determinación para cambiar el *status quo*. Según Acosta, se le pidió rendición, y con su negativa sólo comprobó su *barbarie*, misma que le condenó

²⁷³ *Ídem*.

²⁷⁴ “Al rey Motezuma hallaron los mejicanos muerto y pasado, según dicen, de puñaladas; y es su opinión que aquella noche le mataron los españoles, con otros principales. Motezuma acabó miserablemente, y de su gran soberbia y tiranías pagó el justo juicio del Señor de los cielos lo que merecía. Porque, viniendo a poder de los indios su cuerpo, no quisieron hacerle exequias de rey, ni aun de hombre común, desechándole con gran desprecio y enojo. Un criado suyo, doliéndose de tanta desventura de un rey, temido y adorado antes como dios, allá le hizo una hoguera y puso sus cenizas donde pudo, en lugar harto desechado.” *Ibidem*, Libro VII, cap. XVI.

en ese momento a la prisión. Como ellos no cedieron su voluntad y reino como lo hicieron los tlaxcaltecas, el contrario de bárbaro lo colocó en el suplicio y posterior muerte:

El último rey de los mejicanos, habiendo porfiadísimo sustentando la guerra, a lo último fué tomado en una canoa grande, donde iba huyendo, y traído con otros principales ante Fernando Cortés. El reyezuelo, con extraño valor, arrancando una daga, se llegó a Cortés y le dijo: Hasta agora yo he hecho lo que he podido en defensa de los míos; agora no debo más sino darle ésta, y que con ella me mates. Respondió Cortés que él no quería matarle, ni había sido su intención de dañarles; mas que su porfía tan loca tenía la culpa de tanto mal y destrucción, como habían padecido; que bien sabían cuántas veces les habían requerido con la paz y amistad.²⁷⁵

A continuación haremos dialogar al padre Acosta con los cronistas de tradición indígena, cerrando con Clavijero esta modesta investigación. Lo anterior responde a la espiral discursiva antitética que empleamos en la tesis, pues nuevamente nos hallamos frente a las parejas de contrarios que configuraron órdenes discursivos, sólo que esta vez lo enunciamos en plural mediante las formas lingüísticas, pues con la historiografía indígena fue posible demostrar que se sufrió un desface respecto al impacto y desarrollo de corrientes identitarias. Ya no se habló de una sola identidad mexicana o una sola identidad subalterna, se estableció la idea de un pluralismo identitario, que no sólo dio voz al mexica, sino también a varias comunidades subalternas contrarias al gobierno hegemónico mexica, como aconteció en la narrativa de Alvarado Ixtlilxóchitl.

III.II La historiografía novohispana de tradición indígena, voz de resistencia y pluralidad étnica a través de la memoria

A los herederos de la tradición indígena, la homogeneidad de las “Historias verdaderas” de militares y evangelizadores de Occidente les causó inquietud, en primer lugar porque ellos como enunciantes de un pasado propiamente “mexicano” que hemos venido abordando, buscaron ser voceros de toda una tradición, si bien menguada bajo una transculturación, aún latente gracias al sincretismo de dichas tradiciones. En segundo lugar por la perpetuación de su memoria histórica, práctica que como sabemos por fuentes históricas en otros soportes -como códices o pictografías- fomentaron los antiguos nativos *a priori* la llegada de las huestes españolas:

²⁷⁵ *Ibidem*, Libro XVII, cap. XVII.

En el centro de México, en tiempos prehispánicos y aún el siglo XVII, cada altépetl, es decir, cada ciudad Estado indígena conservaba y renovaba celosamente una tradición histórica propia y particular que narraba sus orígenes, definía su identidad étnica, establecía sus derechos sobre su territorio y legitimaba el linaje de tlaloques y gobernantes.²⁷⁶

De allí que estando en vísperas del siglo XVI, cronistas como Alvarado Ixtlilxóchitl y Domingo Chimalpahin buscaron dar cuenta de su tradición cultural a través del registro de la memoria histórica, y legitimar la participación efectiva de los indígenas en la conquista de México: indígenas del linaje propio pero también de las alianzas enemigas.²⁷⁷ Cuestión importante al reparar en la identidad étnica de los indígenas: depositario de identidades, no de una sola identidad. Esto evidencia el claro parteaguas que representó este apartado respecto a los capítulos I y II.

A diferencia de los capítulos anteriores, en donde la ambición se centró en una identidad bajo unicidad, aquí ahondamos en un pluralismo identitario; asimismo podemos departir del registro y reinterpretación del pasado como materia política para las élites y sus discursos “verdaderos”, situación que por ejemplo, instó a Cortés o al propio Ixtlilxóchitl a realizar su registro de la memoria histórica. Así es como nos situamos en una especie de ciclo porque volvemos a los contrarios asimétricos: eje inaugural de la presente pesquisa. Daré paso a problematizar la reinterpretación del pasado a través de la categoría de contrarios, sólo que esta vez se irá ajustando a un dinamismo anclado a las tradiciones indígenas y con base en la identidad étnica.

Danna Levin asumió que las crónicas de tradición indígena no estuvieron determinadas por la identidad étnica dado que esta es plural y variable, sin embargo, se consideró que el lugar de enunciación siempre va entrelazando tradición y cultura, por lo cual, sí repercutió de manera sustancial en el contenido y tratamiento que cada autor imprimió en su narrativa. Además, es menester manifestar el deseo de abordar estas fuentes dentro del marco de la transculturalidad como propusieron Levin y Federico Navarrete, y no como “crónica mestiza”²⁷⁸ pues de lo contrario

²⁷⁶ Danna Levín Rojo y Federico Navarrete, *op. cit.*, Indios, mestizos y españoles..., p.98.

²⁷⁷ “Las tradiciones históricas indígenas vivían además en conjunto diálogo con sus vecinos y rivales, pues los altépetl a que pertenecían resolvían sus disputas territoriales y disputas territoriales y políticas precisamente por medio de la referencia a estas historias.” *Ídem*.

²⁷⁸ *Ibidem*, pp. 97-101.

se estaría inmortalizando el acallamiento de la tradición indígena como actor pasivo en este drama de conquista.

Partiendo de ese hecho, pudimos dilucidar que se trató de un doble diálogo cultural que provocó la emergencia de distintas estrategias discursivas, que no tienen por qué partir o ancorarse en una clasificación binaria. Las crónicas de Chimalpahin y de Alva de Ixtlilxóchitl fueron resultantes de dicho diálogo transcultural, por eso quizá sus versiones son muy disímiles entre sí, y sólo convergen en pequeños atisbos de tradición indígena: Chimalpahin por ejemplo, escribió su obra en nahuatl como reflejo de su orgullo por la lengua nativa de sus antepasados; Ixtlilxóchitl corrió con la fortuna de heredar códices y pinturas pertenecientes a su linaje texcocano e inclusive así, llamó mucho la atención que su obra se mantuvo más cerca de los cánones de registro occidental que de lo mesoamericano:

Domingo Chimalpahin y Fernando de Alva Ixtlilxóchitl emplearon diferentes estrategias discursivas radicalmente diferentes: la del primero más apegada al funcionamiento dialógico y polifónico de la historiografía indígena tradicional, y la del segundo, más cercana a las convenciones nomológicas de la historiografía europea del momento.²⁷⁹

Lo anterior nos llevó a la reflexión de Danna Levin en la cual asumió que “no se puede suponer el hecho de que el autor de una obra fuera indio garantiza automáticamente que esta sea auténticamente indígena [... Cada obra es resultado de una interlocución particular en un momento específico, e intercultural, pues todos los textos son resultado de la tradición entre tradiciones diferentes.”²⁸⁰

Con la cita anterior se sostiene la proposición de que la reinterpretación del pasado fue usada para legitimar lógicas discursivas de poder, e imponer lógicas identitarias que, como vimos con la historiografía convencional de carácter occidental, se arraigó a una polarización binaria que no distinguió más allá de dos facciones (bárbaro-civilizado/pagano-cristiano). Por eso en este apartado, tomé dicha polarización y la llevé al escenario de la historiografía de tradición indígena colonial, en donde se proyectó una multiplicidad de parejas de contrarios que detonó en un pluralismo identitario.

²⁷⁹ *Ídem.*

²⁸⁰ *Ibidem*, p. 98.

La historiografía novohispana de tradición indígena desplegada a finales del siglo XVI estuvo caracterizada por dos elementos a saber, a) la existencia y exacerbación de un pasado propio que respondió a lógicas míticas seguidas por siglos en Mesoamérica, y b) minuciosas narrativas sobre partidismos sociopolíticos desplegados en Mesoamérica, antes y después de llegados los españoles. Respecto al pasado propio y los modelos míticos, es insoslayable reparar en que el principio sacrificial del retorno de Quetzalcóatl para la historiografía indígena se tornó un mito nomológico y un cimiento identitario, ya que los cronistas indígenas negaron que se tratase de Santo Tomás como Durán había sugerido, según ellos, efectivamente se había tratado de Ce Acatl Topiltzin Quetzalcóatl. Lo anterior fue una respuesta a las versiones mesiánicas de Occidente pues con ello se legitimó la realidad política mesoamericana, la cual no puede ser deslindada de un modelo mítico,²⁸¹ y a su vez, se apoyó la necesidad de contar con un pasado propio.

La importancia de esta pugna por la legitimación de la política mesoamericana fue de gran envergadura para abogar por un reconocimiento autónomo que brindase la posibilidad de una identidad propia, ya no repitiendo el modelo europeo, sino legitimando lo que López Austin llamó la justificación mágico-religiosa del poder del gobernante, argumentación válida al reflejar un elemento sustancial para la idiosincrasia mesoamericana: “la relación mediada del dios tutelar y su pueblo debida a la transformación política y social; los intermediarios son guías, caudillos, hombres-dioses, reyes investidos de poder divino”²⁸². Esto nos demuestra que para los cronistas indígenas fue insoslayable resaltar la importancia que tuvo el linaje, el milagro y la virtud para los indígenas, afianzando su vínculo directo con la *polis*, incluso López Austin asumió que “estos extremos fueron tocados a través del tiempo por un péndulo de convivencia política”.²⁸³ Este hecho llevó a los cronistas indígenas a entender de una forma novedosa la relación Cortés-Moctezuma-Quetzalcóatl.

Por último, no olvidemos prestar atención a la relación epistemológica que se estableció entre conquistador-conquistado porque como asumió Danna Levin, la base y el sustento de las estrategias discursivas de estos autores emergió de los espacios sociales y los ámbitos discursivos

²⁸¹ López Austin refirió a la inseparable relación entre un mito y la existencia de una realidad política, “la cual ajusta o insta transformaciones de la cosmovisión de las sociedades gentilicias al pasar a la estructura general creada por sabios detentadores de la consciencia de clase en el poder”. Podemos interpretar esto como una buena base de su memoria histórica. Alfredo López Austin, *op. cit.*, Fundamento..., p.202.

²⁸² *Ibidem*, p. 204.

²⁸³ *Ibidem*, p. 227.

que le rodearon, no de su origen étnico como algunos pensaban. Ello determinó la temática de sus narrativas, además de problematizar la trascendencia del discurso que no sólo es una continuidad prehispánica, sino mestiza.²⁸⁴

III.II.I Domingo Chimalpahin

A continuación nos adentraremos en la obra de Domingo Chimalpahin, siguiendo con la línea de análisis de la legitimación de un pasado propio, sólo que esta vez a través de la apropiación de Quetzalcóatl y la ponderación de Cuauhtémoc como un verdadero antepasado, digno de enarbolar las páginas de la memoria histórica de tradición indígena, situación contraria a Moctezuma, quien, como expusimos en los capítulos anteriores, sufrió el desvirtuamiento de su persona a través de las crónicas.

Uno de los cronistas que elegí para ahondar en el evento de la conquista de México fue Domingo Francisco de San Antón Muñón Chimalpahin Cuauhtlehuanitzin, oriundo de Chalco, Valle de México, nacido en 1579, descendiente de los señoríos de Tenango-Amecameca-Chalco, quien fue un noble indígena y autor de diversas obras que cuentan con valiosa información sobre la cultura mexicana antes de llegar a Tenochtitlan hasta su caída.

La época en la que escribió sus obras fue tiempo de transición. Con los discursos que escribió sobre la historicidad del pueblo mexicano tendió un puente entre la cultura indígena y la cultura criolla, ya que si algo compartieron ambas élites fue la necesidad de perpetuar sus privilegios y un lugar dentro del cuerpo político para seguir contando con privilegios y su estatus de nobleza, pero también por algo incipiente: el acaecimiento de una identidad que redefiniere la unicidad histórico-política del pueblo mexicano.

Así bien, tenemos el escrito de Chimalpahin como un tejido más del organismo en el que se convirtieron todas las “Historias verdaderas” que diversos cronistas de las Indias escribieron, entre juristas, religiosos, militares y capellanes.²⁸⁵ Fue notable que las crónicas de tradición indígena estuvieron alentadas por demostrar la activa participación del linaje indígena en el

²⁸⁴ Danna Levín Rojo y Federico Navarrete, *op. cit.*, Indios, mestizos y españoles..., p.99.

²⁸⁵ Entre ellos están fray Diego de Landa, Mariano Veytia, Andrés Cavo, Francisco Javier Alegre, así como de la parte de tradición indígena Hernando de Alvarado Tezozómoc, y Diego Muñoz Camargo, por mencionar algunos; dirigí la selección de los cronistas aquí abordados basándome en la relevancia de su narrativa para develar el entramado sobre el momento exacto de la conquista, específicamente del diálogo entre Cortés y Moctezuma, pero matizado por una serie de aristas a considerar como la intervención de otros agentes históricos (la Malintzin, el cacique de Cempoala, Ce Acatl Topiltzin Quetzalcóatl, Sto. Tomás, y Cuauhtémoc).

proceso de conquista, como señalamos arriba, en aras de continuar con privilegios, pero también propugnando por el pasado propio que la compañía de Jesús deviniese a las mentalidades de estos jóvenes historiadores.

Fue notable que en el tránsito de los tiempos históricos se presentaron muchas parejas de contrarios que bajo la forma de diversos personajes definieron bandos y cuestionaron la identidad propia a partir del otro construyendo vertientes identitarias heterogéneas, e inclusive como vimos, bajo procesos que no siguieron un mismo rubro; por ejemplo, las comunidades indígenas fincaron buena parte de sus organismos políticos con base en una identidad étnica que en las fuentes historiográficas “oficiales” de finales del siglo XVII trató de ser captada por una sola versión oficial que diera cuenta de una misma historia para todos, y también quizá de una identidad nacional.

Además, el mito nomológico del sacrificio de Cristo quedó a un lado, y las crónicas sobre el pasado antiguo mexicano se comenzaron a enfocar en las estereotipaciones, pero esta vez con el español condenado por cruel y victimario, mientras que el indígena se meció en los laureles de la civilidad y victimización. Ejemplo de ello fue que tiempo después al dramático sometimiento de Cuauhtemotzin se suscitaron muchos eventos y circunstancias cruentas que inspiraron la producción de puestas teatrales que delinearon el lugar del indígena como un portento de guerra y honor, mientras Hernán Cortés fue tachado de abusivo y sanguinario, una vez más.

Después de esto, llegó el aderezo natural del destino, pues según Domingo Chimalpahin, luego de la reestructuración de México Tenochtitlan, en el año 7 Calli, 1577, “hubo epidemias que mataron muchos indios y negros, y pocos españoles, situación que se repetiría en 1579, matando muchos naturales.”²⁸⁶ No obstante ello, los mexicas celebraron 260 años de estar en Tenochtitlan en el año 1 Tecpatl, 1578. El proceso de restauración material ya estaba avanzado, así que los españoles fijaron su atención en la “reconstrucción” espiritual. Más aún después de la muerte de Fray Bernardino de Sahagún, el 5 de febrero de 1590.

Con dichos eventos no sólo se modificó el contexto social, sino que fue un redoble alarmante para el aparato religioso pues según Chimalpahin, “cuando don Pedro Moya de Contreras pasó a ser gobernador virrey, antes siendo arzobispo, se dijo que los religiosos de San

²⁸⁶ Domingo Chimalpahin, *op. cit.*, Diario..., p.25.

Francisco, San Agustín y Santo Domingo ya no habrían de doctrinar en los pueblos, pues en su lugar habrían de entrar los clérigos, y los señores de los pueblos rechazaron y abogaron por los religiosos.”²⁸⁷

Poco a poco la estructura novohispana inmediata a la conquista comenzó a dislocar los bastiones que tanto criollos como nobles mexicas quisieron ver pervivir. El ingrediente sorpresa fue el mestizo, y la multiplicidad de castas que comenzaron a desperdigarse por todo el reino de la Nueva España, mulatos, negros, saltapatrás, etc. Aunado a ello, se resintió de manera contundente la influencia de la Compañía de Jesús²⁸⁸: que como vimos en el apartado anterior, representó un parteaguas que irrumpió en América para revolver las sobras de un imperio monárquico por demás retrógrada.

El hecho de encontrar en la crónica de Domingo Chimalpahin el ejemplo de la quema de Texcoco para explicar una metáfora teatral con trasfondo religioso fue algo muy interesante pues trató de mostrar a través de su orden discursivo una pedagogía ambivalente entre el bueno y el malo; enfatizó que a pesar del evento público, lo bueno fue que el diablo se encontró con Santo Tomás. O por ejemplo, la pervivencia de rivalidades ancladas en el pasado develó la legitimación de una relación contraria ambivalente que no perece, sino que se transforma, como sucedió con tlaxcaltecas-mexicas, y que en materia de ordenes discursivos, trasciende a la crónica desembocando en segmentaciones socioculturales y vertientes identitarias.

Domingo Chimalpahin, por ejemplo, se centró más en demostrar ante el mundo la existencia de una monarquía indígena digna de ser recordada, y no sólo ello, sino respetada, pues transpoló la historia mexica a un marco hipotético que asumió la existencia de múltiples verdades históricas. Para ello, abrió la posibilidad de un pluralismo étnico similar al que regía la organización social mexica antes de la llegada de Hernando Cortés: “En el Valle de México, los españoles reconocieron por primera vez una forma de civilización análoga a la propia; es decir, instituciones, formas políticas y objetos que pudieron nombrar en castellano, con los mismos términos que utilizaban para definir sus propias formas de gobierno”.²⁸⁹

²⁸⁷ *Ibidem*, p.29.

²⁸⁸ A pesar de que la Compañía jesuita arribó en 1572, es hasta febrero de 1592 cuando los religiosos teatinos de la Compañía de Jesús se establecieron frente a donde estaba la cárcel de la corte. Depositaron el Santísimo sacramento y una campaña y allí se asentaron, los religiosos de San Francisco protestaron, pero no lograron nada. *Ibidem*, p.41.

²⁸⁹ Danna Levín Rojo y Federico Navarrete, *op. cit.*, Indios, mestizos y españoles..., p.39.

Pero si se trata de hablar de identidad, Chimalpahin estuvo en medio de un sincretismo que le condujo a narrar en su crónica acontecimientos históricos que marcaron la historia de occidente como fueron: el nacimiento de Jesucristo, el diluvio universal que sufrió el “santo profeta Noé”, y la creación del mundo por el “Todopoderoso, único hijo del Dios verdadero” denominado Tloque Nahuaque en nahuatl:

Aquí principia el antiguo papel de la cuenta de los años mexica que fueron registrando ha mucho tiempo cuando vinieron a vivir los antiguos chichimecas, nuestros abuelos ya podridos, los que fueron nuestros abuelos primigenios puesto que contaban los años desde que vinieron a vivir aquí en la tierra gracias a Tloque Nahuaque, a nuestro señor Jesucristo, porque en verdad fue gracias a él. El único y verdadero teutl, Dios salvador de la gente, el único gracias a quien se vive aquí en la Tierra.²⁹⁰

Este acto respondió a la ambición por alcanzar el dogma cristiano; Chimalpahin, a pesar de ser heredero del linaje de la nobleza indígena y de escribir algunas de sus obras en nahuatl, inscribió factores de la cultura de occidente en su narrativa. Aparte, en su obra ya no se insistió en la presencia de Santo Tomás, por el hecho de que los franciscanos colocaron a San Francisco como una especie de legitimador del acto de conquista, relató el cronista chalca que “el lunes 4 de octubre de 1593, fiesta de San Francisco, se exhibió un águila que habían hecho los tlacuilos, los cuales representaron un nopal, encima del cual estaba parada un águila, y sobre esta, como a caballo, iba montado nuestro padre San Francisco. La pusieron en el atrio y fue muy admirada.”²⁹¹

En correspondencia con la reinterpretación del pasado y la adopción de un pasado propio mexicano, Chimalpahin escribió un texto en donde registró los nombres de una monarquía mexica, que a su consideración debió ser conocida pues reflejó la fuerte estructura sociopolítica, no de un pueblo, sino de un imperio. Fue su texto, *Señores de Tenochtitlan, Tlacopan y Texcoco*, del cual además, Domingo asumió que se trató de la enumeración de todos los *tlaloque* que gobernaron estos tres señoríos: “Aquí se nombran todos los tlaloque que gobernaron en esta gran ciudad de México Tenochtitlan, en medio de las aguas, entre los tules y las cañas, se nombran los *tlalohque* que gobernaron en las cabeceras de los tres *tlatoloyan* que había. No te turbes quienquiera que

²⁹⁰ Chimalpahin, *op. cit.*, Diario..., p.50.

²⁹¹ *Ibidem*, p.51.

seas, cristiano lector, sólo ten fe en el verdadero Dios.”²⁹² No terminó su aseveración sin remarcar la figura de dios como máxima de fe.

Esa relación con dios apareció por ratos durante toda la narración de Chimalpahin, y respondió a la necesidad de Chimalpahin de anclar el pasado propio al catolicismo, a dios y a la fe en cristo²⁹³ porque de ese modo se perpetuaría la salvación de todos los habitantes del nuevo mundo, criollos o indígenas, porque más allá de que Domingo Chimalpahin pugnó por un pasado propio, no atendió exclusivamente a los restos de la mitología mesoamericana que aún tintineaban en la sociedad indígena sobreviviente y que hicieron del sincretismo en la nueva España un vaso comunicante que no pudo ser acallado como si lo hiciesen en las fuentes de carácter oficial. Lo que sí debe reconocerse fue el intento de Chimalpahin de escribir su historia a partir de más de una voz, no se conformó con ser el autor preponderante, él articuló fuentes indígenas y las misturó con su nueva cultura híbrida. En ello radicó la principal diferencia respecto a Alva de Ixtlilxóchitl:

El resultado de Chimalpahin fue una obra “coral” o polifónica en que la verdad se negocia entre las diferentes voces de un diálogo en que el autor mismo participa sin asumir autoridad absoluta. En cambio, Ixtlilxóchitl escribió una historia monológica en la que su voz de autor es la única que se desplegó, integrando y supeditando tradiciones que utiliza en un discurso unitario en el que la verdad fue construida como resultado directo de la función autoral.²⁹⁴

Al final de cuentas, tanto Chimalpahin como Ixtlilxóchitl pertenecieron a una élite y desde ese lugar de enunciación devinieron una memoria histórica de tradición indígena más atenuada por factores occidentales. Se reconoce que estas fuentes fueron la proposición de un abanico de identidades que rompieron con el paradigma de una sociedad homogénea, demostraron que entre las élites mesoamericanas se produjeron relaciones contrarias que estructuraron la asimetría entre el más fuerte y el más débil, mismas que definieron la balanza económica a favor del más poderoso. Por eso a nivel altiplano central, el imperio mexica tuvo a varios enemigos bajo obligación tributaria.

²⁹² Domingo Chimalpahin, *op. cit.*, *Tres crónicas...*, p.297.

²⁹³ Esto respondió a la influencia del torrente católico que en el siglo XVII buscó expandirse por todo Europa, Asia e incluso oriente; connota que el acto de la evangelización en América es la reverberación del catolicismo ortodoxo que imperó en Europa poco tiempo antes, lo cual explica el arribo de múltiples órdenes mendicantes y la santa inquisición. Sin embargo, la educación y formación de los novohispanos, en su mayoría mestizos a lo largo del siglo XVII y XVIII se vio fuertemente influenciada por el proyecto posttridentino de la Iglesia Católica.

²⁹⁴ Danna Levín Rojo y Federico Navarrete, *op. cit.*, *Indios, mestizos y españoles...*, p.101.

Chimalpahin aludió en sus escritos al papel del indígena en la estructura sociopolítica novohispana porque el mestizaje ya estaba en auge y tanto peninsulares, criollos, mestizos, indígenas y castas inferiores disputaron títulos mobiliarios, trabajos, cargos y privilegios que se basaron en la evidencia escrita de herencias patrimoniales de tierras y bienes. Por eso también, tuvieron que recurrir a la memoria histórica para legitimar su posición “en la personalidad de la Nueva España, ya que esta descansó en gran medida en muchas continuidades con el pasado prehispánico, sin que pudiesen tener permanencia estática”²⁹⁵ Ejemplo de ello fue la pugna por el pasado a través de los primeros memoriales, por conveniencia personal, miles de indios se afanaron por demostrar su pasado legitimado en dichas fuentes históricas, de lo contrario simplemente perdieron las tierras o no tuvieron acceso a ninguna herencia:

Los títulos primordiales demostraban el esfuerzo de los pueblos para conservar sus tierras, pero se ha detectado la existencia de un gran número de títulos falsos, situación que, de acuerdo con la autora, supone un amplio mercado para esta clase de documentos en el siglo XVIII. Lo interesante de estos escritos es que eran utilizados tanto por indígenas como por españoles, unos para narrar las historias de origen de sus pueblos y describir los derechos antiguos o "inmemoriales" sobre sus tierras, mientras que los otros trataban de establecer una relación entre sus tierras compradas y los indígenas como dueños originales.²⁹⁶

Además, la cita anterior nos remitió al concepto de transculturalidad de Danna Levin, en el cual explicó que los autores de tradición indígena fueron agentes activos en el proceso de conquista, no sólo a nivel de batalla sino también en la reinterpretación del pasado. Por ello, los cronistas como Chimalpahin o Ixtlilxóchitl dibujaron el contorno de su memoria histórica con piezas esenciales de la historia del cristianismo, o como pudimos ver aquí, hubo españoles que recurrieron a dichos memoriales, e inclusive les falsificaron para justificar su posicionamiento en tierras de indígenas, pero también hubo indios pugnando por su herencia terrenal, derecho antiguo de su historia que muchos no pudieron cobrar al haber emergido de fuentes de tradición oral.

En otro sentido, todo pasado propio responde a una identidad y viceversa, por eso, Chimalpahin optó por adscribir su pasado a la magnificencia de un imperio mexicana, el cual, a pesar de haber perdido frente a los españoles su libertad de culto, se mantuvo siempre al margen de la

²⁹⁵ Pablo Escalante Gonzalbo, *op. cit.*, p.83.

²⁹⁶ Jiménez Marce, Rogelio. (2010). *Indios, mestizos y españoles: Interculturalidad e historiografía en la Nueva España. Secuencia*, (76), 157-161. Disponible en http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0186-03482010000100006&lng=es&tlng=es. (12 de abril de 2022)

tempestad, y como tal, respondió al nuevo sistema que llegó con los españoles. Sobre la Conquista de México, Chimalpahin narró poco, dejando un atisbo de su conocimiento por la misma.

Una de las características del pasado propio que erigió la memoria histórica de cualquier pueblo es que debe estar anclada a sucesos de gran portento y de exacerbada valentía, no muy lejano a lo que hicieron griegos y romanos; siguiendo esa lógica, y otorgando especial atención a su linaje, Chimalpahin redactó el curso de las gobernaturas mexicas. Domingo Chimalpahin, al llegar al personaje de Nezahualcóyotl en su análisis cronológico, aseveró que en el año 10 Acatl, 1515, realmente no murió sino que escapó por allí al saber que se avecinaba la llegada de los españoles:

En este año murió el señor Nezahualpilitzin, tlatoani de Tetzco durante 44 años de 52 que vivió. (...) sólo que no murió, aunque eso se dice, sino que sólo se fue y desapareció, aunque no se sabe adónde fue. Y muchos antiguos creen y dicen que se metió en una cueva que está en el cerro Tetzcotzin cuando supo que ya venían contra ellos a esta Nueva España los españoles, para establecerse aquí y gobernar, porque esto bien lo sabía él, ya que era un gran sabio y hechicero.²⁹⁷

La discursividad en la historiografía de Chimalpahin respecto a la Conquista fue de parca narración, pero brindó al lector una gama de significantes que ayudaron a comprender la aceptación del acto de conquista en las consecuencias socioculturales del siglo XVII, dialogando a través de los conceptos asimétricos, la relación ambivalente del conquistador y el conquistado. Principió su texto aseverando que en el año 1 Acatl, 1519, llegó don Hernando Cortés:

Llegó y entró a Tenochtitlan don Hernando Cortés, marqués del Valle, quien conducía a los españoles. Salieron a recibirlos en Xoloco (San Antonio), tres grandes tlaloqueh y en especial el tlatoani Moteuczomatzin Xocóyotl. Él iba en medio, a su derecha iba Tettlepanquetzatzin, tlatoani de Tlacopan, y a su izquierda Cacamatzin, tlatoani de Tetzco.²⁹⁸

Sin mayor preámbulo narró la muerte de Moctezuma Xocoyotzin, personaje al que hemos prestado cierta atención por su relevancia en la perspectiva de contrario ‘asimilado’ y no asimétrico, debido a que es un personaje que desequilibró todas las lógicas discursivas, por ejemplo a través de Gómara obtuvimos la imagen de un hombre digno de admiración que sólo tenía un problema: la

²⁹⁷ Chimalpahin, *op. cit.*, *Crónica...*, p.303.

²⁹⁸ *Ídem.*

presencia del diablo en su corazón. Ello fue entendible ya que para este período la influencia de la filosofía luterana ya había permeado Europa y fue notable su impacto en Gómara. A diferencia de la lógica discursiva de Cortés en donde todo lo negativo estuvo relacionado con lo musulmán, y por ello fue inminente la subsanación de tantas almas “en pena”. Además, Danna Levin aseguró que “el cronista chalca demostró un estilo un poco anti mexica al asumir que los mexicas fueron humildes pescadores y tributarios de los aztecas, allá del norte”.²⁹⁹

Asimismo, para el siglo XVII, la figura de Moctezuma era símbolo de vergüenza identitaria. Su participación en la historia mexica no resultó algo más que un bodrio de actuación. Algunos historiadores de este siglo afirmaron que Moctezuma entregó a su pueblo al enemigo (su alter) sin poner mínima resistencia, y por lo cual, murió de la forma en que murió. Este dato sobre su muerte comenzó a arrojar disímiles versiones sobre cómo aconteció, la que nos ofrece Chimalpahin es la siguiente:

2 Tecpatl 1520 En este año murió el señor Moteuczoma Xocóyotl, tlatoani de Tenochtitlan, quien gobernó durante 19 años; lo estrangularon los españoles al partir, cuando huyeron de noche de México para irse a Tlaxcallan. Antes en el mismo año, Moteuczomatzin había sido encadenado por los españoles. Junto con él murió el señor Cacamatzin, tlatoani de Tetzaco, quien gobernó durante cinco años.³⁰⁰

Esto evidenció la idea de asesinato por parte del español, demostrando que para la sociedad mestiza del siglo XVII, Motecuzoma fue un ser denostado al ser considerado un hombre deshonorado. Para la óptica de la historiografía indígena, el huey tlatoani perdió el poder de la palabra como gobernante al no poner resistencia alguna a las huestes españolas cuando entraban por Orizaba en dirección a Tenochtitlan. Pero mayor aún fue la reprobación del pueblo mexica a Moctezuma al ver a sus familias caer muertas y heridas por las ballestas españolas y que pidiera a todos permaneciesen inmóviles ante tal arbitrio. No hubo augurio alguno que justificase tal agravio.³⁰¹

Por otro lado, la historiografía indígena colocó a Cuitláhuac como un personaje irrelevante en la historia, y sólo narró su descenso a causa de la viruela³⁰². Después de ello, subió

²⁹⁹ Danna Levin y Federico Navarrete, op. cit., *Indios, mestizos y españoles...*, p.101.

³⁰⁰ Chimalpahin, op. cit., *Crónica...*, p.304.

³⁰¹ Fue referido en el capítulo pasado este debate sobre las predicciones cosmológicas y los hechos causales que llevaron a Motecuzoma a no reaccionar ante la invasiva española.

³⁰² “2 Tecpatl 1520 se enseñoreó Cuitlahuatzin como tlatoani, este fue antes tlatoani de Izatapalapa. Gobernó en Tenochtitlan por ochenta días, pues murió de la enfermedad de viruelas que hubo en ese entonces; ya su lado fungió como cihuacohuatl Matlatzincatzin.” Chimalpahin, op. cit., *Crónica...*, p.305.

Cuauhtemotzin al gobierno: “3 Calli 1521, en este año se enseñoreó Cuauhtemotzin como tlatoani de Tenochtitlan.”³⁰³ Chimalpahin fue muy conciso en esta Memoria que con raudos se dirigió a la narrativa de la muerte de Cuauhtemotzin. Aseveró que tanto Cuauhtémoc como Tettlepanquetzatzin, gobernante de Tlacopan, fueron colgados de una ceiba por ordenamiento de Cortés. En esta escena, el contrario español le faltó el respeto al gobernante mexicano no dándole una muerte digna de un guerrero, en cambio, fue difamado por un personaje llamado Cotztemexi, el tlatelolca que los acusó de traición por un posible levantamiento:

6 Tecpatl 1524, Cuando fueron a Hueymollan en Acallan, colgaron de una ceiba a dos tlaloques, el primero fue el señor bautizado como don Hernando Cuauhtemotzin, quien gobernó durante cuatro años, y el segundo fue quien en rebautizo se llamó don Pedro Tettlepanquetzatzin, tlatoani de Tlacopan. Murieron por órdenes del capitán don Hernando Cortés, marqués del Valle; con falsos testimonios los calumnió Cotztemexi, natural de Tlatelolco. Ante el capitán acusó a los dos señores de que querían hacer la guerra y destruir a los españoles; mas no era verdad, sino mentira. Tras la muerte del tlatoani Cucuhatemotzin, don Hernando Cortés instaló a quien en bautismo llamó Juan Velázquez Tlacotzin.³⁰⁴

Chimalpahin finalizó su *Crónica mexicana* señalando como sucesor de Cuauhtemotzin a Diego Alvarado Panitzin, quien señoreó en el año de 1537 ya con la presencia de un gobierno novohispano, es decir, bajo la tutela de un virrey. De manera significativa aludió también a la muerte del señor don Carlos Ahuachpitzactzin el 8 Acatl de 1539, Chimalpahin aseguró que “murió quemado el señor tlatoani de tetzco, pues el fiscal lo acusó de idolatría, en tiempos de don fray Juan Zumárraga, primer obispo de México.”³⁰⁵ Esto resaltó la reconfiguración sociopolítica que sufrieron los mexicanos. Tanto el obispado junto la santa inquisición, como la jefatura de un virrey se volvieron piezas clave del nuevo modelo sociopolítico “hispanoamericano”, y de la trascendencia de conceptos contrarios como el de idolatra-cristiano.

Cerrando este apartado, me atrevo a asegurar que en este siglo devinieron muchas perspectivas historiográficas dentro de una misma corriente, en primera instancia, porque entre sus autores no existió una determinación narrativa ni de capacidad de análisis para exponer el pasado prehispánico como algo auténtico, sino que sus relatos sobrevinieron como una onomatopeya de

³⁰³ *Ídem*.

³⁰⁴ *Ibidem*, p. 306.

³⁰⁵ *Ibidem*, p.307.

la cultura europea que siempre buscó captar la diversidad de América en los delgados hilos de la modernidad, dejando como resultado la estigmatización del indígena y el usufructo de su cultura. Se agravó la denostación a su persona como agente social, pero se comenzó a construir una imagen idílica del mestizaje, en el cual, uno de los ingredientes más valiosos, fue la figura del indígena.

Es indispensable repensar el concepto de modernidad puesto que los imanes de la memoria histórica no se mueven por sí solos. Siempre existió un motor que la conduce por el camino predilecto. A continuación, veremos cómo de Ixtlilxóchitl se dio un salto sustancial a Clavijero, hombre contemporáneo de Chimalpahin que configuró con su propio estilo un prototipo de mexicanidad en el siglo XVIII.

III.II.II Fernando de Alva Ixtlilxóchitl

Fernando de Alva Ixtlilxóchitl,³⁰⁶ con su obra *Nación Chichimeca*³⁰⁷ nos permitió comprender algunos de los ejes contrastantes de una cultura que consideró al pluralismo étnico como factor importante en el posicionamiento social. Un solo párrafo de Ixtlilxóchitl permitió atisbar cómo su filosofía estuvo fuertemente influida por la idiosincrasia occidental, en su primer fragmento que refiere al *Tloque Nahuaque*, el autor asumió que sólo en él se halla la creación universal.³⁰⁸ Aunado a ello, Danna Levin apuntó en uno de sus estudios que “Alva Ixtlilxóchitl no vaciló en asumir que el Sol de agua era una alegoría del diluvio universal, suprimiendo del todo la mención a los cuatro soles cosmogónicos que solían mencionar las tradiciones históricas indígenas.”³⁰⁹ Esto es indicativo de que cada autor indígena respondió a su relación directa con su propia tradición, y a su mayor o menor conocimiento de las tradiciones occidentales.

³⁰⁶ Historiador y traductor mejicano, nacido en Teotihuacan en 1578 y muerto alrededor de 1650. Descendiente de los reyes de Texcoco, fue probablemente juez gobernador de Texcoco.

³⁰⁷ Fernando de Alva Ixtlilxóchitl, *Historia de la Nación Chichimeca*, (17 enero 2020) versión en PDF, disponible en <https://docs.google.com/viewer?a=v&pid=sites&srcid=ZGVmYXVsdGRvbWFpbXkZXXNkZW1pYmFycmlib3JyYXxneDo0Yjk5ZTkzMjIyYzI0NWY>

³⁰⁸ “Los más graves autores históricos que hubo en la infidelidad de los más antiguos, se hallan haber sido Quetzalcóatl el primero; y de los modernos Nezahualcoyotzin, rey de Tetzcuco, y los dos infantes de México, Itzcoatzin y Xiuhcozcatzin, hijos del rey Huitzilihuitzin, sin otros muchos que hubo (que en donde fuere necesario los citaré), declaran por sus historias que el dios Teotloquenahuaque Tlachihualcípál Nemoani Ilhuicahua Tlalticpaque, que quiere decir conforme al verdadero sentido, el dios universal de todas las cosas, creador de ellas y a cuya voluntad viven todas las criaturas, señor del cielo y de la tierra, etcétera, el cual después de haber creado todas las cosas visibles e invisibles, creó a los primeros padres de los hombres, de donde procedieron todos los demás” *ibidem*, p.12.

³⁰⁹ Danna Levin y Federico Navarrete, *op. cit.*, Indios, mestizos y españoles..., p.104.

La estructura que eligió Ixtlilxóchitl para sus escritos siguió la lógica de legitimación por linaje y territorio, característica también de su influencia occidental. Fernando reparó mucho en situaciones dinásticas pues para él fue menester que se reconociese la presencia indígena en el cuerpo político del siglo XVII, quizá por el afán de dignificar su apellido y su linaje, no olvidemos que Ixtlilxóchitl fue descendiente de Cuitláhuac y heredero del linaje texcocano.³¹⁰ Contó Ixtlilxóchitl que, en el año 984, 3 calli para el calendario nahua, llegó a tierra culhua el señorío de los tultecas, habitantes guiados por toda la carga cosmogónica de los chichimecas. Según nuestro autor, sólo llegaron a reclamar algo que por derecho les correspondía:

Sobre la llegada del Dios chichimeca Xolotl a la tierra de los tultecas. Diose la batalla en la laguna y carrizales de Colhuacan; y aunque los culhuas tenían el campo aventajado para pelear en canoas, en pocos lances fueron vencidos y desbaratados por el príncipe Nopaltzin; y habiéndolos sojuzgado restituyó en el señorío de los culhuas a Achichómetl (que a esta sazón se llamaban así los del linaje de los tultecas), con cierto reconocimiento que diesen en cada año al gran chichimécatl Xólotl su padre.³¹¹

La importancia de Ixtlilxóchitl en la historiografía indígena no sólo recae en los modelos occidentales que utiliza en su narrativa, como son la lógica cristiana y la redención por medio del trabajo y la devoción, sino que destaca sobremanera su insistencia en resaltar la diversidad étnica que configuró las mejores posiciones sociopolíticas de la época, de donde curiosamente él fue perteneciente. Por ejemplo, en su relato, Ixtlilxóchitl apuntó a la sujeción del pueblo de Azcapotzalco a manos de su pueblo Teztucucano, gracias a la magnificente herencia del pueblo chichimeca. Entonces, no es de sorprender que buscó incesantemente demostrar la grandeza del pueblo de Teztucuco frente al poderío culhua y la orden tenochca de los mexicas:

El año siguiente de 44 de la encarnación de Cristo nuestro señor que llaman matlactliomey tochtli, hizo cortes y junta Ixtlilxóchitl de los señores y capitanes que eran de su parcialidad, para tratar en ellas del orden que se había de tener en sujetar al rey de Azcaputzalco y a todos sus aliados que pretendían alzarse con el imperio; los cuales salieron de acuerdos que ante todas cosas convenía jurar a Nezahualcoyotzin por príncipe heredero del imperio, y sitiar por la parte de la laguna a las ciudades de Azcaputzalco y México, y que el ejército que anda castigando y

³¹⁰ Es la irónico que para la época adulta de Ixtlilxóchitl ya había agregado el apellido Cortés a su nombre, podemos decir que con ello se incorporó oficialmente a la cultura española.

³¹¹ De Alba Ixtlilxóchitl, *op. cit.*, Historia..., p.16.

sojuzgando los pueblos del reino de Tetzcuco, prosiguiese entrando por las tierras de los tepanecas hasta venir a dar con la ciudad de Azcaputzalco.³¹²

Este hecho es conveniente para nuestro análisis pues permite comprender cómo en este siglo la memoria histórica significó un plano entretejido en el cual se combinaron muchas ópticas sobre el acto de conquista. Asimismo, el uso del concepto “indígena” dentro de las crónicas históricas de finales del XVII en adelante, se reajustó a un modelo social que lo proyectó hacia el futuro, así mismo se reestructuró su percepción e injerencia en una especie de código social. En el cual, ya se reconoció de manera más formal su participación en la guerra de conquista frente a los españoles como prócer, un alter digno de recordar. Este hecho fue identificado en Koselleck como la capacidad semántica que supera a las palabras mismas.

De manera muy similar sucedió con el concepto de pasado propio, inclusive, me atrevería a decir que el concepto de indígena fue bastión esencial de la construcción del pasado propio, al menos del siglo XVIII en adelante. Además, y cerrando este apartado, la relación entre autor y crónica dio cuenta de que la capacidad semántica de los conceptos fue utilizada por los estamentos altos de la sociedad con cometidos premeditados y bien definidos.³¹³ Ahí está el ejemplo de Alva de Ixtlilxóchitl, quien echó mano del evento de la conquista para heredar a la sociedad criolla y mestiza una discursividad de la postura indígena dentro del marco cultural vigente, y bajo su individual percepción definió límites que antes no existían en la historiografía de tradición indígena colonial.

La ineludible relación entre la historiografía jesuita conservadora y la historiografía de tradición indígena colonial radicó en que ambos buscaron la reinención de la memoria, no la reescritura de esta, ambos acreditaron en un pasado propio, se fijaron en cómo se vincula la tradición con el presente, dejando al descubierto, como hasta ahora hemos visto, el uso político de elementos religiosos, y bien, una crítica a la subyugación y al detrimento de los derechos como colonizados.

Quizá también por eso en la obra historiográfica de tradición indígena fue posible hallar una desmitificación del poder de los mexicas, una especie de denuncia que no se centró en el sistema de imposición cristiano, sino que dio especial atención a las divisiones sociales con base

³¹² *Ibidem*, p.35.

³¹³ Koselleck, *op. cit.*, p.101.

en identidades étnicas, por eso los cronistas indígenas abordaron con premura lo relacionado con el sistema de imposición azteca, un imperio hegemónico que segmentó grupos sociales, y normalizó relaciones de asimetría que depararon en un pluralismo étnico siempre en pugna.

Atravesando transversalmente el pliego histórico de la *Nación Chichimeca* de Ixtlilxóchitl pudimos hallar su narrativa sobre la conquista de México. En ella apareció el personaje de Hernán Cortés como un hombre honorable y valeroso, mejor aún que Julio César.³¹⁴ Los personajes indígenas también contaron con una explícita narrativa de sus hazañas y reacciones, este autor concentró su atención en una dramatización premeditada en la interacción de los gobernantes indígenas y su posterior comunicación con Hernando Cortés y la malinche.

Ixtlilxóchitl narró las peripecias que los españoles encontraron en su camino, las batallas con los indígenas y el desenlace fatídico para el imperio mexicana. En su narración encontramos algunas continuidades con los relatos de cronistas conquistadores, por ejemplo, la aparición de Santiago Apóstol en la contienda de españoles contra indígenas:

Otro día siguiente puso quinientos hombres en el campo con trece caballos y algunas piezas de artillería, y yendo marchando su ejército por unas labranzas, salieron al encuentro cuarenta mil hombres con los cuales peleó, y aunque con dificultad y trabajo los venció, en donde según lo que les pareció a los del ejército, se apareció el glorioso apóstol Santiago en un caballo blanco peleando, que fue la primera vez que en favor de los cristianos se apareció en esta conquista, aunque Cortés dijo siempre ser el bienaventurado príncipe de los apóstoles, San Pedro, su abogado, a quien siempre dedicó sus pensamientos y deseos, invocándole en todas las ocasiones y lances peligrosos en que se vio.³¹⁵

Empero, Ixtlilxóchitl difirió en mucho con las versiones españolas al momento de relatar la respuesta indígena ante la subyugación hispana; señaló con especial detenimiento a Motecuzoma y sus decisiones desacertadas frente a Cortés. Ya no fue el monarca refinado y amable que describió Cortés, sino el gobernante que demostró flaqueza y deshonor ante el imperio español, delegando así, todo el poder y la riqueza de la cultura indígena. Es interesante comprender cómo los contrarios asimétricos nos permitieron visualizar eso, ya que, de manera superficial se vivió

³¹⁴ “En nombre de su majestad nombraron por gobernador y capitán general a Fernando Cortés, para que tuviese el supremo lugar, hasta en tanto que el rey mandase otra cosa; e importunado Cortés aceptó el oficio, el cual lo usó con tantas ventajas y magnificencias, que no le hizo ventaja el Magno Alejandro, ni Julio César, ni otro ninguno capitán de los famosos que ha habido en el mundo, como más largamente se verá en las historias de los autores que tengo citados, y otros muchos que han tratado del descubrimiento, conquista y pacificación de esta tierra.” Ixtlilxóchitl, *op. cit.* p.127.

³¹⁵ *Ibidem*, p.136.

una inversión, pero intrínsecamente, se sufrió una constante mutación en la capacidad semántica del concepto contrario. Como ejemplificación, tenemos que, según Ixtlilxóchitl, Motecuhzoma se vio influenciado por el consejo de Cacama, e ignoró la palabra de Cuitláhuac, gobernante del señorío de Izatapalapan desatando así, el inicio del final del imperio mexica:

Cuitlahuatzin dijo: mi parecer es, gran señor, que no metáis en vuestra casa quien os eche de ella, y no os digo ni aconsejo más". El rey Cacama le dijo: el mío es que si vuestra alteza no admite la embajada de un tan gran señor como dicen que es el de España, es muy gran bajeza suya y nuestra y de todo el imperio, pues los príncipes tienen la obligación y es ley de dar auditorio a los embajadores de otros, que cuando ellos vengan con trato doble, por esto tiene a su corte de soldados y capitanes valerosos que le defenderán, y muchos parientes y amigos que miran por su honra, y castiguen cualquier traición y desacato; y si esta nueva gente que ahora ha venido, vienen con alguna novedad y tiranía, mientras más breve entrasen en su corte a su embajada o a mostrar su intento, lo tengo por más acertado que no detenerles e impedirles la venida.

Siguiendo esta evidencia, se entiende que Motecuhzoma tuvo una incapacidad de acción a raíz de un consejo, o bien, por la manipulación de su sobrino Cacamatzin, como haya sido, el simple hecho de que haya escrito eso brindó la posibilidad de cuestionar la visión colonialista en torno al presagio funesto y la dócil apertura de Moctezuma frente a los conquistadores. Una vez iniciada la avanzada hacia el centro de Tenochtitlan, Cortés se percató de las parcialidades rivales que existían entre los pueblos del altiplano central y aprovechó ello en todo momento.³¹⁶ Asimismo, se hizo aliado del vaso comunicante más relevante de toda esta historia de conquista: la malinche, también denominada, Marina.³¹⁷ Como recordaremos, la variable de Malinche fungió como un catalizador de la portentosa historia que Cortés escribió. Aunado a ello, según Ixtlilxóchitl, gracias

³¹⁶ “Llegaron otros embajadores de Ixtlilxóchitl en competencia contra sus hermanos y el rey Motecuhzoma su tío, a dar la bienvenida a Cortés y a los suyos, y a ofrecérsele por su amigo, dándole noticia del estado en que estaban las cosas del imperio, y el deseo de vengar la muerte de su amado padre el rey Nezahualpiltzintli, y liberrar el reino de poder de tiranos, enviándole algunos dones y presentes de oro, mantas de algodón y plumería. De que se holgó infinito Cortés saber las alteraciones y bandos que había entre estos señores, porque Motecuhzoma los tenía descontentos y como tiranizados, y vio luego abierto el camino para la felicidad, que después le sucedió, y que juntándose con uno de los bandos, se consumirían ellos entre sí, y él se haría señor de entrambos.” *ibidem*, p.126.

³¹⁷ El personaje de Marina es un depositario de diálogos conexos entre dos culturas que le ofrecieron dos destinos, ella eligió el destino que le ofrecieron los españoles, por lo cual decidió entregar su secreto y confianza a la cristiandad y a la monarquía española: “por lengua de Marina les predicó la fe de Cristo y dio noticia del rey de España y se informó de la grandeza y riqueza de Motecuhzoma, del poder y majestad de su imperio y corte y del sitio y asiento de la ciudad de México” *Ibidem*, p.129.

a ella, Cortés tuvo conocimiento del rencor que se le guardaba en Tlaxcallan a Motecuhzoma por causa de su opresión tributaria:

Le respondió por lengua de Marina un largo razonamiento, tratando particularmente de los negocios de su reino, y como él y sus pasados habían tenido perpetua paz, hasta que últimamente Motecuhzoma los había tiranizado, y él y los suyos cada día le hacían mil agravios, y que por salir de poder de tiranos, se holgarían él y otros muchos de los señores de las provincias comarcanas de rebelarse contra México y confederarse con el rey de Castilla, pues aunque era gran señor y poderosísimo Motecuhzoma, tenía muchos enemigos, especialmente Ixtlilxóchitl su sobrino, que estaba rebelado contra él.³¹⁸

Una vez conquistadas las tierras tlaxcaltecas, Cortés decidió avanzar hacia Cholula, y lo hizo con cientos de gentes de Tlaxcallan, en este episodio fueron bautizados altos mandos del señorío, entre ellos Xicoténcatl.³¹⁹ Recién llegado a Tenochtitlan salieron a su encuentro los “tres capitanes generales” de los ejércitos mexicas, nótese la descripción de Ixtlilxóchitl enfatizando el carácter de honorabilidad en los cargos jerárquicos indígenas:

Salieron a recibirle más de cuatro mil hombres principales, todos ricamente aderezados y conforme iban pasando se humillaban a Cortés, poniendo la mano en el suelo y besándola, que es el modo de saludar a los grandes señores y andando más adelante junto a una puente encontró a Motecuhzoma que venia a recibirle a pie y le traían de brazo su sobrino el rey Cacama y su hermano Cuitlahuatzin y traían los tres encima a manera de lío de pluma verde y de riquísimo oro y pedrería, que usaban los señores que eran los capitanes generales de los ejércitos de México y Tetzcuco; Motecuhzoma, Cacama y Cuitlahuatzin venían vestidos de una misma librea (...).³²⁰

El texto de Ixtlilxóchitl relató la escena del intercambio de collares entre Moctezuma y Cortés. Refirió también, una cena que compartieron ese mismo día de su encuentro, en el cual lo más sobresaliente fue el mensaje de Cortés a Motecuhzoma, cuasi diplomático, sobre la sujeción

³¹⁸ *Ibidem*, p.128.

³¹⁹ Se bautizaron los señores de ella por Juan Díaz, clérigo y fue su padrino el capitán Cortés; el primero fue Xicoténcatl, que se llamó don Bartolomé y tras de él Zitlalpopocatzin, que se llamó don Baltasar y luego Tlehuexolotzin que se llamó don Gonzalo y el postrero Maxixcatzin, que era mancebo, se llamó don Juan y los otros eran ya viejos y más que todos Xicoténcatl. En todo el tiempo que allí se detuvo, los embajadores de México cada día le importunaban, que se saliese de allí y se fuese a México y así cuando vieron que se quería partir, le aconsejaron que se fuese por Chololan, ciudad muy populosa, rica y amiga de Motecuhzoma y aunque los de Tlaxcalan se lo impedían. *Ibidem*, p.134.

³²⁰ *Ibidem*, p.138.

legítima que estaba cometiendo con su imperio.³²¹ Acto seguido, narró el desenlace de Motecuhzoma, el cual, como ya se dijo arriba, fue víctima de su propio acaecer fatídico. Según Ixtlilxóchitl, Cortés tuvo en su poder una carta que avalaba la aprehensión de Motecuhzoma en caso de que éste se sublevara o no acatase sus órdenes. Hizo uso de ella por una serie de rumores entre los tlaxcaltecas que acusaban a Moctezuma de pretender atacar al frente español. Sin embargo, se presume que todo fue un invento para justificar la captura de Motecuhzoma³²² y la triste entrega de su poderío:

Motecuhzoma comenzó una larga plática y entre muchas razones que trajo para fundar y sustentar su determinación, vino a decir que daba muchas gracias a Dios por haberle hecho tanta merced, que haya alcanzado a ver a los cristianos y tener noticia de aquel gran rey que sus pasados de años muy atrás deseaban que viniese y que no podía creer que fuese otro, sino éste que había enviado a aquellos españoles que estaban en su corte y que si estaba determinado de lo alto que tuviese fin el imperio de las tres cabezas, culhuas, aculhuas y tepanecas, no quería resistir la voluntad de Dios, sino de muy buena gana y con gran voluntad dar la obediencia al rey de Castilla y tenerle por su cabeza y supremo señor, bajo de cuyo amparo y protección quería vivir y reconocerle por tal y que les rogaba muy encarecidamente a ellos que hiciesen lo mismo, porque entendía que a todos les cumplía hacerlo así. Motecuhzoma dijo estas razones con tantas lágrimas y suspiros, que a todos los suyos hizo enternecer y lo mismo a Cortés y a todos los que con él estaban; después que hubieron llorado y estado suspensos un gran rato, hizo Motecuhzoma un solemne juramento dando la obediencia al rey don Carlos nuestro señor (de gloriosa memoria).³²³

Después de esto, se sobrevino la muerte de Motecuhzoma por una pedrada que recibió en su cabeza, murió cuatro días después de recibir el golpe. En la historia de Ixtlilxóchitl, el contrario asimétrico de Moctezuma fue un “hombre de mediana estatura, flaco, muy moreno y de pocas

³²¹ “Dijole con palabras graves, que se holgaba mucho de ver en su casa y corte una gente tan principal y honrada y tenía pena que se presumiese que jamás los había de maltratar; dio muchas disculpas de lo que había porfiado por estorbar la entrada en México y a cabo le vino a decir cómo sus pasados tenían pronosticado, que un gran señor que en tiempos antiguos había estado en esta tierra, había de volver a ella con los suyos a dar leyes con nueva doctrina y que la poseerían y serían señores de ella y que así creía que el rey de España había de ser aquel señor que esperaban: tras de lo cual dio a Cortés muy larga relación de su riquezas, se le ofreció mucho e hizo traer allí muchas joyas de pedrería, mantas y otras cosas ricas y las repartió entre los españoles, dando a cada uno lo merecido” *Ibidem*, p.139.

³²² “Dijo con mucha gravedad: "no es persona la mía para ir presa y cuando yo lo consintiese los míos no pasaran por ello". Cortés le replicó que no se podía excusar su prisión y estuvieron más de cuatro horas en demandas y respuestas, hasta que Motecuhzoma vino a decir, que le placía ir con él, pues le decía que allá mandaría y gobernaría como en su casa y llamando a sus criados les mandó que fuesen a los cuartos de Cortés y le aderezasen uno para su posada.” *Ibidem*, p.140.

³²³ *Ibidem*, p.142.

barbas, más cauteloso y ardidoso que valeroso”³²⁴, o en otras palabras, un fanfarrón que supo cómo “negociar” la supremacía indígena en beneplácito de los españoles. En términos de Koselleck, esta clarificación histórica entre los conceptos recurrió a la semántica del contenido extralingüístico que representó la función política y social del concepto contrario.

La capacidad semántica del concepto indígena traspasó los límites del ámbito de la experiencia y se proyectó constantemente en el horizonte de esperanza,³²⁵ es decir, que Moctezuma fuese un monarca refinado para la historiografía colonizadora, no significó que lo fuese para la historiografía indígena, para esta última, la presencia del monarca indígena en la memoria histórica fue insatisfecha, e incluso, deshonorables porque no ofreció resistencia a la avanzada del enemigo.

El orden discursivo chichimeca llegó a su recta final con el emotivo desenlace de Cacamatzin, muerto de 47 puñaladas tratando de libertar a Motecuhzoma; y la narración de la Noche Triste, en la cual, los mexicas, envalentonados y motivados por la resistencia indígena decidieron hacer frente al ataque español. Posteriormente, se señaló la continuación de la contienda a cargo de Quauhtemotzin, último Huey Tlatoani de México Tenochtitlan:

Mientras pasaban las cosas referidas en Tlaxcalan, fue en México tan grande y tan general el daño que hicieron las viruelas que pegó el negro de Narváez que perecieron muchos millares de naturales y entre ellos murió el rey Cuitlahuatzin, que había gobernado sólo cuarenta y siete días y asimismo murió Totoquihuatzin rey de Tlacopan. En lugar de estos dos, los mexicanos eligieron por su rey a Quauhtémoc de edad de dieciocho años, famosísimo capitán, cual convenía por el tiempo y trance en que se veían los mexicanos, que era sumo sacerdote de sus falsos dioses y señor de Tlatelulco y los de Tlacopan eligieron por su rey al príncipe heredero Tetlepanquetzaltzin y en la ciudad de Tetzcuco, por muerte del rey Cacama, a Coanacohtzin; todos tres hombres de valor y ánimo y que eran del apellido y bando mexicano; los cuales en sus juras y coronaciones hicieron muy solemnes fiestas y grandes sacrificios a sus falsos dioses con los cautivos españoles, tlaxcaltecas, huexotzincas, cholultecas y otros amigos de Cortés, que fueron habidos en los combates y retirada que hizo.³²⁶

III.I.II Francisco Xavier Clavijero

³²⁴ *Ibidem*, p.144.

³²⁵ Reinhart Koselleck, *op. cit.*, pp.109-114.

³²⁶ *Ibidem*, p.149.

Esta tesis ha llegado a su cierre con un cronista que si bien rompió aparentemente con los autores de tradición indígena, se unificaron en un mismo apartado al verse motivados por una ambición en común: un pasado propio, que se ancló en la exacerbación del indígena, y la reacción de la faz indígena frente al enemigo dentro de las crónicas que tejieron la memoria histórica de México.

Francisco Javier Clavijero fue un jesuita que escribió una obra historiográfica sobre la Historia de México, con la cual, se dio a conocer como un precursor del indigenismo. Es importante visualizar este diálogo entre la historiografía indígena y la historiografía peninsular pues permite comprender la emergencia del mestizaje como vértebra identitaria del México proto nacionalista que actuó indirectamente desde finales del siglo XVIII.

De primera instancia, tenemos que externar que Clavijero fue un autor consciente de la modernidad como ideología imperante de su época. Se asumió sabedor de las cosas que acontecieron en la Historia de México, y no sólo eso, también declaró su pretensión de objetividad y verdad histórica en su relato.³²⁷ Pero uno de los rasgos que más llamaron la atención en él, fue el hecho de que ya tuvo consciencia del concepto de patria como un factor de unión e identidad continental:

La historia antigua de México que he emprendido para evitar la fastidiosa ociosidad a que me hallo condenado, para servir del mejor modo posible a mi patria, para restituir a su esplendor la verdad ofuscada por una turba increíble de escritores modernos de la América, me ha sido no menos fatigosa que dispendiosa.³²⁸

Aunado a ello, Clavijero fue un narrador que tuvo a su alcance muchas versiones sobre la Historia de México, y bañado con los atisbos del romanticismo que aún pervivía, escribió el evento de la conquista de manera dramática y con muy buena pluma. En la relación de contrarios, el indígena Moctezuma fue sumamente castigado con adjetivos desdeñosos y deshonorosos. En el extremo, Cortés fue decorado con mesura y mucha neutralidad en los actos frente a los indios. Se le concedió benevolencia. Y a pesar de que según Brading, “se intensificó la nostalgia de los criollos por la

³²⁷ Esto es significativo pues no se corresponde con la minuciosidad con que fue escrita su *Historia*, repleta de diálogos sofisticados entre personajes y con una ventana entreabierta a la posesión de información histórica para confabular con el contexto y determinar la *Historiae*, aquel discurso tenido por verdad y guía de los actos humanos.

³²⁸ Francisco Javier Clavijero, *op. cit.*, p. 5.

época heroica de la conquista, y la grandeza exótica de los imperios aborígenes.³²⁹ Clavijero dio especial atención a ello tiempo después... A continuación un ejemplo de esta relación de contrarios, el momento exacto en que Cortés le explicó diplomáticamente a Moctezuma que tendría que aprisionarlo:

Los dos enviados partieron luego y el rey vuelto a Cortés le dijo: ¿Qué más podéis desear para certificaros de la sinceridad de mi conducta? -Yo no dudo de ella (respondió Cortés) mas para desvanecer el error en que están aún vuestros vasallos por haberse ejecutado por vuestras ordenes el atentado a Nauhtlan, es necesaria una demostración extraordinaria que haga visible vuestra buena voluntad.³³⁰

Según Clavijero, Cortés le explicó a Moctezuma, con suma elegancia, que tenía que llevarlo preso de una u otra forma. Moctezuma aceptó sin tener alternativa. Un elemento por resaltar en los detalles que ofreció Clavijero fue la insistencia de Moctezuma como un hombre bárbaro, que no tenía ni idea de lo que significa pertenecer a la realeza. A continuación, se cita el momento en que Moctezuma aprisionó a su sobrino y lo entregó a los españoles, sin reparo alguno, acción que le pareció muy irracional a Clavijero:

Moctezuma desatendiendo en su sobrino Cacamatzin, no menos el carácter de soberano que el vínculo de la sangre, sin darle audiencia lo entregó a Cortés, y este general, que por lo que se veía en su conducta, no tenía idea alguna del respeto que se debe a la Real Majestad aun en persona de un bárbaro, le hizo poner grillos y esposas bajo en cuidado de suficiente guardia.³³¹

Este condenamiento sobre la persona de Moctezuma respondió a una diferencia que se sufrió en este siglo, la élite que confeccionó en ese momento la Historia de México no fue únicamente hispana, se resintió de manera tácita la influencia de la tradición indígena, en la cual, como ya vimos en los apartados anteriores, hubo cronistas dispuestos a relatar sin mesura la historia que se vivió en el seno indígena.

Además, los aires modernos de las sociedades proto nacionalistas, y el contenido de un racionalismo condujo inmediatamente a una “modernidad ciega y espontanea” que arribó con

³²⁹ A inicios del siglo XVII, Torquemada y Garcilaso de la Vega escribieron sus Comentarios sobre la Historia de México, y basándose en buena parte en De las Casas intensificaron la atención sobre la importancia de la parte indígena como símbolo de la patria, resultado del frente que se buscó hacer a los peninsulares que estaban ocupando los mejores puestos económicos y políticos.

³³⁰ Javier Clavijero, *op. cit.*, p. 412.

³³¹ *Ídem.*

sincronía bajo el mercado capitalista. De hecho, es justo en este momento, en el que la Compañía de Jesús se propuso dar frente a esa modernidad capitalista con su óptica alternativa y consciente. Eso mismo le valió que fuese condenada su misión, y poco después, exigida su expulsión de territorio americano.

Clavijero se extendió de manera casi poética en sus primeros seis libros sobre la Historia de México, describió la exuberante naturaleza de América. Fue en el libro VII en el que nos legó su narrativa sobre la conquista de México. En ella señaló a Moctezuma como un hombre que se vendió al mejor postor, y por lo cual, terminó en miseria y deshonor.

En el siguiente fragmento se visualiza un diálogo de Moctezuma hacia Cortés en el cual le pide que deje de hacerle daño a su pueblo pues ellos estaban volcándose enemigos de él mismo: “Hasta ahora os he mantenido con gusto en mi corte y aun he querido quedarme a vivir entre vosotros, (...) pero no puede ser porque ni mis dioses lo permiten, ni lo pueden sufrir mis vasallos. Me veo amenazado del cielo con los más terribles azotes si os consiento más tiempo en mi reino.”³³² E inclusive con dicha suplica, fue denostado y enterado de que su imperio no le pertenecía más a él, con tristeza su pueblo vio la entrega de su cultura sin resistencia alguna. Clavijero narró que “al pronunciarse vasallo de otro rey fue tan grande el sentimiento de su alma, que le obligó a interrumpir el discurso y a subsistir las lágrimas a las voces. A su llanto hizo eco toda la asamblea con tales sollozos, que enternecieron y movieron la cabeza.”³³³

Este ejemplo de la relación de contrarios entre Moctezuma y Cortés permitió ver cómo “la historia posee numerosos conceptos contrarios que se aplican para excluir un reconocimiento mutuo. Del concepto de sí mismo se derivó una determinación ajena que para el que quedó determinado pueda equivaler literalmente a una privación, fácticamente a un despojo.”³³⁴ Es decir, la historia que se escribió desde el siglo XVI, por parte de conservadores y cronistas colonizadores utilizó la transferencia continua de contrarios asimétricos para legitimar, y promover la aculturación del pueblo conquistado, sólo que estos hicieron uso de su alteridad para participar de la política, a sabiendas que ya ni era la política mesoamericana que conocieron. Danna Levin señaló esto como un proceso de transculturación, en donde ambas culturas participaron de ellas

³³² *Ibidem*, p. 347.

³³³ *Ibidem*, p. 351.

³³⁴ Reinhart Koselleck, *op. cit.*, p. 207.

mutuamente para poder descifrar un código de sociabilidad que lamentablemente devino en subyugación.

Fue pertinente reparar en la importancia que representó la diferenciación entre la labor historiográfica de los religiosos franciscanos y los jesuitas, respecto los cronistas indígenas, porque los jesuitas, si bien son religiosos no fueron ortodoxos, ellos ya se plantearon la posibilidad de un pasado propio, siendo así que resignificaron el mito nomológico del regreso de Quetzalcóatl de manera muy diferente al mesianismo de occidente. También compartieron con los cronistas de tradición indígena la búsqueda y construcción de un discurso identitario que no les menospreciase por su identidad étnica.

La *Historia* de Clavijero escribió acerca del encuentro entre Cortés y Cuauhtemotzin que fue un evento con alcances bélicos desde el momento en que salió el Cihuacóatl ante Cortés y le dijo que Cuauhtémoc no se entrevistaría con él por ningún motivo: “No os canséis, general, en solicitar la conferencia de mi rey y señor Cuauhtemotzin, él está resuelto a morir antes que comparecer en vuestra presencia. Por tanto, tomad vos de vuestra parte las medidas que os parecieren más oportunas a vuestros designios.”³³⁵ El acto que siguió fue la detención del Huey tlatoni, en el cual, según Clavijero, Cuauhtemotzin habló para Cortés lo siguiente:

He practicado, oh valiente general, para mi defensa y la de mis vasallos cuando exigía el honor de mi corona y el celo de mi pueblo, pero por haberme sido contrario los dioses me veo al presente desposeído de la corona y de la libertad. Yo soy vuestro prisionero, ¡disponed en delante de mi persona a vuestro arbitrio” Y poniendo la mano sobre un puñal que tenía Cortés en la cinta, dijo “quitadme la vida que no perdí.”³³⁶

Según la *Historia* de Clavijero, Cortés fue un colonizador intransigente pero lleno de criterio para no actuar con la inhumanidad que por ejemplo, Pánfilo Narváez actuó en la matanza del Templo Mayor. Los juicios valorativos sobre los actos de conquista comenzaron a proliferar, y de manera especial, se concentró la atención en el pasado indígena, imagen y figura parecida a la de los antiguos héroes de la historia grecolatina. De los recovecos del pluralismo étnico que configuró la Nueva España surgió el indígena como emblema y figura simbólica del mestizo que comenzó a estructurar los pináculos identitarios de la “nación mexicana”.

³³⁵ Javier Clavijero, *op. cit.*, p. 415.

³³⁶ *Ídem.*

Cerramos este apartado señalando una ilustrativa diferenciación entre nuestros autores, pues no tuvieron la misma interpretación de la memoria histórica, hecho sorprendente si reparamos en la época en que redactaron sus obras. Tomando como ejemplo la interpretación del pasado a partir de la persona de Motecuzoma encontramos que para Acosta, el personaje de Moctezuma fue un hombre fuerte que lamentablemente no pudo hacer frente a un aprovechado como lo fue Hernán Cortés, pues este había sido muy ruin de asumirse como el dios Quetzalcóatl. Por su parte, Clavijero fue muy duro con Moctezuma, y enfatiza poéticamente su sufrimiento al declararse vencido. Se puede asumir que la historiografía del siglo XVI al XVIII, tanto la jesuita como la de tradición indígena influyó en un cambio de gran envergadura respecto el valor del México antiguo.

CONCLUSIONES

Respecto a este último capítulo, afirmamos que tanto criollos como mestizos fueron quienes identificaron las directrices que siguió la reinterpretación del pasado y el uso político de la identidad en la reescritura de la memoria histórica del XVI a finales del XVII, pero también los cronistas de tradición indígena respondieron con transculturalidad en dicho proceso, dando cuenta de su complejo abanico identitario y del peso de la identidad étnica en su idiosincrasia.

A su vez, se asume que existe una relación directa e indisoluble entre la memoria histórica y la lógica de transformación que va configurando relaciones de sentido entre el mito como discurso, y su uso político a través de los tiempos históricos y las brechas, dando como resultado diversas interpretaciones del pasado.

En torno a la tesis en general podemos afirmar que el uso político de eventos históricos y la reinterpretación de la memoria histórica es indisoluble de la escritura de la Historia. Al reparar en el análisis de las diferencias de enfoque entre interpretaciones es posible entender que estas responden a las crisis del tiempo que siempre son intempestivas e irrepetibles, y que atienden a una constante lógica de transformación, además de dar cuenta de los cambios generacionales y de las tensiones de los grupos políticos que terminan por reordenar los elementos discursivos.

A través de las brechas, y de la reconfiguración de las relaciones del sentido del mito yo pude acceder a la percepción de lo qué sucedió, y cómo se expresa en un lenguaje religioso. Además de que entendiendo estas rupturas pudimos notar donde se rompe la continuidad del discurso a través del tiempo, y de diversos actores sociales.

También pudimos confirmar que uno de los beneficios de estudiar conceptos contrarios, estos no sólo se relacionan al plano lingüístico por el uso de los conceptos, sino que, en el plano de la realidad histórica, definió quién debía vivir y quién debía morir. Es decir, la bipartición no sólo instauró una idea de separación, sino que se colocaron en frentes opuestos para enfrentarse por la hegemonía.

En los capítulos I y II el eje conductual fue el mito nomológico del sacrificio de Cristo, con lo cual comprobamos que las crónicas de índole militar y religioso se anclaron en dicho principio sacrificial para justificar, por un lado, la violenta subyugación, y por el otro, una inefectiva evangelización. Estos dos últimos factores organizaron las crónicas de militares y religiosos definiendo los contrarios asimétricos que dieron forma a la memoria histórica de los siglos XV y XVII.

La categoría discursiva del *ego conquiro* como sujeto histórico se construyó para justificar la subyugación de otros pueblos amparados en un derecho de conquista, resultado de un designio de dios para cuidar las delicadas fibras de un cristianismo endeble a finales del siglo XVI. Este fue uno de los intereses a los que respondió la historiografía militar, y asimismo, fue el factor que delineó los atributos asimétricos del español (civilizado) respecto al indígena (bárbaro).

La conquista espiritual fue la cristalización del discurso de unidad que se dio entre evangelizadores e indígenas, afianzando el sentido patrimonialista de franciscanos sobre los indios a partir de un *conducto providencialista*. Esto, aunado al mito nomológico de Cristo entretejieron el sentido de la memoria histórica de índole religiosa. Desde las crónicas de Motolinía hasta Durán comprobamos que el concepto de bárbaro pasó de los indios a los españoles siguiendo una lógica de permisibilidad, violenta o pacífica, resultado de la alteridad, pero que en la mayoría de los casos representó asimetría y desigualdad para una de las partes.

La emergencia de un *pasado propio* fue el elemento que caracterizó a la historiografía jesuita y de tradición indígena, a partir del cual, tendió un puente cultural entre los cronistas de la ambas corrientes en el siglo XVII. De esto resultaron elementos de civilidad apropiados por criollos y luego, mestizos que definieron la visión del indígena que buscó renunciar al estatus de subhombre, y al contrario, cuestionar el lugar de los contrarios y pugnar por la autonomía respecto el viejo mundo.

El encuentro entre Cortés y Moctezuma fue un evento que a través de los cronistas perfiló parejas de contrarios, su relevancia estuvo en que fue el momento en que se definió un pluralismo identitario basado en la confrontación de dos alter, y la subyugación de uno ante otro, además de simbolizar la activación de un supuesto nuevo modelo social que realmente era la continuación de un modelo eurocéntrico ambivalente y desigual.

La relación indígena-español que aparece en los órdenes discursivos del siglo XVI hasta el siglo XVIII fue un modelo ambivalente que respondió a la alteridad y a los contrarios asimétricos, misma que bajo la pluma de los cronistas configuró la memoria histórica de un incipiente pueblo. Además, los relatos además de estar anclados a un mito nomológico construyeron representaciones de los rasgos culturales del otro en aras de reapropiarse de la óptica de la tradición, lo culto y lo folclórico, con todo y sus momentos de crisis y sus lógicas de transformación.

El personaje de la Malinche fue una variable que significó una brecha en la configuración y posterior escritura de la memoria histórica en torno a la conquista de México, en primer lugar porque revolucionó el modo de alcanzar la sujeción del otro, es decir, a través del diálogo, y en segundo lugar porque siempre supo ser *alter* y aliado, y respondiendo a sus fines personales llevó a una cultura al encumbramiento, mientras a otra la sepultó en el ultrajamiento y la desolación.

La relevancia de estudiar las metáforas en torno a la conquista se encontró en que en el discurso de la conquista no hay una contradicción sobre el hecho de la conquista, pero sí de hechos específicos, y poder develar dichas contradicciones, o bien, brechas, a través de estas metáforas/interpretaciones posibilitó ahondar en el entretejido de la identidad de grupos que estuvieron en pugna por la preponderancia en la memoria histórica.

Las lógicas discursivas que emergieron del seno de la historiografía de tradición indígena propusieron un análisis de la conquista heterogéneo, porque ni entre ellos mismos coincidieron en directrices sustanciales de la historia, además porque se afanaron por reescribir la memoria histórica que desdibujaba la veracidad indígena en el imaginario de la conquista. Sus narrativas no respondieron a una sola identidad, pero tampoco su contenido distó mucho de las historias verdaderas de occidente.

La historiografía de tradición indígena fue uno de los pininos para perfilar la imagen del indígena como figura prócer del *pasado propio* (del *México antiguo*): bastión del discurso de la

historiografía de tradición indígena y de algunos cronistas jesuitas conservadores para demostrar la emergencia de un discurso basado en un pluralismo identitario.

BIBLIOGRAFÍA

Arendt, Hannah , trad. Ana Poljak, *Entre el pasado y el futuro*, Barcelona, Ediciones Península, 1996.

Bloch, Marc, Los reyes dramaturgos, Estudio sobre el carácter natural atribuido al poder real, particularmente en Francia e Inglaterra, México, FCE, 2006.

Brading, David. A., trad. Juan José Utrilla, *Orbe Indiano, De la monarquía católica a la república criolla, 1492-1867*, México, FCE, 2003.

La Nueva España, patria y religión, México, FCE, 2005.

Braudel, Fernand, *El Mediterráneo: el espacio y la historia*, Madrid, FCE, 1991.

Chimalpahin, Domingo, *Primera, segunda, cuarta y quinta relación de las diferentes historias originales*, México, UNAM, 2003.

Tres crónicas mexicanas, trad. Rafael Tena, México, Conaculta, 2012.

Diario, México, CONACULTA, 2000.

Clavijero, Francisco Javier, *Historia Antigua de México*, México, Unión Gráfica, 1958.

Cortés, Hernán, *Cartas de Relación*, México, Porrúa, 1960.

De Acosta, José, *Historia natural y moral de las Indias*, Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, 1999, Libro XVII, Cap. XI, (12 enero 2020) Disponible en {<http://www.cervantesvirtual.com/nd/ark:/59851/bmc571b4>}

De Alva Ixtlilxóchitl, Fernando, *Historia de la Nación Chichimeca*, (17 enero 2020) versión en PDF, disponible en <https://docs.google.com/viewer?a=v&pid=sites&srcid=ZGVmYXVsdGRvbWFpbnxkZXNkZW1pYmFycmlib3JyYXx neDo0Yjk5ZTkzMjlyYzI0NWY>

De Anglería, Pedro Mártir, *Décadas del Nuevo Mundo*, Argentina, Bajel (Maxtor), MCMXLIV, 2012.

De las Casas, fray Bartolomé, *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*, Colombia, Universidad de Antioquía, digitalizada por Fundación Biblioteca Virtual Miguel Cervantes, 2011.

Breve Relación de la destrucción de las Indias, EUA, Juan F Hurley, 1821.

Historia de las Indias. Cf. primera edición crítica, Transcripción del texto autógrafo por M. A. Medina, fuentes bibliográficas J.A. Barreda, estudio preliminar y análisis crítico I. Pérez Fernández, Obras Completas T. 3-5(Madrid 1994) 5, 1761-1762. (13 Marzo 2020) Disponible en http://www.msccperu.org/teologia/1historia/1era%20EvangAL/infomacion/Sermones_Montesinos.htm#N_2

De Motolinia, fray Toribio, *Historia de los indios de la Nueva España*, México, Porrúa, 2001.

De Sahagún, fray Bernardino, *Historia General de las cosas de la Nueva España*, Tomo II, México, Patria, 1988.

De Torquemada, fray Juan, *Monarquía Indiana*, Vol. II, México, UNAM, 1975.

Díaz del Castillo, Bernal, *Historia verdadera de la conquista de Méjico*, México, Porrúa, 1989.

Durán, fray Diego, *Historia de las Indias de Nueva España e islas de la tierra firme*, México, Porrúa, 1984.

Echeverría, Bolívar, *La modernidad barroca*, México, ERA, UNAM, 1998.

Escalante Gonzalbo, Pablo, *Nueva Historia mínima de México*, México, COLMEX, 2004.

García Quintana, Josefina, “Fray Bernardino de Sahagún” p. 197-228 *Historiografía mexicana. Volumen I. Historiografía novohispana de tradición indígena*, Juan A. Ortega y Medina y Rosa Camelo (coordinación general), México, Universidad Nacional Autónoma de México Instituto de Investigaciones Históricas, 2003. ISBN 968-36-4991-2,

http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/317_01/historiografia.html

Glantz, Margo, *La Malinche, la lengua en mano*, Alicante, Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, Barcelona, 2006, [12 Diciembre, 2019] Disponible en <http://www.cervantesvirtual.com/nd/ark:/59851/bmc02958>

Gonzalbo Aizpuru, Pilar, Historia de la educación en la época colonial: el mundo indígena, In *Historia De La Educación En La época Colonial: El Mundo Indígena*, 197-214. México, D.F.: El Colegio De Mexico, 1990. Accessed September 25, 2020. doi:10.2307/j.ctv47w4n0.14

González, Ana Isabel, Asymmetrical Concepts Reformulating: the asymmetry's symmetry, UPV/EHU, 28008, Barcelona, versión digital disponible en

<https://www.historiadahistoriografia.com.br/revista/article/download/901/600> [24 abril, 2018]

Gruzinski, Serge e Carmen Bernand, *História do Novo Mundo, Da Descoberta à Conquista, uma Experiência Européia, 1492-1550*, Brasil, Edusp, 2011.

Hobsbawm, Eric, La invención de la tradición, trad. Omar Rodríguez, Barcelona, CRÍTICA, 2002. Disponible en [Eric Hobsbawm La Invencion De La Tradicion](#): Free Download, Borrow, and Streaming : Internet Archive (10 febrero 2022)

Jauregui, Carlos, *Canibalia, canibalismo, calibanismo, antropofagia, cultura y consumo en América latina*, España, ETC, 2008.

Jiménez Abollado, Francisco Luis, *Diego Durán*, Biography, en Real Academia de la Historia, Diccionario Biográfico electrónico (en red, <http://dbe.rah.es/>) (14 mayo 2022)

Jiménez Marce, Rogelio. (2010). Indios, mestizos y españoles: Interculturalidad e historiografía en la Nueva España. *Secuencia*, (76), 157-161. Disponible en http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0186-03482010000100006&lng=es&tlng=es. (12 de abril de 2022)

Johansson, K. Patrick, "Vejez, muerte y renacer de Ce Acatl Topiltzin Quetzalcóatl", en *Arqueología Mexicana* núm. 139, pp.16-25.

Koselleck, Reinhart, *Futuro pasado, para una semántica de los tiempos históricos*, Barcelona, Paidós, 1993.

León Portilla, Miguel, *La huida de Quetzalcóatl*, México, FCE, 2001.

Levin, Danna, Federico Navarrete (coords), *Indios, mestizos y españoles. Interculturalidad e historiografía en la Nueva España*, México, UAM-Azcapotzalco/IIH-UNAM, 2007.

López Austin, Alfredo, *Los mitos del tlacuache*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 2006.

Quando Cristo andaba de milagros, en *De hombres y dioses*, edición de Xavier Noguez y Alfredo López Austin, México, El Colegio de Michoacán/El Colegio Mexiquense, 1997.

El fundamento mágico-religioso del poder, en *Estudios de cultura Náhuatl*, Dialnet, N.º. 12, disponible en 175.pdf (unam.mx) , p.202 (15 de julio 2021)

López de Gómara, Francisco, *Historia de la conquista de México*, Venezuela, Ayacucho, 1979.

Martínez, José Luis, Hernán Cortés, México, FCE, 2015, p.92, Disponible en <https://archive.org/details/martinezjoseluis.hernancortes2015/page/n5/mode/2up> (23 Febrero 2020).

Martin Rojo, Luisa, (1996), *El orden social de los discursos*, en *Discurso teoría y análisis*, pp. 1-37, disponible en 01_rojo.pdf (unam.mx)

Medina, M.A, Fuentes bibliográficas J.A. Barreda, estudio preliminar y análisis crítico I. Pérez Fernández, *Obras Completas T. 3-5* (Madrid 1994) 5, 1761-1762. (13 Marzo 2020) Disponible en http://www.msperu.org/teologia/1historia/1era%20EvangAL/infomacion/Sermones_Montesinos.htm#N_2_

Minster, Christopher. "Biography of Bartolomé de Las Casas, Spanish Colonist." ThoughtCo, Feb. 11, 2020, [thoughtco.com/bartolome-de-las-casas-2136332](https://www.thoughtco.com/bartolome-de-las-casas-2136332).

Montano, Rudy, *El ego conquiro como inicio de la modernidad*, en Teoría y Praxis, no.37, (Enero-Junio 2018), pp-13-27. Disponible en (PDF) El ego conquiro como inicio de la modernidad (researchgate.net)

Navarrete, Federico, *¿Por qué los indígenas aceptaron el catolicismo?*, en *Letras Libres, Cárcel y escritura*, No.30, Junio 2001, Disponible en <https://www.letraslibres.com/mexico/por---que---los---indigenas---aceptaron---el---catolicismo> (diciembre, 2019).

¿Quién conquistó México?, México, Debate, 2019.

O’Gorman, Edmundo, *Cuatro historiadores de Indias*, Siglo XVI, México, Patria, CONACULTA, 1972.

Romero Galván, José Rubén, *Historiografía mexicana. Volumen I. Historiografía novohispana de tradición indígena*, Juan A. Ortega y Medina y Rosa Camelo (coordinación general), México, UNAM, 1991, Vol. I.

Toriz Proenza, Martha Julia, “El teatro evangelizador”, México, CITRU, (septiembre, 2020), disponible en (hemisphericinstitute.org) [23 enero 2022]

Townsend Camilla , *Malintzin’s Choices, An Indian Woman in the Conquest of Mexico*, Albuquerque, University of New Mexico Press, 2006.

Valcárcel Martínez, Simón, Tomo XLIV. Núm.2, (1989), El padre José de Acosta, Thesaurus, p.404, disponible en El Padre José de Acosta (cervantes.es) (Consultado 12 febrero 2022)

Viqueira Albán, Juan Pedro, *¿Relajados o reprimidos? Diversiones públicas y la vida social en la ciudad de México durante el siglo de las luces*, FCE, México, 1987.