

# El colonizador blanco europeizante frente al indígena centroamericano: configuración de identidades y alteridades a partir de los géneros discursivos coloniales

Deborah Singer\*

## Abstract

*The article explores the origin of the discursive construction that we know as the “indio”, taking as framework some central american colonial texts. The creation of stereotypes related to the indigenous “other” contributed to configurate national identities based on europeans models.*

*Key Words: Conquest, identity, alterity, colonial discourse, evangelization.*

## Resumen

*El artículo intenta explorar el origen de la construcción discursiva que conocemos como el “indio” a partir de los textos coloniales centroamericanos. La creación de estereotipos relativos al “otro” indígena influyó en la configuración de identidades nacionales basadas en modelos europeizantes.*

*Palabras claves: Conquista, identidad, alteridad, discurso colonial, evangelización.*

El primer contacto entre la civilización europea y la americana generó una ola de testimonios escritos por los conquistadores, que intentaban aprehender el maravilloso mundo ante el cual se veían enfrentados. Ya sea de primera mano o de oídas, el conjunto de crónicas, epístolas y cartas de relación, dieron origen a un imaginario relativo a América que se difundió rápidamente por el continente europeo y se amoldó a la mítica concepción del mundo que se tenía en aquella época. América se irguió como la región donde todo es posible, donde todo abunda. De esta manera, era tan factible encontrar allí ciudades bañadas en oro, como seres sin cabezas, sirenas, amazonas, y un paisaje conformado por una inmensidad de especies exóticas. El habitante americano no podía quedar fuera de este constructo mítico, y pronto se fue perfilando un modelo discursivo que actualmente conocemos como el “indio”, cuya representación (formulada por el conquistador) tuvo la fuerza de imponerse como verdad incuestionable; el indígena americano fue concebido como una presencia extraña, una alteridad a la que se le adjudicó una posición subalterna en el orden social. De hecho, las bases de la discriminación del indígena fueron sentadas a partir de los textos del descubrimiento (1492) y sus huellas son perceptibles hasta el día de hoy.

---

\* Lic. Academia de Música de Friburgo.

Este artículo tiene por objetivo examinar la forma en que se construyó la figura del “otro” indígena tomando como punto de partida textos coloniales producidos en Centroamérica. A partir de allí se intentará establecer en qué medida la presencia de alteridades (en ocasiones percibidas como amenazantes) ayuda a conformar los límites de la propia identidad. Por ser el tema de una gran complejidad, el análisis se restringirá a la relación antagónica entre el colonizador blanco, portador de una visión europeizante y excluyente, y el indígena americano como defensor de su cultura y de su tradición ancestral. No consideraré los grupos humanos que en su momento fueron percibidos como otras alteridades (negros, mestizos, ladinos) porque con ello se excedería los límites del artículo. Aun así, es importante aclarar que las relaciones establecidas entre los grupos sociales durante la época colonial fueron de gran complejidad debido a la cantidad de factores que se entrecruzaban (etnia, nivel de educación, lugar de nacimiento, estrato social, etc.). También es importante señalar que los Estados Nacionales se formaron en América a partir de una autorepresentación europeizante que dejó por fuera a la población indígena, por eso es conveniente revisar la forma en que ha sido escrita la historia oficial, a fin de devolverle a los excluidos su rol protagónico.

## La formación arquetípica del indígena americano

Según Walter Mignolo (1986), la “lectura” que Colón hizo del Nuevo Mundo fue una forma de apropiación territorial motivada por la expansión del imperio:

*“El discurso que describe las Indias Occidentales, producido por y para peninsulares, es el discurso que construye un sentido territorial que es a la vez una apropiación” (Mignolo 1986: 153).*

La apropiación territorial va aparejada del sometimiento de sus habitantes y su incorporación en un orden simbólico inteligible para el conquistador. El tema de la apropiación del territorio y la construcción de un “otro” imaginario y antagónico es analizado por Beatriz Pastor (1984), quien demuestra que la mitificación que Colón hizo de América no fue más que la consecuencia de su necesidad de identificar América con Asia; de hecho, Colón no vino a descubrir, sino a encontrar una realidad que ya conocía de antemano. En el “*Diario del primer viaje*” (1991) de Colón es evidente que para el almirante, el indígena no es más que parte del paisaje exótico que está descubriendo. Colón no hace un intento de comprensión de esa realidad totalmente diferente de lo que él jamás ha visto, sino que se limita a describir los detalles que le parecen interesantes, a modo de inventario, acomodando la información en el marco eurocentrista que le resulta familiar (Pastor: 1984); es decir, haciendo el discurso comprensible para los futuros lectores que serían nada menos que los Reyes Católicos. De esta manera describe Colón el primer impacto ante la presencia indígena:

*“Ellos andan todos desnudos como su madre los parió, y también las mujeres, aunque no vide más de una farto moza.” ... “Dellos se pintan de prieto y dellos son de la color de los canarios, ni negros ni blancos” (Colón 1991:30).*

Esta primera descripción pone énfasis en el primitivismo de los indígenas, puesto que todavía viven en estado salvaje, desnudos, y decoran sus cuerpos

como hacen los pueblos retrasados culturalmente. No conocen el valor de las armas: *"les amostre espadas y las tomaban por el filo y se cortaban con ignorancia"* (Colón 1991:30), ni entienden el valor de la propiedad privada: *"...todo lo que tienen lo dan por cualquier cosa que les den..."* (Colón 1991:32), rasgo de importancia fundamental para un europeo del siglo XV (Pastor:1984). De hecho, al desconocer el comercio como actividad propia de una sociedad civilizada, los nativos se autorevelan como un grupo social retrasado que está dispuesto a entregar lo que tiene sin esperar nada a cambio. Si bien es cierto que Colón destaca inicialmente este rasgo como un signo de generosidad, pronto insiste en él en forma burlona, casi despectiva.

Otro aspecto en el que Colón insiste es en la supuesta docilidad de los indígenas *"...esta gente es muy mansa y temerosa, desnuda como dicho tengo, sin armas y sin ley"* (Colón 1991:54). De la mansedumbre a la cobardía hay un paso *"...tan temerosos que a una persona de los nuestros fuyen cientos de ellos..."* (Colón 1991:58), y con la mentalidad mercantilista de Colón, pronto está sugiriendo utilizar a los nativos como esclavos: *"Vuestras Altezas cuando mandaren puédenlos todos llevar a Castilla o tenellos en la misma isla cautivos, porque con cincuenta hombres los terná todos sojuzgados y los hará hacer todo lo que quisiere"* (Colón 1991:33). Los nativos, así como la naturaleza que los circunda, adquieren relevancia en la medida en que constituyen una mercancía de la cual se puede obtener ganancias económicas.

Antes de su regreso a España, Colón ha sentenciado a los indígenas a un futuro de explotación y miseria que conduciría a la destrucción de millones de ellos. Al ser despojados de su valor como seres humanos íntegros fueron convertidos en súbditos de segunda clase, susceptibles de ser controlados y reeducados según los intereses del conquistador. Colón escribe: *"Ellos deben ser buenos servidores y de buen ingenio, que veo que muy presto dicen todo lo que les decía, y creo que ligeramente se harían cristianos..."* (Colón 1991:31). A los ojos del español, el temperamento indígena es servil, por eso está naturalmente destinado a obedecer. Antonio Gómez-Moriana (1991) destaca que Colón no sólo se apropió de lo que estaba descubriendo en la medida en que lo redennominaba, sino que además empleó palabras ya "habitadas". Los términos "Indias" e "indios" tenían una carga semántica que a los europeos les resultaba familiar en alguna medida, de modo que el conocimiento experimental no hizo más que confirmar el conocimiento ya escrito. El mundo americano se transformó en objeto de conocimiento de todas las disciplinas, generándose construcciones retóricas que darían origen al "indio". El indígena fue redennominado, descrito (siempre a partir de referentes conocidos), transformado en objeto de conocimiento, fue incluido en un orden religioso y comercial, pero jamás dejó de ser el "otro" extraño y amenazante.

## **Identidad versus alteridad**

El concepto de identidad responde a criterios convencionales que se establecen culturalmente para reconocerla. No se trata de un término esencialista que permita definir "para siempre" su significado, sino que depende del grupo humano y el momento histórico en cuestión. Sin embargo, existen ciertos criterios más o menos universales para establecer la propia identidad frente a los demás, como la unidad lingüística, territorial, cultural, etc.

Identificar significa singularizar, es decir, distinguir algo como una unidad en el tiempo y en el espacio que es discernible de todo lo demás. Esta definición adquiere especial relevancia cuando se refiere al individuo o a un grupo humano en particular. El individuo tiene una particular representación de sí mismo constituida por las múltiples “capas” que conforman sus rasgos personales. Conforme las circunstancias cambian en la vida, el individuo va modificando las representaciones de sí mismo (por eso no podemos hablar de identidades eternas e inmutables), y de acuerdo a ello, la forma en que se relaciona con los demás; éstos, a su vez, lo reconocen como entidad única y le atribuyen ciertas características y roles que terminan por delimitar la construcción de su personalidad.

En el caso de una colectividad, se trata de una representación intersubjetiva compartida por la mayoría de los miembros de un pueblo. La identidad colectiva está estrechamente ligada al concepto de nación, puesto que para darle unidad al grupo social es necesario crear un pasado simbólico y un sentido de pertenencia a la comunidad que posibilite el logro de metas comunes (Anderson: 1983). Luis Villoro (1998) define *nación* como un grupo humano con una historia común, que respeta ciertas normas de comportamiento, adopta un sistema religioso determinado, habla una lengua específica, y en general comparte la misma cultura. La nación tradicionalmente convive en un mismo territorio (aunque no necesariamente) y necesita alguna organización política que haga posible la vida en común, de allí el surgimiento de los Estados Nacionales. Aparte de ello, en la constitución de la nación es clave un principio moral basado en el legado del pasado y el deseo de proyectar hacia el futuro aquella herencia ancestral (Renan: 1991).

De esta manera, al remontarnos a fines del siglo XV en América nos encontramos con la presencia de varias naciones indígenas que contemplan con estupor la llegada al continente de los primeros europeos, *los extranjeros de barbas rubicundas*. La primera reacción (mutua) ante el encuentro fue de franca sorpresa, pero pronto se impusieron el temor y la desconfianza porque el “otro” constituía una amenaza al orden conocido.

## Los estadios en el reconocimiento del otro

Luis Villoro establece tres estadios en el reconocimiento del otro. El primero de ellos consiste en conjurar su otredad, establecer rasgos de la cultura ajena que sean semejantes a la cultura propia, de modo de poder analogarlos a un referente conocido. De esta forma, las crónicas suelen contener descripciones que aluden al horizonte familiar (el paisaje europeo, ciertos pasajes de la Biblia, las guerras contra los moros, etc.), y todo lo que queda fuera del marco de lo propio es considerado demoníaco. Si bien Cortés y sus soldados se maravillaron ante el nivel de organización cívica que encontraron en Tenochtitlan, no pudieron aceptar la crueldad de los ritos religiosos de los aztecas: ese rasgo de su cultura tuvo la fuerza de poner en cuestionamiento la humanidad de los indígenas, y por tratarse de un tipo de ritualismo irreductible al ideal cristiano, debía ser extirpado de raíz.

*“(Cortés les dijo) que también habían de ser limpios de sodomías, porque tenían muchachos vestidos en hábitos de mujeres que andaban a ganar en aquel maldito oficio, y cada día*

*sacrificaban delante de nosotros tres o cuatro o cinco indios, y los corazones ofrecían a sus ídolos, y la sangre pegaban por las paredes, y cortábanles las piernas y los brazos y muslos, y lo comían como vaca que se trae de las carnicerías en nuestra tierra, y aún tengo creído que lo vendían por menudo en los tiangués, que son mercados” (Bernal Díaz del Castillo 1968:81).*

Si bien la descripción nos hace pensar en los cuentos de terror, no hay duda de que hay una genuina condena de parte del narrador. Los sacrificios humanos que practicaban ciertos pueblos indígenas ejercieron sobre los europeos una fascinación macabra que remitía a las viejas fábulas de la Edad Media. Bernal Díaz es un hombre de su tiempo y también él se hace eco del imaginario mítico español al momento de construir discursivamente al indígena. La presencia de la homosexualidad y un ritual religioso que incluía sacrificios humanos le resultaba incomprensible, aunque no dudaba de la efectividad del discurso del conquistador como herramienta de persuasión para lograr un cambio de actitud en el otro, como se verá más adelante.

En los años posteriores a la llegada de Colón, el discurso de los conquistadores terminó de perfilar al indígena como mentiroso, perezoso, vicioso y violento. Esta imagen se debe a que, pasada la sorpresa del primer encuentro, los nativos se rebelaron contra las intenciones de opresión y sojuzgamiento por parte de los recién llegados. El indígena dejó de ser considerado el buen salvaje y se le atribuyeron comportamientos que lo acercaban al estereotipo del bárbaro brutal, a quien era necesario doblegar y ello sólo era posible mediante el uso de la fuerza. La construcción discursiva que creó el estereotipo del indígena fue aceptada y compartida por los conquistadores, y su difusión a través de los textos coloniales provocó un reconocimiento generalizado como verdad absoluta.

El europeo se autoinstituyó el modelo, el paradigma a seguir. Al poseer un grado superior de dominio tecnológico se sintió elegido por Dios para llevar a cabo la gesta evangelizadora destinada a “rescatar” de la barbarie y la idolatría a los pueblos americanos. Edmond Cros (1991) señala que el mito del Edén no alcanzó a describir el Nuevo Mundo porque hubo un “otro” irrepresentable que jamás se logró clasificar. Este otro incorporaba todos los tabúes que es posible encontrar en un espacio mítico que en aquella época se consideraba satánico: la desnudez, el canibalismo, la idolatría y la sodomía. Desde la perspectiva occidental, se trata de un mundo que subvierte los valores de la naturaleza y los valores de la cultura.

Siguiendo con la propuesta de Villoro, el segundo estadio del reconocimiento le reconoce al otro su categoría de sujeto depositario de derechos; se le respeta en tanto criatura de Dios (como lo hace Las Casas frente a los indígenas), pero no se acepta su plena diferencia. Reconocer la mirada del otro es darle la oportunidad de transformarse en sujeto capaz de observar, y desde el momento que al “objeto” se le otorga este derecho, cabe la posibilidad que los valores de la propia cultura sean puestos en tela de juicio. Si la creencia occidental se yergue sobre la base de que sólo hay una verdad, y esa verdad es universal, el europeo no puede tolerar la cultura del indígena como una alternativa viable a la cultura propia.

Sin embargo, el contacto prolongado entre ambas culturas tiene el efecto de favorecer un cierto reconocimiento mutuo. Ejemplo de ello es la admiración que a Bernal Díaz le produce la figura de Montezuma: “...e íbamos platicando

de la buena manera y crianza que en todo tenía, y que nosotros en todo le tuviésemos mucho acato” (Díaz 1968: 154). El respeto que le inspira Monctezuma permite inferir que para el autor, el indígena es un ser humano susceptible de ser educado y puede perfectamente insertarse en el orden social. De hecho, Bernal afirma con orgullo la facilidad con que los indios aprenden ciertos oficios:

*“...solos dos oficios no han podido entrar en ellos y aunque lo han procurado, que es hacer el vidrio y ser boticarios; mas yo los tengo por de tan buenos ingenios que lo aprenderán muy bien”* (Díaz 1968: 537).

La “Historia verdadera” de Bernal Díaz tiene una visión claramente europeizante, aunque las voces del “otro” indígena se escuchan en el texto a pesar del propio autor:

*“...y entonces, cuando estábamos peleando con ellos nos decían muchas palabras, llamándonos de apocados y que no éramos buenos para cosa ninguna, ni para hacer casas ni maizales, y que no éramos sino para venirles a robar su ciudad, como gente mala que habíamos venido huyendo de nuestra tierra y de nuestro rey y señor”* (Díaz 1968: 328).

Sin embargo, esa voz no tiene la fuerza suficiente como para provocar en el autor-narrador un proceso de reflexión autocrítico en torno a las motivaciones que habían desencadenado el proyecto de conquista. Hubiera sido demasiado para un cronista del siglo XVI.

Villoro señala un tercer estadio que consiste en reconocer al otro en su plena diferencia, aceptar su modo de ver el mundo, darle la palabra y permitirle ser sujeto creador de discursos. Sahagún se acercó a este nivel pero no logró concretarlo del todo porque aceptar la interpretación que los indígenas le daban al universo hubiera hecho tambalear los cimientos de la civilización occidental y la doctrina cristiana, algo que él no hubiera sido capaz de tolerar.

## La alteridad del indígena en la era colonial

Al examinar el contexto histórico en que se llevó a cabo la conquista de América, observamos que por medio del discurso humanista el europeo produjo y divulgó una auto-imagen de conquistador universal, motor del progreso y señor de su destino histórico. Los pueblos indígenas fueron forzados a someterse a los dictámenes de los vencedores (esclavitud, pago de tributos, pérdida de autonomía política y económica), sufriendo además una reorganización interna que alteró su autorepresentación y su proyección hacia el futuro. Como contraparte, la élite colonial compartía la cultura de la potencia colonizadora, de manera que su principal afán era demostrar que estaban “a la altura” de cualquier español. Con ello, exacerbaron la distancia entre ellos y las comunidades subalternas (ladinos, mestizos, negros, indígenas) mediante la construcción de arquetipos que acentuaban la marginalidad de estos grupos. Los textos coloniales dan cuenta del esfuerzo del criollo por separarse de la imagen del indígena para acercarse al modelo europeo (Brennan: 1991)

## La interpretación del discurso del “otro”

El dominio de la lengua española se transformó en un indicador indispensable a la hora de reconocer identidades, por eso, el estudio de la

producción textual durante el período de conquista y los siguientes trescientos años de colonización es fundamental para lograr un mayor grado de comprensión del proceso de consolidación de las identidades en Latinoamérica. Martin Lienhard (1993) sostiene que el predominio de la escritura sobre los sistemas autóctonos orales estableció una literatura “oficial” que iba en perfecto acuerdo con la ideología y los cánones europeos. En un principio prevaleció la necesidad de glorificar la gesta del conquistador-cronista, pero con el tiempo se inició un diálogo con el “otro” autóctono e incluso se le permitió tomar la pluma para expresarse directamente, aunque siempre de acuerdo a las normas escriturales impuestas por el conquistador. Pero esos casos eran excepcionales. Normalmente la barrera del idioma se erguía como obstáculo para el entendimiento entre los europeos y los indígenas americanos, de modo que el conquistador optaba por “interpretar” a su manera el discurso oral del “otro”, manipulándolo con el fin de poder justificar cualquier iniciativa bélica española.

Todo tipo de interpretación o traducción del discurso del “otro” es una forma de domesticar lo extraño, lo que hay de diferente en él (Alonso: 2003). Los conquistadores partieron de la base que su cultura era universal y se entendía por sí sola, al punto de ser capaz de traspasar las fronteras de la traducción. Con esto, el europeo se representó al “otro” desde sus propios valores socioculturales, afectando sustancialmente la “traducción” del discurso del indígena.

La imposición del cristianismo y del idioma español a los pueblos conquistados alteró la visión cosmogónica de los propios indígenas de modo que su legado, impreso en los diversos testimonios de los cuales disponemos en la actualidad, parece haber recibido algún tipo de influencia de parte de la cultura occidental y nos dificulta la distinción entre elementos originales de América y elementos “importados” de Europa. Como ejemplo de ello puede citarse el libro de *Chilam Balam de Chumayel*, en el cual leemos (acerca de los espíritus): “*Del fondo de la gran Piedra de la Gracia, despertó la tierra de Dios el Verbo, él solo por sí mismo*” (Chilam Balam 1998: 64). El Verbo tiene una connotación que nos remite a la filosofía escolástica, y difícilmente puede haber sido originario de América.

## La gesta evangelizadora

El origen del “otro” indígena se transformó en fuente de controversia, aunque parece haber cierto consenso en que se trata de los descendientes de las tribus de Israel. Fray Francisco Jiménez (1929) lo expresa claramente en su “*Historia de la provincia de San Vicente de Chiapa y Guatemala*”:

*“...y se verá adelante en la historia de aquestos indios de la Provincia de Guatemala, todas son tradiciones del Testamento Viejo, que no puede ser otra cosa, sino que lo conservaron de sus antepasados los Ysraelitas, de quienes estos descienden según la más verdadera sentencia, como muy doctamente prueba el Venerable Padre y Apóstol de aqueste Reyno Fray Domingo de Vico”* (Jiménez 1929: 5).

La conquista se llevó a cabo aparejada de la labor evangelizadora. El principio básico de la doctrina cristiana es la certeza de que Dios es Uno, por lo tanto no puede admitir la existencia de cultos alternativos. Como

consecuencia de ello se produjo una condena generalizada de las prácticas idólatras de los indígenas, que inmediatamente fueron calificadas como diabólicas. El indígena fue percibido como presa fácil del demonio, quien trata de destruir al ser humano en la medida en que lo induce a pecar y a alejarse del orden y la virtud. La catequización que emprendieron los españoles partía de la base que sólo a través de la palabra de Dios el alma indígena podía ser protegida y las fuerzas maléficas ahuyentadas; por esa razón la gesta evangelizadora se transformó en objetivo de primer orden por parte del colonizador. Fray Francisco Jiménez señala que los indios tienen muchas cosas buenas, aunque “viciados por la malicia de Satanás”:

*“¿Qué será o sería entre estas gentes que carecieron por tantos años de luz de la fe y de la predicación del Santo Evangelio y donde por tantos años tuvo su asiento y morada Satanás y los dominó por tantos siglos? Y así no es mucho de maravillar que viviesen con tanta ceguera” (Jiménez 1929: 4).*

Toda ceremonia indígena que presentara algún tipo de semejanza con los sacramentos cristianos no era comprendida como “variante autóctona” del ritual, sino que se la rechazaba de plano como una parodia diabólica de lo que consagraba la Iglesia. El indígena fue obligado a interiorizar imágenes religiosas que con frecuencia entraban en contradicción con las propias. De allí surgieron figuras híbridas que, como señala Edmond Cros (1991), no dan cuenta de una fusión de elementos sino más bien de una contradicción irreductible que estructura no sólo lo sacro, sino también la representación de la identidad propia frente al otro. El indio fue condenado a interiorizar su alteridad.

El tema de la evangelización y el rechazo del culto indígena está presente en muchos de los textos coloniales. Bernal Díaz destaca la labor evangelizadora de Cortés, quien después de cada batalla intenta persuadir a los caciques derrotados de abandonar sus costumbres demoníacas y abrazar los principios de la verdadera fe. La respuesta indígena se da a través de Montezuma y nos revela un gran grado de tolerancia, puesto que en un contexto de pluralidad de dioses la existencia de una nueva divinidad no pone en entredicho el sistema religioso: “...acá adoramos nuestros dioses y los tenemos por buenos; así deben ser los vuestros, y no curéis más al presente de hablarnos de ellos” (Díaz 1968: 153). Es sorprendente que los españoles hayan confiado en que la evangelización se llevaría a cabo fácilmente y sin contratiempos. ¿Cómo esperar que un pueblo se deshaga del sistema de creencias de sus ancestros, sistema dominado por dioses guerreros y triunfadores, para ponerlo a adorar a un dios vencido en la cruz? Los europeos asumen que su cultura es universal y se entiende por sí sola.

Aun así Bernal Díaz deja entrever una sospecha: “...y prometieron que desde allí adelante que no matarían ni comerían de aquella manera más indios. Digo yo que, qué aprovechaba todos aquellos prometimientos, que en volviendo la cabeza hacían las mismas crueldades” (Díaz 1968: 127). La desconfianza en la genuina conversión del indígena es un tema recurrente durante toda la era colonial. El licenciado Pedro Frasso, fiscal de la Real Audiencia de Guatemala, reportó durante su visita a las cofradías de la Vera-Cruz y de San Blás (Nicoya) en 1663 los excesos a los que se llegaba en las fiestas organizadas por estas cofradías:

*“Con las borracheras y banquetes que el día y noche de la fiesta que celebran se acostumbran hacer juntándose en casa del indio mayordomo muchos indios é indias adonde por su*



*incapacidad con los bailes y fiestas que hacen renuevan la memoria de su antigüedad é idolatría”*  
(citado por Vargas 2000: 88).

*Notas*

Es indudable que el “otro” indígena suscitaba sentimientos encontrados, que fluctuaban entre la descalificación más absoluta (por su propensión a los vicios) y el reconocimiento de sus potenciales talentos. En cualquier caso parece haber consenso en torno a la necesidad de ejercer un tutelaje sobre ellos, ya sea para evitar su entrega al libertinaje, o para fomentar su potencial educativo.

En la relación de José Antonio Liendo y Goicoechea sobre los indios gentiles de Pacura, escrita en 1811, el sacerdote explica con una mezcla de enfado y frustración la manera en que los indígenas le habían hecho creer que guardaban una sincera fe en Dios y en la doctrina cristiana, cuando en realidad seguían practicando sus cultos idolátricos en secreto. Goicoechea tiene por misión *“desimpresionarlos de los misterios de maldad en que fundan su religión”*, pero en el proceso se hace eco del prejuicio generalizado: *“...la reserva, la desconfianza, el silencio, el disimulo y la hipocresía forman el carácter de estos indios”* (Goicoechea 2001: 41-42). La desconfianza y la reserva ante el extraño deben haber sido mutuas, sólo que en este caso sólo contamos con la voz europeizante porque no tenemos testimonios de los payas. Goicoechea señala que los indígenas solían recibirlo con *“demostración de gozo”*, lo cual le daba ánimos para seguir adelante con la tarea de *“civilizar gentes ignorantes con el fin de infundirles ideas y pensamientos racionales”* (Goicoechea 2001: 39), pero la experiencia parece haberlo convencido de la inutilidad de su esfuerzo:

*“...parecen más almas angelicales; pero tratándoles despacio, con intimidad y reflexión, se descubren bribones, taimados y embusteros. En toda su política siguen vías oblicuas y senderos tenebrosos, haciendo consistir la finura de su crianza en ser por extremo disimulados sin parecerlo, y en confundir la gerigonza con el lenguaje sincero del corazón”*  
(Goicoechea 2001: 43).

En los albores de la independencia todavía el indígena era percibido como el “otro” extraño a quien era necesario proteger, pero también había que controlarlo e inculcarle valores occidentales. La administración colonial incentivó la concentración de la población indígena en las llamadas reducciones con el fin de facilitar el proceso de educación y evangelización. Con esto se pretendía, además, ejercer un mayor control para evitar que los indígenas reincidieran en sus antiguas prácticas. Es interesante constatar que para Goicoechea la verdadera amenaza a la estabilidad del orden social no venía de parte de los indígenas, sino de los ladinos (a quienes era más difícil mantener a raya) y de los españoles; ésto no debe sorprendernos porque en aquel tiempo los españoles eran percibidos como el enemigo común a quien era necesario expulsar. La integración que propone Goicoechea, que de alguna forma representa la opinión de la élite criolla, consiste en transformar a la población autóctona en *“corderos mansos”* para que sirvan *“en las labores del campo”*. En otras palabras, la perspectiva era incorporar al indígena en el proceso de producción como trabajador sumiso y respetuoso, pero jamás integrarlo al sistema en calidad de “igual”.

Durante toda la era colonial prevaleció la sospecha de que en cualquier momento, al menor descuido de la autoridad, el proceso de catequización volvería hacia atrás, lo que constituía un gran peligro para la estabilidad del orden político. No hay que perder de vista que el sistema se fundamentaba en

la jerarquización social, y ésta era legitimada por la Iglesia al persuadir a los individuos de que debían aceptar como natural el lugar que se les había asignado en el escalafón social. Por otra parte, las memorias de 1576 nos dan cuenta de que algunas de las injusticias que sufrieron por parte de la autoridad hispana fueron la prohibición de celebrar los domingos y las grandes fiestas, la pérdida de la confesión, y la suspensión de las clases de doctrina cristiana. Esto nos hace pensar que, si bien es cierto que la catequización era considerada primordial, siempre estuvo subordinada a los intereses económicos de la metrópoli y más de una vez fue suspendida por diversas causas.

En general, durante la conquista se insistió en presentar un desfile de guerreros (el ideal del caballero andante) peleando por una causa magna, con la espada en una mano, y la Biblia en la otra. De hecho, la evangelización fue asumida con tanta decisión y violencia porque constituía la justificación ética que los conquistadores necesitaban para sustentar la empresa colonizadora. Desgraciadamente, la historia muestra una y otra vez que, si hubo alguna vez un fin noble, la ambición desmedida convirtió el fenómeno de la conquista en una masacre sistemática de los pueblos americanos, o en su defecto, se los transformó en “piezas” destinadas a servir a los conquistadores:

*“Como hubo llegado Gonzalo de Sandoval con su ejército a Tezcucó, con gran presa de esclavos y otros muchos que se habían habido en las entradas pasadas, fue acordado que luego se herrasen, y después que se hubo pregonado que se llevasen a herrar en una casa señalada, todos los más soldados llevamos las piezas que habíamos habido para echar el hierro de Su Majestad, que era una G, que quiere decir guerra” (Díaz 1968: 285).*

## El discurso colonial del vencido

Durante las últimas décadas se ha producido un enorme interés por rescatar las voces indígenas que fueron silenciadas en la era colonial. Es así como se ha acudido a todo tipo de fuentes (manuscritos inéditos, bibliotecas eclesiásticas, expedientes judiciales, etc.) que nos permitan el acceso a las prácticas discursivas indígenas. Los textos indígenas constituyeron un modo de resistencia a la cultura occidental en la medida en que sirvieron de puente entre la escritura y la tradición oral (con sus voces disidentes), transformándose en vehículo para que los vencidos pudieran oponer su propia visión a la visión de los conquistadores. Un importante trabajo de recopilación fue realizado por León Portilla (1987), quien en su libro “El reverso de la conquista” presenta el proceso de colonización de América desde la perspectiva indígena:

*“Es ya bastante que hayamos perdido,  
Que se nos haya quitado,  
Que se nos haya impedido  
Nuestro gobierno.  
Si en el mismo lugar permanecemos,  
Sólo seremos prisioneros.”  
(Portilla 1987: 18)*

Las anteriores son las palabras de uno de los señores principales ante los frailes en el atrio del convento de San Francisco. La lección de catequesis ha terminado con una violenta condena de parte de los cristianos a las antiguas creencias religiosas de los indígenas; no es de extrañar que la réplica indígena

esté impregnada de una profunda desazón por todo lo perdido: el universo heredado de sus ancestros desaparecía ante sus propios ojos.

El proceso de evangelización se llevó a cabo con una mezcla de violencia y persistencia. De esta manera, el vencido adoptó el culto religioso del vencedor motivado por la amenaza o por la persuasión, pero siempre en el entendido que el dios de los cristianos debía ser más fuerte que los dioses indígenas puesto que había favorecido el triunfo europeo:

*“Solamente por el tiempo loco, por los locos sacerdotes, fue que entró a nosotros la tristeza, que entró a nosotros el Cristianismo. Porque los muy cristianos llegaron aquí con el verdadero Dios; pero ese fue el principio de la miseria nuestra, el principio del tributo, el principio de la limosna, la causa de que saliera la discordia oculta, el principio de las peleas con armas de fuego, el principio de los atropellos, el principio de los despojos de todo, el principio de la esclavitud por las deudas, el principio de las deudas pegadas a las espaldas, el principio de la continua reyerta, el principio del padecimiento” (Portilla 1987: 86).*

La llegada del “verdadero Dios” provocó sentimientos encontrados, a juzgar por lo que encontramos en los textos de origen indígena. En el “Memorial de Sololá”, que circuló oralmente por siglos y fue llevado al papel en el siglo pasado, encontramos sinceras expresiones de fe: “Hasta entonces no conocíamos la palabra ni los mandamientos de Dios; habíamos vivido en las tinieblas” (Memorial de Sololá 1998: 157-158); sin embargo, al hacerse referencia a la peste que azotó al pueblo se señala la responsabilidad de Dios como juez ejecutor del castigo: “En verdad una muerte espantosa cayó sobre nuestras cabezas por disposición de nuestro poderoso Dios” (Memorial de Sololá 1998: 167). Durante todo el período colonial los indígenas fueron blanco de las contradicciones de un sistema que predicaba la palabra de un Dios misericordioso, pero actuaba en forma cruel y arbitraria contraviniendo todos los principios cristianos.

Por otra parte, la cosificación del indígena, que fue asumida con toda naturalidad por los conquistadores (como se vio en el fragmento de Bernal Díaz) fue resentida y denunciada por los vencidos, de modo que la construcción de su autoimagen se vio fuertemente alterada debido a la posición denigrante a la que fue relegado:

*“Se nos puso precio. Precio del joven, del sacerdote, del niño y de la doncella. Basta: de un pobre era el precio sólo dos puñados de maíz, sólo diez tortas de mosco; sólo era nuestro precio veinte tortas de grama salitrosa” (Portilla 1987: 54).*

No es objetivo de este artículo detallar los abusos que los indígenas sufrieron durante la época colonial, pero sí es importante destacar que cuando la autoridad castiga sistemáticamente al vencido, la percepción que éste tiene de sí mismo y del mundo que lo rodea se ve modificada en forma negativa. Los indígenas fueron continuamente desposeídos de la tierra que les había pertenecido por generaciones, sin que hubiera instancia alguna a la que pudieran acudir para defenderse. En el “Memorial de Sololá” conmueve la amargura y la resignación perceptibles en la voz del afectado:

*“Hoy, 2 de agosto, el Gobernador fue a entregar a Xincú el terreno con que me favoreció mi difunto abuelo Diego López, en Pachacum. No me dolió la noticia del terreno. Yo, Francisco Díaz (...). Todo esto no fue hecho con rectitud ni justicia” (Memorial de Sololá 1998: 227).*

Hay en el texto una clara protesta. El dejar por escrito que el terreno en Pachacum le pertenecía a Francisco Díaz por ser el legítimo heredero del

abuelo propietario, representa un acto de rebelión contra la injusticia del orden colonial, que no respetaba ni su propia legislación.

La voz del vencido se escucha también a través de las “Memorias”. Las “Memorias” constituyen importantes documentos jurídicos que sirvieron como medio de comunicación entre los indígenas y el rey de España. En 1572, varios barrios y milpas indígenas dejaron por escrito en náhuatl el detalle de los maltratos de que eran objeto por parte de las autoridades españolas. En 1576 las quejas fueron escritas en español, probablemente debido a que las anteriores no habían recibido respuesta alguna, y con la esperanza de que esta vez sus peticiones sí serían escuchadas. La *memoria* 1 es la presentación del texto que el licenciado Francisco Brizeño hace ante el presidente del Consejo Real de Indias, en un intento de ganar el favor de la autoridad hacia los pueblos indígenas. En cualquier caso, nos encontramos frente a un texto que pretende denunciar la “verdad” del padecimiento de los indios, y para hacerla verosímil tuvo que adaptarse a las normas retóricas del siglo XVI. El sujeto es colectivo, y como súbdito del rey, hace uso de su derecho de petición por medio de la redacción de las “Memorias”. El intermediario es Brizeño, que oficia de escribano (lo que le da validez a la escritura) y de mediador entre las dos culturas, puesto que goza del cariño y el respeto de los indígenas. En la *memoria* 1, Francisco Brizeño le escribe al rey acerca de los indios que “...me escriben en su lengua algunas cosas en que reciben agravio, diciendo que me echan a mí menos, que los trataba como a hijos y otras cosas a este tono, rogándome que hable bien por ellos” (*memoria* 1 1996: 3).

En la *memoria* 2 se escuchan directamente las voces indígenas. El texto respeta la normativa retórica que implica la afirmación de la fe cristiana: “Nos cuida nuestra querida madre Santa María de la Merced, y pertenecemos a su monasterio” (*memoria* 2 1996: 5) y la obediencia al rey español: “Nos arrodillamos ante usted, y le besamos las manos y los pies de usted, nuestro gran señor de su Majestad” (*memoria* 2 1996: 5). El sujeto colectivo está solicitando el apoyo de la autoridad mayor para que interceda a favor de ellos por los abusos que cometen los mandos medios, por eso insiste en destacar su propia vulnerabilidad y su necesidad de protección: “...nosotros, sus macehuales pobres y afligidos” (*memoria* 2 1996: 5). La referencia a Brizeño se hace como el protector de los indios: “Los macehuales de nuestro Señor Jesús y de nuestro respetado señor de su Majestad llegaron a tener mucho amor por él todo el tiempo que estuvo viviendo aquí, que nos cuidó” (*memoria* 2 1996: 5). Esto nos hace pensar que la autovaloración de los indígenas se ha visto alterada por las sucesivas vejaciones de las que son objeto: “En la cárcel nos afligen los negros, los españoles y los mestizos, allá nos pegan” (*memoria* 4 1996: 17). Ciertamente esta autovaloración tiene que ser negativa porque en la jerarquización social impuesta por el colonizador europeo, ellos se encuentran en el lugar más bajo, sufriendo por ello el hostigamiento de otros grupos marginales, como los negros y los mestizos. Cabría preguntarse hasta qué punto las “Memorias” son un buen representante del discurso indígena, considerando que no circuló internamente entre ellos sino que se trata de un documento escrito con el fin específico de conmovir a la autoridad para que se produzca un cambio en la situación. Para lograr ese objetivo era necesario autodescribirse como “pobres macehuales” débiles y desprotegidos.

Sin embargo, las *"Memorias"* también subvierten la postura europeizante al insistir en el valor de la propia lengua: *"Los principales y la demás gente no saben el náhuatl. Por eso están tristes nuestros corazones"* (memoria 3 1996: 13), y también desde el momento en que fundamentan su propiedad sobre la tierra: *"Y aquí, en nuestra propia tierra que compramos y que nos dio el licenciado Cerrato, Presidente, ahora los españoles nos invaden y nos quitan la tierra"* (memoria 4 1996: 21). Sabemos que los españoles los invadieron desde que iniciaron la conquista, pero la defensa jurídica que la comunidad indígena emprende no está basada en el derecho de haber habitado la tierra con anterioridad a la llegada de los españoles, sino que se fundamenta en la compra de la misma "a la manera occidental" y al derecho sobre ella que le otorgó la autoridad colonial (Cerrato). Desde esta perspectiva, podemos concluir que las *"Memorias"* también representan un texto refundante de la territorialidad e identidad indígenas, a pesar de que los afectados tienen muy claro que en la lucha contra los invasores españoles, ellos mismos fueron los grandes vencidos.

## Conclusiones

Según se observa a lo largo de la historia, los diversos grupos humanos interactúan entre sí y seleccionan las relaciones y representaciones de sí mismos que van dando origen a su propia identidad. El rescate de un patrimonio histórico común, una lengua, y todo el conjunto de costumbres, creencias y reglas internas hace que el grupo humano se diferencie de los demás (los otros), y pueda construir un proyecto común para el futuro. Cada sociedad pasa por un proceso ideológico mediante el cual la comunidad afirma su conciencia de sí misma y el lugar que ocupa en el mundo. Esta identidad que le es propia se construye desde adentro (yo soy yo porque sé que soy diferente de los otros), pero también está influenciada por la mirada de los demás.

La conquista de un territorio y su gente es un fenómeno universal que se ha dado constantemente a través de la Historia. Los mecanismos y las motivaciones suelen ser los mismos, pero el caso de la conquista de América tiene como rasgo distintivo la magnitud de la destrucción. La lectura de los textos escritos a partir de la conquista nos permite constatar que el europeo no fue capaz de aceptar la existencia de una cultura con una cosmogonía y organización social diferentes de lo que se conocía hasta ese momento. Para el conquistador, era inaceptable la legitimidad de un tipo de sociedad que se sentía parte integral del orden cósmico, donde el ser humano no era amo y señor, tampoco tenía el derecho de dominar y manipular la naturaleza a su antojo, ni tenía la facultad de ganarse el favor de los dioses por medio de las buenas acciones y la oración; además, los cristianos no comprendieron la connotación religiosa que para los indígenas tenía el sacrificio humano y la antropofagia ritual como fuente de vida y fuerza que ponía al mundo en movimiento. Con todos estos antecedentes no resulta sorprendente que el rechazo haya sido tan profundo, y la voluntad de erradicar la cultura local haya sido tan perseverante.

La imposición europea de una cultura y un idioma foráneos dio origen a una serie de géneros discursivos que dieron cuenta del proceso que

conformaría las identidades latinoamericanas. Por su parte, las crónicas indígenas llamadas “mestizas”, que contienen una yuxtaposición de elementos autóctonos y elementos europeos, como señala Martín Lienhard (1984), nos hacen pensar que no es conveniente hablar de una fusión cultural, porque dicha fusión no se produjo nunca. Más bien los textos coloniales dan cuenta de la diferencia insalvable entre el blanco de origen español y el indígena americano, donde el primero insta un sistema político que asegura su hegemonía sobre los pueblos conquistados. Por su parte, el indígena subvierte el orden que lo sojuzga en la medida en que produce textos que ponen en entredicho la dominación cultural europea, generando el juego sumisión/ subversión al que Lienhard hace referencia. Lo que queda pendiente es hacer una revisión de lo que los Estados Nacionales de Latinoamérica definieron como identidad nacional, imaginando un único modelo válido (europeizante) que fue definido por la élite política, en perjuicio de todas las “alteridades” que quedaron excluidas y lo siguen estando hasta el día de hoy. Nuestra meta no debería ser buscar la homogeneidad, sino reconocer la validez de la pluralidad para (por fin) alcanzar el tercer estadio en el reconocimiento del “otro”.

## Bibliografía

- Adorno, Rolena. 1988. “El sujeto colonial y la construcción cultural de la alteridad”. En *“Revista de crítica literaria latinoamericana”* (28):55-68. Lima: Latinoamericana editores.
- Alonso Araguás, Icíar. 2003. *“Ficción y representación en el discurso colonial: el papel del intérprete en el Nuevo Mundo”*:407-419. [Http:// www.histal.umontreal.ca](http://www.histal.umontreal.ca)
- Anderson, Benedict. 1983. *“Imagined communities”*. New York: Verso.
- Anónimo, 1998 *“Libro de Chilam Balam de Chumayel”*, San José de Costa Rica: Editorial universitaria centroamericana.
- Anónimo. 1998. *“Memorial de Sololá”*. San José de Costa Rica: Editorial universitaria centroamericana.
- Brennan, Timothy. 1991. “The national longing for form”. En *“Nation and Narration”* , Homi Bhabha (comp.):44-70. New York: Routledge.
- Colón, Cristóbal. 1991. *“Los cuatro viajes del almirante y su testamento”*. Madrid: Espasa-Calpe.
- Cros, Edmond. 1991. “Le semblable et l'alterité: structuration de l'instance discursive du Nouveau Monde”. *“L'indien, instance discursive. Actes du colloque du Montreal”*, Gómez-Moriana (comp.): 37-51. Colección l'universe des discours, Montreal: ediciones Balzac.
- Díaz del Castillo, Bernal. 1968. *“Historia verdadera de la conquista de la Nueva España”*. México: Editorial Porrúa.
- Goicoechea, José Antonio. 2001. “Relación del R. P. FR. José Antonio Goicoechea, sobre los indios gentiles, de Pacura, en el obispado de Comayagua”. *“Las letras de la Ilustración y la Independencia en el reino de Guatemala”*, Seidy Araya(comp.): 39-60. Heredia: Editorial Euna.
- Gómez-Moriana, Antonio. 1991. “Christophe Colomb et l'invention de l'Indien”. *“L'indien, instance discursive. Actes du colloque du Montreal”*: 19-35. Antonio Gómez- Moriana (comp). Colección l'universe des discours. Montreal: ediciones Balzac.
- Jiménez, Fray Francisco. 1929. *“Historia de la provincia de San Vicente de Chiapa y Guatemala”* (I). Guatemala:Biblioteca “Goathemala” de la Sociedad de Geografía e Historia”.
- Lienhard, Martín. 1984. “Las huellas de las culturas indígenas o mestizas-arcaicas en la literatura escrita de Hispanoamérica”. *“Revista Hispamérica”* (37):3-13. Ediciones Hispamérica.

- Lienhard, Martin. 1993. "Los comienzos de la literatura "latinoamericana": monólogos y diálogos de conquistadores y conquistados". *Palavra, literatura e cultura. Volume 1. A situação Colonial*: 41-62. Ana Pizarro (comp). Sao Paulo: Fundação Memoria da América Latina, Dep. de Publicações.
- Lutz, Christopher y Karen Dakin. 1996. *Memorias*. Universidad autónoma de México, Centro de investigaciones regionales de Mesoamérica. México: editorial Plumssock.
- Mignolo, Walter. 1986. *La lengua, la letra, el territorio (o la crisis de los estudios literarios coloniales)*. Dispositio XI (28-29): 135-160. University of Michigan: Department of Romance Languages.
- Pastor, Beatriz. 1984. *Discurso narrativo de la Conquista*. La Habana: Casa de las Américas.
- Portilla, Miguel León. 1987. *El reverso de la Conquista*. México: Editorial Joaquín Mortiz.
- Renan, Ernest. 1991. "What is a nation". *Nation and Narration*, Homi Bhaba (comp): 8-22. New York: Routledge.
- Vargas, María Clara. 2000, "De las fanfarrias a las salas de concierto" tesis de maestría en historia: Universidad de Costa Rica.
- Villoro, Luis. 1998. *Estado plural, pluralidad de culturas*. México: Paidós.