

La negociación entre la fuerza hegemónica española y la minoría indígena durante la conquista y colonización de América

Aarón AGUILAR

Introducción

La historiografía clásica de la conquista de América narra la llegada de los españoles a tierras hermosas, linderos desconocidos de la India o Asia, según sus creencias. Pero no llegaron para explorar ni admirar los paisajes exóticos, sino con la firme intención de explotar los recursos del Nuevo Mundo en beneficio de la corona que había financiado sus expediciones. La interpretación clásica de la historia sostiene que cuando los españoles se enfrentaron a las poblaciones indígenas, a quienes llamaban indios en su errónea suposición de estar en la India, las doblegaron sin problemas en la batalla y con la ayuda de enfermedades para las que los nativos no tenían defensas, y además los sometieron a la hegemonía cultural europea. Esta visión simplifica y reduce la historia a una opción binaria asimilable: después del conflicto se coronó un sólo ganador y el perdedor terminó prácticamente aniquilado. Esta visión clásica, que oscila entre admiración por los logros militares de los españoles o el lamento por la desaparición de la población y tradición indígena, evita alejarse del papel histórico de vencedor y vencido que se atribuye a españoles e indígenas, respectivamente.

La idea para este ensayo surgió de un curso sobre las minorías en la historia de España, dentro del cual el tema de la colonia americana y los millones de personas que constituyeron una minoría bajo el sistema colonial se desarrolló sólo en la superficie y con brevedad. Por lo tanto, el propósito de este ensayo es ocupar el vacío que no se llenó en el transcurso de la asignatura. Se analizan las condiciones de la interpretación clásica historiográfica colonial con el fin de abandonar el paradigma de simplificación que la

domina. Como punto de partida se establecen las líneas teóricas que sostienen el argumento: 1) se definen y fijan las corrientes que han dominado la historiografía, bajo las cuales el indígena se entiende como perdedor absoluto en el escenario colonial, 2) se complica la interpretación clásica, la cual indica que la hegemonía española ejercida sobre la cultura indígena resultó en el declive y subyugación de esta población, y se plantea una alternativa en favor de una interpretación en la cual el indígena es un actor minoritario que toma sus propias decisiones para aprovechar al máximo las nuevas reglas y estructuras coloniales y 3) se destaca la negociación cultural entre la hegemónica cultura española y la supuestamente sumisa cultura indígena. Aunque en el ensayo se analiza en más detalle el caso particular de los aztecas, esto no quiere decir que estos ejemplos no sean comparables con la conquista de los imperios maya e inca, dado que es una historia que toda América vivió en conjunto, no sin sus propios matices y particularidades, pero compartida al fin.

La historiografía colonial

En el comienzo narrativo de la historia hispanoamericana, con la llegada de Cristóbal Colón y posteriormente con Hernán Cortés y Bartolomé de las Casas, el indio toma un lugar inferior al de los españoles, pregoneros de civilización y cristianismo. Los textos escritos por Colón, Cortés y de las Casas son los primeros en una ya muy larga historiografía de la colonia de América y establecen, en los diarios de Colón y Cortés en particular, la narrativa histórica que reposaría en la dicotomía de vencedor-vencido. Desde el inicio mismo de dicha historiografía colonial –justamente en la primera referencia sobre los indios en el momento que Colón escribió las palabras “luego vieron gente desnuda” en su diario en 1492 (“Primer Viaje” 17), seguido con las *Cartas de relación de la conquista de América* de Cortés sobre las batallas en Tenochtitlán y el declive del imperio azteca en 1521 y hasta la *Brevísima relación de la destrucción de las Indias* de fray Bartolomé de las Casas en 1522–, se fueron edificando los supuestos que dominan el estudio del tema. Estos tres autores le dieron forma a las dos corrientes típicas de la historiografía clásica.

La primera, fiel a la relación vencedor-vencido, se enfoca sobre el conquistador y toma por supuesto su dominio cultural y religioso, dando también por sentado que éste se haya sobrepuesto en un fácil dominio militar. Esta corriente justifica la conquista

precisamente porque toma como hecho irrefutable la consideración de que los españoles eran superiores a los indígenas americanos. R. Douglas Cope argumenta que las victorias militares de los conquistadores, las firmes creencias en su superioridad y su fe en la victoria inevitable del cristianismo sobre paganos y herejes, jugaron un papel fundamental en solidificar su propia interpretación como verdad histórica y no sólo historiográfica; es decir que estas creencias fueron las bases de la vida en la América colonial, y no sólo dictarían sobre cómo se narran los hechos:

After their remarkable military triumphs in Mexico and Peru, they perpetuated this division and used it to forge a durable system of domination: conquerors and conquered became rulers and ruled. This unequal power dynamic pervades most sources and has shaped the stories that historians tell. (Cope 203)¹

Sin embargo, la corriente historiográfica más fuerte, especialmente desde el siglo XX, ha sido la heredada de fray Bartolomé de las Casas, quien se distingue de los conquistadores porque relató una historia en la que el español cruelmente destruyó la población indígena sin que ésta pudiera hacer algo para defenderse. El fraile es la primera voz (o por lo menos la primera en el registro histórico) que desapruueba la violencia utilizada en contra de los indios que él veía como indefensos e ignorantes. Mientras Colón y Cortés se centraban en la superioridad española, de las Casas le dio más énfasis al sufrimiento de los indígenas. El cambio de protagonista en el discurso histórico no cambió la trama: la conquista debía seguir en nombre de la civilización y el cristianismo; el vencedor seguía siendo español y el vencido indígena.

Es cierto que Luis Villoro sostiene que fray Bernardino de Sahagún, contemporáneo franciscano de Bartolomé de las Casas, se aleja de este paradigma, diciendo que “es el primero en escuchar con toda atención al indio, en darle sistemáticamente la palabra” (160). Añade que Sahagún rompe con la tradición de narrar la historia con una visión estrictamente eurocentrista, es decir que valora a la estructura social azteca de acuerdo a sí

¹ La traducción es nuestra: “Después de sus destacables victorias militares en México y Perú, perpetuaron esta división y la usaron para forjar un sistema duradero de dominio: los conquistadores y conquistados se convirtieron en gobernadores y gobernados. Esta desigual dinámica de poder impregna la mayoría de las fuentes y ha dado forma a las narraciones de los historiadores.”

misma, y no por medio de un lente europeo. Pero el intento de Sahagún no termina escapándose de la interpretación vencedor-vencido establecida por Colón, Cortés y de las Casas, sino que termina proponiendo –a pesar de expresar admiración por la civilización azteca– convertir a los aztecas al cristianismo, planteando al mismo tiempo la inevitabilidad de destruir en su totalidad la cultura que dice estima. El discurso, nuevamente, cae en la trampa de justificar la colonia a favor del dominio español. El vencedor y el vencido permanecían firmes en su puesto histórico.

Esta dicotomía vencedor-vencido se sostiene porque se da por hecho que los españoles ejercieron una hegemonía absoluta sobre las poblaciones indígenas, la cual se demuestra por sus logros aparentemente indiscutibles: el haber derrotado a tres grandes imperios americanos en la guerra, subyugado a la población del continente a la conversión religiosa, sobrepuesto el castellano sobre los tantos idiomas nativos y reemplazado una sociedad débil y bárbara por una sólida y civilizada. Los logros de la conquista se miden en términos absolutos: si fue una victoria española, se entiende que fue una victoria total; la derrota indígena lógicamente se entiende como el fin de su cultura. Kuznesof identifica estos supuestos y sugiere que las conclusiones que dejan estas interpretaciones propagan dicha interpretación. El historiador comenta lo siguiente:

(...) the historiography of ‘cultural hegemony’ often leads students of the Spanish colonial world to think that (...) members of indigenous communities, indigenous wives of Spaniards, children of Spaniards and indigenous women (...) irresistibly succumbed to the beliefs and cultural practices of the Spaniards. (153)²

Kuznesof no sugiere que la hegemonía española fue inexistente, sino que el absolutismo con el que se suele tratar el tema conlleva una desviada interpretación. Propone, en su lugar, que la hegemonía española tuvo una gran influencia a lo largo de los 300 años de colonia, pero que es necesario analizarla a fondo, no sólo en la superficie, para conocer los límites de su fuerza coercitiva.

² La traducción es nuestra: “(...) la historiografía de la ‘hegemonía cultural’ frecuentemente lleva a los estudiantes del mundo de la colonia española a pensar que (...) los miembros de comunidades indígenas, las esposas indígenas de españoles, los hijos de españoles con mujeres indígenas (...) irresistiblemente sucumbieron a las creencias y prácticas de los españoles.”

Hegemonía y minoría

La hegemonía económica, social y cultural española sobre sus nuevas colonias es incuestionable, pero es indispensable entender dicha hegemonía no bajo términos absolutistas, sino dándole también cabida a los grupos minoritarios sobre los cuales se ejerce, ya que sin reconocer la opción y poder de resistencia que opusieron estas minorías tampoco se puede apreciar la verdadera relación entre el “vencedor” y “vencido”. La hegemonía, según Kuznesof, no es tan sólo una gran demostración de fuerza o la amenaza de la misma que ejerce un grupo sobre otro, sino un acuerdo consensual o un control voluntario y acordado por medio del conflicto, por complejos procesos de negociación y por el diálogo (154). Las dos corrientes dominantes en el tema colonial miden la hegemonía solamente por la demostración de fuerza, concluyen que los españoles fueron superiores y se olvidan de que dicha hegemonía es, en las palabras de Kuznesof, negociada y dialogada.

En esta hegemonía negociada y dialogada el actor español no dicta libremente sus condiciones ni tampoco el indígena las cumple con incuestionable obediencia. El indio también es un protagonista que puede, y muchas veces logra, limitar los alcances colonizadores. Después de la caída de los grandes imperios precolombinos en América, el indio efectivamente se redujo a una minoría en el imperio hispanoamericano, no porque sus números hayan sido reducidos dramáticamente (después de todo, aunque algunas fuentes afirman la desaparición de más del 80% de la población nativa en el siglo XVI, los indios seguían siendo más numerosos que los españoles), sino porque estaba sujeta a una fuerza coercitiva española favorecida por el esquema social. Si la mayoría se entiende como la fuerza hegemónica dentro de la estructura, la minoría compone la otra fuerza que busca negociarla o incluso revertir los papeles. La dicotomía de vencedor-vencido se puede romper si la condición colonial se entiende como una sociedad compuesta de una fuerza hegemónica y otra minoritaria —en singular en este ensayo, aunque se reconoce que el sistema de castas efectivamente creó una estructura jerárquica entre los indígenas, y que los esclavos africanos constituían otra minoría más— que a pesar de que es una dicotomía más para entender el orden colonial, es más útil para contextualizar la negociación social, cultural y religiosa que efectivamente ocurrió.

Negociación

La negociación entre españoles e indígenas transcurrió por un período de más de 300 años, a lo largo del extenso imperio hispanoamericano cuyas fronteras pertenecían en el norte y el sur al México y Argentina modernos, en condiciones políticas y socioeconómicas muy variadas y con resultados muy distintos, por lo que es imposible hacer un digno análisis de la colonia en general. De antemano cabe señalar que los ejemplos que se discuten a continuación pertenecen a excepciones o casos aparentemente aislados dentro del contexto del imperio azteca y la colonia de Nueva España y que no se intenta generalizar cada uno de ellos para crear otra versión de la historial colonial. Sin embargo, si todos estos eventos se consideran como un conjunto dentro de un contexto reducido, dejan de ser excepciones para configurar una real resistencia frente a la explotación colonial. Las formas de resistencia indígena frente a la colonización fueron tan variadas que no se puede hablar de una condición colonial general, precisamente porque este conjunto de excepciones evitó la existencia de una arquetípica experiencia.

Estos casos “aislados” se presentaron en todas las facetas de la vida colonial como evidencias de negociación entre la fuerza hegemónica y la minoritaria, pero quedaron virtualmente fuera de la historiografía por una red de condiciones que impedían otra versión de los hechos. En primer lugar, la historiografía estaba principalmente preocupada por los conflictos armados y bélicos y por el conflicto violento, por lo que otras formas de resistencia y oposición quedaron desapercibidas por los historiadores. Si la historiografía determina el ganador de la conquista por los resultados de las pugnas –simplificadas en contiendas entre españoles e indígenas–, no extraña que se considere a los conquistadores como el vencedor absoluto. Además, cabe destacar que las tendencias historiográficas europeas no eran compartidas por los indios; la tradición histórica en los imperios americanos recaía menos en la difusión de textos escritos –en los que se narraba una secuencia de eventos irrepitibles que formaban una historia lineal– que en la propagación oral de los hechos, frecuentemente entrelazados con leyendas fantásticas. En cuanto a la historiografía textual se refiere, es imprudente pensar en una hegemonía española ya que,

aunque no totalmente ajena a los indígenas, el propósito de la difusión histórica se pensaba de manera completamente distinta por las dos civilizaciones.

La difusión de la historiografía española sin duda fue mayor, aunque también fue una de las más contundentes herramientas de resistencia utilizada por la minoría indígena. La difusión de la historia pasaba obligadamente por una extensa red de censura, ya que para llegar a manos de los lectores en España o el resto de Europa se censuraba por medio de filtros religiosos y monárquicos. Esta estructura impedía la creación de una corriente historiográfica que contradijera a la clásica y sistemáticamente apoyaba la expansión ideológica dictada por la monarquía y la Iglesia. Pero la censura no detuvo a algunos indígenas que se plantearon redactar otra visión histórica, negociando su cultura con la tradición historiográfica de los europeos. Algunos indígenas optaron por contar historias favorables a la corona y al cristianismo con el afán de convertirse en “alguien” dentro del nuevo orden.

Uno de los primeros casos fue el de fray Bernardino de Sahagún, quien reunió varios relatos escritos en Nahuatl y los tradujo al castellano, proponiendo por primera vez contar la historia con la voz del vencido (la colección actualizada por Miguel Leon-Portilla de hecho lleva el nombre de *Visión de los vencidos*). Otro ejemplo destacable tomó lugar en el Perú inca, no en el México azteca: Felipe Guaman Poma, descendiente de los mitmaqkuna, un grupo minoritario dentro del imperio inca, se encargó de escribir una serie de relatos, *Nueva corónica y buen gobierno*, que pretendía mandarle al rey Felipe III para denunciar los crímenes de los españoles. Como fuente histórica, los relatos caben dentro de la misma corriente historiográfica que presenta la imagen de un indígena indefenso sufriendo en las manos del cruel conquistador español; sin embargo, el propio acto de escribir los relatos es un acto de defensa y resistencia. Un pasaje de la obra de Guaman Poma, citado en el artículo de Ralph Bauer, no sólo demuestra esta doble intención sino también la compleja negociación cultural entre lo indígena y lo español:

The great sanctity of His Majesty is such that he charges the Viceroyes and prelates, when they come to Peru to look after our poor Indians and show favor to them. But by the time they have arrived in our land they have forgotten His commands and turn against us. Christian reader, you are appalled by our ancient idolatry and heresy, which were due only

to ignorance of the true path. (...) The Indians, however barbarous and pagan they may have been, wept for their idols when these were broken up at the time of the Conquest. But it is the Christians who still adore property, gold and silver as their idols. (279)³

La dicotomía vencedor-vencido es evidente en este relato, pero el pasaje es destacable porque se percibe una aparente contradicción: el autor crítica la religión de los indios calificándola de “idólatra” y “hereje” pero también le otorga esa misma crítica a los cristianos, quienes cometen los mismos pecados por su codicia de la propiedad y el oro. Es poco claro en este pasaje qué es lo que efectivamente cree el autor en cuanto a su propia religión, pero la crítica hacia los cristianos sugiere que en definitiva no aprueba la justificación cristiana de la conquista. También es evidente que el autor conoce y se ha adaptado a la historiografía europea y que ha decidido utilizar las herramientas occidentales como método de resistencia. Formular suposiciones o teorías sobre los motivos políticos de Guaman Poma más allá de estas observaciones resultaría contraproducente, pero queda suficientemente claro que él es un ejemplo que contradice incluso su propia historia: no es un personaje sumiso a quien se le sobrepuso una cultura y religión ajena; él mismo decidió qué tomar de la nueva cultura en pos de un propósito político dentro del nuevo orden.

Este no es tampoco el único ejemplo de negociación religiosa, ya que en un ámbito más extenso al del propio Guaman Poma la religión fue un eje de conflicto dentro del orden colonial. Aunque sin duda el cristianismo se fue extendiendo (a la fuerza o no) por el continente, es falsa la idea de que las religiones precolombinas sucumbieron bajo un dominio cristiano inquebrantable. El sistema de la encomienda fue establecido desde 1523 en América y consistía en encomendar los indios a los españoles, encargados de educarlos y guiarlos hacia el cristianismo a cambio de la labor de sus súbditos en beneficio de la corona española. En las comunidades donde el cristianismo no fue rechazado completamente por las poblaciones, por lo menos tuvo que sufrir alteraciones para

³ La traducción es nuestra: La gran santidad de Su Majestad es tal que les encomienda a los Virreyes y preladados, cuando llegaran a Perú que cuidaran de los pobres indios y les mostraran favor. Pero al llegar a nuestra tierra se habían olvidado de su encomienda y se volvieron contra nosotros. Lector cristiano, estás consternado por nuestra antigua idolatría y herejía, la cual se debía a la ignorancia del verdadero camino. (...) los indios, tan bárbaros y paganos como hayan sido, lloraron por sus ídolos cuando estos fueron destruidos durante el tiempo de la conquista. Pero son los cristianos los que aún adoran la propiedad, el oro y la plata como ídolos.”

adaptarse a las necesidades locales. Especialmente en los pueblos más alejados de las capitales, donde la influencia de los españoles era menos abrumadora, el cristianismo no se pudo arraigar de manera eficaz ya que, aunque muchos de estos pueblos contaban con parroquias propias y hasta sacerdotes locales, no se les podía convencer de quemar sus propios dioses y ponerle fin a sus ritos religiosos. No es que rechazaran las creencias cristianas, sino que las incorporaban a las que ya conocían. Con poco éxito, los sacerdotes intentaban convencerles de la barbaridad de su comportamiento idólatra y en muchas ocasiones se vieron obligados a aceptar las condiciones locales. “In the end, Christianity was—literally and figuratively—overshadowed by the surrounding mountains, visible reminders of gods that had preceded and would outlast the invaders” (Cope 209).⁴ La Iglesia también tuvo que recurrir a otras estrategias de negociación para inculcar el cristianismo entre las poblaciones indias. La resistencia variaba desde la violencia hasta la indiferencia; en los casos en que la conversión al cristianismo fue obligatoria, se solía fingir la conversión mientras se practicaba la religión local.

El cristianismo también sufrió cambios a raíz de la negociación religiosa. El ejemplo más prominente en el mundo azteca se preserva en el culto de la virgen de Guadalupe. El cristianismo en el Valle de México no se pudo consagrar finalmente hasta que el culto de la virgen del Tepeyac, la primera virgen indígena reconocida por la Iglesia, se comenzó a promulgar en la mitad del siglo XVI. La virgen morena, como se la conoce, representa un poco de la tradición cristiana y la cultura indígena: la virgen está inspirada por Tonantzin, la diosa de la tierra y fertilidad nahuatl, cuyo santuario había sido destruido durante la conquista tras una fuerte campaña para destruir todas las reliquias e imágenes de los dioses indios. Aún así, la diosa Tonantzin fue resucitada como virgen cristiana de acuerdo también a su tradición precolombina. Este hecho es inédito para el cristianismo y no resultó tan sencillo como añadir una nueva virgen al repertorio actual, ya que su problemática “pasaba por la delgada línea que separaba la ortodoxia y el paganismo en términos de los procedimientos a los que tuvo que recurrir para cumplir el cometido de la

⁴ La traducción es nuestra: “A fin de cuentas, el cristianismo fue –literal y figuradamente– eclipsado por las montañas que lo rodeaban, recordatorios visibles de los dioses que lo habían precedido y que durarían más que los invasores.”

conversión” (Castaño 93). Sin embargo, la mezcla religiosa y cultural de la cual nació la virgen con rasgos indígenas dio resultado como táctica de conversión cristiana: hoy en día, la virgen de Guadalupe es uno de los símbolos nacionales de México.

El culto de la virgen de Guadalupe es un ejemplo mexicano de la imagen de la mujer indígena negociada dentro de la tradición católica, pero otra mujer indígena hoy en día es recordada por razones muy contrarias. El mito de la Malinche cuenta la historia de una esclava mixteca que fue cedida a Hernán Cortés y que le serviría como intérprete de los idiomas en el imperio azteca. Con el transcurso del tiempo el mito de la Malinche se fue distorsionando desfavorablemente para la esclava; se la acusó de haber sostenido una relación con Cortés y por lo tanto suele cargar con la responsabilidad simbólica del mestizaje y la conquista. Hoy en día, la Malinche se considera al mismo tiempo la traidora y la madre de México, quien por su presunta colaboración con Cortés le cedió el imperio azteca a los conquistadores y de esa manera hizo posible la creación del México contemporáneo. No se puede constatar con certeza la veracidad de los cultos de la virgen de Guadalupe o la Malinche, aunque se puede dar por sentado que en una u otra medida los hechos fueron exagerados para lograr un propósito de aculturación. Además, lo más destacable es que las acciones de la Malinche y los hechos en el Tepeyac desmienten la historiografía clásica de la mujer indígena infantil y sufrida, incapaz de valerse por sí misma. La difusión de los cultos demuestra que dentro de la hegemonía historiográfica surgieron versiones alternativas a la historia y que demuestran una voluntad de resistencia general.

Entre los rasgos culturales más importantes que sobrevivieron a la colonización, los idiomas indígenas continúan hasta el día de hoy en la lucha contra la extinción. Luis Villoro lamenta la destrucción de la cultura indígena cuando escribe: “Sus majestuosas ciudades, arrasadas; sus jardines, desiertos; los libros que guardaban su sabiduría, quemados; sus instituciones y ordenamientos, los colores de sus danzas, el esplendor de sus ritos, borrados para siempre” (170). Con la constante propagación del castellano, los idiomas se fueron extinguiendo estrepitosamente; no fue un proceso de exterminación pasiva, sino que los indígenas eran obligados a aprender español y se les exhortaba a dejar de utilizar sus lenguas. En las ciudades en particular, el español terminó por erradicar virtualmente a las

lenguas indígenas. Sin embargo, y pese a que tan sólo hasta hace poco se han comenzado a proteger los idiomas indígenas como el mixteco y nahuatl en México, un centenar de idiomas indígenas sobrevivieron la hegemonía del castellano. Al igual que una minoría no sólo se mide por el número de individuos que la compone, la resistencia de un idioma no se puede medir exclusivamente por su número de hablantes. Se mide además por su habilidad de permanecer entera frente a la fuerte invasión del español y la influencia que ejerce sobre la lengua hegemónica. El español sufrió modificaciones en el intercambio lingüístico, apropiándose parte del vocabulario indígena: palabras como “cacahuate”, “aguacate”, “chocolate”, por dar tan sólo unos ejemplos, son de origen nahuatl. Es más, el nahuatl ha permanecido firme pese a su reducido número de hablantes y ha podido guardar su esencia lingüística aún con la imposición del español: en el nahuatl, por ejemplo, no existe una palabra que signifique “conquista” (Cope 204). La conquista, junto con todo lo que la palabra implica para el mundo indígena, en el nahuatl no existe.

Pese al enfoque que se le ha dado a las negociaciones culturales entre los españoles y los indígenas, es imprescindible tocar los conflictos bélicos entre ambas culturas ya que, en gran medida, el rumbo de la conquista dependió de ellos. La historiografía clásica suele o elogiar o lamentar la clara superioridad militar que los conquistadores españoles demostraron sobre los aztecas, incas y mayas. Pocas veces reconoce que, aunque efectivamente los imperios terminaron desquebrajados por los conquistadores, la guerra no se gestionó únicamente en un frente y entre dos enemigos exclusivos. De hecho, las guerras de la conquista individualmente se pueden resumir más como un conflicto interno entre grupos minoritarios y el imperio, en las cuales los españoles formaron una más de las piezas del juego, que como una guerra entre una fuerza colonizadora y un imperio intentando preservar su integridad.

Algunas minorías dentro del imperio azteca, como los tlaxcaltecas y totonacas, por ejemplo, vieron con la llegada de los españoles la oportunidad de utilizarlos para desequilibrar el poder de Tenochtitlan, la capital azteca. Cortés pudo negociar con los pueblos cercanos al Valle de México para formar alianzas y luchar contra un enemigo común. Así como Cortés veía a los indígenas como una herramienta para conseguir sus propósitos, el sentimiento era recíproco para los pueblos que resentían el poder de

Tenochtitlan y que vieron la posibilidad de afrontar aquel dominio con la ayuda de los españoles. Los enfrentamientos bélicos que finalmente derrotaron al imperio azteca fueron un esfuerzo mutuo entre los españoles y sus aliados indígenas, los cuales a la postre buscaron adueñarse de una posición de privilegio dentro de un nuevo orden. Cabe recordar que la violencia contra los indígenas sí se desató incluso entre las alianzas hispano-americanas, ya que muchos de los aliados, llamados “indios amigos” por Cortés, fueron reclutados a la fuerza, humillados, esclavizados y hasta ejecutados por los conquistadores (Cope 207).

Esta negociación cultural no sólo resultó o en el dominio del cristianismo y el español o en la resistencia de los dioses e idiomas indígenas, ni tampoco sólo en un equilibrio negociado entre la cultura colonizadora y la colonizada, sino que también dio lugar a una característica colonial que no pertenecía a ninguno de los dos bandos: el mestizaje. Paola Castaño Rodríguez argumenta que es producto del conflicto entre indígenas y españoles, y que “los elementos opuestos de las culturas en contacto tienden a excluirse mutuamente, pero al mismo tiempo conjugarse. Y es esta dinámica la que permite la emergencia de una cultura nueva, la cultura mestiza” (92). El mestizaje representa la zona gris entre lo indígena y español, un ejemplo de la negociación que no terminó ni en victoria de uno ni en derrota de otro, sino en un producto que pertenece a ambas partes pero a ninguna en exclusiva. De hecho, el mestizo se convierte en un actor más dentro del esquema colonial. Este tercer actor personifica adecuadamente la lucha que se lleva a cabo entre la fuerza hegemónica y la indígena, ya que el futuro de dicha cultura mestiza estaría lleno de las mismas negociaciones y contradicciones entre ambas culturas: serían los mestizos quienes liderarían los movimientos independentistas en contra de los españoles aunque favoreciendo poco o nada a los indígenas.

Los mestizos sufrirían, además, de una seria crisis de identidad que hoy en día sigue sin resolverse. En pleno siglo XX, por ejemplo, el mexicano Octavio Paz escribe *El laberinto de la soledad*, libro que trata sobre la interminable búsqueda de la esencia mexicana escondida en algún punto entre lo español y lo indígena. Paz dice: “Toda la historia de México, desde la Conquista hasta la Revolución, puede verse como una búsqueda de nosotros mismos, deformados o enmascarados por instituciones extrañas, y de

una forma que nos exprese” (198). Paz identifica el comienzo de esta búsqueda en la conquista porque con la creación de una población mixta entre españoles e indígenas –que aunque de ninguna manera representaban conjuntos homogéneos o “puros”, sí estaban seguros de su propia identidad– se dio paso a una búsqueda de una nueva identidad. Escritores como José Vasconcelos, ministro de educación en el México revolucionario, definió a la raza mestiza como una “raza cósmica”, raza que reúne todas las virtudes de los españoles y los indígenas en sólo una, pero igual como Vasconcelos y su interpretación predicaban la superioridad de la raza mestiza, otros interpretan que durante el proceso de mestizaje se pierden las virtudes de ambas razas y, en consecuencia, se crea una inferior. Y no sólo son dudas sobre la superioridad o inferioridad, sino que también abarcan la cuestión de qué, exactamente, se ha heredado de las dos culturas, y el papel histórico que debería desempeñar. Mucho se habla sobre una victoria cultural absoluta española en la historiografía clásica, pero este conflicto aún irresuelto demuestra que hasta la propia identidad de un continente es heredera de una negociación colonial inconclusa.

Conclusión

La fuerza hegemónica española durante la época colonial sin duda construyó un orden represivo para las minorías indígenas. Los antiguos grandes imperios quedaron en ruinas en tan sólo una generación, miles de indígenas murieron en combate, por la viruela, el desplazamiento, la esclavización y la desmoralización. Los españoles crearon sistemas de explotación como la encomienda, la jerarquía de castas, una agenda civilizadora y evangelizadora basada en la coerción, además de las campañas bélicas que tenían la ventaja tecnológica y estratégica de su lado. La interpretación clásica de la colonización de América cuenta todo esto, sugiriendo una absoluta victoria española dentro de un esquema dicotómico de historiografía que es inquebrantable. Dicha interpretación falla en reconocer el poder de maniobra de la minoría indígena frente a la hegemonía española, olvidándose de la posibilidad de negociación entre ambas culturas, que tuvo consecuencias de profundo

arraigo en la vida colonial y que permanecen vigentes hasta la actualidad. R. Douglas Cope resume esta situación de manera sucinta cuando dice:

Spaniards introduced new, exploitative rules and structures that caused real suffering. But their impact was uneven: indigenous men and women had different experiences; some native polities benefited at the expense of others. (...) [they] sought out loopholes, cracks in the colonial foundation, not just to defend their old ways but to take advantage of new possibilities. (214)⁵

Aquellos atajos y grietas en la fundación colonial permitieron la profunda infiltración de la cultura indígena en igual medida que la cristiana se adentró en las culturas indígenas. Una mirada hacia el Valle de México y los presuntos escombros del imperio azteca es suficiente para constatar que más que una “conquista”, la llegada de los españoles fue un intercambio. Si se analiza con profundidad la cultura del México colonial, la negociación cultural es evidente, dando paso así a corrientes historiográficas alternativas que, aunque poco beneficiadas por la difusión que sí tuvo la interpretación clásica, están presentes desde el inicio de la colonia. La Iglesia tampoco fue tan exitosa en la cristianización de los “indios idólatras”, y el culto de la Virgen de Guadalupe sirve como ejemplo de las concesiones que tuvo que aceptar para atraer a las poblaciones indígenas. El mito de la Malinche sirve también para observar las repercusiones sobre la imagen de la mujer indígena dentro de la misma negociación: una mujer esclava que supo aprovechar las oportunidades que se le presentaron es ahora considerada la madre traidora de México.

Además, la desaparición de muchas lenguas indígenas se suele reconocer, pero no la resistencia que opusieron, y muchas de ellas con efectividad, ni tampoco los cambios que sufrió el español a raíz del intercambio. Y todas estas negociaciones culturales, junto con el mito propagado de la victoria militar absoluta que en realidad fue una colaboración entre los españoles y grupos minoritarios del imperio azteca, dieron lugar a una cultura ni azteca ni española: la raza mestiza. La negociación cultural continúa en el México y la América

⁵ La traducción es nuestra: “Los españoles introdujeron nuevas reglas de explotación y estructuras que causaron verdadero sufrimiento. Pero su alcance fue desigual: los hombres y las mujeres indígenas tuvieron experiencias distintas, algunas organizaciones políticas indígenas se beneficiaron a expensas de las demás (...) buscaron resquicios, grietas en los cimientos coloniales, no sólo para defender sus viejas costumbres sino para aprovechar las nuevas posibilidades.”

Latina contemporáneos, pero ya no es un conflicto entre la fuerza hegemónica y la minoritaria que protagonizaron la conquista, sino que se trata de un conflicto interno en busca de una identidad nacional irresuelta. La cultura mexicana que resultó de la colonia es una sola —la suma entre dos pueblos y tradiciones netamente distintas—, heredera de las contradicciones e incompatibilidad de sus antepasados.

Para concluir, cabe recalcar que la complejidad histórica de la conquista y la época colonial en América Latina abren la puerta a un gran abanico de interpretaciones. La historiografía actual de la conquista y la colonia es, hoy en día, tan variada como controvertida. Sin embargo, la versión clásica aún representa el camino más accesible cuando se da una mirada superficial a los hechos históricos y se apoya en la fuerte tradición historiográfica. En las palabras del historiador estadounidense R. Douglas Cope: “*conquest narratives lend themselves to easy dichotomies*” (204).⁶

⁶ La traducción es nuestra: “Las narraciones de conquista se prestan a fáciles dicotomías.”

Bibliografía

Bauer, Ralph. “‘Encountering’ Colonial Latin American Indian Chronicles.” *American Indian Quarterly* Vol. 25, No. 2, primavera, 2001. 274-312. Print.

Castaño Rodríguez, Paola. “Tres aproximaciones al mestizaje en América Latina.” *Historia Crítica* No. 23, 2003. 87-102. Print.

Cope, R. Douglas. “Indigenous Agency in Colonial Spanish America.” *Latin American Research Review* Vol. 45, No. 1, 2010. 203-214. Print.

Kuznesof, Elizabeth Anne. “Ethnic and Gender Influences on ‘Spanish’ Creole Society in Colonial Spanish America.” *Colonial Latin America Review* Vol. 4, No. 1, enero 1995. 153-176. Print.

Nari, Marcela M. Alejandra. “Desestructuración del mundo indígena.” *Revista de Historia de América* No. 104, julio–diciembre 1987. 7-18. Print.

Paz, Octavio. *El laberinto de la soledad*. New York, N.Y.: Penguin Books, 1997. Print.

“Primer Viaje”, en *Diarios de Colón*. Web. 20 may. 2011

<<http://www.scribd.com/doc/6737279/Cristobal-Colon-Diario-de-Abordo-Primer-Viaje>>

Villoro, Luis. *Estado plural, pluralidad de culturas*. México: Paidós, 1998. Print.

Vasconcelos, José. “The Cosmic Race.” *The Mexico Reader: History Culture, Politics*. Gilbert M. Joseph y Timothy J. Henderson. Durham, NC: Duke University Press, 2003. 15-19. Print.