

PARADIGMAS DE LA CONQUISTA: HISTORIA, HISTORIOGRAFÍA Y POLÍTICA*

STEVE J. STERN**

EL DILEMA DE 1492

EL AÑO 1492 evoca un simbolismo poderoso.¹ Es claro que el simbolismo es particularmente poderoso para aquellos pueblos cuya memoria histórica los vincula directamente con las fuerzas desatadas en 1492. Para los americanos indígenas, los latinoamericanos, las minorías de ascendencia hispánica o latina y los españoles y portugueses esta vinculación es muy fuerte. El año 1492 simboliza un viraje decisivo del destino histórico: para los amerindios significa el desgraciado cambio de una historia independiente por una historia de colonización; para los ibéricos, la violenta embestida de un capítulo de su historia que les granjeó la controvertida reputación de imperialistas; para los latinoamericanos y la diáspora latina, el doloroso nacimiento de diferentes culturas a partir de enfrentamientos de poder entre europeos ibéricos, americanos indígenas, africanos y el amplio espectro de los descendientes que mantuvieron o entremezclaron los principales grupos raciales.

Sin embargo, el alcance de este simbolismo va más allá de las Américas y los descendientes de quienes fueron más directamente afectados. La llegada de Colón a América simboliza una reconfiguración histórica de dimensión mundial. La fusión de las historias de los nativos americanos y de los europeos en una sola historia marcó el comienzo del fin de estadios aislados del drama humano. Los parámetros continentales

* Este trabajo ha sido preparado para su publicación conjunta en un número especial del *Journal of Latin American Studies* compilado por Tulio Halperin Donghi. Traducción de María Florencia Ferre.

** Departamento de Historia, Universidad de Wisconsin, Madison.

¹ Este ensayo constituye una reflexión abierta acerca del significado de la conquista en la historia y la historiografía latinoamericanas, y está dirigido a un público familiarizado con los lineamientos básicos de la historia de la conquista. Por este motivo y porque debo restringirme en el espacio, las citas bibliográficas serán impiadosamente recortadas. El propósito es ejemplificar, ilustrar y guiar a los lectores interesados hacia trabajos que se exhiban en el material bibliográfico que en este ensayo se ofrece sólo en las notas al pie.

y subcontinentales de la lucha y las acciones humanas, de los logros y fracasos, se extendieron a un escenario de poder y confirmación mundial. La expansión revolucionó la geografía cultural y ecológica. Después de 1492 la etnografía del otro humanoide revistió mayor importancia y las migraciones de microbios, plantas y animales, así como los inventos culturales transformaron la historia de las enfermedades, del consumo de alimentos, del uso de la tierra y las técnicas de producción.²

Asimismo, el año 1492 simboliza los albores de un ascenso mundial sin parangón de la civilización europea. Antes de 1492, la riqueza y los sistemas de intercambio de la civilización europea, sus inventos científicos y técnicos, su poder y su influencia cultural, no alcanzaban a eclipsar a los de las civilizaciones que habían desarrollado sus propias “edades de oro” en Asia, África, el Medio Oriente y las Américas. La civilización y el poder humanos tenían dimensiones continentales o subcontinentales, la vida en alta mar se desarrollaba en estrecha relación con las masas de tierra, Occidente no era necesariamente superior o dominante. Después de 1492, la civilización europea comenzó su escalada hacia un dominio único desde el punto de vista intercontinental e incluso mundial y emprendió la transición hacia el capitalismo, cuyas transformaciones y vínculos económicos cruzaron varios océanos y continentes. Por último, dentro de la propia Europa la geografía histórica y las premisas culturales de la civilización occidental sufrieron un brusco cambio. Antes de 1492 la civilización occidental apuntaba hacia el sur y el este: Occidente se desarrollaba en el marco de las encrucijadas y contiendas del Viejo Mundo. El norte de África, el Medio Oriente y el sur de Europa definían un gran arco de civilizaciones y lenguas en pugna, de imperios y religiones que rodeaban al mar Mediterráneo y presionaban hacia el Este en dirección a Asia. Después de 1492, el centro de gravedad cambió su eje por el Atlántico norte. Los centros de poder económico, político y cultural de Occidente se trasladaron hacia el oeste y el norte de Europa, y eventualmente a través del Atlántico norte hacia Estados Unidos. Las premisas culturales también rompieron con el pasado. Occidente construyó culturas protonacionales no a partir del reflujo de la heterogeneidad mediterránea, sino por la voluntad de redimir culturas y religiones más excluyentes del resto. En España, el año 1492 marcó no sólo la expansión hacia América sino también la expulsión de musulmanes y judíos al mismo tiempo que los reinos de Castilla y Aragón se unificaban en

² Para una buena introducción a temas biológicos y ecológicos véase A. W. Crosby, jr., *The Columbian Exchange: Biological and Cultural Consequences of 1492*, Westport, Connecticut, 1972; *Ecological Imperialism: The Biological Expansion of Europe, 900-1900*, Nueva York, 1986. En relación con la etnografía del “otro” y más temas vinculados con éste, véase A. Pagden, *The Fall of Natural Man: The American Indian and the Origins of Comparative Ethnology*, Nueva York, 1982; M. T. Hodgen, *Early Anthropology in the Sixteenth and Seventeenth Centuries*, Filadelfia, 1964; el libro en preparación de R. Bartra acerca de las imágenes europeas de los “otros” y los “salvajes” antes de 1492; y *Representations* 33, 1991, número especial sobre “El Nuevo Mundo”. Para una historia intelectual más abarcadora que se centra en el problema del surgimiento y evolución de un “patriotismo criollo” en Hispanoamérica, que sugiere el impacto en el largo plazo de los debates del mundo hispano en el siglo XVI, véase D. A. Brading, *The First América: The Spanish Monarchy, Creole Patriots, and the Liberal State, 1492-1867*, Nueva York, 1991.

un Estado más poderoso. Los símbolos de salvación excluyente, unificación política y expansión imperial se condensan en uno.³

Naturalmente, el arribo de Cristóbal Colón y sus compañeros en octubre de 1492 no constituyó en sí mismo la “causa” decisiva o conducente de esta vasta reconfiguración de la historia mundial. Las causas históricas fundamentales precedieron y siguieron al año 1492; las transiciones claves fueron múltiples y sus relaciones a menudo ambiguas e inconsistentes; los principales sucesos no fueron en absoluto predestinados o inexorablemente determinados en 1492. La creación de la temprana era moderna de la historia mundial descansa en algo más que la suerte o la audacia de un único marinero que creyó encontrar tierras y pueblos asiáticos en el Caribe.⁴ Al aproximarse aniversarios históricos tales como el quinto centenario, se aviva el interés en el viaje y en Colón. Pero este interés no se desprende tanto de la convicción de que Colón haya constituido una fuerza histórica superior por sí mismo sino del simbolismo: de la noción de que a conciencia

³ Es necesario hacer dos aclaraciones: en primer lugar, no está en discusión en este ensayo la aceptación o el rechazo de las corrientes académicas contemporáneas que promueven una aproximación más centrada en África de la civilización humana, incluida la civilización occidental. Es posible aceptar o rechazar, por ejemplo, el desafío de M. Bernal y su significativa interpretación acerca de la influencia cultural africana en el mundo de la antigua Grecia, y el consiguiente velo tendido sobre esa influencia por parte de los escritores europeos. Véase M. Bernal, *Black Athena: The Afroasiatic Roots of Classical Civilization*, 2 vols. a la fecha, New Brunswick, 1987, 1991. Pero incluso hechos menos controvertidos ofrecen una visión de las civilizaciones e imperios europeos anteriores a 1492 que reconocen, al menos en parte, un contexto heterogéneo en el Viejo Mundo: encrucijadas, vinculaciones, influencias y contiendas que involucran los continentes y las culturas de Asia, África, el Medio Oriente y Europa. Véase por ejemplo, W. H. McNeill, *A World History*, 3ra. ed., Nueva York, 1979, segunda parte. La interpretación global de McNeill subraya el *equilibrium*, la autonomía, y las influencias externas limitadas —esto es, voluntarias o superficiales— entre varios centros de la civilización del Viejo Mundo durante los 2 000 años anteriores al año 1500. Pero el contexto interpretativo de la tesis y su narrativa admiten un contacto cultural sustancial, contiendas y movimientos expansivos de varias civilizaciones e imperios dentro del ámbito del Viejo Mundo. Para una brillante evocación de la España del siglo XV como una sociedad cuyo drama principal *no* era la proximidad del viaje de Colón sino la desgarradora transformación de un mundo cultural y religiosamente heterogéneo en una sociedad fundada sobre la purificación excluyente por y para los constructores de un Estado más poderoso, véase H. Aridjis, *1492, The Life and Times of Juan Cabezón of Castile*, Nueva York, 1991.

En segundo lugar, el movimiento en el largo plazo hacia un eje en el Atlántico norte y hacia una influencia centrada más hacia el norte y el oeste de Europa no borró de un plumazo la atracción ejercida por el Mediterráneo. El impacto inicial de 1492 fue cambiar la influencia hacia el oeste *dentro* del entorno mediterráneo, y preparar la escena para el eventual surgimiento de los poderes atlánticos. Esto es más que evidente en la obra maestra de F. Braudel, *The Mediterranean and the Mediterranean World in the Age of Philip II*, 2 vols., Nueva York, 1972-1973 (Hay versión española: *El Mediterráneo y el mundo mediterráneo en la época de Felipe II*, trad. de M. Monteforte Toledo, W. Roces y V. Simón, 2 vols., México, Fondo de Cultura Económica, 1987).

⁴ Aun si hacemos a un lado el punto de vista americano indígena según el cual es ingenuo e incluso pernicioso argumentar que América fue “descubierta” en 1492, el concepto de “descubrimiento” continúa siendo problemático aun en un contexto centrado en Europa. En el marco de la historia intelectual centrada en Europa, hace ya tiempo que E. O’Gorman argumentó que América fue más una “invención” que un “descubrimiento”. Véase E. O’Gorman, *La idea del descubrimiento de América*, México, 1951; cf. *The invention of America*, Bloomington, 1961.

o no, Colón fue el agente iniciador de una vasta transformación histórica. Colón inició el reclamo español de las riquezas del reino soberano y de las misiones en América. Tal reclamo dio lugar a una escalada de rivalidad imperial en Europa y al desastre en América; a la unificación de las historias continentales en una historia mundial, a la construcción del poder y la prosperidad sobre las bases de la dominación racial y la violencia, a la expansión mundial y al ascenso de Occidente y el capitalismo. El viaje de Colón —o más precisamente, la fecha— se erige como un símbolo crucial de los albores de la historia mundial moderna.

Es la magnitud de las consecuencias que tuvieron lugar a partir de la colisión de las historias europea e indígena americana y no el propio Colón, lo que explica el dispendio de atención y conmemoración, de reclamo y debate, de reflexión y estímulo comercial que ha acompañado el quinto centenario de 1492. La magnitud de las consecuencias exige un interés auténtico. En realidad, nos obliga a considerar el problema del significado: a descubrir, definir y apropiarnos de lo que el año 1492 significa para la historia del hombre.⁵

Inevitablemente, el proceso genera debate. En el mundo de fines del siglo XX el debate ha sido sin duda acalorado. En las Américas en particular, las divisiones étnicas y raciales hacen difícil definir un lenguaje común de apropiación. Para los americanos indígenas, muchos latinoamericanos y simpatizantes de los movimientos indigenistas, el evento invita a la denuncia de cinco siglos de explotación y etnocidio, a la conmemoración de cinco siglos de resistencia y sobrevivencia a enemigos poderosos. Sin embargo, la crítica étnica puede aparecer en varias direcciones a la vez. Para muchos latinoamericanos y para minorías hispanas o latinas, el lenguaje de denuncia, justificado desde una perspectiva indígena, se extiende también a una “leyenda negra” de caricatura y prejuicio antihispánico encabezada por los descendientes ingleses, herederos de una historia racial igualmente sórdida. El aniversario aviva cierto deseo de equilibrar la versión, de trascender el lenguaje de la culpa a través de una definición de posiciones

⁵ Una guía útil aunque un tanto débil de las actividades vinculadas con el quinto centenario es el boletín publicado por la Organización de Estados Americanos (OEA), *Quinto centenario del descubrimiento...*, 1987. Su objetivo principal es la información de tipo institucional y acerca de las conmemoraciones. La magnitud de las consecuencias del quinto centenario llevó al National Council for the Social Studies a publicar una declaración cuidadosamente elaborada entre cuyos signatarios se incluyen la American Anthropological Association y la American Historical Association. Véase American Historical Association, *Perspectives*, vol. 29, núm. 8, noviembre de 1991, pp. 20-21. En Estados Unidos, tanto en revistas de divulgación masiva como en las llamadas “culturales” (ejemplo de unas y otras son *Newsweek* o la *New York Review of Books* respectivamente), es evidente que se ha despertado el interés y el debate, las repuestas defensoras de los nativos americanos, y una proliferación de libros de variadas calidades. Como ejemplo de trabajo y respuestas por parte de latinoamericanos y nativos americanos, véase J. Contreras (comp.), *La cara india, la cruz del 92: Identidad étnica y movimientos indios*, Madrid, 1988; I. Perales (comp.), *1492-1992, Quinientos años después América viva*, Madrid, 1989; A. Jaimes (comp.), *Fantasies of the Master Race: Literature, Cinema and the Colonization of American Indians*, Monroe, Maine, 1992; cf. “Inventing America, 1492-1992”, en: North American Congress on Latin America, *Report*, vol. 24, núm. 5, febrero de 1991.

más positiva. Estas últimas abarcan un espectro que va desde la conmemoración de la expansión del cristianismo y la cultura occidental, hasta la celebración de los defensores hispánicos de los indígenas, y aun una confrontación positiva entre los valores y las políticas sociales entre latinos ibéricos y anglosajones. Entre los contrastes más comunes están los que atañen a la espinosa cuestión de la raza misma: el universalismo y la versatilidad ibéricos, evidente en la construcción de sociedades multirraciales que a todos incorporaban dentro de la Iglesia, y las categorías raciales intermedias abiertamente reconocidas, no van a la zaga de la intolerancia y la rigidez anglosajonas, manifiesta en el síndrome exclusivista “la casa en la colina” que confinó a los indígenas a la guerra y al genocidio en las llamadas fronteras, y que sujetó la descendencia mixta a un pensamiento racial bipolar y a la discriminación.⁶ Esta enumeración de cacofónicas voces en discordia dista de ser exhaustiva. En la vida intelectual y educativa de Estados Unidos también entró al ruedo el delicado debate acerca del multiculturalismo y el *political correctness*.⁷ Un cuarto de siglo de turbulencia y renovación intelectual alimentó el deseo de considerar al año 1492 desde una perspectiva cultural plural que critica la asociación de la expansión occidental con el progreso humano. No obstante, la contramarcha conservadora también se ha dejado ver, y con ella las denuncias que acusan a las sensibilidades políticas y al multiculturalismo como fuerzas que degradan la vida académica y la investigación intelectual. En América Latina, la contramarcha conservadora toma la forma de la hispanofilia: la convicción desembozada de que

⁶ Los autores más influyentes en relación con la cuestión racial en Latinoamérica, y en particular en Brasil, y quienes han aportado las aproximaciones comparativamente más flexibles e inclusivas fueron G. Freyre, *Casa-grande e senzala*, 4ta. ed., 2 vols., Río de Janeiro, 1943 (versión en español: *Casa grande y senzala*, Caracas, Biblioteca Ayacucho; y F. Tannenbaum, *Slave and Citizen: The Negro in the Americas*, Nueva York, 1946 (versión en español: *Negro en las Américas, esclavo y ciudadano*, Buenos Aires, Paidós); cf. el contraste de las civilizaciones católica y protestante que surge de R. Morse, “The Heritage of Latin America”, en: L. Hartz et al., *The Founding of New Societies*, Nueva York, 1964, pp.123-177. El punto de vista que surge de las interpretaciones de Freyre y Tannenbaum en relación con la concepción ibérica de la raza, fue sometido a una punzante crítica desde los años sesenta, en particular desde el ámbito académico, pero ambos investigadores son aún importantes en la cultura popular; para el caso de Brasil, véase P. M. Fontaine (comp.), *Race, Class, and Power in Brazil*, Los Angeles, 1985; para una perspectiva histórica, véase el ensayo de Skidmore en la compilación de Fontaine, y E. Viotti da Costa, *The Brazilian Empire: Myths and Histories*, Chicago, 1985, capítulo 9.

Para un breve ejemplo de las direcciones que puede adoptar la crítica étnica y de cómo puede avivarse el deseo de “rectificar las fuentes”, véase el artículo del *New York Times* sobre críticas revisionistas acerca de Colón: “The Invasion of the Niña, The Pinta and the Santa María”, 2 de junio de 1991; y la carta que este artículo provocó en respuesta por parte de T. de Balmaseda Milam, *New York Times*, 4 de julio de 1991. Balmaseda Milam manifestó que aunque (¿porque?) había leído el libro de Kirkpatrick (*The Conquest of Paradise: Christopher Columbus and the Columbian Legacy*, Nueva York, 1990), pensaba que los revisionistas habían difamado injustamente a España.

⁷ Se ha denominado *political correctness* (o *politically correct* o *political correct*) a la actual corriente académica en Estados Unidos que brega por la igualdad de derechos y la no segregación de las minorías y por una apreciación de la historia y los sucesos históricos que contemple esta perspectiva. [Nota de la editora.]

España trajo el progreso a la América indígena y de que el mejor futuro para los indígenas es unirse al camino de la “modernización”.⁸

Estamos ante un dilema: por una parte, un sentido de magnitud histórica que obliga a alguna forma de discusión y conmemoración; por otra parte, la vinculación del “evento” con una historia de agravio social y lucha política demasiado intensa y amarga como para permitir un lenguaje común de discusión. Bajo estas circunstancias, es comprensible la tentación de erradicar a la política de la discusión, de bregar por una evaluación más independiente, libre del apasionamiento político y sus disputas. Como concluye un artículo que pasa revista a esta controversia contemporánea, después de 500 años, ¿no podemos apaciguar el fervor político para embarcarnos en un “tiempo de gran reflexión” en todos los sentidos? ¿No podemos considerar el significado del año 1492 de un modo espiritual e intelectualmente más independiente, menos teñido de controversia y alineamiento político? Tal aproximación, ¿no daría paso a un entendimiento más elevado y reflexivo?⁹

Este ensayo aborda la cuestión desde la posición doblemente ventajosa de la historia y la historiografía. Considera lo que significó la conquista de América por España para aquellos que la vivieron (“historia”), y lo que ha significado para los historiadores profesionales que la interpretaron en el siglo XX (“historiografía”). Sostiene desde este doble punto de vista que la aspiración a un entendimiento más elevado intocado por la política es una ilusión profundamente equívoca.

Ofrecemos, en primera instancia, un anticipo del argumento. Desde el comienzo, no hubo un único significado de la conquista para aquellos que la vivieron, aun si se restringe el foco de atención a una sola parte del enfrentamiento entre ibéricos y amerindios. Entre los conquistadores españoles se atestigua no uno sino varios y encontrados “paradigmas de la conquista”. Los paradigmas o utopías en pugna aparecen como enteramente inseparables del interés y la contienda políticos: están profundamen-

⁸ La afición por debates acerca de la *political correctness* se pone de manifiesto en el tratamiento periodístico del tema del quinto centenario. Véase, por ejemplo, el artículo del *New York Times* citado en la nota anterior (2 de junio de 1991), y el “Columbus Special Issue” del *Newsweek*, 1991. Como ejemplo bastante sofisticado de la hispanofilia conservadora, véase M. Vargas Llosa, “Questions of Conquest: What Columbus Wrought, and what he did not”, en: *Harper's Magazine*, diciembre de 1990, pp. 45-51. Aquí se une a un tono trágico la compasión sugerida hacia los indígenas que sufrieron enormemente pero cuyas culturas prehispánicas estaban cargadas de insalvables fallas y cuya sobrevivencia contemporánea depende de su modernización.

La letanía de que la *political correctness* y el multiculturalismo han degradado la vida académica, y el discurso con ella relacionado que indica que la gran fragmentación intelectual destruyó interpretaciones más abarcadoras, son desde mi punto de vista profundamente exagerados y equívocos. Para una exploración de estos problemas en el contexto de la historia reciente del conocimiento histórico profesional y la significación del trabajo sobre África y Latinoamérica, véase S. J. Stern, “Africa, Latin America and the Splintering of Historical Knowledge: From Fragmentation to Reverberation”, en: Frederick Cooper *et al.*, *Confronting Historical Paradigms: Peasants, Labor, and the Capitalist World System in Africa and Latin America*, Madison, University of Wisconsin Press, en curso de publicación.

⁹ *Newsweek*, 24 de junio de 1991; cf. *ibid.*, “Columbus Special Issue”, p. 13.

te ligados a la rivalidad política, la ambición y la controversia dentro del mundo hispánico; han sido interferidos reiteradas veces por reacciones y desafíos al poder por parte de los indígenas que modificaron la realidad y las expectativas de los colonizadores, y por momentos encendieron nuevas tormentas de fuego. Dadas las circunstancias, escribir una historia de los conquistadores o de la época de la conquista completamente despolitizada reviste un aire de irrealidad, una “limpieza” que violenta a las verdaderas preocupaciones, prioridades y dinámica social de aquellos que vivieron la conquista y sus tempestades. La “limpieza” parece tanto más artificial y distorsionada porque el conflicto y el debate del siglo XVI surgió bajo la forma de cuestionamientos que resuenan precisamente con los problemas que se deben resolver de nuestra propia época. Si se pasa de la historia a la historiografía, se comprobará que el legado de las encendidas tormentas políticas dejó una profunda huella en la literatura sobre la conquista escrita en el siglo XX. Pero esta huella no ha obstruido necesariamente la comprensión. Por el contrario, las inquietudes y simpatías políticas generaron avances claves en el terreno académico, y una sensibilidad política alumbra las ventajas y desventajas de la mayor parte de las aproximaciones a la experiencia indígena de la conquista en la historiografía contemporánea.

En suma, estas reflexiones sobre la historia y la historiografía previenen que el afán de emancipar la discusión en torno del año 1492 de las sensibilidades políticas puede ser tan poco realista como indeseable. La prevención reformula nuestro dilema: un evento histórico que requiere una discusión y sin embargo desafía un lenguaje común de discusión.

HISTORIA: COLONIZADOR Y COLONIZADO

Los conquistadores trajeron, junto con sus afanes y proezas de conquista, tres postulados básicos, a la vez relacionados entre sí y en mutua competencia. Podemos pensar en cada postulado como un objetivo, una búsqueda cuya máxima expresión era una utopía. La utopía, fuera del alcance en Europa, pareció accesible en América. El conquistador Bernal Díaz del Castillo recordaba la sensación de entrar en un paisaje mexicano tan maravilloso que hubiera parecido soñado o mágico en el contexto del Viejo Mundo.

y dezámos que parecía a las cosas de encantamento que cuentan en el libro de Amadís, por las grandes torres y cúes y edifiçios que tenían dentro en el agua, y todos de calicanto, y aun algunos de nuestros soldados dezían que, si aquello que vían, si hera entre sueños.¹⁰

¹⁰ Bernal Díaz del Castillo, *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*, G. Fernández de Oviedo (comp.), 2 volúmenes, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, 1940, vol. I, p. 152.

Llamaremos a las utopías del conquistador utopía de riqueza, de preeminencia social y de conversión cristiana.

Dos de estas utopías no constituyen una revelación. El ansia de oro y riquezas es bien conocido. Díaz del Castillo lo reconoció sin tapujos en su versión plebeya de una crónica de la conquista. Los informantes aztecas de Bernardino de Sahagún ofrecían un retrato más impactante: el oro era un fetiche tan poderoso que su visión y su contacto arrojaban a los conquistadores a una suerte de trance gozoso por el cual no dejaban de tocarlo, a una efusión incontenible. La tradición oral andina reproducida por Felipe Guaman Poma de Ayala resume la obsesión por las riquezas en el relato de un encuentro entre un indígena y un español en Cuzco, la antigua capital inca. El indígena preguntó qué comían los españoles; la respuesta: oro y plata. La utopía de riqueza trascendió el saqueo inicial y la extorsión tributaria. Los historiadores del siglo XX han documentado la urgencia de los conquistadores por establecer diversas empresas e inversiones comerciales después de la fase del saqueo.¹¹

Es igualmente conocida la utopía de conversión cristiana que alentaba a una minoría de sacerdotes y misioneros en los comienzos. Los famosos debates promovidos por Antonio de Montesinos y Bartolomé de las Casas, entre otros, se basaban en la convicción de que los rapaces conquistadores habían llevado adelante la misión de la salvación cristiana y que, por no haber habido control sobre su labor, habían acabado con los indígenas. En el siglo XX se documentaron las visiones milenaristas de América como un paraíso cristiano inminente, y la dedicación de algunos misioneros y sacerdotes para construir comunidades cristianas utópicas, pobladas de almas recientemente convertidas, libres de la corrupción del Viejo Mundo.¹²

¹¹ Véase Bernal Díaz del Castillo, *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*, ob. cit., *passim*; Felipe Guaman Poma de Ayala, *El primer nueva corónica y buen gobierno*, Franklin Pease (comp.), 2 vols., Caracas, 1980. En relación con la urgencia de los conquistadores de establecer empresas de beneficio, el primer ensayo clásico es el de José Miranda, "La función económica del encomendero en los orígenes del régimen colonial de Nueva España (1525-1531)", en: *Anales del Instituto Nacional de Antropología e Historia*, núm. 2, 1941-1946, pp. 421-462; cf. C. Sempat Assadourian, *El sistema de la economía colonial: mercado interno, regiones y espacio económico*, Lima, Instituto de Estudios Peruanos, 1982, especialmente pp. 109-134; S. J. Stern, "Feudalism, Capitalism, and the World-System in the Perspective of Latin America and the Caribbean", en: *American Historical Review*, núm. 93, vol. 4, octubre de 1988, especialmente pp. 833, 839-840.

¹² Las mejores introducciones al tema de los disidentes cristianos y sus utopías son L. Hanke, *The Spanish Struggle for Justice in the Conquest of America*, Boston, 1949; J. Leddy Phelan, *The Millennial Kingdom of the Franciscans in the New World*, 2da. ed., Berkeley, 1970; I. Clendinnen, "Disciplining the Indians: Franciscan Ideology and Missionary Violence in Sixteenth-Century Yucatán", en: *Past and Present*, núm. 94, febrero de 1982, pp. 27-48; véase también M. Bataillon, *Erasmus et L'Espagne*, París, 1937; Clendinnen, *Ambivalent Conquests: Maya and Spaniard in Yucatán, 1517-1570*, Nueva York, 1987; R. Ricard, *The Spiritual Conquest of Mexico*, Berkeley, 1966. Nuestro conocimiento sobre estos temas se verá enriquecido por la próxima publicación de la tesis de J. Krippner-Martínez sobre el Michoacán colonial temprano: "Images of Conquest: Text and Context in Colonial Mexico", Madison, Universidad de Wisconsin-Madison; como anticipo, véase J. Krippner-Martínez, "The Politics of Conquest: An Interpretation of the *Relación de Michoacán*", en: *The Americas*, núm. 47, vol. 8, octubre de 1990.

Tal vez es menos conocida la utopía de preeminencia social. La preeminencia social representaba el logro de tres ventajas: escapar de la asfixiante subordinación y el apremio de la antigua sociedad, elevarse a una posición de mando y autoridad sobre clientes y dependientes en una nueva sociedad, adquirir un derecho reconocido a altos honores y servicios que legitimaban la recompensa y la superioridad social. La utopía de preeminencia social se evidencia fundamentalmente en actitudes y conductas sutiles: la conocida inclinación de los conquistadores a la disputa y su sensibilidad ante el menosprecio; su urgencia por establecer la aureola de autoridad y su abierto mando como patriarcas gobernadores de un conjunto de concubinas, sirvientes, esclavos y clientes; su inclinación a proclamarse leales servidores de fuentes de legitimidad lejanas —Dios y el rey—, en tanto se resistían ferozmente a las intrusiones de los agentes locales de Dios y el rey. La utopía de preeminencia social inspiraba un aire de mando desafiante: “nadie me manda a mí, yo soy el mandón de otros”.¹³

Por lo tanto, no había un significado unívoco de la conquista para quienes promovieron su causa, sino múltiples paradigmas, fantasías y utopías. Lo que surgió desde el lado español de la conquista fue una lucha política para definir los términos de coexistencia, colaboración y contradicción entre estas visiones y su relación con el conjunto, incluidas la corona europea y la Iglesia. Cada utopía enredaba a los conquistadores en la ambición y la intriga políticas, cada una evidenciaba pasiones y sensibilidades rigurosamente políticas. Cada una daba lugar a la cuestión política en varios aspectos fundamentales: la política como derecho a mandar (soberanía), la política como toma de medidas públicas y poder de decisión (gobierno), la política como campo de legitimidad y jurisdicción (autoridad), la política como alineamiento y lucha social (oposición contestataria). La contienda política para definir el significado y los daños de la conquista adoptó caminos inesperados y complejos no sólo porque los españoles discutían entre sí, no sólo porque los objetivos en pugna no eran siempre fácilmente compatibles, y no sólo porque epidemias de muerte diezmaron a los pueblos amerindios. La contienda política también adoptó rumbos inesperados porque los conquistadores competían con un formidable conjunto de iniciativas y respuestas indígenas. Los indígenas se trenzaban tanto como los españoles en la discusión acerca

¹³ Uno de los trabajos más perceptivos acerca de las utopías de la conquista, y de la preeminencia social en particular, sigue siendo el de E. R. Wolf, *Sons of the Shaking Earth*, Chicago, 1959, pp. 152-175, con el cual estoy en deuda: Wolf escribió su interpretación en una época que prestaba más atención a los intérpretes de la cultura nacional como por ejemplo Américo Castro y Eliseo Vivas, y deseo reconocer que mi relato de la conducta española recuerda la cita de Vivas por parte de Wolf. La visión académica más original y reveladora en épocas recientes acerca de la preeminencia social y la cultura ibérica colonial, explora el tema desde el ventajoso punto de vista de los códigos de género y honor. Véase en particular V. Martínez-Alier, *Marriage, Class and Colour in Nineteenth-Century Cuba: a Study of Racial Attitudes and Sexual Values in a Slave Society*, Cambridge, 1974; R. A. Gutiérrez, “Honor Ideology, Marriage Negotiation, and Class-Gender Domination in New Mexico, 1690-1846”, en: *Latin American Perspectives*, núm. 44, 1985, pp. 81-104; cf. el análisis cultural más diverso y detallado en: Gutiérrez, *When Jesus Came, the Corn Mothers Went away: Marriage, Sexuality, and Power in New México, 1500-1846*, Stanford, 1991.

de la definición del significado de la conquista española, y de su posible sentido por descubrir.

Aun si se aparta por el momento el lado amerindio de la ecuación colonial, es posible observar cómo cada utopía se muestra inseparable de la controversia y la intriga política. Por cierto, los postulados básicos de las tres utopías podrían estar en armonía recíproca desde un punto de vista ideal. La magia de riquezas sin parangón abriría las puertas de una lustrosa posición social en las tierras americanas, o al regresar a España, la riqueza recién adquirida y la preeminencia social se legitimarían a través del servicio prestado a la espectacular expansión del cristianismo con el auspicio de la corona española. El proceso no degeneraría en controversias: todos los conquistadores se beneficiarían del saqueo a los amerindios y de las riquezas americanas, todos ellos se abrirían camino a la preeminencia y al ascenso social, todos justificarían la gloria adquirida con la conquista cristiana. En la práctica, sin embargo, la utopía resultó breve o evasiva para la mayoría de los conquistadores, los objetivos coexistentes no se combinaron armoniosamente ni tuvieron igual prioridad y la dinámica de la expansión de conquista estuvo dada por la lucha política.

Consideremos, por ejemplo, la interrelación entre la riqueza y la preeminencia social dentro de los grupos de conquistadores. En la práctica, los grupos colonizadores desarrollaron rápidamente sus propias líneas de jerarquía y autoridad, sus propias distinciones entre beneficiarios marginales y círculos de privilegio íntimamente ligados al gobernador o a un caudillo de la hueste —un Cristóbal Colón en Hispaniola, un Diego Velásquez en Cuba, un Hernán Cortés en México, un Francisco Pizarro en Perú, un Pedro de Valdivia en Chile—. Aquellos cuyas conexiones políticas o rango propio los situaban en el círculo de poder, gozaban de mayores derechos sobre tributos y mano de obra indígena. Los conquistadores bien ubicados, tales como los encomenderos, a quienes se confiaba porciones de población indígena y se garantizaba el derecho a impuestos, mano de obra y retribución económica teóricamente a cambio de la obligación de supervisar el orden social, la bonhomía y la cristianización, podían canalizar más fácilmente sus ganancias en diversas inversiones comerciales: minería, plantaciones, agricultura y ganadería, talleres textiles y compañías de comercio y transporte. Como resultado, muchos conquistadores vieron cerrado su acceso a los niveles superiores de riqueza y preeminencia social —no sólo en las tierras bajas del Caribe, donde la esclavitud indígena, los lavaderos de oro, las condiciones brutales de trabajo y sustentación y las epidemias exterminaron virtualmente pueblos enteros de amerindios en el lapso de décadas, sino también en las tierras altas de México y Perú, donde la densidad de población indígena se mantuvo a pesar de pérdidas atroces.¹⁴

¹⁴ Sobre jerarquía, rango e inquietudes políticas entre los conquistadores, véase Díaz del Castillo, *Historia verdadera...*, ob. cit., *passim*; cf. J. Lockhart, *The Men of Cajamarca: A Social and Biographical Study of the First Conquerors of Peru*, Austin, 1972. En cuanto a la emigración española, en términos poco menos que exultantes, véase J. Lockhart, *Spanish Peru. A Colonial Society, 1532-1560*, Madison, 1968; I. Altman, *Emigrants and Society: Extremadura and America in the Sixteenth Century*, Berkeley, 1989.

La política de los grupos de conquista dividía a los colonizadores en facciones que enfrentaban al círculo de poder central. No todos podían acercarse a sus utopías de riqueza o preeminencia social. Y ante la atracción de los sueños utópicos, aun los más adinerados comparativamente y respetables anhelaban una trayectoria más deslumbrante. Las sociedades de la conquista se transformaron en antros de intriga política y puñaladas a traición. Las infatigables facciones involucraban a los líderes de la conquista en cargos de corrupción moral y traición a los intereses de la corona, abuso de poder y crueldad con los indígenas, favoritismo e ineptitud. Cristóbal Colón, quien padeciera las revueltas, la prisión y la humillación política en la década de su primer arribo a América, prefiguró un modelo más amplio. En México, las luchas políticas intestinas condujeron a la familia de Cortés a una compleja querrela legal sobre jurisdicción política y derechos económicos, y facilitaron una maniobra de la corona para promover instituciones de control político y tributos tendientes a “domesticar” a los encomenderos. En Perú, las internas hispánicas dieron en desembizadas guerras civiles. En la década siguiente a la conquista de 1532, Francisco Pizarro y Diego Almagro, los compañeros y rivales que condujeron a los conquistadores, fueron asesinados por sus respectivos enemigos políticos. A mediados de la década de 1540, el autoritario virrey Blasco Núñez de Vela —enviado a ejercer control entre los conquistadores en parte a través del cumplimiento de las “Leyes Nuevas”, aprobadas por la corona, de regulación de las tierras en encomienda— generó una firme oposición y fue asesinado.¹⁵

Esta volatilidad política se vio agravada por una tercera utopía o postulado al cual los colonizadores se aferraron: el paradigma de la misión cristiana. Los sacerdotes y misioneros obtenían su autoridad del deber cristiano de convertir a los paganos, que acompañaba y legitimaba la explotación imperial. Los hombres de la Iglesia eran profundamente políticos en sus apreciaciones. Se habían sumado a las expediciones iniciales de la conquista y a ella habían aportado la oración, la legitimidad y el consejo político. Edificaron su posición no como simples sacerdotes sino como sacerdotes-abogados: como heraldos de alianza, conquista y conversión frente a los pueblos amerindios, como defensores de los intereses y la conducta de los colonizadores frente a una corona a veces escéptica; como aliados de una u otra facción durante las internas políticas y las discusiones acerca de políticas sociales; como abogados defensores de la conciencia y la misión cristianas que denunciaban los crueles excesos de los conquistadores. Cada una de estas posiciones llevaron a los sacerdotes y misioneros en forma

¹⁵ C. O. Sauer reúne información acerca de las intrigas políticas y el faccionalismo en el Caribe, México y la Sudamérica hispana en *The Early Spanish Main*, Berkeley, 1966; véase también Sale, *Conquest of Paradise*, ob. cit.; B. García Martínez, *El marquesado del valle: tres siglos de régimen señorial en Nueva España*, México, 1969; L. B. Simpson, *The Encomienda of New Spain: The Beginnings of Spanish Mexico*, edición revisada, Berkeley, 1950; Díaz del Castillo, *Historia verdadera...*, ob. cit.; J. Hemming, *The Conquest of the Incas*, Nueva York, 1970 (hay versión española: *La conquista de los incas*, México, Fondo de Cultura Económica, 1982); A. L. Daitsman, “The Dynamic of Conquest: Spanish Motivations in the New World”, tesis de maestrado, Universidad de Wisconsin-Madison, 1987.

directa al drama de las acusaciones y contraacusaciones políticas, del partidismo y las alianzas que acompañaron la construcción de los regímenes de la conquista. La mayor parte de los sacerdotes y autoridades de la Iglesia se alineaban con grupos de conquistadores, o con facciones entre ellos. Sin embargo, una minoría adquirió fama y notoriedad por la elaboración de posiciones más controvertidas e independientes, como abogados defensores de los indígenas que denunciaron a su compatriotas españoles como malhechores indignos de la misión cristiana. Los franciscanos, quienes construyeron un laboratorio regional de evangelización sobre la base política de la transformación de Yucatán; el Vasco de Quiroga, quien usufructuó su autoridad como obispo y el entorno de las altas cortes virreinales de la ciudad de México para construir comunidades experimentales que recuerdan la *Utopía* de Tomás Moro; Bartolomé de las Casas, quien impulsó un marco de colonización muy diferente: todos consideraban que sus reclamos los habían conducido a una guerra política por definir quién estaba en su derecho de controlar el poder en América, y con qué propósito y restricciones.¹⁶

Para una historia que busca héroes ibéricos y argumentos que contrapesen la “leyenda negra”, es bien conocido que una minoría de críticos de la Iglesia y de utopistas denunciaron a los conquistadores como tiranos ávidos de poder que no reconocían límites en su explotación de los indígenas y que, por lo tanto, socavaron la misión de salvación cristiana aunque de palabra estuvieran a su servicio. Quizá menos ampliamente conocido es que los críticos de la Iglesia eran tanto políticos activos, aunque encubiertos, que buscaban y mantenían el poder en su propio beneficio como observadores políticos críticos que mantenían cierta distancia de la situación. Como políticos activos que construyeron sus propias bases de poder y relaciones sociales de autoridad, también atrajeron sobre sí acusaciones de arrogancia autoritaria y abuso de poder. Los críticos vieron en Vasco de Quiroga a un tirano abusivo y vengador, los intereses de los encomenderos reclamaban que los sacerdotes explotaban a los indígenas desvergonzadamente a través de la mano de obra y el tributo; los colonizadores, por su parte, retrataban a los misioneros como hombres dominantes que no sólo monopolizaban el acceso a los indígenas sino también recurrían a la violencia y la crueldad como métodos de instrucción cristiana. En México, las acusaciones de abuso explotaron en el escándalo ante la violenta reacción de los misioneros franciscanos liderados por Diego de Landa cuando descubrieron la “traición” religiosa en que incurrieran algunos mayas que habían sido instruidos por ellos. Los papeles típicos se invirtieron repentinamente: algunos colonizadores defendieron a los indígenas de las crueles torturas de los

¹⁶ La posición política propia de un encomendero desde el punto de vista de las autoridades de la Iglesia en América se manifiesta con fuerza en Simpson, *The Encomienda...*, ob. cit., particularmente pp. 133-139, y en Hanke, *Spanish Struggle*, ob. cit. pp. 18, 43-45, 98. Una descripción brillante del Yucatán franciscano como campo de ambiciones y egoísmo político se encontrará en Clendinnen, *Ambivalent Conquests...*, ob. cit.; el tema de los misioneros, las autoridades de la Iglesia y las guerras de grandes intereses políticos será elucidado por Krippner-Martínez, “Images of Conquest...”, ob. cit.

religiosos y demandaron intervención para regular y disciplinar la conducta en las misiones.¹⁷

La política de oposiciones de los conquistadores y de las utopías de conquista tuvo dos efectos claves además de promover el partidismo ibérico. En primer lugar, constituyó el motor del reclutamiento para la expansión de la conquista; en segundo lugar, propició un debate de más de medio siglo acerca de los valores, las conductas y la política social.

Grupos o individuos inquietos pudieron elegir tanto atar su destino a un asentamiento colonial establecido, como romper rumbo a una nueva expedición en busca de riquezas, rango y salvación. Del mismo modo, un líder conquistador en pie de guerra podía elegir controlar a sus rivales locales y a los insatisfechos o bien exportarlos encomendándoles exploraciones hacia nuevas tierras donde la utopía aún tentaba a los conquistadores. La dinámica política de la conquista, en suma, promovió la proliferación asombrosamente veloz de entradas españolas, expediciones por parte de colonizadores seculares y misioneros hacia fronteras que aún pudieran otorgar riquezas, estatus o almas. Diego Velásquez de Cuba envió a Hernán Cortés a México (luego recapacitó al ver la habilidad de Cortés y su independencia, y las grandes riquezas y el poder que parecía haber por delante); Cortés autorizó entradas en todas las direcciones; Pizarro envió a Almagro y a Valdivia a Chile; y grupos de misioneros buscaron forjar su propia posición social más allá de los asentamientos dominados por encomenderos y por la Iglesia institucional.¹⁸

En algunas fronteras, el entorno acentuó las diferencias entre las modalidades adoptadas. En zonas esclavistas como el sur de Chile, el norte y el centro de México (Zacatecas), y algunos lugares de América Central y el interior de Brasil, la ambición adoptó formas tan crudas como la abierta cacería de grupos indígenas escogidos para la guerra o la esclavitud en minas o plantaciones. La construcción de una posición social establecida en un orden social multirracial y duradero, el desarrollo de las instituciones y la pretendida conversión cristiana, quedaron en segundo plano con respecto al comercio descarnado de seres humanos al servicio de minas, plantaciones y zonas coloniales más asentadas. En regiones marginales como Paraguay, la búsqueda de tesoros se desvaneció rápidamente. Los colonizadores que se establecieron allí lo hicieron para forjarse una posición social y de poder como patriarcas de la conquista; tendieron redes familiares a través de matrimonios con la sociedad guaraní, y así se

¹⁷ Para críticas e inversión de lugares, véase especialmente Clendinnen, "Disciplining the Indians...", ob. cit.; Clendinnen, *Ambivalent Conquests...*, ob. cit. Cf. Simpson, *The Encomienda...*, ob. cit., pp. 75-77 y 237-238; S. J. Stern, *Peru's Indian Peoples and the Challenge of Spanish Conquest: Huamanga to 1640*, Madison, 1982, pp. 46 y 49 (versión en español: *Los pueblos indígenas del Perú y el desafío de la conquista española Huamanga hasta 1640*, Madrid, Alianza, 1987); y Krippner-Martínez, "Images of Conquest...", ob. cit.

¹⁸ Véanse las fuentes citadas en la nota 15; para una representación visual, véase C. L. Lombardi *et al.*, *Latin American History: A Teaching Atlas*, Madison, 1983, pp. 22, 24, 25; cf. pp. 26, 28, 29.

entremezclaron y transformaron sus altas capas. No sólo los sueños de riquezas fueron considerados anacrónicos sino también la moral cristiana convencional: los conquistadores de Paraguay desecharon la fusión de la monogamia formal y el concubinato informal tolerado por la Iglesia y se inclinaron por la práctica guaraní de la poligamia manifiesta. En zonas de misiones, tales como el norte de México, el Michoacán de Vasco de Quiroga y parte de la Amazonia, la autoridad preponderante de los supervisores religiosos de las comunidades misioneras eclipsó los intereses de los colonizadores más seculares. Estos últimos debían caminar con un cuidado inusual si querían asegurarse el acceso a la mano de obra indígena, a la influencia social y al poder político.¹⁹

La política de conquista no sólo desencadenó el partidismo y fue un motor para la expansión. Provocó también, durante medio siglo, un álgido debate sobre valores, conductas y política social. En el curso de una generación, hubo feroces denuncias de destrucción y abuso por parte de colonizadores de todas las tendencias que caracterizaron una lucha política por definir las reglas y las instituciones que debían gobernar las relaciones entre europeos y amerindios, cristianos y paganos, colonizadores hispano-americanos y monarcas europeos. No revisaremos aquí los detalles de estos debates.²⁰ Para el alcance de este trabajo serán suficientes tres aclaraciones. En primera instancia, aunque Bartolomé de las Casas contribuyó a la más tempestuosa y ampliamente conocida de las polémicas del debate, la controversia representó mucho más que un disenso o una afirmación individual. El debate precedió y sobrevivió a Bartolomé de las Casas. Los dominicanos de Hispaniola lo iniciaron en 1511, contra el trasfondo de muerte y desastre amerindio, cuando Antonio de Montesinos denunció la maldad de los colonizadores que se habían reunido para el culto dominical.

¹⁹ En cuanto a las zonas de guerra y esclavitud mencionadas, véase R. C. Padden, "Cultural Change and Military Resistance in Araucanian Chile, 1550-1720", en: *Southwestern Journal of Anthropology*, núm. 13, 1957, pp. 103-121; P. Wayne Powell, *Soldiers, Indians and Silver*, Berkeley, 1952; M. J. MacLeod, *Spanish Central America. A Socioeconomic History, 1520-1720*, Berkeley, 1973; J. Hemming, *Red Gold: The Conquest of the Brazilian Indians, 1500-1760*, Cambridge, Massachusetts, 1978; cf. Daitsman, "Dynamics of Conquest", ob. cit.; A. Jara, *Guerra y sociedad en Chile*, Santiago de Chile, 1971; P. Wayne Powell, *Mexico's Miguel Caldera: The Taming of America's First Frontier (1548-1597)*, Tucson, 1977; R. Morse (comp.), *The Bandeirantes: The Historical Role of the Brazilian Pathfinders*, Nueva York, 1965. Acerca de Paraguay, la introducción clave sigue siendo la obra de E. R. Service, *Spanish-Guaraní Relations in Early Colonial Paraguay*, Ann Arbor, 1954; para una visión más en el largo plazo y en un área geográfica más amplia, véase J. C. Garavaglia, *Mercado interno y economía colonial (tres siglos de historia de la yerba mate)*, México, Grijalbo, 1983; B. Melía, "Las reducciones jesuíticas del Paraguay: un espacio para una utopía colonial", en: *Estudios Paraguayos*, núm. 6, 1978, pp. 157-163. Para una introducción a las regiones donde el poder misionero eclipsó o al menos rivalizó con los intereses coloniales más seculares, véase, además de los trabajos de Hemming y Melía antes citados, Clendinnen, *Ambivalent Conquests...*, ob. cit.; E. Hu-DeHart, *Missionaries, Miners and Indians: Spanish Contact with the Yaqui Nation of Northwestern New Spain, 1533-1820*, Tucson, 1981; Krippner-Martínez, "Images of Conquest...", ob. cit.

²⁰ Para una introducción a estos debates y la historia intelectual temprana después de la conquista, véase Hanke, *Spanish Struggle...*, ob. cit.; Pagden, *Fall of Natural Man...*, ob. cit.

Esta voz, dijo él [declara] que todos estáis en pecado mortal y en él vivís y morís, por la crueldad y tiranía que usáis [...] Decid, ¿con qué derecho y con qué justicia tenéis en tan cruel y horrible servidumbre aquestos Indios?²¹

Para la corona, las denuncias acerca de la crueldad de los conquistadores respaldaban con legitimidad moral su temor de que algunos de ellos, independientes y librepensadores, terminaran por socavar los intereses reales, los ingresos de la corona y el control político, si se les otorgaba demasiadas libertades. Medio siglo después del sermón de Montesinos, la corona continuaba debatiendo si debía permitirse la herencia de tierras otorgadas en encomienda a perpetuidad o si se debía limitar las encomiendas a una sola generación.

En segundo lugar, a partir de estos debates se originaron dos de las imágenes más duraderas de la historia acerca de la conquista: la noción de que los españoles eran increíblemente avaros, irresponsables y violentos en su explotación de lo conquistado y en sus obsesiones, y la noción vinculada con ésta de que la conquista cargó a los indígenas con una devastación traumática de proporciones impensables. Estas imágenes abundan en la polémica de Bartolomé de las Casas y rápidamente fueron echadas a correr por los competidores imperiales de España en Europa; ambas constituyen el meollo de la llamada "leyenda negra".

En tercer lugar, las tempestades políticas que sacudieron el mundo hispánico no procedieron sólo de las iniciativas de los nativos americanos y de sus reacciones al colonialismo. Hasta el momento, hemos suspendido artificialmente la doble visión necesaria para alcanzar una comprensión más vasta de la época de la conquista, y lo hemos hecho en virtud de la discusión. Hemos examinado la conquista desde el punto de vista de los conquistadores para establecer la multiplicidad de paradigmas de conquista y de facciones, y los modos en que esta multiplicidad alimentó la intriga política, la ambición y el debate acerca de la política social y los valores morales. En efecto, hemos argumentado que una historia noblemente apartada de la sensibilidad política y la controversia es una historia que fracasa en el intento de comprender e interrelacionar las prioridades, pasiones e ideas de los mismos conquistadores. Un punto de vista restringido es útil a la heurística pero sólo temporariamente. Omite una dimensión enorme y subestimada de las políticas de conquista y sus paradigmas. Como resultado, las utopías de los conquistadores se oponían a las iniciativas indígenas y a sus desafíos al poder. Estas reacciones se relacionan con las supuestas utopías y ambiciones de los españoles en una lucha más amplia e imprevista. Las reacciones indígenas desarticularon las expectativas europeas, mantuvieron las tormentas políticas ya existentes o encendieron otras, agregaron temas de debate y decisión a la agenda política colonial. En suma, los pueblos amerindios se unieron por completo a la lucha para definir qué habría significado la conquista y cuál era aún su significado por descubrir.

²¹ Bartolomé de las Casas, *Historia Natural y Social de las Indias*, 2da ed., 3 vols., México, Fondo de Cultura Económica, 1965, vol. 2, pp. 441-442.

Un examen detallado de esta integración al debate por parte de los indígenas, excede los límites de este trabajo. (De todos modos, he escrito extensamente sobre el tema.) Sin embargo, ilustraremos brevemente el punto a través de los paradigmas fundamentales de la conquista de los propios colonizadores. La utopía de riqueza asaltó la mente de más de un conquistador. Después del saqueo inicial de los tesoros indígenas en México y Perú, las riquezas provenían mayormente de la explotación de las minas de plata, del establecimiento de empresas comerciales ligadas a las ciudades o a los campos mineros o al comercio importador-exportador internacional, y del acceso a la mano de obra y al tributo indígenas que subsidiaban los modelos empresariales. En cada uno de estos campos, los conquistadores buscaron el mayor grado de ventajas y libertad de acción. Pero descubrieron, a su pesar, que debían competir con los indígenas. Las fabulosas minas de Potosí, en Bolivia, desencadenaron la fiebre de la plata después de 1545. Para muchos españoles, la realización de la utopía de riqueza parecía inminente, y hubo sin duda colonizadores que cosecharon enormes riquezas. Sin embargo, también se encontraron atados por la competencia de trabajadores y empresarios indígenas que se apropiaban de yacimientos en las minas, controlaban el proceso de fundición, desarrollaban sus propios mercados de metales, prácticas laborales y empresas dependientes, y entregaban una buena parte de las riquezas de Potosí a manos indígenas. Cuando, en la década de 1560, esta competencia inesperada coincidió con una caída de la calidad del metal, los ingresos de los colonizadores y la corona provenientes de Potosí tambalearon. En tan sólo veinte años, la utopía de la plata había dado lugar a la desilusión, el debate político y las propuestas de reforma. Los españoles no recuperaron su control ni remontaron la producción de plata sellada hasta la década de 1570, cuando el virrey Francisco de Toledo promovió una mayor reorganización de los derechos de propiedad, la política laboral y la tecnología de refinamiento. Aun entonces, la reorganización no acabó con la competencia indígena sobre la apropiación del metal sin refinar y la plata refinada. La lucha se afirmó en otros términos y la sensación de decepción y reformismo resurgió en el transcurso del siglo siguiente.²²

Relatos similares podrían hacerse acerca de otros caminos de acceso a la riqueza. En todos los campos de inversión comercial —el traslado por barco de la hoja de coca desde las laderas selváticas del este andino hasta las minas de las tierras altas, o la seda, el trigo y los animales enviados a los mercados regionales de Antequera (Oaxaca) y Puebla, o los talleres textiles y las redes de *putting out* dispersas a través de las tierras altas de México y los Andes—, los encomenderos españoles y otros empresarios buscaban el control de los productos que podrían proveerles una salida lucrativa hacia los mercados urbanos o mineros en ascenso. En cada una de estas instancias, sin embargo, los indígenas —comunidades y personas individuales, plebeyos y arribistas o señores y notables— competían activamente con los europeos por las ventajas de la economía

²² Véase Stern, "Feudalism, Capitalism, and the World-System", ob. cit., pp. 848-858, para una discusión sucinta sobre Potosí, y su comparación con otros centros mineros coloniales, y para una orientación acerca de la vasta bibliografía académica.

comercial posconquista. Incluso en cuanto al tema de las primeras cuotas de trabajo y tributo de los encomenderos, la frágil política de alianzas, mediación y negociación dejaba a veces ambiguos resultados. En los Andes, en particular, no siempre era claro quién se quedaba con la mejor parte de la riqueza: los encomenderos, los pueblos étnicos a ellos asignados o los jefes que actuaban como intermediarios entre europeos y andinos. En suma, en los varios caminos a la riqueza de los conquistadores, los amerindios rehusaban el papel de fuerza de trabajo moldeada y explotada en una economía comercial hispanizada. Los conquistadores competían contra los indígenas tanto como entre ellos mismos.²³

No exageremos, una minoría de conquistadores amasaron fabulosas fortunas, en buena medida a expensas de los indígenas, y aun un grupo mayor gozó de gran prosperidad, también a expensas de los indígenas. Explotación, violencia y humillación eran un lugar común. No obstante, al menos durante una generación de los tiempos históricos posconquista, el mundo de las riquezas se vería poblado no sólo de grupos de conquistadores que se habían vuelto ricos, sino también de grupos de comunidades e individuos indígenas que habían llevado adelante sus propias iniciativas. El modelo no se destruyó por completo en una sola generación. Aún en 1588, Don Diego Caqui, hijo de un señor de Tacna (*kuraka*), poseía cuatro viñedos y una bodega, una tropa de llamas para transportar el vino a Potosí, y dos fragatas y un pequeño velero para el comercio entre Tacna, Arica y Callao (puerto de Lima). El suyo no es un ejemplo aislado, sino una manifestación de un patrón social más amplio y una iniciativa mayor.²⁴ Buena parte de la historia de las relaciones sociales y políticas del siglo XVI descansa en la transición de las utopías a las luchas de los españoles por volver atrás o suprimir la competencia; por recortar la habilidad de los indígenas para organizarse mejor que los españoles, evitarlos y vender a mejor precio que ellos; por institucionalizar monopolios colonizadores y prebendas que hacían del campo comercial y sus riquezas un asunto más puramente hispánico. Estos esfuerzos incluyeron nuevos puntos en la agenda política: ¿tenían los europeos el derecho a imponer sobre los indígenas cargas de trabajo socialmente masivo y disruptivo al servicio de Potosí o de otras minas de plata? ¿Podían declarar el comercio del trigo como monopolio español? ¿Tenían derecho a controlar

²³ Se encontrarán ejemplos de la competencia con los indígenas por las mercancías mencionadas en este párrafo en Stern, *Peru's Indian Peoples...*, ob. cit., pp. 38-39; K. Spalding, *De indio a campesino: cambios en la estructura social del Perú colonial*, Lima, Instituto de Estudios Peruanos, 1974, pp. 31-60; F. Silva Santisteban, *Los obrajes en el Virreinato del Perú*, Lima, 1964; M. A. Romero Frizzi, "Economía y vida de los españoles en la Mixteca Alta: 1519-1720", tesis doctoral, Universidad Iberoamericana, México, 1985; W. Borah, *Silk Raising in Colonial Mexico*, Berkeley, 1943; Simpson, *The Encomienda...*, ob. cit., pp. 137-139. Para el modo en que la temprana política de alianzas afectó las cuotas de trabajo y tributo, véase Stern, *Peru's Indian Peoples...*, ob. cit., pp. 40-44. Para una visión a largo plazo de la participación indígena en mercados de los Andes, véase O. Harris et al. (comps.), *La participación indígena en los mercados surandinos: Estrategias y reproducción social, siglos XVI a XX*, La Paz, 1987.

²⁴ Véase F. Pease G. Y., *Del Tawantinsuyu a la historia del Perú*, Lima, 1978, pp. 198-199, nota 8; cf. J. V. Murra, "Aymara lords and their European agents at Potosí", en: *Nova Americana*, núm. 1, Turín, 1978, pp. 231-233; Harris et al. (comps.), *La participación...*, ob. cit.

las ganancias que los indígenas depositaban en las cajas de censos de la comunidad engordadas con las ventas a bajo precio de seda o textiles? ¿Qué regulaciones, derechos o limitaciones debieran acompañar esas políticas? Cada pregunta significó el destroz de las utopías por parte de los amerindios. Cada una significó una lucha política por definir los contornos del control social y la legitimidad en un orden colonial.²⁵

La utopía de preeminencia social también se encontró con iniciativas amerindias. Las mismas expediciones de conquista a México y Perú habían requerido un complejo juego de alianzas políticas y maniobras que condujeron a los españoles y a pueblos específicos de amerindios, a ejércitos y señores a la colaboración contra los gobernadores indígenas de los imperios precolombinos. Estas colaboraciones eran frágiles, ambivalentes y ambiguas: los integrantes no compartían un marco cultural común ni una visión similar en el mediano plazo de su rango social y preeminencia entre los nuevos integrantes; los objetivos eran diferentes y las contingencias de fuerza, necesidad y oportunismo tuvieron gran incidencia en las decisiones de las alianzas. A medida que los conquistadores se expandieron desde las capitales imperiales hacia zonas interiores y regiones de provincia los aspirantes a colonizadores y los grupos de amerindios locales construyeron historias igualmente complejas de alianzas, conflictos y entrecruzamientos mutuos.²⁶

Los entrecruzamientos y ambigüedades no desaparecieron inmediatamente después de las expediciones iniciales de conquista. Los pueblos amerindios simplemente rehusaron aceptar un monopolio español sobre la máxima autoridad, la recompensa social y el debate político. Los tlaxcaltecas de México y los huancas de Perú, por ejemplo, buscaron capitalizar su servicio en las expediciones de conquista asegurándose que la corona les otorgara títulos nobiliarios formales, recompensa y exención que pudieran garantizar a ellos y a sus señores un lugar privilegiado en el nuevo orden. Esta fue tan sólo una manifestación de una entrada mayor de los pueblos indígenas como "jugadores" del juego laberíntico del debate político, las alianzas sociales y las

²⁵ Los problemas políticos que derivan de esta competencia indígena en el mercado de bienes puede apreciarse a partir de las fuentes citadas en las notas 23 y 24; sobre cajas de censos, véase Stern, *Peru's Indian Peoples...*, ob. cit., pp. 98 y 100; V. Cevallo López, "La caja de censos de indios y su aporte a la economía colonial, 1565-1613", en: *Revista del Archivo Nacional del Perú*, núm. 26, entrega 2, Lima, 1962, pp. 269-352. Para una visión en el largo plazo de los mecanismos prácticos desarrollados por los hacendados coloniales para combatir la competencia de los pequeños propietarios, véase B. Larson, "Rural Rhythms of Class Conflict in Eighteenth-Century Cochabamba", en: *Hispanic American Historical Review*, núm. 60, vol. 3, agosto de 1980, pp. 407-430; cf. B. Larson, *Colonialism and Agrarian Transformation in Bolivia: Cochabamba, 1550-1900*, Princeton, 1988; E. Florescano, *Precios del maíz y crisis agrícolas en México (1708-1810)*, México, 1969.

²⁶ Acerca de la política de alianza en el nivel imperial, véase Díaz del Castillo, *Historia verdadera...*, ob. cit.; Hemming, *Conquest of the Incas...*, ob. cit. Para el nivel subimperial, véase S. J. Stern, "The Rise and Fall of Indian-White Alliances: A Regional View of 'Conquest' History", en: *Hispanic American Historical Review*, núm. 61, agosto de 1981, pp. 461-491; cf. Krippner-Martínez, "Politics of Conquest" y la bibliografía citada en la nota siguiente.

maniobras legales, y de las intrigas encubiertas que formaron parte del mundo político colonial español. En la década de 1560, mientras Felipe II hesitaba en un continuo debate acerca de la perpetuación de la encomienda a través de la herencia, los pueblos y jefes andinos nativos daban a conocer formal e informalmente que no dejarían el mundo de las altas políticas y las adjudicaciones a los españoles. Un grupo de señores andinos, advertidos acerca de que el servicio financiero a la corona engrasaba los ejes de la toma de decisión y las negociaciones hispánicas envió una oferta espectacular a Felipe II. La propuesta política iba acompañada de un soborno: la oferta de incrementar en 100 000 ducados *cualquier* suma propuesta por los encomenderos. Cuando la corona envió a los comisionados de la perpetuidad a investigar los méritos del tema de la encomienda al respecto, los indígenas se unieron para participar de un debate móvil entre Juan Polo de Ondegardo, un importante jurista que avalaba la perpetuidad de la encomienda, y Domingo de Santo Tomás, un obispo preeminente, aliado de los indígenas y crítico de los encomenderos. Santo Tomás y las audiencias indígenas que se reunieron con los enviados sostenían la visión de una colonia real gobernada no por encomenderos destructivos y sus herederos, sino por consejos de jefes andinos nativos en conjunto con sacerdotes-aliados selectos y agentes de la corona. La conducción de debates políticos ante audiencias indígenas que juzgarían méritos y elegirían partes, los focos del debate sobre el final de la institución fundacional del estatus y el enriquecimiento de la temprana conquista, la movilización por parte de los indígenas de canales contrapuestos de atracción, alianza y pago de deudas financieras dentro del Estado y la Iglesia: esta lucha estaba muy lejos del sueño de gloria indiscutida y preeminencia social que encendiera la imaginación de los conquistadores.²⁷

Las iniciativas y reacciones amerindias también punzaron la utopía de la conversión cristiana. Los pueblos indígenas no fueron necesariamente sumisos a las actividades rituales y a las enseñanzas, a las reuniones devocionales y al trabajo de construcción de iglesias interpretados como procesos de cristianización por parte de sacerdotes y misioneros. Aun si descartamos las lastimosas suposiciones de que los nativos identificaron inmediatamente a los conquistadores españoles o a sus divinidades con deidades indígenas, o que quedaron hipnotizados por los caballos que también fueron considerados dioses, podemos encontrar fuertes razones históricas para esta receptividad. Las victorias militares de los españoles podrían significar la fuerza y el poder de dioses victoriosos demasiado temibles como para ser ignorados, y al menos temporariamente más poderosos que los dioses indígenas. Los desastres de la conquista podrían significar un cambio mundial o un cataclismo, el comienzo de un nuevo ciclo de las relaciones humanas con los dioses, quizá acompañado por un regreso de las deidades consignadas al margen en el ciclo cuyo tiempo acabaría en un breve lapso. La llegada de misioneros

²⁷ Véase C. Gibson, *Tlaxcala en el siglo XVI*, 2da. ed., Stanford, 1967; W. Espinoza Soriano, *La destrucción del imperio de los incas*, Lima, 1973; Stern, *Peru's Indian Peoples...*, ob. cit., pp. 48-49; Hemming, *Conquest of the Incas...*, ob. cit., pp. 385-390.

a una región cuyos conquistadores habían conducido antes campañas militares brutales y habían impuesto duras demandas sexuales y económicas podría significar una apertura política, un espacio para la alianza indígena-blanca y para la división intrahispánica que ofrecería algún alivio a los indígenas. De un modo u otro, todas estas variadas motivaciones atestiguan un deseo de comprender y vincular entre sí las relaciones sociales, los conocimientos y los poderes asociados con las deidades hispánicas y sus mensajeros. (El término “deidades” es más apropiado que “deidad” si consideramos que en el panteón de ancestros, espíritus y entidades con atributos o poderes sobrenaturales cristianos no sólo se incluye a Dios, sino también a Jesús, al Espíritu Santo y a muchos santos. Esto sin considerar asuntos tan complejos como la interpretación del demonio, o los símbolos sacros: la cruz, la biblia, el agua bautismal, el vino transmutado en sangre en la misa.)

Sin embargo, esta receptividad no era necesariamente cristianización tal como la entendían los sacerdotes y misioneros. Los indígenas deseaban aplacar y comprometer a las poderosas deidades hispánicas, querían ganarse el acceso al conocimiento especializado y a los poderes de los sacerdotes y misioneros españoles, desarrollar una relación tolerable y hasta saludable con las deidades y los mensajeros espirituales del mundo hispánico. Pero de estos deseos de incorporar y reapropiarse del poder sobrenatural hispánico, del conocimiento y de las relaciones sociales no se desprendía necesariamente el abandono de las devociones rituales, obligaciones sociales y poderes asociados con el mundo de las deidades indígenas. Desde el punto de vista indígena, la cristianización no implicaba la sustitución de un panteón religioso o de un marco por otro, sino una incorporación selectiva y la adaptación del cristianismo dentro de un marco de comprensión indígena. El catolicismo indígena tampoco significaba una devoción impensada, una ausencia de continua reflexión e innovación justificada por una debida fe.²⁸

²⁸ Con referencia a la receptividad de los indígenas al cristianismo dentro de un contexto de incorporación selectiva y de adaptación, los siguientes trabajos ofrecen análisis esclarecedores y una mayor orientación bibliográfica: Clendinnen, *Ambivalent Conquests...*, ob. cit.; S. MacCormack, “Pachacuti: Miracles, Punishments, and Last Judgment: Visionary Past and Prophetic Future in Early Colonial Peru”, en: *American Historical Review*, núm. 93, vol. 4, octubre de 1988, pp. 960-1006; L. M. Burkhart, *The Slippery Earth: Nahuatl-Christian Moral Dialogue in Sixteenth-Century Mexico*, Tucson, 1989. Cf. S. E. Ramírez (comp.), *Indian-Religious Relations in Colonial Spanish America*, Siracusa, 1989; N. M. Farris, *Maya Society Under Colonial Rule: The Collective Enterprise of Survival*, Princeton, 1984 (versión en español: Madrid, Alianza, 1992); S. Gruzinski, *La colonisation de l'imaginaire: Sociétés indigènes et occidentalisation dans le Mexique espagnol, XVI^{ème}-XVIII^{ème} siècles*, París, 1988 (versión en español: *La colonización de lo imaginario*, México, Fondo de Cultura Económica, 1991). Sobre los intelectuales indígenas, tema que incluye poco más que el cristianismo, véase R. Adorno, *Guaman Poma: Writing and Resistance in Colonial Peru*, Austin, 1986; Adorno (comp.), *From Oral to Written Expression: Native Andean Chronicles of the Early Colonial Period*, Siracusa, 1982, particularmente el ensayo de Frank Salomon; véase también N. M. Farris, “Remembering the Future, Anticipating the Past: History, Time and Cosmology among the Maya of Yucatán”, en: *Comparative Studies in Society and History*, núm. 29, 1987, pp. 566-593; S. Schroeder, *Chimalpahin and the Kingdoms of Chalco*, Tucson, 1991.

Cuando la adaptación y la reflexión indígena salió a luz, las utopías se desvanecieron. Los sacerdotes y misioneros descubrieron que no sólo competían con rivales españoles que aspiraban al predominio político y cuyo rapaz interés en el corto plazo alienaba las almas de los indígenas. Descubrieron también que aun los indígenas que cooperaban filtraban la imagen de los inocentes de espíritu guiados por el camino de la salvación. En Yucatán, el poder de los primeros misioneros franciscanos tendió a moldear a los mayas para que fueran beneficiarios voluntarios de la persuasión cristiana y así eclipsó el poder de los exploradores y pioneros españoles movidos por inclinaciones más mundanas. La utopía parecía alcanzarse, los estudiantes mayas parecían responder al estilo franciscano de persuasión con la abnegación y la humildad. Luego, en 1562, todo se tornó en desilusión. Los franciscanos descubrieron que los mayas, aun los maestros más cristianizados a quienes los misioneros habían prodigado grandes esfuerzos, practicaban en secreto antiguas idolatrías, incluso el sacrificio humano, en sus comunidades. Los misioneros explotaron en ira y la furia de su violencia impactó a los otros franciscanos tanto como a colonizadores más seculares. En Huamanga, Perú, donde los colonizadores habían construido un modelo de alianza y colaboración con los grupos étnicos indígenas inestable pero en funcionamiento, una creciente desilusión por parte de los nativos irrumpió en un movimiento milenarista anticristiano. Taki Onqoy, la “enfermedad del baile”, predicaba que la anterior colaboración indígena-española había sido un error del pasado y que los huacas (deidades) andinos debilitados habían recuperado ahora su poder, que el cataclismo se aproximaba y barrería del mundo andino la corrupción cristiana e hispánica. Ambos escándalos irrumpieron en la década de 1560, tan sólo un cuarto de siglo después de que los colonizadores y los sacerdotes se hubieran establecido por primera vez en las dos regiones. Los dos escándalos trajeron nuevos temas a la agenda de la política hispánica colonial. ¿Qué medidas de violencia y castigo podrían imponer legítimamente los extirpadores de idolatrías sobre los indios paganos que habían traicionado su primera cristianización? Ambos escándalos construyeron y derrumbaron carreras políticas. ¿Qué castigo o humillación institucional debería disciplinar la furia violenta y la arrogancia de un extirpador como Diego de Landa? ¿Qué favor o cargo institucional recompensaría a un extirpador como Cristóbal de Albornoz?²⁹

Los escándalos de Yucatán y Huamanga estuvieron entre las instancias más dramáticas de las rupturas amerindias de las expectativas españolas. Sin embargo, el desencanto fue mayor y las expectativas de que la conversión cristiana de los indígenas desplazara los rituales paganos, sus obligaciones, sus ideas y las relaciones sociales que los españoles veían como una mezcla de superstición y obra del demonio, probaron su ingenuidad. La versión de Cristo y de los santos de los indígenas no siguió necesariamente la trayectoria prevista por sus singulares maestros y guardianes. El desencanto reconfiguró la política de la evangelización y los caminos que adoptarían las carreras eclesiásticas. ¿Qué métodos de persuasión y coerción, recompensa y castigo, interrogación e investigación, definieron los

²⁹ Véase Clendinnen, “Disciplining the Indians...”, ob. cit.; Clendinnen, *Ambivalent Conquests...*, ob. cit.; Stern, *Peru's Indian Peoples...*, ob. cit., pp. 51-70.

contornos de la legitimidad religiosa en los contextos coloniales? ¿Cuándo se transformó la cristianización en una interminable dialéctica de conversión y extirpación, qué prácticas paganas podían tolerarse como superstición inofensiva y cuáles serían ferozmente perseguidas como subversión blasfema?³⁰

Incluso este análisis relativamente breve de las respuestas y las iniciativas de los nativos americanos pone de manifiesto una de las mayores deficiencias de la llamada leyenda negra. El problema no es la acusación de explotación y violencia contra los amerindios por parte de los españoles: ésta no se escatimó, los colonizadores sin duda construyeron un motor de explotación social cuyo saqueo pudo alcanzar extremos brutales. El problema tampoco es la mera simplificación o el perjuicio antihispánico, aunque es cierto que las denuncias de la leyenda negra pueden perder de vista las características más matizadas y contradictorias de los colonizadores y sus instituciones y políticas sociales, y quizá incurran en un perjuicio que ignora una historia igualmente brutal de violencia racial y explotación por parte de otros colonizadores europeos. El problema fundamental es que todo el debate de la leyenda negra —la dialéctica de denuncia de explotación destructiva y de abuso por un lado, la celebración del proteccionismo paternalista y del debate hispánico interno, por el otro—, reduce la conquista a una historia de villanos y héroes europeos. Los amerindios quedan relegados al telón de fondo de la historia de la leyenda negra. Se transforman en meros objetos sobre los cuales se descarga el mal o se pone de manifiesto el heroísmo. Su único papel es el de aceptar o rebelarse a lo que otros hacen sobre ellos.³¹ Esta unidimensionalidad simplifica el proceso de denuncia y defensa moral, pero evade el hecho histórico de que en millones de formas

³⁰ Acerca del desencanto y del continuo potencial para las campañas de extirpación de idolatrías, véase (además de las fuentes citadas en la nota 29) S. MacCormack, “‘The Heart Has Its Reasons’: Predicaments of Missionary Christianity in Early Colonial Peru”, en: *Hispanic American Historical Review*, núm. 67, 1985, pp. 443-466; P. Duviols, *La lutte contre les religions autochtones dans le Pérou colonial (L’extirpation de l’idolâtrie entre 1532 et 1660)*, Lima, 1971. Antonio Acosta presenta un fuerte argumento de que la sobrevivencia de los “paganismos” podría haber suscitado no sólo la resignación o la violencia sino el oportunismo —carreras eclesiásticas fundadas en “descubrimientos” de idolatrías con el fin de ganar recompensas o de contrarrestar acusaciones de abusos—; véase A. Acosta, “Los doctrineros y la extirpación de la religión indígena en el arzobispado de Lima, 1600-1620”, en: *Jahrbuch für Geschichte von Staat, Wirtschaft und Gesellschaft Lateinamerikas*, núm. 19, 1982, pp. 69-109; A. Acosta, “La extirpación de las idolatrías en el Perú. Origen y desarrollo de las campañas: a propósito de *Cultura andina* y *represión* de Pierre Duviols”, en: *Revista Andina*, núm. 5, vol. 1, julio de 1987, pp. 171-195; H. Urbano, “Cristóbal de Molina, el Cusqueño. Negocios eclesiásticos, mesianismo y Taqui Onqoy”, en: *Revista Andina*, núm. 8, vol. 1, julio de 1990, pp. 265-283, particularmente pp. 268-269.

³¹ Este síndrome explica por qué los primeros trabajos históricos de indigenistas se basaban en documentación referida a la abierta rebelión por parte de héroes y disidentes indios, incluyendo a “precursores” de la independencia. Para una orientación historiográfica, véase S. J. Stern, “The Age of Andean Insurrection, 1742-1782: A Reappraisal”, en: S. J. Stern (comp.), *Resistance, Rebellion, and Consciousness in the Andean Peasant World, 18th to 20th Centuries*, Madison, 1987, pp. 36-38. Un efecto intelectual de la leyenda negra fue restringir el rango o la variedad de respuestas indígenas al problema de la conquista: la posición “pro indígena” demostró la severa brutalidad de la explotación colonial, y el hecho de que los indígenas no aceptaron simplemente los abusos sino que algunas veces explotaron en revueltas. Un ejemplo impactante es la estructura narrativa y las sentencias conclusivas y climáticas en el excelente artículo de J. H.

los amerindios se comprometieron —esto es, colaboraron, resistieron, se apropiaron, subvirtieron, reorganizaron— los proyectos, utopías y relaciones coloniales europeos. Esta historia de compromiso hizo imposible a los europeos actuar como simples villanos o héroes desde el punto de vista moral, en libertad de formar un patrón social a su antojo o de acuerdo con sus impulsos o conciencia. Los europeos actuaron como buscadores de riquezas, estatus y almas sorprendidos en complejas luchas por el control con los pueblos indígenas y entre ellos mismos.

Hemos argumentado que no hubo un único significado de la conquista entre sus promotores, sino múltiples paradigmas y fantasías. La dinámica de la conquista española conllevaba una lucha política por definir los términos de coexistencia, colaboración y contradicción entre las visiones contrapuestas de conquista y los grupos de colonizadores en pugna. Cuando ampliamos nuestra visión para incluir el vasto listado de respuestas e iniciativas indígenas, comenzamos a apreciar las enormes dimensiones de una lucha política por definir los beneficios y el significado de la conquista. Los marcos múltiples y las luchas internas de los colonizadores, sus problemáticas relaciones con la corona y las autoridades reales, el activismo, las innovaciones y la resistencia de los pueblos colonizados que anotaron sus propias agendas políticas y llevaron a cabo sus propios conflictos internos, los encuentros inesperados con enfermedades epidémicas y con la muerte: todo infundió una enorme volubilidad e incertidumbre a la época de la conquista. Todo despertó acaloradas disputas relacionadas con la autoridad política y su jurisdicción, las políticas sociales y los valores. Además, tanto para los amerindios como para los europeos, estas cuestiones surgieron en un marco intelectual sin precedentes: el proceso de descubrimiento —entre luchas por riquezas, rango social e imperativos religiosos— de “mundos” del todo desconocidos, habitados por pueblos que alguna vez siguieran trayectorias culturales e históricas separadas. Por parte de cada uno de estos pueblos europeos y amerindios y en medio de su reciente unión, los tiempos desencadenaron no sólo luchas por el poder, sino luchas por la comprensión y la definición culturales. La lucha política por definir el botín y el significado de la conquista fue también una lucha cultural por definir e interpretar los valores y el orden social que prevalecería en una nueva época.³²

Por razones de espacio y dado que este ensayo se centra fundamentalmente en las dos primeras generaciones de la historia posterior a la conquista, no hemos analizado

Rowe, “The Incas Under Spanish Colonial Institutions”, en: *Hispanic American Historical Review*, núm. 37, vol. 2, mayo de 1957, pp. 155-199.

³² El sentido de lucha intelectual y cultural aparece fuertemente, por la parte indígena, en R. Adorno, *Guaman Poma...*, ob. cit., y F. Salomon, “Chronicles of the Impossible: Notes on Three Peruvian Indigenous Historians”, en: R. Adorno (comp.), *From Oral to Written Expression...*, ob. cit., pp. 9-39; cf. Burkhart, *The Slippery Earth...*, ob. cit.; Farriss, “Remembering the Future...”, ob. cit. Por la parte española, véanse la fuentes citadas en la nota 21 y la espléndida evocación de Aridjis en 1492, de una España del siglo XV que pasaba ella misma por un período de fluidez interior y de lucha, por una crisis tanto política como cultural cuando se aproximaban los sucesos épicos de 1492.

el impacto adicional de africanos y mestizos. En algunas regiones, sin embargo, los africanos o los mestizos introdujeron nuevas aspiraciones, luchas e interrogantes para la comprensión de la ecuación colonial temprana. El análisis de las relaciones sociales y los interrogantes de cada grupo pondría de manifiesto aun más la volubilidad e incertidumbre tanto política como cultural de la época de la conquista.³³

La profunda lucha acerca de qué había significado la conquista española y de lo que aún pudiera significar, trae al ruedo el problema del uso de “cultura” como un concepto que podría elevar la historia de 1492 más allá de la penosa discusión política. A primera vista, el término “cultura” nos invita a transitar por una discusión más destacada y reflexiva, a escapar de las controversias y la polarización del lenguaje. Si se habla de cultura como de “valores del momento”, es posible pasar por encima de la vulgar denuncia moral de los portadores de la cultura. Al fin y al cabo, muy pocos individuos van por delante de los valores de su época. Denunciar a unos pocos individuos que no han estado por encima de su tiempo es un ejercicio que pierde de vista el problema central: simplemente condena elecciones por carecer de una visión transhistórica que escapa a la mayoría de nosotros. De igual modo, si se enmarca la conquista como un problema de “contacto de culturas” —primeras interacciones entre portadores de diferentes marcos culturales—, es posible concluir que la mayor tragedia yace no tanto en sórdidas cuestiones de poder y explotación, sino en fallas de comprensión determinadas culturalmente. Los agentes de cada cultura cargaban con “guiones” en sus cabezas que habían heredado de una historia cultural con contactos establecidos. Los guiones enmarcaban el significado de los contactos culturales de diferente modo, destinaban a colonizador y colonizado a actuar sobre la base de imperativos culturales incomprensibles para el otro, retenían la visión de cada lado en una “casa de los espejos” que refractaba las proyecciones propias. Cuando la proyección cultural de los valores y expectativas heredados hace imposible conocer y alcanzar un acuerdo genuino con el “otro”, un análisis crítico de las relaciones de poder es un ejercicio que pierde de vista el problema central: simplemente condena elecciones por carecer de la sabiduría transcultural que la mayoría de nosotros perdemos —aun después de varios siglos de

³³ Acerca de los africanos en América en contextos coloniales tempranos que subrayan la volubilidad cultural y la creatividad, véase las brillantes sugerencias del ensayo teórico de S. W. Mintz y R. Price, *An Anthropological Approach to the Afro-American Past: A Caribbean Perspective*, Filadelfia, 1976; cf. con los incidentes particulares referidos por S. B. Schwartz, *Sugar Plantations in the Formation of Brazilian Society: Bahia, 1550-1835*, Nueva York, 1985, pp. 48-49; F. P. Bowser, *The African Slave in Colonial Peru, 1524-1650*, Stanford, 1974, p. 188 (versión en español *Esclavo africano en el Perú colonial, 1524-1560*, México, Siglo XXI, 1977); y la visión general que se desprende de C. Palmer, *Slaves of the White God: Blacks in Mexico, 1570-1650*, Cambridge, Massachusetts, 1976, y los trabajos de R. Price, en particular, *First-Time: The Historical Vision of an Afro-American People*, Baltimore, 1983; *Alabi's World*, Baltimore, 1990. Sobre los mestizos y la conspiración política en Perú, véase Hemming, *Conquest of the Incas...*, ob. cit., pp. 342-343. Desafortunadamente para nuestros fines, el maravilloso trabajo de R. D. Cope acerca de la mezcla racial de los plebeyos se centra fundamentalmente en el período colonial medio: “The Limits of Racial Domination: Plebeian Society in Colonial Mexico City, 1660-1720”, tesis doctoral, University of Wisconsin-Madison, 1987.

experiencia adicional con encuentros raciales y etnográficos en una escala global más pequeña y unificada.³⁴

Hay verdades fundamentales en estas afirmaciones que previenen contra un lenguaje que culpa o celebra con facilidad. Sin embargo, llevadas demasiado lejos, estas afirmaciones evaden una verdad igualmente apremiante: el año 1492 inauguró una época de tremenda volubilidad cultural, una lucha no simplemente por llevar a cabo guiones culturales heredados y valores del momento, sino por determinar cuáles serían los valores y las relaciones sociales del momento. Los amerindios y los europeos, si veían la conquista como cataclismo o utopía o como ambas cosas, comprendieron que algo asombroso y maravilloso había ocurrido, y que requeriría concienzudos esfuerzos establecer valores culturales, políticas económicas y sociales, y arreglos religiosos y políticos que prevalecieran en un nuevo ciclo de la historia de la humanidad. La lucha por diseñar una nueva trayectoria fue a la vez política y cultural. Trenzó a europeos y amerindios en conflictos internos consigo mismos y con facciones rivales de sus propias culturas, y en luchas más externas con pueblos extranjeros.

En resumen, si el año 1492 inició una época de “descubrimiento” en las Américas, el objeto del descubrimiento estuvo tanto de un lado como del otro. Las confrontaciones de la conquista promovieron no actos de origen sino de transformación: actos de descubrimiento y definición propios cargados desde el punto de vista político y religioso. Los descubrimientos no siempre fueron placenteros. Miles de nativos de Huamanga fueron receptivos al mensaje de Taki Onqoy que proclamaba que los colaboradores indígenas del mundo hispánico habían descuidado a los dioses andinos y provocado su ira, por lo tanto ahora los dioses destruirían a los nativos que no limpiaran sus caminos. Los incas y aztecas imperiales descubrieron que su legitimidad entre los pueblos subimperiales trastabillaba —más rápido de lo que hubieran esperado los incas, tan rápido como lo habían temido los aztecas—. Más de un encomendero de la primera generación, al aproximarse la muerte, concluyó retrospectivamente que había cometido tantos excesos aun para una conducta colonial legítima de acuerdo con los estándares españoles en evolución que debería autorizar una reparación parcial de los daños causados a los indígenas para prepararse para la vida de ultratumba. Otros descubrieron que podían caminar tranquilamente por la senda de la arrogancia y el cinismo colonial: el autor del “Requerimiento” —un documento destinado a desestimar las tempranas críticas de Montesinos exhortando a los indígenas a aceptar la pacífica profesión del cristianismo o bien a sufrir la “justa guerra” y la esclavitud— se mofaba de quienes

³⁴Aun los tratamientos más convincentes y eruditos de los temas de la conquista y el contacto cultural incurren a veces en un discurso de determinismo cultural que subraya las inhabilidades fundamentales para comprender al otro, o para responder eficazmente a desarrollos cambiantes, o para distanciarse de supuestos culturales que son inherentes al grupo más que elementos dentro de un rango más amplio de posibles supuestos y respuestas dentro del grupo. Véase, por ejemplo, T. Todorov, *The Conquest of America*, Nueva York, 1984, (versión en español: *Conquista de América*, México, Siglo XXI, 1987), en particular su descripción de la cultura azteca; Marshall Sahlins, *Islands of History*, Chicago, 1985; cf. Clendinnen, *Ambivalent Conquests...*, ob. cit., de quien he tomado la metáfora de la casa de los espejos, p. 27; Farriss, “Remembering the Future...”, ob. cit.

consideraban absurdo el documento. Los conquistadores, cuando se tomaban el trabajo de proclamar el mensaje teológico en español, no detenían la guerra y la esclavización hasta encontrar un traductor eficaz. Consideraban el asunto como una broma interna. Incluso los misioneros se encontraron a veces con descubrimientos desagradables acerca de ellos mismos. Muchos de ellos descubrieron que no estaban más allá de la imposición autoritaria e incluso de la violencia cuando los conversos indígenas no respondían a las enseñanzas persuasivas. Otros sacerdotes descubrieron su pragmática indiferencia: las adaptaciones indígenas del cristianismo y su discreción para perseverar en el paganismo no importaba tanto después de todo, siempre que se mantuvieran las apariencias y se sostuviera un modo de vida colonial.³⁵

El drama desatado en 1492 fue precisamente el drama de una lucha que mezcló la política y la cultura: problemas de poder y legitimación, explotación y modos de vida, entre pueblos variados reunidos en un mismo escenario mundial. Diferenciar el análisis o la conmemoración de 1492 de las sensibilidades políticas es aislarlo de los temas centrales de estos tiempos. Neutralizar la controversia apelando a legados culturales y valores que prescribieron la conducta de cada una de las partes es perder el sentido de volubilidad y asombro, lucha y autodescubrimiento que indujo a cada uno a una reevaluación de la visión del mundo y del *ethos* social, de las expectativas culturales y de las relaciones con lo sagrado. El intento de una noble diferenciación va por un camino profundamente equívoco. No sólo nos distrae de las preocupaciones y conflictos fundamentales de la época de la conquista, sino también del problema todavía no resuelto del legado de 1492 a nuestra época. Al fin y al cabo, América Latina es una parte del mundo cuyas interacciones de clase y raza, género y honor, religión y política, aún dan testimonio de la impronta persistente y a veces dolorosa de los tiempos coloniales.³⁶ Y para las Américas en su conjunto resurge una y otra vez el problema de establecer relaciones legítimas e incluso una unidad entre pueblos divididos por una historia que combina diversas razas y culturas en relaciones desiguales de poder. El hecho de que este tema se niegue a desaparecer nos recuerda que 1492 marca en la historia el amanecer simbólico de un día cuyo sol no se ha puesto aún.

³⁵ Para los ejemplos citados, véase Stern, *Peru's Indian Peoples*, ob. cit., pp. 46, 51-70 y 98; Stern, "Rise and Fall...", ob. cit.; G. Lohmann Villena, "La restitución por los conquistadores y encomenderos: un aspecto de la incidencia lascasiana en el Perú", en: *Anuario de Estudios Americanos*, núm. 23, 1966, pp. 21-89; G. Fernández de Oviedo y Valdés, *Historia general*, citado en Keen (comp.), *Latin American Civilization*, pp. 64-65; Clendinnen, "Disciplining the Indians...", ob. cit.; Lockhart, *Spanish Peru*, ob. cit., pp. 49-60; cf. Acosta, "Los doctrineros...", ob. cit.; Acosta, "La extirpación...", ob. cit.; MacCormack, "The Heart Has Its Reasons", ob. cit.

³⁶ Para una introducción clásica a este tema, véase S. J. y B. H. Stein, *The Colonial Heritage of Latin America*, Nueva York, 1970 (versión en español *Herencia comercial de América Latina*, México, Siglo XXI, 1985); cf. T. Halperin Donghi, *Historia contemporánea de América Latina*, Madrid, Alianza, 1969; S. J. Stern, "Latin America's Colonial History: Invitation to an Agenda", en: *Latin American Perspectives*, núm. 12, vol. 1, 1985, pp. 3-16, particularmente pp. 3, 13-14.

Mis reflexiones acerca de la historiografía serán excesivamente breves. La brevedad se debe en parte a las limitaciones de espacio, en parte al reconocimiento de que ya se ha revisado la historiografía de la conquista desde un punto de vista perceptivo de lo político,³⁷ en parte a la idea de que la historia y la historiografía en todo caso no son dominios estrictamente separados de investigación y análisis. La gente piensa, habla y escribe análisis históricos de los hechos inmediatos y recientes de sus tiempos. En este sentido, la “historiografía” es una parte inextricable de la “historia” vivida. Por el contrario, la visión de la historia distante por parte de un académico establece un diálogo implícito o explícito con la historiografía inmediata y reciente. En este sentido, la extensa discusión acerca de los paradigmas de la conquista en la “historia” ya ha sentado las bases para evaluar la “historiografía”.

Se imponen dos observaciones sucintas: en primer lugar, aunque hay un legado de controversia política que ha dejado una pronunciada impronta en la literatura de conquista del siglo XX, la impronta no necesariamente ha interferido en el avance del conocimiento y la interpretación. Por el contrario, los grandes movimientos historiográficos del siglo XX emergieron en relación con las sensibilidades políticas. Los disturbios ocasionados por la caricaturización de la leyenda negra inspiraron una serie de trabajos revisionistas que dieron lugar a una comprensión más compleja y sutil de las instituciones y las políticas, las ideas y la cultura colonial española.³⁸ Las continuas controversias acerca de la destrucción colonial de los pueblos amerindios provocó un escrutinio más preciso de las múltiples dimensiones de la devastación de la conquista: el colapso poblacional vinculado a oleadas de epidemias y mortandades; las degradaciones ecológicas que transformaron el entorno natural y la agricultura que alguna vez fuera capaz de mantener a gran número de poblaciones; la “desestructuración” de las relaciones con la economía entre los indígenas, la autoridad y la cultura que habían

³⁷ Véase el excelente trabajo de B. Keen, “Main currents in United States Writings on Colonial Spanish America, 1884-1984”, en: *Hispanic American Historical Review*, núm. 65, vol. 4, noviembre de 1985, pp. 657-682. Como complemento, véase W. B. Taylor, “Between Global Process and Local Knowledge: an Inquiry into Early Latin American Social History, 1500-1900”, en: O. Zunz (comp.), *Reliving the Past: The Worlds of Social History*, Chapel Hill, 1985, pp. 115-190; Stern, “Feudalism, Capitalism, and the World-System...”, ob. cit., particularmente pp. 832-845.

³⁸ Este desarrollo se asocia particularmente con escritos de fines de los años veinte hasta los años cincuenta, y es diestramente criticado y revisado por Keen, “Main Currents...”, ob. cit., pp. 664-669. Además de los trabajos de Hanke, Lanning, Leonard, Simpson y Tannenbaum discutidos por Keen (entre otros), es necesario anotar los sutiles ensayos de R. Morse: “Toward a Theory of Spanish American Government”, en: *Journal of the History of Ideas*, núm. 15, vol. 1, enero de 1954, pp. 71-93; y “The Heritage of Latin America”.

hecho posible el florecimiento de pueblos nativos en la sociedad y la vida política de los tiempos anteriores a la conquista.³⁹ Finalmente, el descontento provocado por el marco del debate de la leyenda negra que confinara a los indígenas a un plano marginal en la configuración de la historia colonial temprana, inspiró trabajos históricos que trascendieran la historia de villanos, héroes y microbios europeos que habían actuado sobre indígenas devastados y maleables.⁴⁰ La nueva historia vio en los indígenas de la época colonial temprana algo más que víctimas mal protegidas del trauma paternalista. Buscó explorar las adaptaciones y respuestas de los indígenas en tanto actores dentro de un marco colonial de poder opresor y mortalidad. Buscó sacar a luz el impacto de la iniciativa amerindia sobre el orden colonial temprano en su conjunto. Cada uno de los avances en la historiografía moderna de la conquista se desarrolló en relación con las simpatías y controversias políticas que rodearon e inflamaron el tema de la conquista en su conjunto.

En segundo lugar, las contribuciones y yerros de los académicos contemporáneos —los “paradigmas de la conquista” en el sentido historiográfico— han nacido a la luz de una extrema sensibilidad política. Durante las últimas décadas, un amplio sector de la historiografía centró su atención en la experiencia de los indígenas con respecto a la conquista. Tres visiones fundamentales han constituido el marco de influencia de esta literatura: la conquista como problema de encuentro cultural entre “otros”, la conquista como avalancha de destrucción y trauma, la conquista como una relación de poder que recibió una respuesta.

³⁹ El escrutinio erudito de la devastación comenzó en las décadas de 1950 y 1960, y siguió influyendo los escritos posteriores hasta entrados los años setenta y ochenta. Como ejemplo de grandes trabajos “tempranos” sobre tópicos específicos mencionados, véase en particular W. Borah y S. F. Cook, *The Aboriginal Population of Central Mexico on the Eve of Spanish Conquest*, Berkeley, 1963, en muchos aspectos la última palabra de un ciclo de investigaciones de la “escuela de Berkeley” que cristalizó en los años cincuenta; Rowe, “The Incas”; J. Miranda, *El tributo indígena en la Nueva España durante el siglo XVI*, México, 1952; C. Gibson, *The Aztecs Under Spanish Rule: A History of the Indians of the Valley of México, 1519-1810*, Stanford, 1964 (hay versión en español: *Aztecas bajo el dominio español*, México, Siglo XXI, 1985); MacLeod, *Spanish central America*; L. B. Simpson, *Exploitation of Land in Central Mexico in the Sixteenth Century*, Berkeley, 1952; Sauer, *The Early Spanish Main* (versión en español: *Descubrimiento y dominación española del Caribe*, México, Fondo de Cultura Económica, 1984); N. Wachtel, *The Vision of the Vanquished: The Spanish Conquest of Peru through Indian Eyes, 1530-1570*, original de 1971, Nueva York, 1977. Cf. con la argumentación de Keen, “Main Currents...”, ob. cit., pp. 669-672. La llegada del quinto centenario ha dado una nueva oportunidad a esta perspectiva. Véase, por ejemplo, Sale, *Conquest of Paradise...*, ob. cit.

⁴⁰ En parte, es claro que ésta es una afirmación referida al origen de las preguntas que inspiraron mi propia investigación para *Peru's Indian Peoples...* Pero mi camino hacia una historia que explorara los agentes formó parte de una tendencia mayor de la historiografía acerca de Latinoamérica y otras partes del mundo. Una de las pioneras para el tema de los pueblos indígenas y la conquista en esta dirección fue K. Spalding con tres importantes artículos: “Social Climbers: Changing Patterns of Mobility among the Indians of Colonial Peru”, en: *Hispanic American Historical Review*, núm. 50, vol. 4, noviembre de 1970, pp. 645-664; “Kurakas and Commerce: A Chapter in the Evolution of Andean Society”, *ibid.*, núm. 53, vol. 4, noviembre de 1973, pp. 581-599; “The Colonial Indian: Past and Future Research Perspectives”, en: *Latin American Research Review*, núm. 7, vol. 1, 1972, pp. 47-76. Cf. S. B. Schwartz, “Indian Labor and New World Plantations: European Demands and Indian Responses in Northeastern Brazil”, en: *American Historical Review*, núm. 83, vol. 1, febrero de 1978, pp. 43-79.

No es difícil, sin duda, encontrar algo que pueda rescatarse o criticarse en cada uno de los tres paradigmas académicos de la conquista. En el peor de los casos, todos son vulnerables a una crítica mordaz. La formulación desnuda del primer paradigma nos incita a ver la conquista como un evento de torpe intercambio cultural, una suerte de Programa de Intercambio Fullbright de la temprana modernidad: “Europa envió trigo y obtuvo papas, América envió plata y recibió al cristianismo”. El segundo caería fácilmente en el apadrinamiento de romanticismo occidental: “Pobres de los nobles salvajes sometidos, llevados a la miseria por los europeos (especialmente por los bastardos españoles), del paraíso de la inocencia al camino de la cruel modernidad”. El tercero puede reducirse a una historia de héroes y rebeliones destinadas al fracaso, la parodia de un famoso grito político: “El pueblo, unido, se alza para ser vencido”. En el mejor de los casos, para temas específicos o regiones geográficas determinadas, todos los paradigmas académicos de la conquista pueden dar lugar a profundas reflexiones. Por ejemplo, el marco de un encuentro cultural marcado por el extrañamiento y la incompreensión mutuos parece inevitable si se examina la historia de la conversión y el conflicto religiosos, y la utopía de las misiones. La conquista como sobrecogedora destrucción de los hombres parece inminente si nos centramos en las tierras bajas tropicales y del Caribe donde las enfermedades, la esclavitud y las condiciones brutales de trabajo y nutrición condujeron a rápidas aniquilaciones y cuasi exterminios de pueblos enteros. La vitalidad de las respuestas indígenas al poder colonial se torna evidente no sólo en la compleja historia de alianzas europeas-indígenas, maniobras y conflictos que dieron forma a las conquistas de México y Perú, sino en las regiones de “frontera” donde los pueblos indígenas montaron campañas feroces y a veces victoriosas de resistencia militar. No es sorprendente, dadas la pertinencia y reflexión de los tres enfoques y el eclecticismo académico de los historiadores, que unos pocos de los mejores trabajos revistan sólo uno de estos caminos interpretativos y excluyan los otros. En la práctica, los tres enfoques se abren camino hacia interpretaciones singulares; por otra parte, trabajos contrastantes pueden ofrecer tratamientos sustanciales similares de temas específicos como trabajo, religión o epidemiología. Los contrastes son, con frecuencia, el resultado del énfasis y la magnificación del enfoque que se ha tomado como punto de partida.⁴¹

⁴¹ Es obvio que las citas son parodias inventadas que intentan apresar el sabor de las versiones desnudas de cada paradigma. El discurso del “intercambio cultural” alcanza hasta el siglo XVI (véase la discusión de Juan de Matienzo en Stern, *Peru's Indian Peoples...*, ob. cit., pp. 72-73). La visión romántica del campesino indígena sometido que había sufrido una gran Caída no sólo tiene una larga historia, constituyó también un elemento importante en la construcción de la “cultura nacional” en las sociedades del siglo XIX como México y Perú. Véase, por ejemplo, R. Bartra, *La jaula de la melancolía: identidad y metamorfosis del mexicano*, México, Grijalbo, 1987; G. Portocarrero y P. Oliart, *El Perú desde la escuela*, Lima, 1989. Con respecto a las rebeliones fracasadas y su celebración, véase la nota 30.

Como ejemplo de trabajos agudos y lo suficientemente inclusivos o eclécticos como para subrayar uno de los paradigmas y adentrarse selectivamente en las reflexiones de otros, véase Clendinnen, *Ambivalent Conquests...*, ob. cit., donde se destaca el encuentro cultural entre extraños y se incorpora un sentido de política de poder y respuesta indígena al poder; Gibson, *Aztecs...*, ob. cit., en un marco formal que destaca

Por lo tanto, la crítica de los paradigmas académicos de las experiencias indígenas de la conquista debe intentar una caracterización más sutil que el simple elogio de una u otra reflexión, o la pronta condenación de las versiones desnudas de un paradigma u otro, o la conveniente pretensión de que cada uno de los tres paradigmas define caminos interpretativos excluyentes de los otros. Situar la política de los contrapuestos paradigmas de conquista y las facciones humanas en el centro del análisis histórico es descubrir modelos que sugieren una crítica más sutil de las interpretaciones fundadas en los marcos del encuentro cultural y los traumas de conquista. La crítica es necesaria y fundamental: incluso los trabajos que intentan explorar a los indígenas como agentes, y su adecuación y resistencia bajo el régimen colonial, pueden sucumbir a la idea de que en los primeros años de la colonia prevaleció una destrucción devastadora y la ignorancia cultural de los otros. Sólo después de pasado el trauma y la confusión inicial, los pueblos indígenas reconstruyeron lentamente una respuesta eficaz a la situación colonial.⁴²

La conquista como encuentro cultural entre seres mutuamente ignorantes de los otros clarifica el círculo vicioso de errores, proyecciones, fantasías, sorpresas y expectativas preconcebidas que plagaron las relaciones entre colonizador y colonizado. Pero llevado demasiado lejos, este enfoque evade las dimensiones cruciales de la volubilidad y el poder: cómo la conquista indujo luchas cambiantes por la autodefinición cultural y la redefinición de todas las partes; cómo fue la dinámica de poder más que la

la explotación y las presiones destructoras, sin embargo atempera el trabajo con las menciones a la resistencia, la respuesta y el sentido de supervivencia indígenas; Karen Spalding, *Huarochiri: An Andean Society under Inca and Spanish Rule*, Stanford, 1984, sigue un enfoque que destaca la visión a largo plazo de los agentes indígenas y sus respuestas al poder, pero interpreta el período temprano de posconquista como una época de saqueo y explotación extremos que condujeron al colapso.

⁴² La incidencia sostenida de los enfoques que subrayan el encuentro cultural y el trauma de conquista en la interpretación del período colonial temprano se manifiesta en por lo menos tres aspectos en trabajos calificados y eruditos. En primer lugar, trabajos pioneros que brindan una visión de los indígenas como agentes, de sus respuestas y supervivencia en el largo plazo pueden, sin embargo, describir el período colonial temprano como un saqueo traumático y devastador. Véase, por ejemplo, Spalding, *Huarochiri*, ob. cit.; W. B. Taylor, *Drinking, Homicide and Rebellion in Colonial Mexican Villages*, Stanford, 1979. En segundo lugar, el giro hacia un énfasis renovado sobre la cultura y la lengua en la historia social ha revigorizado el estudio de la conquista y sus consecuencias tempranas dentro de un contexto de encuentro cultural, malentendido y "fronteras dialógicas". Véase, entre muchos otros ejemplos posibles, Burkhart, *The Slippery Earth...*, ob. cit. (que invoca la "frontera dialógica" como concepto clave); Gruzinski, *La colonisation...*, ob. cit.; Seminario de Historia de las Mentalidades, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México, *El placer de pecar y el afán de normar*, México, 1987. Una valiosa introducción a las nuevas aproximaciones a la cultura en el análisis histórico se encuentra en L. Hunt (comp.), *The New Cultural History*, Berkeley, 1989. En tercer lugar, trabajos que observan la capacidad de supervivencia y de respuesta de los indígenas en el período colonial temprano, destacan a veces la peculiaridad regional. Esto es, las presiones menores de los colonizadores en regiones marginales, donde las presiones de conquista no alcanzaron la intensidad asociada con regiones más importantes de colonización, ayudan a explicar resultados que no fueron traumáticos en absoluto en el período colonial temprano, y que prepararon la escena para "segundas conquistas" más intensas en los siglos XVIII y XIX. Véase, por ejemplo, Farriss, *Maya Society...*, ob. cit.

ignorancia la que sentó las bases de la trágica lucha colonial; cómo la incertidumbre y el interés indujeron a “etnografías del otro” prácticas, esto es, a sondeos que dieron lugar al conocimiento y la comunicación suficientes como para abordar los problemas prácticos del tributo y el trabajo, la religión y los rituales sagrados, los mercados y las empresas, la política y las riquezas.

De manera similar, la política de paradigmas enfrentados de conquista y facciones, abre la puerta a una crítica del enfoque que destaca el trauma. Con seguridad, la conquista como avalancha sobrecogedora de destrucción clarifica la escala del desastre enfrentado por muchos pueblos indígenas en los albores de la conquista europea. Las poblaciones colapsadas y frecuentemente enfermas; la presión despiadada de los conquistadores inclinados inmediatamente al saqueo y la utopía; la ruptura de redes de rango y reciprocidad, agricultura y ecología interrelacionadas desde los tiempos anteriores a la conquista; la construcción de sociedades coloniales y sistemas laborales sobre las bases del saqueo económico y la degradación social: estas presiones combinadas podrían resultar abrumadoras en el lapso de una o dos generaciones solamente, y podrían alentar en algunos casos la esencia rencorosa de los pueblos que buscan la sola sobrevivencia mientras tambalean en desastres impensables. Sin embargo, llevada demasiado lejos, la conquista como paradigma del desastre evade una historia de recursos indígenas, manipulaciones y resistencia que trascendió el gesto fútil condenado al fracaso. Muchos pueblos amerindios siguieron siendo suficientemente numerosos, socialmente consolidados, económicamente solventes, políticamente comprometidos y culturalmente independientes como para llevar a los colonizadores por caminos de conflicto, frustración, desilusión y lucha que los europeos podrían no haber imaginado jamás. Llevado demasiado lejos, el modelo de “conquista como trauma” anula los espacios para la iniciativa abiertos por los amerindios, como individuos y como grupos colectivos o facciones, en ocasiones con la complicidad activa o pasiva de individuos o facciones europeos, en ocasiones frente a una oposición colonizadora más unificada.

Esta cancelación no sólo tiende a deshumanizar a los indígenas al reducirlos a objetos de abuso, explotación y protección por los “otros” europeos. Más irónicamente, tiende también a deshumanizar a los colonizadores europeos. Éstos se transforman en avaros agentes de una devastación masiva libremente promovida por su propia y miope voluntad, sin que ninguna fuerza humana o visión moral pueda detenerla. (Ésta es la leyenda negra nuevamente.) O bien se unen a los indígenas como actores marginales que atestiguan la destrucción apocalíptica forjada por agentes microbianos incontrolados. (Ésta es la Historia Providencial nuevamente, en tiempos más seculares.)

El paradigma de la conquista como una relación de poderes que recibió una respuesta, invita a la investigación y a la pregunta que va más allá de la deshumanización. Aprehender las tormentas políticas, las luchas por el control y las iniciativas humanas tanto amerindias como europeas, que dieron lugar a opciones y limitaciones, no sólo libera a los amerindios del reino de los devastados objetos de destrucción que atrajeron sobre sí el escarmio por parte de los explotadores europeos, la conmiseración por parte de los protectores europeos de los exóticos y los inocentes. Este enfoque libera también a los colonizadores del reino de los inconmensurables demonios históricos de los cuales

podemos proclamarnos a una saludable distancia moral. Restaura a los colonizadores a dimensiones humanas más reconocibles: explotadores, buscadores de poder, visionarios y socios beneficiarios asociados cuyos proyectos de dominación social estuvieron atiborrados de contiendas, iniciativas y respuestas desde dentro y desde fuera. En oposición al cliché facilista, tomar en serio la dinámica de poder y lucha polarizados que genera tanta crítica y debate moral, es acercarse a una interpretación más “humanizada” de la experiencia de la conquista. La interpretación no necesita excluir la apreciación de la importancia del extrañamiento cultural, los preconceptos, la fantasía y el malentendido en la época de la conquista. Ni necesita minimizar la intensidad y la escala de las presiones destructivas que afrontaron los pueblos indígenas. El mayor peligro es más sutil: es el peligro de olvidar que no *toda* la actividad indígena tenía como propósito responder al poder colonial, y que algunas respuestas fueron bastante indirectas. Una de las respuestas al poder fue precisamente la decisión de forjar espacios sociales y culturales que trascendieran el problema del poder y la respuesta al poder, espacios de expresión y aun de goce guiados por identidades y aspiraciones más “endógenas”.⁴³

CONCLUSIÓN: UN NUEVO DILEMA

Comenzamos con un dilema que parecía prestarse a una solución voluntarista, a la decisión individual de pasar por encima el problema. La inmensidad de las transformaciones históricas simbolizadas por el año 1492 nos fuerza a reconocer, conmemorar y definir el significado del evento. Sin embargo, el debate y los agravios políticos que permean la conmemoración del evento atentan contra un lenguaje común de discusión. ¿Por qué no elegir, de acuerdo con el libre albedrío y el intelecto, una reflexión sobre el significado del año 1492 más elevada e independiente, que trascienda las luchas y contiendas políticas?

En este ensayo, hemos llegado hasta un dilema más anclado históricamente y más difícil de aprehender desde el punto de vista intelectual. Las expediciones de conquista no impulsaron un solo paradigma de conquista, ni entre los pueblos españoles y amerindios considerados por separado ni en las nuevas sociedades que construyeron en conflicto y colaboración entre sí y con la descendencia africana y racialmente mixta. Las expediciones impulsaron, en cambio, una época de contiendas feroces y faccionalismos, una profunda lucha por definir las reglas sociales y las relaciones que prevalecerían y

⁴³ Una interpretación particularmente valiosa cuyo impulso endógeno nos recuerda que no debemos reducir la totalidad de las aspiraciones indígenas a respuestas directas al poder colonial es la de M. Carmagnani, *El regreso de los dioses. El proceso de reconstitución de la identidad étnica en Oaxaca: siglos XVII y XVIII*, México, 1988; cf. la discusión acerca de los lazos de la comunidad en Farriss, *Maya Society...*, ob. cit.

ganarían legitimidad en un “nuevo mundo” habitado por pueblos diversos. Cómo reconciliar la pluralidad de culturas y trayectorias históricas con el impulso de proclamar valores humanitarios universales; cómo establecer relaciones sociales legítimas e incluso fructíferas entre diversos pueblos y grupos culturales cuando esas mismas relaciones están permeadas por poder, otredad, ambición e inequidad: estos temas fueron una carga política y religiosa para colonizador y colonizado por igual. La carga no ha desaparecido todavía. Seguimos lidiando con las consecuencias de la diversidad humana aun cuando el curso de la historia arroja a los pueblos a un campo mundial de esfuerzo mancomunado y unificación del poder. El año 1492 simboliza los tempranos albores modernos de nuestro propio día. El sol aún no se ha puesto, ni siquiera es claro que hayamos llegado a la media tarde de este tiempo histórico.

La búsqueda de una comprensión más amplia, más allá de los tintes de las sensibilidades políticas, no es tan sólo ilusoria. También demanda un enorme costo. Algo puede ganarse, desde luego, desde un lugar de independencia política y moral. Desvincular la reflexión de los discursos polarizadores de las afrentas y el poder, la legitimidad y la crítica, puede facilitar la generosidad del intelecto y del espíritu que permite alcanzar una comprensión de una época y sus pueblos en términos que superen el maniqueísmo. Y es sin duda cierto que, en el peor de los casos, una política intelectual vulgar extiende su mensaje por doquier, alienta la reducción de los seres humanos a caricaturas, de la historia a una fantasía del presente. Sin embargo, el peligro de la crudeza no demuestra necesariamente la sabiduría o la intuición de la independencia o la objetividad. Una pulcritud muy decidida trae sus propios riesgos, crea su propia ineficacia. Una historia de la conquista separada de las sensibilidades políticas es una historia separada de las preocupaciones y pasiones centrales de los conquistadores y amerindios del siglo XVI. Es una historia separada, también, de los grandes temas de nuestra propia época. Si el encanto y el poder de la historia es la invitación a entablar un diálogo significativo entre el pasado y el presente, el riesgo de una historia de la época de la conquista noblemente independiente es el de tornarse autodestructora. Su vitalidad se desprende de *ambos* extremos del diálogo, y da lugar a relatos que compiten entre sí, y a mitologías.

La solución al dilema es acogerlo. El hecho de que el año 1492 demande discusión aunque desafíe un lenguaje común de discusión provoca reflexión e investigación. Incluso puede provocar entendimientos. Acoger el dilema es cuestionar la dudosa suposición de que la tranquila independencia del fuego político de la sociedad es la condición previa de la reflexión histórica y filosófica profunda. Acoger el dilema no es sólo permanecer fieles a los agentes humanos de la época de la conquista. Es también reconocer, con alivio, que todavía no somos cínicos indiferentes a las dolorosas convergencias del poder, el rango étnico y los encuentros multiculturales de nuestro propio tiempo.

