

LAS CIUDADES INDÍGENAS A TRAVÉS DEL DISCURSO ETNOGRÁFICO COLONIAL
UTOPIA, ASIMILACIÓN CULTURAL Y VIOLENCIA

David Solodkow
Universidad de los Andes

La conquista española fue una frenética cabalgata por un continente
inmenso, atravesando ríos, selvas, montañas, de un espacio cercano a los
diez mil kilómetros, dejando a su paso una ringlera de ciudades,
prácticamente incomunicadas y aisladas en el inmenso vacío americano que
sólo recorrían aterradas poblaciones indígenas.
Ángel Rama, *La ciudad letrada*

Introducción

El objetivo de este artículo es mostrar, mediante tres instancias específicas, las diferentes maneras en las que el imaginario urbano europeo impactó y muchas veces dio forma a las utopías y a las pesadillas coloniales. Para llevar a cabo esta tarea, he dividido el presente artículo en tres acápites: 1) “Colón y la decepción del archivo cultural europeo”, donde analizo la compleja relación entre el imaginario europeo colombino (emplazamiento de la utopía paradisíaca fundacional) y la realidad cultural y étnica que se encontró; 2) “La organización social indígena como desafío del ‘salvajismo’ y la ‘desposesión’ en Bartolomé de Las Casas”, donde exploro críticamente la *Apologética historia sumaria* de Bartolomé de las Casas para mostrar cómo el fraile se sirvió de la descripción de la organización urbana, administrativa y política de los indígenas con el fin de desmentir la supuesta inferioridad cultural que los diversos actores de la Conquista (cronistas, encomenderos y algunos religiosos) les achacaban y; 3) “La destrucción de la ciudad indígena y la imposición del nuevo orden colonial”, donde realizo el abordaje crítico de algunos textos y autores (Acosta, Las Casas, Cortés, Landa, Gómara) que dan cuenta de la violencia que aplicaron los conquistadores en los centros urbanos indígenas y sobre los modelos conceptuales (como la idolatría, los sacrificios humanos, la adoración de “falsos” dioses) que sirvieron como justificación de la destrucción de su cultura material.

Varias disciplinas han tomado a la ciudad como objeto de estudio desde la historiografía hasta la antropología.¹ El discurso literario no ha sido una excepción en este sentido y desde el magistral ensayo de Ángel Rama los críticos de literatura latinoamericana sabemos que gran parte del ordenamiento letrado y cultural de América Latina se organizó en función de los enclaves urbanos, desde la organización política, religiosa, militar y administrativa de la ciudad colonial hasta la formación de los diferentes movimientos literarios (Barroco, Ilustración, Romanticismo, Modernismo, las Vanguardias, etc.), que fueron primordialmente movimientos de la inteligencia urbana. No obstante, más allá de esta cuantiosa evidencia sobre la afirmación de la ciudad como centro cultural que organiza al poder y que hace circular sus ideologías, aún nos falta definir las múltiples relaciones que la ciudad colonial articuló con una exterioridad (con esa otra ciudad a la que Rama denominaba “real”) paradójicamente constitutiva de su propia centralidad; esto es, la relación de los centros urbanos con la periferia indígena y, al mismo tiempo, con la interioridad indígena de la *ciudad letrada*.² En forma simultánea, también es necesario realizar una reevaluación de las formas en que la propia organización urbana o habitacional de los indígenas fue interpretada y representada por los relatos etnográficos de los cronistas en los albores de la Conquista.

La representación de la alteridad indígena realizada por un vasto grupo de cronistas nos ha entregado un sinnúmero de descripciones asociadas a la organización de las ciudades indígenas: Gonzalo Fernández de Oviedo y Valdés (1478-1557), Francisco López de Gómara (ca. 1511-1566) y Bartolomé de Las Casas (1484-1566) como historiadores, pero también los evangelizadores como Diego Durán (ca. 1537-1588), Fray Bernardino de Sahagún (1499-1590) y Fray Toribio Benavente, alias “Motolinía” (1482-1569), y algunos conquistadores como Cristóbal Colón (ca. 1450-1506), Hernán Cortés (1485-1547), Bernal Díaz del Castillo (1492-1584), entre otros. Recordemos, por dar un ejemplo, que un teólogo como Francisco de Vitoria (1483-1546) debió abreviar en estas etnografías coloniales para poder plantear lo que consideraba

como *títulos justos* para la conquista y posesión del territorio americano por parte de la corona española. Vitoria fue el único teólogo que se negó a reconocer la legitimidad de la donación de Alejandro VI, y rebatiendo las posturas teocráticas medievalistas sobre la soberanía tanto espiritual como temporal del Papa, concluía que era imposible que éste pudiera tener soberanía sobre los bienes temporales de los “bárbaros” y, por ende, no podía donar “territorios”, aunque se sirvió de otros argumentos para justificar la ocupación colonial.³

A pesar del interés tan marcado que han mostrado la historiografía, la antropología y el discurso literario, aún existen aspectos poco explorados de la relación que la ciudad y su producción cultural-ideológica guardaban con respecto a sus márgenes externos e internos. Por ejemplo, ¿cómo se realizó el emplazamiento colonial sobre el espacio habitacional indígena? ¿Cómo fueron borradas las huellas de la ciudad original y qué partes fueron conservadas y por qué? ¿Cómo se realizaron los desplazamientos indígenas a zonas marginales y poco productivas? No es el propósito de este breve artículo revisar todas estas preguntas sino más bien analizar cómo se pensó la ciudad indígena en las variadas modulaciones ideológicas del discurso colonial, específicamente en algunas instancias en las que se proponía la aniquilación o la asimilación de la cultura local al supuesto orden de la razón occidental.

I. Colón y la decepción del archivo cultural europeo

En esta Española, en el lugar más convenible y mejor
comarca para las minas de oro [...] he tomado posesión de
una villa grande a la cual puse nombre la Villa de Navidad, y
en ella he fecho fuerza y fortaleza.
Cristóbal Colón, “Carta a Luis de Santángel”

Desde la idílica colonización de labriegos propuesta por Bartolomé de Las Casas en tierras venezolanas (Cumaná 1521), empresa que terminó en un completo fracaso, hasta el regreso a la naturaleza que proponía Jean-Jacques Rousseau (1712-1778) en su alegoría pedagógica titulada *Emilio o de la educación* (1762), la búsqueda de la utopía se repite insistentemente entre los intelectuales europeos y reaviva una serie de ideas propias de los pensadores de la Antigüedad que habían sido redescubiertos y revalorados desde el Renacimiento en adelante. Como señala Valeria Añón,

[E]l Nuevo Mundo revitalizó preocupaciones, leyendas, ideales y utopías. Sobre este territorio se proyectaron comunidades ideales vinculadas al humanismo, ciudades edénicas o inspiradas por el espíritu milenarista vigente en la época. En el vasto y heterogéneo territorio del Nuevo Mundo, varios modelos de ciudad parecen ponerse en conflictivo contacto: la ciudad medieval, la urbe romana, las concepciones renacentistas del espacio urbano, las ciudades originarias. (56)

América fue uno de los disparadores imaginarios de esta larga serie de propuestas utópicas que aspiraban a “una sociedad igualitaria, transpuesta a los tiempos anteriores al feudalismo y al esclavismo, proyectada al margen de la historia” (Puiggrós 28).⁴ Esta “villa” que nombra Colón en el epígrafe fue el primer modelo de ciudad construido por los europeos en el Caribe y, al mismo tiempo, fue el primer emplazamiento habitacional —un fuerte construido con los restos del naufragio de una de las tres carabelas de Colón— europeo destruido por la resistencia contra-colonial indígena.⁵ Claro, no se trató de una ciudad en sentido estricto, sino del primer punto habitacional de la Conquista.⁶ Probablemente nunca sepamos con exactitud qué sucedió en el fuerte Navidad, esto es, por qué motivos los indígenas destruyeron el fuerte y asesinaron a los treinta y nueve españoles que había dejado allí Colón antes de regresar a España. Pero sí sabemos que lo acontecido en Navidad trastorna y modifica los planes colombinos dado que se desbarata la territorialidad de lo que iba a ser el eje de asentamiento poblacional, razón por la cual se funda la Isabela. En otra parte he analizado el episodio de la destrucción del fuerte Navidad; allí afirmo:

Es preciso recordar que el objetivo más urgente de Colón, era llegar hasta el asentamiento que había dejado en el primer viaje en la isla Española —más precisamente en el fuerte Navidad construido con los restos del maderamen del naufragio de la Santa María tripulada por Juan de la Cosa—, lugar en donde, al mando de Rodrigo Escobedo, el Almirante había dejado a 39 hombres [...] ¿qué sucedió con los 39 hombres que Colón dejó al mando de Escobedo en el fuerte Navidad en su primer viaje? ¿Por qué fueron todos asesinados? ¿Los asesinó una de las parcialidades indígenas —en aparente lucha—? ¿Fue el cacique Guacanagarí o se trató de su supuesto adversario Caonabó? ¿Se asesinaron entre ellos en alguna reyerta por el mando, el oro o las mujeres? [...] Según el relato que le refiere un pariente del cacique Guacanagarí, Colón confirma que “ovieron entre sí discordia y uno mató a otro”. Ahora bien, la causa de esta “discordia”, según el informante de Colón fue: “que era la cusa el gran tracto de las mugeres, diziendo que, cuantos quedaron allí que cada uno avía tomado (cuatro mugeres), y no solamente estas les abastava, que les tomavan las muchachas”. El primer índice del conflicto, entonces, parece rondar, nuevamente, en torno a las mujeres. (Solodkow, “Múltiples versiones” 230-31)

En los escritos colombinos es posible percibir un doble movimiento de clasificación del mundo indígena; doble movimiento que inaugura modos complementarios de pensar la alteridad. Por un lado, tenemos la superposición del imaginario previo a la realidad del Caribe (las ciudades del Oriente descritas por Marco Polo y los modelos de la antigüedad clásica tomados de San Isidoro y otros autores) y, por otro y como consecuencia de la lógica incompatibilidad del imaginario previo con la realidad, la creación de una serie de mitologemas en cuyo interior se interceptan las imágenes previas y la semiótica creativa que se va articulando con el archivo previo en el discurrir de su travesía narrativa y marítima.⁷ Colón tenía la esperanza de encontrar grandes ciudades organizadas en torno a la riqueza y al comercio, algo que nunca halló y que le tocó en suerte a otros conquistadores como a Cortés y a los Pizarro. En el armado y organización de los textos colombinos es más que evidente la influencia de los textos de la antigüedad grecolatina y de la Edad Media.⁸ Estos textos o mejor, estos imaginarios culturales, funcionaron como soporte ideológico en la descripción y clasificación de la “novedad” antropológica americana, como señala Jáuregui:

Los conquistadores traían consigo un conjunto de paradigmas grecolatinos y medievales que definían la otredad (y la identidad) conforme a varios factores como: a) la distancia geográfica; b) las disimilitudes lingüísticas vistas como balbuceo o barbarie; c) una serie de carencias culturales como la desnudez, el desconocimiento del derecho, la escritura, la agricultura, las leyes de la hospitalidad, el pudor, etc.; y d) la presencia de lo teratológico (monstruoso, anómalo, maravilloso), las singularidades físicas, o los comportamientos sociales, sexuales o alimenticios. (71-72)

Lo cierto es que la realidad del Caribe le deparó un resultado adverso a su imaginario medieval. Cuenta en su Carta a Luis de Santángel que ha encontrado islas pobladas con mucha cantidad de gente, no obstante, poco puede decir sobre algún tipo de organización urbana que, a su vez, pudiera suponer la presencia de algún imperio o de alguna organización urbana contundente como las ciudades imperiales descritas por Marco Polo:

Cuando yo llegué a la Juana seguí io la costa d'ella al poniente, y la falle tan grande, que pensé que sería tierra firme, la provincia de Catayo. Y como no falle así villas y lugares en la costa de la mar, salvo pequeñas poblacions, con la gente de las cuales no podía haver fabla, porque luego huían todos, andava yo adelante por el dicho camino, pensando de no errar grande ciudades o villas; y al cabo de muchas leguas, visto que no havía innovación y que la costa me levava al setentrion, de donde mi voluntad era contraria, porque el invierno era ya encarnado [...] determiné de no aguardar otro tiempo, y bolví atrás fasta un señalado puerto, de adonde enbí dos hombres por la tierra para saber si había Rey o grandes ciudades. Andovieron tres iornadas y hallaron infinitas poblaciones pequeñas i gente sin número, mas no cosa de regimiento, por lo cual se bolvieron. (140)

Si analizamos con detenimiento este fragmento podemos observar que las islas que encuentra son grandes y pobladas, que el Almirante esperaba toparse con Catayo (oriente), pero que al enviar un par de hombres (Rodrigo de Jerez y Luis de Torres, traductores del arameo que Colón llevó para comunicarse con los nativos) con el objetivo de investigar si, en efecto, se hallaban en tierras de Catayo, descubre que los hombres regresan porque, a pesar de toparse con mucha gente, no han hallado “cosa de regimiento”, esto es, ciudades organizadas. Esta primera desilusión colombina que además deslegitima y pone en crisis el saber europeo y sus archivos culturales previos, es suplida por el inventario colonial y sus futuras potencialidades para la Corona española. Por ejemplo, dice que se trata de tierras fertilísimas, con muchos ríos, con innumerable cantidad de árboles verdes en los que canta el ruiseñor, campiñas grandísimas, miel, pinares, aves, frutas, minas de metales y mucha gente, pero de ciudades ni noticia (“Carta” 141), y agrega hacia el final de la Carta: “Que yo les daré oro cuanto ovieren menester con muy poquita ayuda que Sus Altezas me darán agora, especiería y algodón, cuanto Sus Altezas mandarán cargar, y almástica cuanta mandarán cargar [...] y lignáloe cuanto mandarán cargar, y esclavos cuantos mandarán cargar e serán de los idólatras. Y creo haver fallado ruibarbo y canela, e otras mil cosas de sustancia fallaré” (145).

Según sus propios datos, Colón pensaba llegar al Oriente y encontrarse con el majestuoso imperio de Cipango⁹ y con su monarca el Gran Can. Pese a sus ilusiones y deseos, el encuentro se redujo a innumerables poblaciones de indios desnudos “gentes muy pobre de todo” sin armamento (y supuestamente sin religión); por su parte, el oro, también se redujo a unas míseras muestras de pepitas y accesorios decorativos que los antillanos llevaban en sus narices, cuellos y tobillos: “y yo estava atento y trabajava de saber si avía oro, y vide que algunos d’ellos traían un pedaçuelo colgado en un agujero que tienen a la nariz” (Primer diario, 13 de octubre, 112). Era obvio que Colón, habiendo convencido a los reyes católicos de las innumerables riquezas que encontraría, no podía hacer de la *ausencia* y la *carencia* el eje rector de su relato salvo para aquellos aspectos que sí requerían de este vacío operativo: la falta de religión que justifica la evangelización y la de propiedad privada que justifica la conquista, expropiación y ocupación del territorio. Como sustitución de la ausencia, Colón despliega toda una narración del *ordo naturalis* basada en la figura clásica del *locus amoenus*, narración que está completamente en disidencia con la realidad antillana y que es más cercana a la *Edad de Oro* ovidiana. La *función arcádica* en el Diario y las Cartas obedece a una estrategia tanto retórica como política y pragmática para convencer sobre la utilidad de la expedición a los reyes y para justificar la financiación de nuevos viajes y la ausencia de grandes ciudades.

El Almirante va acomodando las señales indígenas a su propia intención y deseo, y aunque no entiende lo que dicen los indígenas adapta ciertas palabras a su plan originario y a los nombres propios de su archivo:

[P]ara ir a la isla de Cuba, adonde oí d’esta gente que era muy grande y de gran trato y avía en ella oro y especerías y naos grandes y mercaderes, y me amostró que al Güesudueste iría a ella; y yo así lo tengo, porque creo que, si es así como por señas que me hicieron todos los indios distas islas y aquellos que llevo yo en los navíos, porque por lengua no los entiendo, es la isla de Cipango, de que se cuentan cosas maravillosas. (124)

Colón se queja de no poder comprender a los indígenas y, curiosamente, sigue el rastro de lo que cree entender de sus señas, y las señas que coinciden notablemente con sus archivos y sus deseos. Aquí la isla de Cuba es para Colón la de Cipango, en donde se acumulan grandes naves, especiería, mercaderes y el oro. Después de “concluir” que “más allá” hay una isla que es Cipango, el día 6 de enero, según se anota en el Diario, vuelve a reaparecer el discurso mítico-clásico: “También diz que supo el Almirante que allí el Leste, avía una isla donde no avía sino solas mujeres” (189). Las figuras de la Antigüedad siguen saltando en el interior del Diario: el yo narrativo no satisfecho con cancelar la sospechada presencia de cíclopes y cinocéfalos agrega ahora, como condimento, la existencia de una ciudad de amazonas. En el discurso del Almirante, mientras los caníbales comienzan a tomarse muy seriamente, se vislumbra en el horizonte mítico una isla con una ciudad llena de mujeres junto con el oro del Cipango y la presencia clásica y teratológica de las sirenas homéricas. Todos los deseos parecen querer acomodarse hacia un lugar en donde los monstruos, el oro y la ciudad esperada finalmente confluyan. De acuerdo con esto, el *discurso etnográfico* colombino y, especialmente, la formulación estereotípica y topológica del caníbal y las amazonas, junto con la

construcción utópica mercantil suplió paradójicamente tanto el deseo de los futuros comerciantes y religiosos como la expansión geopolítica del incipiente Imperio español. La ausencia de lo esperado creó el vacío necesario (*locus utilitario*) para la refundación de la nueva utopía colonial.

II. La organización social indígena como desafío del “salvajismo” y la “desposesión” en Bartolomé de Las Casas

Y esto basta para excusa de las gentes destas tierras que se hallaren vivir desparcidas y apartadas, y no en pueblos que tengan forma de ciudad, y de otras que ni en pueblos chicos ni grandes, sino vagueando viven sin orden como salvajes, si tales se hallaren como se han hallado unos pocos en las costas de la mar de la tierra firme que llamamos la Florida [...] *que no por eso dejan de ser hombres racionales y reducibles a orden y razón, sino que aún no han comenzado y están en aquel estado rudo que estuvieron todas las otras naciones antes que hobieron quien las pudiese enseñar*; pero estas tales, por este orbe, muy pocos hasta agora se han hallado ni creo se hallarán.
Bartolomé de Las Casas, *Apologética historia sumaria*¹⁰

El argumento de la “destemporalidad civilizatoria” que enuncia Las Casas en el epígrafe —“aún no han comenzado”, pero ya lo harán—, sirve para comprender el relativismo cultural que éste aplicó para pensar la diferencia indígena americana.¹¹ Diferencia en la cual la presencia o la ausencia de lo urbano, en la gran mayoría de las crónicas, marca con significativa importancia la distinción entre la “barbarie” indígena y la “civilización” europea. Las Casas señala que los grupos nómades y aislados (la reposición del mito del *hombre silvestre*) son escasos en tierras americanas. En este sentido, toda su *Apologética historia sumaria* es un tratado tendiente a demostrar la capacidad indígena, su soberanía sobre las tierras, sus modos de organización política, en fin, el conjunto de características culturales que hacía de los indígenas potenciales candidatos al impulso civilizatorio y a la conversión religiosa. Por ello, la descripción de la ciudad indígena — y en general de las características culturales— es de central importancia en la *Apologética*, un tratado que podría considerarse como la primera etnología de las poblaciones indígenas de América y cuyo objetivo central ya no consistía en denunciar el abuso encomendero —como en su *Brevísima*— sino en reivindicar la cultura indígena frente al eurocentrismo deslegitimador y genocida de la intelectualidad metropolitana. Como ha señalado Anthony Pagden:

The *Apologética historia* is firstly an attempt to demonstrate, on the basis of a huge body of empirical and historical data, that the preconquest Indian communities fulfilled all of Aristotle’s requirements for a true civil society, and secondly to explain in a way which made no appeal to Aristotelian bipartite psychology why Amerindian culture differed sometimes radically from European norms. [...] [It] is in effect an expansive piece of *comparative ethnology*. (121-22, el subrayado es mío)

Para la ideología eurocéntrica del siglo XVI “tener” y “poseer” configuraban un privilegio que servía para certificar o garantizar una ontología positiva o negativa, algo así como, “dime qué tienes y te diré cuán civilizado eres”. Por ello, la idea de un “déficit salvaje” (no tienen organización política, no tienen letras, no tienen pudor, no tienen moral, etc.) que es la característica común de la etnografía colonial (y de las primeras etnografías occidentales como la *Historia* de Heródoto),¹² se impuso como justificación de la necesidad, por parte de Europa, de subsanar dicho vacío utilitario mediante la imposición de una serie de conductas morales y religiosas, de una organización política que contenía como centro movilizador la esclavitud indígena, avalada por la tarea de su conversión a la religión del imperio y por la necesidad de usufructuar su mano de obra, entre otras cosas, para construir las *ciudades irreales* de la colonia de las que nos habla Rama, muchas de las cuales se levantarán, como en México o en Perú, desde la propia ruina cultural indígena. Al respecto afirma Rolena Adorno:

[L]a ciudad letrada representaba inevitablemente a los “otros”, ante el mundo y ante sí misma, como estereotipos sin especificidad que compartían una serie básica de rasgos negativos: la falta de letras (o la presencia de lenguajes simbólicos que representaban

creencias perversas); la falta de leyes (o leyes cuyos orígenes eran satánicos); la falta de reyes y magistrados (o la presencia de tiranos); la falta de gobierno (o la presencia de gobiernos ilegítimos); la falta de artes y oficios mecánicos (o su empleo para servicio de Satanás); la falta de vestimenta (o la presencia de la que representaba la secta infiel); la falta de matrimonio (o la presencia de concubinato o de poligamia). (21-22)

Para Las Casas, existían múltiples modos de clasificar la barbarie, y los indígenas americanos debían la suya propia al desconocimiento del “verdadero” Dios y de la “verdadera” doctrina católica. Eran infieles, pero no eran herejes (como los judíos y los árabes); su defecto era entonces uno de tipo involuntario y fácilmente modificable. Las Casas desestimaba la servidumbre por naturaleza tomada de la *Política* de Aristóteles (libro del que se habían servido algunos de sus detractores políticos como Sepúlveda para justificar la Conquista y la esclavitud) y mostraba que en realidad sólo podían ser sometidos a dicho régimen de servidumbre los *simpliciter*, es decir, aquellos hombres que no se regían por razón y que tenían costumbres crueles y feroces, sin derecho ni lengua ni amistad con otros hombres o pueblos, que no vivían socialmente sino aislados, que no tenían señores ni estaban sometidos a ninguna jurisdicción, los que no se comunicaban con otros hombres y que por lo tanto no sabían comprar ni vender ni tener compañía ni ser vecinos, etc. Como ya lo he mostrado en otra parte, de acuerdo a esta lista de características salvajes, “era más que claro que los indígenas americanos no podían participar de esta categoría ya que –según el trabajo etnográfico del fraile– los indígenas americanos tenían organización política, comercio, ciudades, señores, leyes, gobierno, religión, etc.” (“Guerra y justicia” 216).

En la *Apologética*, Las Casas hace una lista de las ciudades indígenas más importantes dedicando, como lo había hecho en su *Brevísima*, capítulos por región (Nueva España, Nueva Granada, Perú, etc.). Se trata de una suerte de recuento urbano que le servía para deslegitimar la idea del salvajismo indígena y mostrar el alto grado de organización social, cultural y política del mundo indígena. El fraile comienza su recuento haciendo una descripción de las ciudades de la Nueva España, aquéllas adyacentes a Tenochtitlán:

Prosiguiendo, pues, la relación de las poblaciones que estas gentes tenían, que arriba en el capítulo 45 a referir comenzamos, y entrando en la Nueva España, lo primero que cuando en ella entramos nos ocurrió fue una gran ciudad que se llama Cempoal, de veinte a treinta mil vecinos, con los edificios de casas reales, de templos, de patios, de torres y de otras muchas cosas, y habitaciones principales y otras de particulares, de ver tantas y tales y tan bien edificadas, dellas de piedra y otras de adobes y encaladas y enyesadas y de otras maneras adornadas, hermoas y ordenadas, que los nuestros que al principio allí fueron, como fuera de sí admirados y de mirar tales edificios y contemplar su postura y hermosura por mucho días no se cansaban. (*Apologética* 261)

Importante señalar la admiración que la “hermosura” de las ciudades indígenas causaba en los conquistadores. La descripción lascasiana, hiperbólica en su teleología, va construyendo lentamente la magnificencia del mundo mexica, comenzando desde la periferia de la Nueva España hasta llegar al corazón de Tenochtitlán.¹³ Habla de las provincias de Tabasco, Guazagualco, Xalapa, Sicuchimacl y Zacotlán, lugares en los que señala la presencia de “maravillosos edificios y de grandes vecindades [...]”. Señaladamente labradas de cal y canto, había fortalezas de piedra y cantería, cerradas de sus barbacanas, que aun podían tenerse por fuertes en España. Había a una parte y a otra del camino que los españoles llevaban millares de pueblos y de tres y cuatro y cinco mil vecinos” (262). Notemos que Las Casas, por decirlo de algún modo, mata dos pájaros de un tiro: por un lado muestra que los indígenas sí estaban organizados en ciudades grandes, bien construidas e imponentes, y por el otro, señala la gran cantidad de gente que en ellas vivían. De este modo, desmiente el salvajismo y la existencia de supuestos hombres silvestres viviendo en forma caótica y desorganizada, sin comercio y sin comunicación entre sí. La *Apologética* borra, de unos cuantos plumazos, el mito del salvaje solitario, del *homo sylvestris* de la mitología medieval cuya figura e impacto han sido brillantemente analizados por Roger Bartra.¹⁴

Si algunos conquistadores e intelectuales europeos se encargaron de revitalizar y trasladar algunos mitos medievales desde tierras europeas a tierras americanas, se podría afirmar que Las Casas fue el encargado de volver a subir a los barcos, con rumbo a Europa, a un gran número de estos mitos embalados

con el rótulo de “improcedente”. Su etnografía tuvo como fin instrumental desmentir, desde la descripción de la cultura material indígena, la supuesta continuidad de ciertas mitologías que servían para legitimar la “superioridad” racial y cultural europea sobre el mundo indígena. En este sentido, las profusas descripciones de las ciudades mexicas –que no tienen nada que envidiarle a las descripciones cortesianas– son una muestra palpable, concreta y contundente de la inteligencia, la disciplina y el orden indígena. A la descripción de Cempoal le sigue la de Tlaxcala, Cholula, Texcoco, Tacuba, Otumba, Iztapalapa, Coyoacán, Guaxocingo. Por anotar sólo un ejemplo, Las Casas refiere que la ciudad de Iztapalapa, adonde residía el hermano de Moctezuma, tenía dos partes que flotaban:

[De]ntro del agua de la laguna [...]. Tenía grandes salas y aposentos altos y bajos, todos de cantería y carpentería, con las vigas de cedro blanco muy bien labradas, con sus patios y cuartos, donde cupieron y se aposentaron Cortés y cuatrocientos hombres [...]. Tenía unos jardines fresquísimos, llenos de árboles y flores odoríferos, con sus andenes de carrizo muy lindos; había sus estanques de agua dulce, una huerta grande llena de frutales y una alberca de cal y canto de cuatrocientos pasos en cuadra y mil y seiscientos en torno, con sus escalones hasta el agua, y del agua hasta llegar al suelo. (264)

La lógica argumentativa de los discursos lascasianos es de naturaleza etnográfica dado que el aval del dominio espiritual se fundamenta en la supuesta barbarie indígena la cual, según Las Casas, sólo era tal por causa de su infidelidad. Una vez que se lograra corregir la infidelidad se podría superar la barbarie temporal y relativa del indígena. Y esto sería posible hacerlo dado que, “estas gentes indianas son por naturaleza humildísimas, muy pusilánimes y en gran manera pacíficas y mansas” (“Algunos principios”, *Tratados* 1273). El indígena por su naturaleza antropológica y por su forma de ser estaría facilitando el ejercicio de la conversión y, sin saberlo, tendiendo “naturalmente” hacia el conocimiento del “verdadero” Dios. Pero además de discurrir en cuestiones teológicas, filosóficas y políticas, Las Casas mostraba con insistencia la evidencia empírica sobre la materialidad innegable de la cultura indígena. Por ejemplo, al referirse a la ciudad de México, afirmaba que la misma podía ser comparada con la de Venecia:

Aquella ciudad está fundada en el lago o laguna como Venecia está en la mar. Tenía cuando los españoles primeros entraron en ella más de cincuenta mil casas, y en cada una tres y cuatro y hasta diez vecinos [...] por manera que había más de docientos mil vecinos, y de gente más mucho de un millón [...]. Las casas eran de adobes comúnmente y con su terrados y azoteas muy bien hechos y encalados por encima que no se puede llover; las casas comunes no son mucho de ver, sino bajas y humildes, pero las de los caballeros y señores en gran manera eran muy cumplidas y bien edificadas. (*Apologética* 265)

La descripción que hace Las Casas del palacio real de Moctezuma dentro de Tenochtitlán es muy impresionante. Allí, en el típico despliegue hiperbólico lascasiano, aprendemos sobre la riqueza de los aposentos reales, sobre sus templos internos, sobre los materiales de construcción y los adornos. En fin, se trata de un inventario muy detallado de la ornamentación mexica con la cual se intenta probar la complejidad, calidad y esplendor de la cultura indígena. Las Casas muestra su admiración utilizando para ellos una adjetivación abundante que intenta también producir un efecto de recíproca admiración en los lectores:

La casa real donde Montezuma ordinariamente vivía *era cosa admirable ver su grandeza*, salas, retraimientos altos y bajos, aposentos y puertas y edificios y todas cosas *muy notables*. Tenía esta casa real veinte puertas, que salían a la plaza y a las calles grandes o reales; tenía tres patios muy grandes, y en el uno había una fuente por do salía el agua que venía de Xapulteque. Estaban en esta casa real muchas salas y cien cámaras o aposentos de cada veinte y cinco pies de largo y ancho o en cuadra, y cien baños; los edificios de cal y canto, y las paredes de muchas piedras preciosas, como mármol y jaspe y pórfido, y de piedra negra que parece de azabaja, tan lisa y clara que se parecen los rostros de los hombres como en un buen espejo, y otra piedra blanca que cuasi se traslucen; los enmaderamientos, aunque carecían de clavos de hierro, hacíanles poca falta; eran de cedros blancos y de palma, que es madera tan dura como gruesa y más fuerte, de cipreses y pinos y otros excelentes árboles,

todos muy bien labrados y entallados. En un sala desta casa real, que era de ciento y cincuenta pies en el largo y cincuenta en ancho, tenía Montenzuma su capilla o oratorio chapada de oro y plata con planchas gruesas, que creo yo que cada uno tenía más de un dedo de grueso, adornada de muchas esmeraldas y rubíes y topacios (según se dijo) y otra piedras preciosas semejantes, conde a hacer sus oraciones y cumplir sus votos y ofrecer sus sacrificios, cuando tenía de costumbre, Montenzuma entraba” (266, el subrayado es mío)

Las Casas le dedica un capítulo entero de su *Apologética* a los templos de la ciudad de México, mostrando la magnificencia y pompa de la religión mexica. Describe el Templo Mayor, pero también el conjunto de los otros templos que rodeaban a éste:

Había alrededor de este magnífico templo otros menore, más de cuarente, y en cada uno dedicado a un dios, y su torre no era tan grande, y todas estas torres acompañaban mucho la torre mayor y la adornaban [...]. Había otros muchos templos en la ciudad que tenían gradas para subir a ellos por tres partes, y eran todos cosa de ver, cada uno en su manera, con sus capillas sobre los altares. Aquellas capillas eran los entierros de los señores y caballeros principales. (270)

La descripción de los templos mexicas lo lleva a Las Casas a realizar toda una comparación con Egipto y sus pirámides, a equiparar o comparar las grandes culturas y civilizaciones del mundo con la mexica. Para ello utiliza a Diodoro, Plinio, Polydoro y Estrabón. Mediante la utilización efectiva de estos textos de los historiadores y mitógrafos de la antigüedad, Las Casas realiza una descripción de las siete maravillas del mundo (Babilonia, el templo de Diana, estatua de Júpiter, las pirámides, la isla de Rodas y su coloso, el sepulcro de Artemisa y la casa real de Ciro). Es obvio, aunque el obispo no lo dice, que la ciudad de México-Tenochtitlán queda postulada, luego de su descripción, como la octava maravilla del mundo.

Luego de la descripción de Tenochtitlán y otras ciudades de México, Las Casas hace una especie de mapeo panorámico de otras ciudades de América central en los territorios que ocuparían Guatemala, Nicaragua y Honduras –descripciones en las que no me puedo detener por cuestiones de espacio—. Acompaña estas descripciones de las ciudades con consideraciones generales sobre la benignidad del clima y la abundancia de recursos naturales, elementos estos últimos que, según Las Casas, han contribuido en la expansión demográfica de estos lugares. El obispo expresa su temor a parecer un fabulador, a que su narración pase por inverosímil frente a tanta maravilla descrita y expresa, además, la incapacidad del lenguaje para describir tanta magnificencia: “y faltan ya vocablos para referir [...] no es por modo de hiperbólica y como dicen de encarecimiento, sino que más creo que digo cosa en las de toda esta historia, ya dichas, ni entiendo decir en las restantes que no sea muy mucho más en la realidad de la verdad” (280). Habla de la mítica provincia de Cívola, refiriendo que quienes veían las siete ciudades de esta provincia, “les parecía ver ciudades de España” (281). Incluso dice que estas ciudades eran tan hermosas y tan ordenadas y bien construidas que hacían a España “mucha ventaja” y agregaba que al ver estas ciudades, “quedaban los españoles como fuera de sí” (281, 282).

Describe también las ciudades y asentamientos de la Florida, Venezuela, Nueva Granada, Quito y Perú (Cuzco y Tiahuanaco), entre otros. En fin, Las Casas construye conscientemente una retórica de la abundancia, del orden y del ornato indígena con el objetivo doble de, por un lado, desmentir el supuesto salvajismo indígena y, por el otro, mostrar el alto grado de organización social, religioso y político del mundo indígena. Se trata, podríamos decir, de una contra-etnografía que sirve para descalificar los argumentos de aquellos que sostenían la superioridad racial de los españoles con el objetivo de justificar la esclavitud indígena.

III. La destrucción de la ciudad indígena y la imposición del nuevo orden colonial

Las guerras de la Conquista fueron sumamente destructoras. La opulenta ciudad de México o Tenochtitlán fue arrasada por los vencedores. La capital de los quichés de Guatemala, llamada Utatlán

o Gumarcaah, pereció entre las llamas junto con sus reyes, y sus
habitantes fueron reducidos a la esclavitud
Adrián Recinos, Introducción al *Popol-Vuh*

Como bien señala Recinos en el epígrafe, la violencia destructora de los europeos en América, desde el inicio de la Conquista, produjo estragos irreparables en la cultura indígena. No sólo fueron destruidas millones de vidas humanas, sino también los múltiples productos culturales realizados por los indígenas: sus códices sagrados, sus templos, sus ciudades, sus imágenes religiosas, sus lugares de adoración, etc.¹⁵ Bartolomé de Las Casas le señalaba al príncipe Felipe, en el prólogo a su *Brevísima*, que:

[E]l ansia temeraria e irracional de los que tienen por nada indebidamente *derramar tan inmensa copia de humana sangre*, y despoblar de sus naturales moradores y poseedores, matando mil cuentos de gentes, aquellas tierras grandísimas, y robar incomparables tesoros, crece cada día, importunando por diversas vías y varios fingidos colores que se les concedan o permitan las dichas conquistas [...] tuve por conveniente servir a Vuestra Alteza con este sumario brevísimo de muy difusa historia que de los estragos y perdiciones se podría y debería componer. (73, el subrayado es mío)

La vastedad de la destrucción no sólo quedó compendiada en las crónicas historiográficas que funcionaban como panegíricos de la “gesta hispánica” (López de Gómara, Gonzalo Fernández de Oviedo) y sus héroes sanguinarios (Cortés, Pizarro, Jiménez de Quesada, etc.), sino también en los relatos que los mismos informantes indígenas hacían a los curas misioneros (ver *Códice Florentino* de Sahagún), en las *Actas del Cabildo* (ver *Fiesta, espectáculo y teatralidad* de Ramírez) y en las innumerables denuncias de clérigos (Montesinos, Las Casas, entre otros) que veían con horror la tortura, el aperreamiento y la quema de ciudades y libros indígenas. De acuerdo con Romero Galván:

El resultado fue terrible para los mexicas. Habiéndose considerado siempre un pueblo vencedor, apoyado por Huitzilopochtli, sobre quien gravitaba la responsabilidad de alimentar, a través del sacrificio, a las deidades asegurando la permanencia del cosmos, le tocaba en turno no solo conocer la derrota, sino ser testigo de la violenta desaparición de su realidad [...] La ruina en que se encontraba la ciudad después de su derrota, llevó a Cortés a sentar sus reales en Coyoacán. (25-26)

Las Casas realizó una cartografía de la destrucción de la Conquista, en la que no sólo nos cuenta cómo fueron destruidas las principales ciudades, sino también cómo esa misma devastación asoló paulatinamente las regiones adyacentes a las capitales del mundo indígena. Para el caso específico de la Nueva España, Las Casas señala que:

Así que desde la entrada de la Nueva España, que fue a diez y ocho de abril del dicho año de diez y ocho, hasta el año de treinta, que fueron doce años enteros, duraron las matanzas y estragos que las sangrientas y crueles manos y espadas de los españoles hicieron continuamente en cuatrocientas y cincuenta leguas en torno cuasi de la ciudad de México y a su rededor, donde cabían cuatro y cinco grandes reinos tan grandes y harto más felices que España. Estas tierras todas eran las más pobladas y llenas de gentes que Toledo y Sevilla y Valladolid y Zaragoza, juntamente con Barcelona, porque no hay ni hubo jamás tanta población en estas ciudades. (*Brevísima* 105)

Aquí el obispo de Chiapas nos entrega un dato útil sobre la cantidad de gente que habitaba estas ciudades y cómo dichas ciudades superaban en tamaño y población, incluso, a las más grandes ciudades de España.¹⁶

Tampoco es posible olvidar la fascinación de Cortés al entrar en Tenochtitlán ni lo hiperbólico de su abultada descripción al enfrentarse con la multiplicidad de edificios, templos, oficios y, más que nada, a la frenética actividad de intercambio económico.¹⁷ En su Segunda carta de relación (30 de octubre de 1520), le refiere a Carlos V que sus palabras son insuficientes para describir los que vieron sus propios ojos y que sus descripciones pueden parecer fantasiosas porque aún hasta para él y sus compañeros se trataba de una visión incomprensible: “porque los que acá con nuestros ojos las vemos no las podemos con el entendimiento comprender” (182). Agrega:

Tiene esta ciudad muchas plazas, donde hay continuo mercado y trato de comprar y vender. Tiene otra plaza tan grande como dos veces la ciudad de Salamanca, toda cercada de portales alrededor, donde hay cotidianamente arriba de sesenta mil ánimas comprando y vendiendo; donde hay todos los géneros de mercaderías que en todas las tierras se hallan, así de mantenimientos como de vituallas, joyas de oro y de plata, de plomo, de latón, de cobre, de estaño, de piedras, de huesos, de conchas, de caracoles y de plumas. Véndese cal, piedra labrada y por labrar, adobes, ladrillos, madera labrada y por labrar de diversas maneras. Hay calle de caza donde venden todos los linajes de aves que hay en la tierra, así como gallinas, perdices, codornices, lavancos, doraes, zarcetas, tórtolas, palomas, pajaritos en cañuela, papagayos, búharos, águilas, halcones, gavilanes y cernícalos; y de algunas de estas aves de rapiña, venden los cueros con su pluma y cabezas y pico y uña. Venden conejos, liebres, venados, y perros pequeños que crían para comer, castrados. Hay calle de herbolarios, donde hay todas las raíces y hierbas medicinales que en la tierra se hallan [...] Hay casas como de barberos, donde lavan y rapan las cabezas [...] Hay todas las maneras de verduras [...] Hay frutas de muchas maneras [...] Hay a vender muchas maneras de hilados de algodón [...] Venden muchas vasijas de tinajas grandes y pequeñas [...] Venden pasteles de aves y empanadas de pescado [...] Finalmente, que en los dichos mercados se venden todas cuantas cosas se hallan en toda la tierra, que demás de las que he dicho son tantas y de tantas calidades que por la prolijidad y por no me ocurrir tantas a la memoria y aun por no saber poner los nombres no las expreso. (184-87)¹⁸

De acuerdo con Valeria Añón, la Segunda carta de Cortés fue una de las más leídas y fue además traducida a varios idiomas. Añón señala que se trató de una “carta escrita luego de la derrota y la pérdida [...]”. Esta es la epístola que construye la imagen legendaria de México, sostenida en las pormenorizadas descripciones de ciudades” (25-26). También sostiene Añón que en esta carta confluyen la maravilla y lo fabuloso y las tensiones entra la experiencia personal del conquistador y la racionalización de esa misma experiencia (69). Hugo Ramírez anota que las descripciones de la ciudad, en general, estaban interesadas en la relación (asombrosa para la época) entre la estructura de las calzadas (caminos) y la estructura hídrica: “En términos generales, los comentarios de los cronistas sobre la ciudad encontrada se centran en el tópico de la amplitud de las calles y en la relación de éstas con las aguas [...]. Bartolomé de Las Casas compara México con Venecia” (55). Asimismo, Cortés muestra un marcado interés por la arquitectura religiosa mexicana: “Hay en esta gran ciudad muchas mezquitas o casas de sus ídolos de muy hermosos edificios por las collaciones y barrios della” (188). Desde la llegada a la costa de México, y luego de entrar en diversas ciudades en su travesía hasta Tenochtitlán, en todo momento presta atención a los diferentes símbolos religiosos que encuentra en el camino –altares, templos, estatuas de dioses locales–, pero no es sino hasta su entrada en Tenochtitlan cuando el conquistador se presenta como un perseguidor y destructor de la idolatría indígena. Luego de describir maravillado los múltiples oficios y objetos que encuentra en el mercado, Cortés se concentra en la descripción pormenorizada de los templos. Toda la maravilla de la ciudad de México queda opacada por la narración sobre los sacrificios, los ídolos y los edificios cubiertos de sangre humana:

Hay tres salas dentro desta gran mezquita, donde están los principales ídolos de maravillosa grandeza y altura y de muchas labores y figuras esculpidas, así en la cantería como en el maderamiento [...]. Los más principales destos ídolos y en quien ellos más fe y creencia tenían derroqué de sus sillas y los hice echar por las escaleras abajo e hice limpiar aquellas capillas donde los tenían, porque todas estaban llenas de sangre que sacrifican, y puse en ellas imágenes de Nuestra Señora y de otros santos que no poco el dicho Muteecuma y los naturales sintieron. (190)

En el mapa que envía Cortés a Carlos V junto con sus cartas de relación es más que clara esta obsesión por la religión mexicana y sus ritos sacrificiales (ver Figura 1). El mapa es conocido como “Mapa de Nüremberg” dado que fue en dicha ciudad que apareció publicado en un texto que llevaba por título *Praeclara Ferdinandi Cortesii de Nova maris Oceani Hyspania Narratio* (existe una segunda copia del mapa en la Newberry Library de Chicago). En el centro del mapa (y de la ciudad) se encuentra el altar sacrificial enmarcado por dos títulos: 1) en la parte de arriba se lee “Templum ubi sacrificant” [templo donde

sacrifican] y en la de abajo, “Capita sacrificatorum” [cabezas de los sacrificados]. La ciudad, en una suerte de transcripción fonética, aparece bajo el nombre de “Temixtitán”. El mundo mexica, cuyo centro es la ciudad de Tenochtitlán, aparece coronado por los rituales espantosos. El corazón de México es un lugar habitado por sacerdotes del demonio que decapitan a sus víctimas en un sanguinario ritual.¹⁹

Paradójicamente, el panegirista a sueldo de Cortés, Francisco López de Gómara (1511-1566), en su libro *La conquista de México* (1552), no se hace eco de la fascinación de su biografiado y, al contrario que Las Casas y Cortés, describe escuetamente y sin adjetivos la ciudad; es más, dice que los ricos y nobles vivían en casas buenas y los pobres en casas ruines. En Gómara, ferviente detractor del mundo indígena, la maravilla desaparece: “Era México, cuando Cortés entró, un pueblo de sesenta mil casas. Las del rey, señores y cortesanos son grandes y buenas. Las de los otros, pequeñas y ruines, sin puertas ni ventanas; más por pequeñas que son, pocas veces dejan de tener, dos, tres y hasta diez moradores” (187). El pasaje sugiere que los ricos oprimen a los pobres y que en México, lejos de la maravilla y fascinación, se dejan ver casas sin puertas y sin ventanas en donde la gente vive hacinada. Sin embargo, Gómara no puede dejar de reconocer la avanzada tecnología hidráulica de la ciudad –tecnología que más tarde Sigüenza y Góngora en su “Alboroto y motín” (1692) cuenta que se encargó de reparar–²⁰; señala que el agua proviene de una fuente (Chapultepec) que está presidida por dos grandes estatuas de Moctezuma y su padre: “La traen por dos caños [al agua] tan gruesos como un buey cada uno. Cuando uno de ellos está sucio, la echan por el otro hasta que se ensucia. De esta fuente se abastece la ciudad y se proveen los estanques y fuentes que hay por muchas casas” (187).²¹ Gómara describe la ciudad pero nunca realiza una alabanza de la misma, más bien, el lector se entera de la *grandeza mexicana* por el acto de la descripción; una descripción que carece por completo de cualquier adjetivación positiva. Más bien, Gómara se detiene en el déficit arquitectónico y ecológico de la ciudad: “No tiene más que tres entradas por tres calzadas: una de ellas viene de poniente [...] la otra del norte por espacio de una legua. Hacia levante no hay calzada” (189). Refiriéndose a las dos lagunas que rodean la ciudad dice que una de ellas “es de agua salitrosa, amarga y pestífera” (190).

Por el contrario, cuando la crónica de Gómara enfila su descripción hacia el mercado de México-Tenochtitlán, es decir cuando la prosa se deposita sobre el objeto del deseo (los bienes indígenas), el inventario colonial que fundamenta el posterior saqueo, la pluma de Gómara cambia por completo; la descripción de hace hiperbólica como la codicia conquistadora.²² Allí la escritura de Gómara parece una máquina de secuenciar materias primas cuidadosamente elaboradas por los indígenas (a quienes ya no puede atribuir un salvajismo primitivo), diligentemente ordenadas, y ofrecidas para el trueque en un mercado que, según narra el cronista, es capaz de cobijar cien mil personas: “Cada oficio y cada mercadería tiene su lugar señalado, que nadie se lo puede quitar ni ocupar, que no es poco orden; y como tanta gente y, mercaderías no caben en la plaza grande, la reparten por las calles más cercanas, principalmente las cosas engorrosas y embarazosas, como son piedras, madera, cal, ladrillos, adobes y toda cosa para edificar” (191). Luego comienza a enumerar frenéticamente los materiales que se venden en el mercado: esteras finas, carbón, leña, loza, barro pintado, vasijas, cueros (crudos y curtidos), zapatos, broqueles, rodela, forros para armas, sal, mantas de algodón, camisas, tocas, bragas, aves, obras de oro, plumas, flores, hierbas, platería, cobre, plomo, latón y estaño, conchas, caracoles, huesos y esponjas, raíces, comida, medicina, culebras, perros que no ladran, topos, lirones, ratones, lombrices (191-92). Y la lista continúa con los alimentos y las formas de prepararlos e ingerirlos. Se trata de una etnografía panóptica que intenta cubrir todos los aspectos del intercambio comercial y cultural en la plaza de Tenochtitlán en un día de mercado. Gómara nunca estuvo allí; sólo se limita a copiar lo que probablemente el propio Cortés le dictó, o en su defecto, lo que decían los papeles de Cortés, más específicamente su Segunda carta de relación. De todos modos, más allá de las alabanzas sobre la ciudad, los hechos históricos muestran que Tenochtitlán fue destruida con el objetivo de asentar allí el nuevo bastión colonial, una “nueva” España: “La antigua Tenochtitlán fue prácticamente arrasada. Desaparecieron los palacios, las casas de los nobles y los templos. Se trazó la nueva ciudad. El responsable de tal quehacer fue uno de los conquistadores, Alonso García Bravo, quien la realizó con la ayuda de otro, Bernardino Vázquez de Tapia” (Romero Galván 26-27).²³

Al igual que en la crónica de Diego de Landa (que revisamos más abajo), la gota que rebalsa el vaso de la tolerancia hispánica son los templos mexicas que, a pesar de su magnificencia arquitectónica, sólo son

descriptos como espacios demoníacos, cubiertos de sangre pestilente, destinados a la matanza sistemática de gente inocente, gente sacrificada a “falsos dioses”. Al respecto señala Gómara:

Muchos templos hay en México, por sus parroquias y barrios, con torres, en los que hay capillas con altares, donde están los ídolos e imágenes de sus dioses [...] Y era cosa digna de mirar ver subir y bajar por allí a los sacerdotes con alguna ceremonia o con algún hombre para sacrificar [dentro de los templos] Hay una infinidad de ídolos grandes y pequeños, y de muchos metales y materiales. Están todos bañados en sangre [...]. Y hasta las paredes tienen una costra de sangre de dos dedos de gruesa, y los suelos un palmo. Huelen pestilencialmente, y a pesar de todo esto entran en ella todos los días los sacerdotes. (194-96)

A estos sacerdotes los denomina “ministros del demonio” (196). De este modo, Gómara construye un espacio sagrado indígena pestilencial, cubierto de sangre, un lugar horripilante y dedicado al demonio y al sacrificio humano. No es coincidencia que en la crónica se enumere primero la ciudad, luego el mercado y hacia el final los templos; son estos templos, en su pestilente horror demoníaco, los que desmienten (en forma de analepsis) toda la supuesta grandeza de la ciudad. Esta visión de Gómara es lo que justifica la destrucción de una ciudad que en su corazón alberga el monumento a la idolatría y al sacrificio (ver Figura 1). Esta visión sustenta el reemplazo (destrucción, quema) de los ídolos mexicas por los santos de la iglesia, el advenimiento del orden hispánico, el destierro de los ídolos y la instauración de una “misión civilizadora”.

En la versión de la *Conquista de México* de 1585 (el polémico libro XII de la *Historia general de las cosas de Nueva España*), Fray Bernardino de Sahagún (1499-1590) justificaba la conquista, el saqueo al tesoro de Moctezuma y revisitaba la masacre de Alvarado en la fiesta de Tóxcatl absolviendo al homicida.²⁴ Con relación al saqueo de las casas reales, nos dice Sahagún en el capítulo XVIII: “Muchas veces los Capitanes permiten un daño menor, por no incurrir en otro mayor: y de esta manera el Capitán D. Hernando Cortés, permitió que sus Soldados saqueasen las Casas Reales de México, y las casas propia de Moctezuma, por no incurrir en desgracia y disgusto de sus Soldados” (185). Sin embargo, amén de justificar el robo, no pudo ocultar Sahagún en este mismo capítulo el pánico de los propios indígenas al observar el saqueo: “Como vieron los Mejjicanos el destrozo y desbarate que se había hecho en las casas reales [...] escondiéronse en sus casas, y en diversos lugares, por tener conjetura, que el negocio no [se] había de parar allí sino que habían de matar y robar, á muchos más de los que habían robado” (185).

En la península de Yucatán, el franciscano Diego de Landa (1524-1579), que persiguió (y asesinó) con singular dedicación a los indígenas y que también quemó códices y realizó autos de fe, estaba particularmente obsesionado con los rituales religiosos de los mayas.²⁵ El fraile veía con horror la devoción de los indígenas para con sus dioses y estaba escandalizado con los ritos sacrificiales y con la innumerable cantidad de ídolos que se encontraban por doquier en la ciudades indígenas de lo que hoy es Guatemala. El fraile relata estos detalles sobre la idolatría en su *Relación de las cosas de Yucatán* (1566). A las ciudades y a los edificios mayas, Landa les dedica un capítulo en el que se muestra impresionado por la arquitectura indígena. Si bien es cierto que su obsesión se relaciona con la persecución de las idolatrías, esta misma obsesión lo lleva a investigar los antiguos edificios de los reyes mayas en busca, precisamente, de rastros de rituales satánicos. Landa, para impresionar a su lector, complementa sus descripciones de los edificios con dibujos que incorpora a su narración. El capítulo sobre las ciudades de Yucatán comienza con un engañoso panegírico del mundo indígena:

Si Yucatán hubiere de cobrar nombre y reputación con muchedumbre, grandeza y hermosura de edificios, como lo han alcanzado otras partes de las Indias, con oro, plata y riquezas, ella hubiera extendiéndose tanto como el Perú y la Nueva España, porque es así en esto de edificios y muchedumbre de ellos, la más señalada cosa de cuantas hasta hoy en la Indias se han descubierto, porque son tantos y tantas las partes donde los hay y tan bien edificadas de cantería, a su modo, que espanta. (162)

Landa está, literalmente, “espantado” por la cantidad y calidad de los edificios mayas. Asegura que Yucatán no es famosa por su riqueza mineral pero que debiera serlo por la grandeza de sus edificios. Describe templos de varias ciudades como Izamal, T’ho, Tikoh y Chichén Itzá. Luego de exaltar la belleza y

calidad de los materiales utilizados así como la destreza de los albañiles mayas, e invirtiendo el procedimiento de Las Casas, muestra cómo estas ciudades y edificios no servían sino para la práctica de rituales sanguinarios cuyo objetivo era servir al demonio. Por ejemplo, en la primera descripción de un templo en Izamal, templo que fue destruido por el propio Landa, éste afirma: “se halló en un edificio **que desbaratamos** un cántaro grande con tres asas y pintado por fuera de unos fuegos plateados, dentro del cual estaban las cenizas de un cuerpo quemado” (163, énfasis mío). Más adelante en el capítulo, al describir el interior de un templo de Chichén Itzá, cuenta que se halló ante un pozo en el cual “han tenido y tenían entonces, costumbre de echar hombres vivos en sacrificio a los dioses” (170). Es decir, la belleza, la calidad y la inteligencia que define a la construcción de estos templos es deslegitimada por el salvajismo idolátrico, la quema de seres humanos (acto en el que la Europa renacentista fue pródiga) y el sacrificio sanguinario para unos dioses demoníacos.²⁶

Idéntico parecer adoptará más tarde el jesuita José de Acosta (1540-1600) en su *Historia natural y moral de las indias* (1590). En el libro V de su *Historia* dedicado a la descripción de las idolatrías en México y Perú, le dedica una detallada descripción al templo de Huitzilopochtli, enmarcando (y desacreditando) la maravilla edilicia como un instrumento más de adoración al demonio, utilizado para realizar sangrientos sacrificios al dios de la guerra mexicana:

Había, pues, en México el Cu, tan famoso templo de Vizilipuzli, que tenía una cerca muy grande y forma dentro de sí un hermosísimo patio; toda ella era labrada de piedras grandes, a manera de culebras asidas las unas a las otras y por ello se llamaba está cerca Coatepantli, que quiere decir cerca de culebras. Tenían las cumbres de las cámaras y oratorios donde los ídolos estaban, un pretil muy galano, labrado con piedras menudas, negras como azabache, puestas con mucho orden y concierto, revocado todo el campo de blanco y colorado, que desde abajo lucía mucho. Encima de este pretil había unas almenas muy galanas, labradas como caracoles [...]. En este patio tan grande y espacioso, que se juntaban a danzar o bailar en él en rueda al derredor, como lo usaban en aquel reino, sin estorbo ninguno, ocho o diez mil hombres. (V: 153-54)

Fijémonos que la adjetivación de Acosta (“muy grande”, “hermosísimo”, “muy galano”, “mucho orden y concierto”, “lucía mucho”) nos deja apreciar, además de la admiración del jesuita, el alto grado de calidad en la construcción de templos, el detalle de la ornamentación y la jardinería, la disposición ordenada de las partes del edificio y, al mismo tiempo, el tamaño descomunal de un templo en que cabían de ocho a diez mil personas. Hasta aquí, la descripción admira el detalle, la calidad y la grandeza de los albañiles mexicanos. Sin embargo, el texto continúa y enmarca la maravilla en el horror del sacrificio, el asesinato, las prácticas antropofágicas y la idolatría:

En lo alto de las gradas había un pasadero de treinta pies de ancho [...] desde abajo hasta la cumbre venían por los agujeros de un madero a otro unas varas delgadas, en las cuales estaban ensartadas muchas calaveras de hombres por las sienes; tenía cada una veinte cabezas [...]. *Eran estas calaveras de los que sacrificaban, porque, después de muertos y comida la carne, traían la calavera y entregábanla a los ministros del templo, y ellos la ensartaban allí hasta que se caían a pedazo, y tenían cuidado de renovar con otras las que caían.* (V: 154, el subrayado es mío)

También describía Acosta la arquitectura de los incas en el Cuzco señalando, al igual que para el caso de Nueva España, cómo los grandes edificios de la cultura indígena no servían sino para adoración del demonio. Los historiadores como Acosta nos entregan involuntariamente la posibilidad de aprender el grado tan tremendo de destrucción que implementaron los españoles; especialmente su ensañamiento con la arquitectura religiosa que redujeron, en muchos casos, a meras ruinas:

Los edificios y fábricas que los Ingas hicieron en fortalezas, en templos, en caminos, en casas de campo y otras, fueron muchos y de excesivo trabajo, como lo manifiestan el día de hoy las ruinas y pedazos que han quedado, como se ven en el Cuzco, en Tiaguanaco, y en Tambo y en otras partes, donde hay piedras de inmensa grandeza que no se puede pensar cómo se cortaron, trabajaron y asentaron donde están. (VI: 194)

Acosta reconoce admirado la calidad de estas construcciones pero, nuevamente, recurre a un elemento negativo para justificar la inexplicable grandeza del mundo indígena, afirma que: “no usaban de mezcla, ni tenían hierro, ni hacer para cortar y labrar las piedras, ni máquinas; ni instrumentos para traellas, y con todo eso están tan pulidamente labradas, que en muchas partes apenas se ve la juntura de unas con otras, y son tan grandes muchas piedras de éstas, como está dicho, que sería cosa increíble si no se viese” (VI: 194). Pero lo “increíble” en Acosta siempre tiene una justificación, si no es la providencia es Satán y si no es Satán es la tiranía de los gobernantes ejecutada contra el pueblo esclavo: “Todo esto se hacía a poder de mucha gente y con gran sufrimiento en el labrar” (VI: 194).²⁷ Nuevamente, la grandeza arquitectónica del mundo indígena queda desprestigiada por su asociación con la idolatría y sus prácticas sanguinarias (que incluyen la antropofagia y el sacrificio humano) y con la tiranía y el despotismo de unos reyes que tenían violentamente oprimida a la población.

Conclusiones

La ciudad, como enclave “civilizatorio”,²⁸ fue un bastión material y simbólico para la organización de la sociedad en toda América desde antes de la Conquista hasta nuestros tiempos.²⁹ La ciudad también ha sido el epicentro fundacional desde donde se trazaron las clásicas dicotomías entre civilización/barbarie, letrado/ágrafo, interioridad de una elite de poder y un afuera nómada y salvaje. Por ello, la Conquista de América para Rama certifica el “triunfo de las ciudades sobre un inmenso y desconocido territorio, *reiterando* la concepción griega que oponía la polis civilizada a la barbarie de los no urbanizados” (49). Los modos específicos de trazar soberanías (coloniales, imperiales y luego nacionales) a partir de una relación con un afuera indefinido, problemático y muchas veces amenazador, es fundamental para comprender la delimitación de lo “civilizatorio” frente a lo que fue conceptualizado en términos de “barbarie” o “salvajismo” y, principalmente, para comprender el emplazamiento y la sobreimposición de una nueva distribución social, urbana y política literalmente *sobre* la cultura (y la ciudad) indígena. Como afirma Rama, el impulso europeo frente a un territorio libre de las ataduras históricas de las metrópolis europeas y de su idealismo abstracto, pudieron desatarse ampliamente en América ignorando con “antropológica ceguera” los valores locales y aplicando un modelo de *tabula rasa*: “Tal comportamiento permitía negar ingentes culturas –aunque ellas habrían de pervivir e infiltrarse de solapadas maneras en la cultura impuesta–” (36-37).

Estas representaciones letradas de la alteridad indígena –viabilizadas mediante la crónica militar y evangélica de corte etnográfico y la historiografía– fueron indispensables para la justificación política de la invasión al nuevo continente en términos de un proyecto “civilizador” y “modernizador” del salvajismo americano.³⁰ Se trató de un proyecto que debía incorporar y asimilar dentro de la soberanía urbana (sucedáneo de la soberanía imperial) al indígena americano que, en muchos casos, fue expulsado a territorios improductivos, páramos y aéreas semi-desérticas o simplemente incorporado en los márgenes de la ciudad. Existieron momentos históricos en los que la exterioridad de la *ciudad real* y su máquina de guerra se hicieron interiores y, desde allí, desafiaron la propia centralidad y el poder de la *ciudad letrada*, como en el caso reseñado en la crónica “Alboroto y Motín de los indios de México” (1692) que fuera oportunamente narrado en una carta por Carlos de Sigüenza y Góngora (1645-1700). Claro que este proyecto “civilizador” debió chocar con la ceguera de su propio eurocentrismo y contra sus múltiples contradicciones al momento de enfrentarse a la imponente magnificencia de ciudades como Tenochtitlán, Cuzco y los centros urbanos mayas coronados con inmensas pirámides que superaban con creces, en términos tecnológicos, la organización de las desgastadas, sucias y malolientes ciudades medievales europeas.

Este breve artículo no es, dada la importancia de la ciudad en el imaginario cultural de América Latina, suficiente para cubrir la vasta totalidad de discursos que incorporan a la ciudad como un modo específico de reflexión sobre temas de índole política, religiosa, antropológica y filosófica. Se trata más bien de un mapeo inicial, de una suerte de cartografía del discurso etnográfico colonial en torno a la organización urbana que es necesario ampliar a otros momentos históricos, realizar análisis comparativos entre virreinos y luego, ya entrado el XIX, entre diferentes naciones del continente para poder estudiar de este

modo las continuidades y discontinuidades de esta matriz de pensamiento en cuyo centro se dispone la ciudad como fundamento de la política. Al mismo tiempo, el análisis de estos discursos sobre la ciudad será igualmente importante para poder pensar el afuera de la ciudad y su soberanía (lo salvaje, lo indómito, el nomadismo, etc.) y los márgenes internos (los secretos de la ciudad, el tráfico de mercancías y sujetos, el murmullo de sus barrios periféricos, las conspiraciones populares y sus rebeliones y motines); espacios que fueron suplementarios en el trazado ulterior del poder emplazado en la urbanización de América Latina y sus discursos legitimadores.

Obras citadas

- Acosta, José de. *Historia natural y moral de las Indias*. Madrid: BAE, 1954. Impreso.
- Adorno, Rolena. "La ciudad letrada y los discursos coloniales." *Hispania* 16.48 (1987): 3-24. Impreso.
- Añón, Valeria. "Prólogo." Hernán Cortés. *Segunda carta de relación y otros escritos*. Ed. Valeria Añón. Buenos Aires: Corregidor, 2010. 9-75. Impreso.
- Bartra, Roger. *El Salvaje artificial*. México, D.F.: UNAM/Era, 1997. Impreso.
- Cañizares-Esguerra, Jorge. *How to Write the History of the New World: Histories, Epistemologies, and Identities in the Eighteenth-Century Atlantic World*. Stanford, CA: Stanford UP, 2001. Impreso.
- Castañeda, Quetzil E. *In the Museum of Maya Culture: Touring Chichén Itzá*. Minneapolis: U of Minnesota P, 1996. Impreso.
- Castro-Gómez, Santiago. *La hybris del punto cero. Ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada (1750-1816)*. Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana, 2005. Impreso.
- Colón, Cristóbal. "Carta a Luis de Santángel." *Textos y documentos completos*. Eds. Consuelo Varela y Juan Gil. Madrid: Alianza, 1992. 139-46. Impreso.
- . "Primer diario, martes 24 de octubre." *Textos y documentos completos*. 15-138. Impreso.
- Cortés, Hernán. *Segunda carta de relación y otros textos*. Impreso.
- Day, David. *Conquista. Una nueva historia del mundo moderno*. Trans. Ferrán Esteve y Encarna Belmonte. Barcelona: Crítica, 2006. Impreso.
- Fernández de Oviedo y Valdés, Gonzalo. *Historia general y natural de las Indias*. Madrid: BAE, 1959. Impreso.
- Glantz, Margo. *Borrones y borradores. Reflexiones sobre el ejercicio de la escritura (Ensayos de literatura colonial, de Bernal Díaz del Castillo a Sor Juana)*. México, D.F.: Ediciones del Equilibrista, 1992. Impreso.
- Gómara, Francisco López de. *La conquista de México*. Ed. José Luis de Rojas. Madrid: Dastin, 2000. Impreso.
- Heródoto de Halicarnaso. *Los nueve libros de la historia*. Traducción del griego por Bartolomé Pou. Buenos Aires: El Ateneo, 1968.
- Buenos Aires: El Ateneo, 1968. Impreso.
- Jáuregui, Carlos. *Canibalia: canibalismo, calibanismo, antropofagia cultural y consumo en América Latina*. Córdoba, España: Casa de las Américas, 2005. Impreso.
- Landa, Diego de. *Relación de las cosas de Yucatán*. Madrid: Dastin, 2002. Impreso.
- Las Casas, Fray Bartolomé de. *Apologética historia sumaria*. Ed. Edmundo O'Gorman. México, D.F.: UNAM, 1967.
- . *Brevisima relación de la destrucción de las Indias*. Ed. André Saint-Lu. Madrid: Cátedra, 1992. Impreso.
- . *Tratados de Fray Bartolomé de Las Casas*. México, D.F.: FCEM, 1997. Impreso.
- Mason, Peter. *Deconstructing America: Representations of the Other*. Londres y Nueva York: Routledge, 1990. Impreso.
- Pagden, Anthony. *The Fall of Natural Man: The American Indian and the Origins of Comparative Ethnology*. Cambridge y Nueva York: Cambridge UP, 1982. Impreso.
- Popol-Vuh. Las antiguas historias del Quiché*. Trad. y ed. Adrián Recinos. México, D.F.: FCEM, 2000. Impreso.
- Puiggrós, Rodolfo. *De la colonia a la revolución*. Buenos Aires: Altamira, 2006. Impreso.

- Rama, Ángel. *La ciudad letrada*. Santiago de Chile: Ediciones Tajar, 2004. Impreso.
- Ramírez Sierra, Hugo Hernán. *Fiesta, espectáculo y teatralidad en el México de los Conquistadores*. Frankfurt, Madrid y México: Vervuert/Iberoamericana/Bonilla Artigas, 2009. Impreso.
- Recinos, Adrián. "Introducción." *Popol-Vuh*. 7-18. Impreso.
- Romero, José Luis. *Latinoamérica: las ciudades y las ideas*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2011. Impreso.
- Romero Galván, José Rubén. "La ciudad de México, los paradigmas de dos fundaciones." *Estudios de Historia Novohispana* 20 (2004): 14-32. Impreso.
- Sahagún, Fray Bernardino de. *Conquest of New Spain (1585 Revision). Reproduction of the Boston Public Library Manuscript and the Carlos María de Bustamante 1840 Edition*. Trans. y eds. Howard F. Cline y S.L. Cline. Salt Lake City: U of Utah P, 1989. Impreso.
- Sigüenza y Góngora, Carlos de. "Alboroto y motín de los indios de México." *Seis obras*. Ed. William G. Bryant. Caracas: Ayacucho, 1984. Impreso.
- Solodkow, David. "De caníbales, etnógrafos y evangelizadores: versiones de la otredad en tres cartas del descubrimiento." *The Colorado Review of Hispanic Studies* 3.1 (2005): 17-39. Impreso.
- . *Etnógrafos coloniales. Escritura y alteridad en la Conquista de América (Siglo XVI)*. Colección "Textos y Estudios Coloniales y de la Independencia". Madrid, Frankfurt y México, D.F.: Iberoamericana/Vervuert (en prensa, 2014).
- . "Guerra y Justicia en el Renacimiento español: etnografía, ley y humanismo en Juan Ginés de Sepúlveda y Bartolomé de las Casas." *Perspectivas sobre el Renacimiento y el Barroco*. Ed. David Solodkow. Bogotá: Ediciones Uniandes, 2011. 197-228. Impreso.
- . "Múltiples versiones de una 'misma' travesía: el segundo viaje de Cristóbal Colón." *Colonialidad y crítica en América Latina. Bases para un debate*. Eds. Mabel Moraña y Carlos Jáuregui. Puebla: Universidad de las Américas, 2008. 197-239. Impreso.
- . "Una etnografía en tensión: 'barbarie' y evangelización en la obra de José de Acosta." *Nuevo mundo, mundos nuevos* (marzo 2010): s/p. Web.
- Wey-Gómez, Nicolás. *The Tropics of Empire: Why Columbus Sailed South to the Indies*. Cambridge, MA y Londres: MIT P, 2009. Impreso.
- Zambrana Ramírez, Alberto. "La retórica de las ciudades: descripción del paisaje urbano en la *Segunda carta de relación* de Hernán Cortés." *Hipertexto* 6 (2007): 69-78. Impreso.
- Zavala, Silvio. *La filosofía política en la conquista de América*. México, D.F.: FCEM, 1977. Impreso.

Notas

¹ Puedo recordar algunos valiosos ejemplos de estos aportes como por ejemplo el del historiador José Luis Romero en su *Latinoamérica: las ciudades y las ideas* (1976), el historiador Georges Baudot con su *Utopía e historia en México: los primeros cronistas de la civilización mexicana 1520-1569* (1983), el antropólogo Quetzil Castañeda en su *In the Museum of Maya Culture: Touring Chichén Itzá* (1996), el famoso libro de James Lockhart, *The Nahuas After the Conquest: A Social and Cultural History of the Indians of Central Mexico, Sixteenth through Eighteenth Centuries* (1992), entre muchos otros ejemplos igualmente valiosos.

² A propósito, Rama sostiene que "estas ciudades irreales [se refiere a los centros urbanos coloniales] aprovecharán en su beneficio las preexistentes redes indígenas, sus zonas de cultivo, sus mercados y sobre todo la fuerza del trabajo que proporcionaban" (50).

³ Al respecto, Zavala confirma que Vitoria "[d]esechaba como títulos ilegítimos el domino temporal universal del Papa y el del Emperador. Y afirmaba, dentro de la tradición tomista, que las organizaciones políticas y el dominio, sobre los bienes provienen de la razón natural y del derecho humano, no del divino, por lo cual son compatibles con la distinción entre fieles y gentiles" (35).

⁴ Como ha indicado Rodolfo Puiggrós, los inventores de utopías de los siglos XVI y XVII invirtieron *La ciudad de Dios* [*De civitate dei contra paganos*] (ca. 412-426) que había propuesto el obispo de Hipona, San Agustín (354-430), “al colocarla sobre la tierra y pensar en el *Nuevo Mundo*” (29). No es de extrañar que Tomás Moro (1478-1535) haya inspirado su *Utopía* (1516) en las descripciones paradisíacas de las *cartas* de Américo Vespucci (1454-1512), o que Tommaso Campanella (1568-1639) en *La ciudad del sol* (1602 [1623]) haya incorporado como personaje conceptual a un almirante que, al igual que él, provenía de Génova en una clara referencia a Colón.

⁵ Gonzalo Fernández de Oviedo nos cuenta en su *Historia general y natural de las Indias* que, “[v]iendo el Almirante que aquesta gente era tan doméstica, parecióle que seguramente podría dejar allí algunos cristianos para que en tanto que él volvía a España, aprendiesen la lengua e costumbres desta tierra. E fizo hacer un castillo cuadrado, a manera de palenque, con la madera de la carabela capitana o Gallega (que es dicho que tocó al entrar del puerto), e con fajina e tierra, lo mejor que se pudo fabricar, en la costa, a par del puerto e arrecifes dél, en un arenal” (27).

⁶ De acuerdo con Añón, la primera ciudad construida en Mesoamérica fue Villa Rica: “la Villa Rica se funda luego de la batalla de Cintla y lleva la impronta de sus proyecciones alegóricas [...] la primera ciudad española en tierras mexicanas solo puede ser fundada –en principio, simbólicamente– luego de haber *dado con las naves al través*, asegurando la imposibilidad de retorno, y de haber vencido en la batalla de Cintla, alegoría providencialista que connota la victoria” (58-59, énfasis en el original).

⁷ Para una revisión más exhaustiva de la construcción de la dicotomía colombina entre el *buen salvaje* y el caníbal se puede revisar mi artículo titulado “De caníbales, etnógrafos y evangelizadores: versiones de la otredad en tres cartas del descubrimiento”. *The Colorado Review of Hispanic Studies* 3.1 (2005): 17-39.

⁸ Mason señala que “[a]t the time when Columbus set sail for the Indies, one of the books that he annotated and took with him was a copy of Pierre d’Ailly’s *Imago mundi*, a compilation of geographical information culled from Greek, Arabic and Biblical sources, which was first published in 1483. The image of the world presented in this work conforms to the late medieval picture of the *Orbis terrarum*: the inhabited world is an island surrounded by water” (18). Mason también apunta que las razas monstruosas acompañaron el “descubrimiento” de América y que fueron tomadas de una larga tradición que incorporó los saberes del mundo griego y del mundo medieval. Mason señala la utilización de esta tradición en cabeza de autores como Heródoto, Macrobio, Plinio el Viejo, San Agustín, Isidoro de Sevilla, Sir John Mandeville, entre otros. Para una lista exhaustiva véase el capítulo 3 del libro de Mason titulado “The Monstrous Human Races” (71-94).

⁹ Existe una nueva interpretación sobre las direcciones hacia las cuales Colón parecía dirigirse. Esta nueva interpretación es de Nicolás Wey-Gómez, quien sugiere que Colón no se estaba dirigiendo al oeste sino al sur: “Everyone knows that in 1492 Christopher Columbus confounded learned opinions by seeking a western route to the East across the Atlantic. Almost nobody seems to notice that Columbus also intended to sail south to a tropical part of the globe that he and his contemporaries had some reason to identify initially as legendary India [...]. Columbus’s turn to the south obeyed complex assumptions concerning the relation between the concept of latitude and the nature of places” (XIII). Agrega más adelante que el motivo de este viraje hacia el sur al que nadie, salvo los historiadores del siglo XVI, le han prestado atención, se debe a la febril búsqueda del oro (40). Ya sea Cipango, Catay o los trópicos, rumbo oeste o rumbo sur, queda claro que el principal *telos* colombino era la obtención de oro y de esclavos que pudieran extraerlo.

¹⁰ El subrayado es mío.

¹¹ Castro-Gómez señala que el argumento de la des-temporalidad de los indígenas americanos con respecto a las sociedades europeas fue utilizado más tarde por un conjunto de pensadores para reafirmar la superioridad eurocéntrica por sobre una periferia salvaje y para justificar el avance del capitalismo moderno, de mercado. Tal es el caso de Thomas Hobbes y John Locke primero y luego de Turgot, Bousset y Condorcet. Dice Castro-Gómez: “Observadas desde el punto cero, estas dos sociedades coexisten en el espacio, pero no co-existen en el tiempo, porque sus modos de producción económica y cognitiva difieren en términos evolutivos [...]. El conocimiento habría pasado, entonces, por ‘diversos grados’, medidos en una escala lineal, de la mentalidad primitiva al pensamiento abstracto, y lo mismo puede decirse de los modos de producción de riqueza, que progresan de la economía de subsistencia a la economía capitalista de mercado” (37).

¹² No es posible leer las *Crónicas de Indias* sin oír los ecos de Heródoto de Halicarnaso (vivió entre 484 y 425 a. C.) en su construcción de la periferia salvaje del mundo helénico. En el libro IV de su *Historia*, Heródoto describe el país y las

costumbres de los Escitas, la circunnavegación del África y la conquista persa de Libia. En el libro vemos la clasificación de las costumbres de una variada gama de “razas monstruosas” cuya diferencia/deficiencia cultural se fundamenta en una mirada profundamente etnocéntrica y que sólo puede comprender como “civilizados” los rasgos y las prácticas de la cultura helénica. El libro IV de la *Historia* nos permite descubrir la imaginación griega en relación con la monstruosidad y el salvajismo, que desde allí siempre están por fuera y a distancia de lo que se determina como el centro cultural. Dice Heródoto: “unos hombres en efecto que ni tienen ciudades fundadas, ni muros levantados, todos sin casa ni habitación fija, que son ballesteros de a caballo, que no viven de sus sementeras y del arado, sino de sus ganados y rebaños, que llevan en su carro todo el hato y familia” (IV: 303). Este paradigma descriptivo fue revitalizado por el discurso etnográfico de los cronistas en América y determinó la necesidad de la intervención como forma de subsanar el supuesto vacío cultural (catequización, evangelización, educación, etc.).

¹³ Alberto Zambrana Ramírez ha señalado que en la escritura de Cortés se registra idéntico movimiento, una descripción del espacio que va desde el exterior al interior: “La primera observación pertinente acerca de dichos ejemplos se refiere a una característica que se convierte en el principio que organiza a las primeras alusiones a las ciudades en el discurso de Cortés. Si aislamos dichas observaciones, se observará que en la mayoría de ellas impera un principio organizador caracterizado por *la descripción de un movimiento espacial de fuera hacia adentro* (72, énfasis mío).

¹⁴ “Durante el siglo XVI, acompañando a los conquistadores, llegaron a América unos seres extraños cuya identidad es intrigante [...]. Estos seres misteriosos hicieron su entrada espectacular en el corazón mismo de la gran ciudad de Tenochtitlán [...] pocos años después de haber sido conquistada por los españoles [...]. No son una imagen de los indígenas americanos: son auténticamente europeos, originarios del Viejo Mundo. Son hombres barbados desnudos con el cuerpo profusamente cubierto de vello [...]. ¿Qué hacían estos salvajes europeos en la tierra de los salvajes americanos? ¿Por qué los conquistadores europeos llegaron acompañados de un hombre salvaje?” (7-8)

¹⁵ A propósito de esto, en su libro sobre las fiestas y el teatro en México, Hugo Hernán Ramírez muestra que la destrucción de Tenochtitlán quedó asentada inclusive en las *Actas* del cabildo: “En efecto, cuando se estudian *las Actas del Cabildo de México* en el período 1521-1563, tras el caos aparente de los datos, sobresalen el dinamismo en la distribución de los predios, *la demolición de edificaciones precortesianas* [...]. Las *Actas* muestran la manera en que la ciudad se empeñó en la represión de comportamientos ‘bárbaros’ y en la consolidación de un ambiente que favorecía los cambios en la actitud y en el comportamiento de los individuos” (53, énfasis mío).

¹⁶ Hernán Cortés en su Segunda carta de relación, afirma que Tenochtitlán es tan grande como Sevilla y Córdoba (183).

¹⁷ De acuerdo con Zambrana Ramírez, “[l]a descripción que Hernán Cortés hace de la ciudad de Tenochtitlán constituye, por tanto, uno de los pasajes centrales que articulan su discurso dentro de la Segunda carta. La riqueza y variedad de sus mercados así como el orden y razón de sus gentes fueron, entre otras, algunas de las razones que llevaron a Cortés a construir un discurso elaborado sobre la razón y justificación de su conquista a los ojos del emperador Carlos V. El discurso urbano no se encuentra, sin embargo, ceñido a la descripción de Tenochtitlán. A lo largo de la Segunda carta, Cortés teje todo un entramado discursivo en el que las descripciones del paisaje urbano constituyen un pilar fundamental sobre el que construir sus argumentos” (69-70).

¹⁸ Según David Day, “Cortés temía que la distancia que mediaba entre él y el rey hiciera que el monarca no diera crédito a su descripción del imperio mexicano de los aztecas, de modo que prologó una de las cartas que envió diciendo que lo que se disponía a describir era ‘tan sensacional que cuesta creerlo, porque nosotros, que lo vimos con nuestros propios ojos, no acertábamos a aprehenderlo’. Como Venecia, la capital del mundo azteca se levantaba junto a un lago y, con una población de unos 250.000 habitantes, era tan grande como cualquier ciudad europea, y mucho mayor que la ciudad más importante de España por aquél entonces” (16).

¹⁹ Figura 1. “Mapa de Tenochtitlán” (1524). La imagen que incorporo aquí es de dominio público y fue tomada de la *Biblioteca digital mundial*.

<http://www.wdl.org/es/item/2831/zoom/#group=1&page=58&zoom=1.6604¢erX=0.2824¢erY=0.1952> (23 de agosto de 2013).

²⁰ Frente a la inundación que asoló a la ciudad de México en 1692, Sigüenza y Góngora nos cuenta que él mismo ofició como ingeniero, aparentemente por orden del virrey, reparando y limpiando el sistema hidráulico de la ciudad: “Resultó, de lo que yo procuré el que fuese con todo fundamento cuanto en él propuse, el que, comenzándose a quince de diciembre la limpia de las acequia, se concluyese no solamente bien pero sin ejemplar y en moderado tiempo

[...]. Parecióme [...] que, para que no se anegasen otra vez los barrios occidentales de la ciudad, no bastaba esto; y proponiendo para conseguirlo una nueva acequia, aprobó su excelencia mi dictamen y me encargó esta obra [...]. De la mucha tierra que dio en dos varas de hondo, seis de ancho y tres mil seiscientas veinte que tiene en su longitud, fortalecido de muchos sauces que en él planté, se formó un parapeto hacia la ciudad para que, deteniéndose en él las aguas cuando fuesen pujantes las avenidas, corriesen por la zanja sin pasar a México” (106-7).

²¹ Las Casas también se refiere al sistema hidráulico de México en su *Apologética historia sumaria*: “De esta agua se proveían muchos estanques y fuentes que salían en muchas casas de los señores y personas principales. Andan muchos indios en sus barquillas llenos de aquesta agua en vasijas y también en orrio (como dicen) a la vender por las calles del agua o laguna” (265).

²² Margo Glantz también señala cómo a Cortés, habiendo revisado los aspectos militares estratégicos, lo que más le interesa es el mercado de México-Tenochtitlán: “A pesar de que le falta lengua para hacerlo es Cortés quien mejor reconstruye a Tenochtitlán [...]. Compara lo que ve con lo que ha visto en Sevilla y en Córdoba y señala que en ese espacio cabe dos veces Salamanca [...]. El templo es descrito por el Conquistador con Admiración y con horror; es comprensible, los sacrificios humanos parecen corroborar su necesidad de destruir esa cultura” (57).

²³ Al respecto, Ramírez señala que “[l]a segunda etapa en la construcción de la ciudad abarca desde la caída de Tenochtitlán hasta la llegada del primer virrey en 1535. En este período los cronistas y las *Actas del Cabildo* destacan las transformaciones de la ciudad, la forma en que se elaboró la primera traza, las estrategias de distribución de los predios, el diseño de las calles con cordel, el aprovechamiento de la estructura indígena e incluso la construcción de dos castillos que, por su similitud con la arquitectura militar, reproducían la imagen medieval de ciudad y sus ideales guerreros” (56).

²⁴ En la revisión del Libro XII de la *Historia*, la versión de 1585, más precisamente en el capítulo XIX y en el XX, Sahagún nos entrega una descripción mucho más breve, en extensión y en riqueza de detalles, de los acontecimientos que previamente habían sido registrados por los informantes en náhuatl en el *Códice florentino*. Además, aquello que se agrega a la visión indígena reformada de la versión de 1585 es una interpretación franciscana que si bien no aprueba lo sucedido, no obstante lo justifica apelando a las nociones de “infidelidad” e “idolatría”. En la versión revisada de 1585, que no puede ya considerarse como un testimonio indígena dada la manifiesta intervención de la voz del franciscano y la hermenéutica cristiana utilizada en la interpretación de los hechos, Sahagún condena la masacre alegando, no que el asesinato haya estado mal en sí mismo, sino que se trató del asesinato de “infieles” no convertidos aún al cristianismo, quienes vivían en pecado mortal y a los cuales no se les podía pedir que se comportaran de una forma diferente (188).

²⁵ Cañizares-Esguerra ha señalado que Landa utilizó la tortura y la persecución de indígenas en forma sistemática: “As a Franciscan provincial, he carried out one of the harshest extirpation campaigns against Amerindian idolatry ever witnessed in sixteenth-century Spanish America [...]. Landa unleashed all the power of the Church to prosecute the culprits, including the use of systematic torture to extract confessions, causing 158 Mayans to die and some 30 others to commit suicide. Landa, to be sure, collected and burned all the Maya ritual books that he managed to lay his hands on, twenty-seven in all” (66-67).

²⁶ A propósito de la quema de personas en Europa, podemos recordar el *Malleus Maleficarum* o “martillo de las brujas” (1486), un tratado jurídico-teológico publicado en el contexto de la persecución de brujas hacia finales de la Edad Media. Fue un libro que tuvo una enorme difusión en Europa durante los siglos XVI y XVII. Se convirtió en el manual indispensable y la autoridad final para la Inquisición, para jueces y magistrados, para sacerdotes tanto católicos como protestantes, a lo largo de los siglos siguientes en la lucha contra la persecución de brujas en Europa. Fue compilado y escrito por dos monjes inquisidores dominicos, Heinrich Kramer y Jacob Sprenger. Los efectos jurídicos, políticos y culturales del *Malleus Maleficarum* fueron nefastos. Los cálculos de la cantidad de mujeres quemadas por brujería varían entre 60.000, dos millones y cinco millones, según diferentes historiadores.

²⁷ Para una visión más elaborada sobre la idolatría y la concepción de la barbarie indígena en Acosta, véase mi artículo “Una etnografía en tensión: ‘barbarie’ y evangelización en la obra de José de Acosta”. *Nuevo mundo, mundos nuevos* (marzo 2010). Allí afirmo que “para la época en que Acosta produjo su obra existían impedimentos ideológicos, religiosos, políticos y culturales que hacían imposible la construcción de una etnografía que valorase favorablemente al indígena americano: 1) la persistencia hacia finales del siglo XVI de diversas formas de idolatría, 2) la resistencia a la

invasión colonial por parte de los indígenas, y 3) los diferentes grados de ‘barbarie’, ‘ferocidad’, ‘ineptitud’ y ‘salvajismo’ que funcionaban en el pensamiento de Acosta como pre-concepción del mundo indígena” (3).

²⁸ Pongo “civilizatorio” entre comillas porque entiendo que es un concepto de absoluta relatividad con relación al paradigma interpretativo desde el que se lo evalúe.

²⁹ Según Rama, “[d]esde la remodelación de Tenochtitlán, luego de su destrucción por Hernán Cortés en 1521, hasta la inauguración en 1960 del más fabuloso sueño de urbe de que han sido capaces los americanos, la Brasília de Lúcio Costa y Oscar Niemeyer, la ciudad latinoamericana ha venido siendo básicamente un parto de la inteligencia, pues quedó inscripta en un ciclo de la cultura universal en que la ciudad pasó a ser el sueño de un orden y encontró en las tierras del Nuevo Continente el único sitio propicio para encarnar” (35).

³⁰ Para mayores referencias sobre la escritura etnográfica en la Conquista de América se puede revisar mi libro, *Etnógrafos coloniales. Alteridad y escritura en la Conquista de América (Siglo XVI)*. Colección “Textos y Estudios Coloniales y de la Independencia”. Madrid, Frankfurt y México, D.F.: Iberoamericana/Vervuert (en prensa, 2014).