

**Universidad de Chile**  
Facultad de Filosofía y Humanidades  
Programa de Magíster en Estudios Latinoamericanos

# Épicas de conquista: en torno al origen de una política latinoamericana

Tesis para optar al grado de **Magíster en Estudios Latinoamericanos**

Estudiante:

**Daniel Andrés Egaña Rojas**

Profesora guía: Alejandra Natalia Araya Espinoza

**[2007]**



|  |           |
|--|-----------|
| <b>INTRODUCCION .</b>  | <b>1</b>  |
| 1. Un antecedente .  | 3         |
| 2. Algunos aspectos formales . . .   | 4         |
| 3. Tres niveles de lectura del mito . .  | 5         |
| 4. Resumen de capítulos .  | 7         |
| <b>CAPÍTULO 1: qué tan modernos eran los conquistadores, qué tan moderna su política .</b>     | <b>9</b>  |
| 1. Dussel, la historia universal y el modelo soberano: la política y la filosofía .            | 10        |
| 2. Una aproximación a la política .  | 15        |
| <b>CAPÍTULO 2: del mito, como clave interpretativa, a la utopía, como modelo político. . .</b> | <b>19</b> |
| 1. Algunas reflexiones del mito y/en la historia . .   | 20        |
| 2. El mito y las novelas (de caballería) como modelos de acción en el siglo XV y XVI.<br>. . . | 27        |
| 3. América o la trasposición del mito en la utopía . .   | 34        |
| 4. La utopía hecha carne: la errancia .  | 39        |
| 5. Retazos míticos en las expediciones de Valdivia y Ursúa .                                   | 42        |
| <b>CAPÍTULO 3: el indígena a ojos europeos o el origen de la política . .</b>                  | <b>45</b> |
| 1. La utopía hecha carne II: los indígenas .   | 48        |
| 2. Los debates humanistas .  | 50        |
| 3. La máquina antropológica .  | 55        |
| 4. Notas sobre biopolítica .   | 58        |
| 5. La encomienda, el paradigma biopolítico del siglo XVI en América .                          | 63        |
| <b>CAPÍTULO 4: los conquistadores en el marco de una política soberana. .</b>                  | <b>71</b> |
| 1. El gesto soberano de poblar y sustentar la tierra. . .                                      | 72        |
| 2. El rey y la mediación. .  | 74        |
| <b>CAPÍTULO 5: la excepción soberana en Aguirre. .</b>   | <b>77</b> |
| 1. Aguirre entre dos extremos. .   | 78        |
| 2. La rebelión como ejemplo. . .   | 79        |

|  |            |
|--|------------|
| 3. La rebelión como excepción. . .                       | 80         |
| 4. La posibilidad de otra política. .                    | 84         |
| <b>CAPÍTULO 6: el umbral biopolítico en Valdivia . .</b> | <b>87</b>  |
| 1. La sociedad reche ante la guerra. . .                 | 88         |
| 2. Andalien y la máquina .                               | 89         |
| 3. El rostro, o el indígena como sujeto . .              | 91         |
| <b>CONCLUSIONES . .</b>                                  | <b>95</b>  |
| 1. Epílogo . .   | 98         |
| <b>Bibliografía .</b>                                    | <b>101</b> |

# INTRODUCCION

Conviene hacer algunas aclaraciones sobre el título de este trabajo. Qué significa reflexionar *en torno al origen de una política latinoamericana*. De un tiempo a esta parte, las discusiones en torno a una sola historia de nuestra América han caído en desgracia. Hasta finales de los años setenta y comienzos de los ochenta era relativamente normal pensar Latinoamérica como una corporación más o menos homogénea; con un pasado más o menos común. Se afirmaba, a grandes rasgos, que el mestizaje entre el español y el indígena (entendidos como sujetos únicos) se había producido con cierto éxito o que, en su defecto, se encontraba bien encaminado hacia el desarrollo y la modernización del continente. Si bien había voces que podían cuestionar la realidad de este mestizaje o la pertinencia del desarrollo, pocas veces era cuestionada la unidad del área cultural llamada Latinoamérica. A lo sumo, América era quirúrgicamente dividida en una serie de sub áreas, perfectamente delimitadas que convivían en cierta armonía<sup>1</sup>.

El quiebre con esta forma de pensar va a producirse a partir de los años ochenta, cuando confluyen una serie indeterminada de perspectivas teóricas y prácticas sociales que cuestionan las concepciones de lo local y lo global así como los límites de las identidades y de las culturas (Kearney 1995). Desde ese momento, la crítica revisionista tenderá a mira con malos ojos cualquier alusión a América como totalidad e intentará desmontar sus áreas culturales<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> El caso, por ejemplo, de Darcy Ribeiro (1992) cuando divide América en “pueblos-testimonio” (mesoamericanos y andinos), “pueblos-nuevos” (brasileños, grancolombianos, antillanos y chilenos) y “pueblos-transplantados” (rioplatenses); pero también la lógica cartográfica que clasifica entre pueblos andinos, amazónicos, mediterráneos, etc.

Si esto es así, por qué asumir a Latinoamérica como una entidad. La razón es relativamente simple y se basa en que nuestra reflexión se articula principalmente desde la tradición europea que, junto a los conquistadores, comienza a dar los primeros pasos de una política colonial. En este sentido, cabe aclarar desde ya que cuando aludimos a una política latinoamericana estamos pensando en algún grado de pacto que se produce entre españoles y población indígena americana, excluyendo –en principio- los sistemas políticos que se articulaban anteriormente en el continente. Nuestro corte, que a todas luces puede ser catalogado de eurocéntrico o al menos arielista, tiene directa relación con la discusión de un determinado origen de la política.

La discusión sobre el origen de la política se encuentra en el trasfondo de cualquier concepción de la política. Esto, porque la idea de origen remite al drama fundamental que la constituye, es decir prefigura su definición. Pero como explica Lechner, el problema de su definición es aún más complejo, pues lo que es “*la política* es a su vez objeto de la lucha política. Vale decir, la lucha política es siempre también una lucha por definir lo que es la política. [...] Determinar el terreno de un conflicto ya hace parte del conflicto mismo. Crear una definición socialmente aceptada de lo que entendemos por política es, por así decir, una cuestión de poder. En este sentido, también el discurso apolítico o, mejor dicho, antipolítico de los militares intenta redefinir la política”. (Lechner 1984:13)

En la tradición europea la concepción hegemónica sobre la política hunde sus raíces en un modelo extraído de la cultura grecorromana. Este trabajo plantea que dicha concepción, si bien es pertinente, es insuficiente para comprender el modelo político que se instaura en Latinoamérica. Esto porque la realidad latinoamericana habría introducido ciertas variantes a la concepción clásica las que reorganizarían el ejercicio político.

Explicitemos un poco nuestra propuesta. En qué consiste esta novedad. En el modelo político tradicional, la figura del Otro, del extranjero y del bárbaro era considerada *aneu logou*, es decir, carente de palabra y por lo tanto se encontraba excluido de la política. Posteriormente, la dominación imperial romana, al igual que el modelo soberano que le sucedió, legitimó esta exclusión mediante la disolución de la dominación en un pacto de sumisión. Sin embargo, con la conquista de América ocurre algo distinto; el indígena, el Otro, que tradicionalmente era relegado fuera de la comunidad política por carecer de habla, es incorporado en el seno de la misma. Se le concede, al menos teóricamente, cierta dignidad política, pero al mismo tiempo se le limita. Esta incorporación liminal del indígena en la política americana se va a traducir, en última instancia, en la institución de la encomienda.

Nuestro trabajo plantea que la instauración de la encomienda expresa una reconfiguración en el ejercicio del poder, que desplaza y amplía la lógica soberana hacia formaciones más complejas, las que incluyen en el cálculo político el control sobre la vida. En otras palabras, planteamos que el establecimiento de una política en América dio paso a un fenómeno completamente novedoso, a saber, la instalación de una biopolítica. Y en este sentido es pertinente hablar de un origen de la política en Latinoamérica.

---

<sup>2</sup> Respecto a Latinoamérica en general ver Larraín (1996; 2001). En el caso de las áreas culturales ver Laboratorio de Desclasificación Comparada 2004.

## 1. Un antecedente

Ahora bien, de dónde emana esta idea, cuales son sus antecedentes. A primeras puede sonar un tanto extraño, pero la producción de esta memoria mantiene un estrecho vínculo con reflexiones que hemos desarrollado anteriormente respecto a las políticas dictatoriales de finales del siglo veinte en América Latina (Egaña 2005; 2006). Podría decirse que en algún momento nuestra reflexión sobre la colonia surgió como un intento por vincular (más allá de la clásica dicotomía ilustrada que separa) el periodo republicano con el colonial. En cierto sentido, aspiraba a ser un larval esbozo genealógico de la violencia política en América Latina, mediante la inclusión en la política de la violencia ejercida en la conquista. Dejamos a juicio de los lectores evaluar la pertinencia de esta idea que en la presente memoria sólo se encuentra delineada.

Sin perjuicio de lo anterior, esta vinculación fue extremadamente fértil e insinuante en lo que respecta a referentes teóricos. Importantes desarrollos de las nociones biopolíticas se han desplegado a partir de lo que fueron los regímenes totalitarios en Europa a mediados del siglo XX (los cuales produjeron evidentes trazas ideológicas hacia las dictaduras latinoamericanas). Quizás, la imagen más influyente para la argumentación de esta memoria este dada por la paradoja que Giorgio Agamben reseña en su libro *Lo abierto: el hombre y el animal* (2005). En la lectura hegeliana de Kojève

***“la desaparición de Hombre al final de la Historia no es, pues, una catástrofe cósmica: el Mundo natural sigue siendo lo que es desde toda la eternidad. Y tampoco una catástrofe biológica: el Hombre permanece en vida como animal que está en acuerdo con la Naturaleza o con el ser dado. Lo que desaparece es el Hombre propiamente dicho, es decir, [...] el Sujeto opuesto al Objeto. De hecho, el final del Tiempo humano o de la Historia, es decir la aniquilación definitiva del hombre propiamente dicho o del individuo libre e histórico, significa sencillamente la cesación de la Acción en el sentido fuerte del término. Lo que quiere decir prácticamente: la desaparición de la guerra y de las revoluciones sangrientas.” (Kojève en Agamben 2005:16)***

Agamben hace notar cómo esta idea de 1938, por la cual el hombre post histórico iba a retornar a cierta animalidad, va a sufrir, un año después, su inversión radical. Cuando la guerra ya era inevitable Bataille (quien fuera alumno de Kojève), en una declaración del Collège de sociologie, denuncia la pasividad y falta de reacción ante la guerra “que transforma a los hombre en una suerte de *ovejas consientes y resignadas al matadero*” (en Agamben 2005:18). La esperanza en un fin de la Historia donde el hombre (la humanidad) se reconciliaría con su animalidad, cerrando la cesura original, fue completamente invertida por la guerra y el totalitarismo, al producir la pura animalidad sub humana.

Esta paradoja, propia del totalitarismo en la Historia universalizada por Europa, se articula como clave interpretativa de los capítulos centrales de esta memoria. De forma análoga a lo que podría ser una filosofía de la historia para la Europa ilustrada, nuestra propuesta es que, para la Europa de los siglos XV y XVI, existe un conjunto heterogéneo

de tradiciones míticas que preconfiguran los confines espacio/temporales de dicha sociedad. En este sentido, estaríamos ante cierto imaginario interpretativo compartido que mediatiza las relaciones con América, y que simultáneamente permite la constitución de una nueva realidad, la utópica. De este modo, América se abre ante los ojos europeos bajo la coexistencia del mito y la utopía, constituyéndose como oferta de realizar los mitos y de encontrar la utopía.

Si continuamos con la analogía, de alguna manera nuestra tesis lee la conquista de América como la inversión de los mitos, y la encomienda como la inversión de la utopía. Toda la discusión en torno a la calidad de los indígenas americanos, que se inicia con los primeros descubrimientos y sus percepciones naturalistas, y que concluye (si es posible afirmar que ha concluido) con los debates humanistas que se preguntan por el alma indígena y sus aptitudes políticas, pueden ser comprendida bajo la articulación de una *máquina antropológica* como operador político. Máquina que, como plantea Agamben, pone en juego “la producción de lo humano por la oposición hombre/animal, humano/inhumano” (Agamben 2005:52). Y en este sentido, la encomienda que podría haberse pensado como una solución política fundada en la utopía, lo hace bajo la forma de una biopolítica.

## 2. Algunos aspectos formales

Es posible, ahora, remitirnos a algunos aspectos formales que rigieron esta investigación. De alguna u otra forma, las hipótesis de trabajo ya han sido explicitadas. Cuando la escribimos en el proyecto nuestra propuesta decía algo así: *el choque cultural entre europeos y amerindios produjo una forma política inexistente para la tradición europea, que se desarrolló y marcó la política posterior en América, así, es sólo en este sentido que podemos hablar de un nuevo origen de la política.*

La hipótesis poseía, a su vez, cierto colofón que planteaba la no espontaneidad de esta nueva forma política; por el contrario, ella se ligaría a una visión de mundo (de carácter mitológica) previa al “choque cultural”, la que se encontraba anclada en la tradición europea, y que sólo habría devenido en forma política cuando –con el descubrimiento de América- surge el pensamiento utópico del siglo XVI. Sin embargo, y aquí hay un tercer elemento, la concreción de esta politización de la cosmovisión europea se expresaría como la forma caída, corrupta, de esa proyección utópica.

Nuestro trabajo pretendía estudiar el cúmulo de sentidos y deseos que se precipitaron en la empresa de conquista; prestando especial atención a cómo estos decantaban en la experiencia del nuevo mundo, la que se presenta ante los ojos de dos conquistadores (Pedro de Valdivia y Lope de Aguirre) como un espacio/tiempo en el que podían realizar parte de la mitología, la que –al travestirse de utopía- constituía horizontes políticos alternos a los establecidos en el *orbis terrarum*.

Así, nuestro trabajo podía formularse a partir de los siguientes objetivos

I. Objetivo General:



- 
- Estudiar el origen de la política en América del sur

#### II. Objetivos Específicos:

- Analizar los escritos y trayectos de dos conquistadores del siglo XVI (Pedro de Valdivia y Lope de Aguirre) en América del Sur a la luz del marco conceptual elaborado
- Elaborar un marco conceptual que vincule las ideas de política, mito y utopía en el contexto del siglo XVI
- Elaborar un marco conceptual que vincule las ideas de biopolítica y origen de la política en el contexto del siglo XVI

### 3. Tres niveles de lectura del mito

La idea de mito atraviesa vertiginosamente la totalidad de esta memoria. Conviene hacer, por lo tanto, algunas distinciones analíticas que encontraremos a lo largo de texto, a fin de prevenir confusiones al lector. Pero advertimos, estos son cortes solamente analíticos, pues en la práctica no es posible separarlos. Creemos poder distinguir tres niveles en los que trabajamos el mito: el primero, puede ser denominado estructural y remite al mito en tanto concepción espacio/temporal. Nuestro primer nivel se centra en el mito en tanto posee la capacidad de dislocar y contraer la dimensión temporal, pues, como plantea Lévi-Strauss, “un mito se refiere siempre a acontecimientos pasados [...] pero el valor intrínseco atribuido al mito proviene de que estos acontecimientos, que se suponen ocurridos en un momento del tiempo, forman también una estructura permanente. Ella se refiere simultáneamente al pasado, al presente y al futuro” (1970:189).

Un segundo nivel, que puede ser llamado cognitivo, alude a los contenidos precisos que determinadas constelaciones míticas poseen para cierta cultura. Aquí aludimos a la tradición mítica de una comunidad y como ésta es incorporada en su cosmovisión. De forma general, nuestro trabajo alude a esta dimensión para estudiar cómo fueron preconcebidos los confines (América) en el imaginario de los sujetos (europeos) de los siglos XV y XVI, pero también para ver como una serie de mitos podían traducirse, en suelo americano, en cierta narrativa de la acción.

El último nivel puede ser leído como un apéndice del anterior, pero es trabajado desde una perspectiva histórica diferente. Cuando nos proponemos reflexionar en torno al origen de la política en Latinoamérica, lo hacemos indudablemente desde el presente. El tercer nivel del mito tiene relación con una concepción mítica de los orígenes vista desde el presente, la cual, en este sentido, puede ser llamada política. El reconocimiento de la dimensión política de los mitos es un fenómeno tardío, y está vinculado al control temporal como elemento de hegemonía<sup>3</sup>. Pero si bien los mitos políticos pueden ser leídos como un principio de dominación de la comunidad, también constata que ésta “es políticamente gobernable sólo gracias a la potencia legitimadora del mito” (Esposito

1996:98). Esto, porque la mitología política se encuentra centrada en el porvenir, en el destino de la comunidad (que en el fondo ya está prefigurado por el pasado). Mito e historia –entendida bajo la sobredeterminación de una cierta filosofía de la historia- se entrecruzan vertiginosamente; y así, esta nueva dimensión del pensamiento mítico descubre “la posibilidad –y la necesidad conjunta-, por parte del sujeto productor, de cumplir operativamente aquello que el proceso histórico lleva ya dentro de sí en forma embrionaria. La ejecución subjetiva de un destino epocal<sup>4</sup>” (Esposito 1996:104).

Este tercer nivel de análisis, que hemos llamado político, establece la principal clave de lectura de los últimos capítulos y nos impone delinear ciertas consideraciones metodológicas. Si la lectura de los trayectos de Pedro de Valdivia y Lope de Aguirre se pueden entender como mitos políticos es porque, como notábamos más arriba, poseen tanto propiedades diacrónicas como sincrónicas; es decir, remiten al pasado y, simultáneamente, a una estructura permanente en el tiempo. Nuestra propuesta es que esta última se encuentra íntimamente ligada con la implantación de una biopolítica americana.

Probablemente quien ha desarrollado una de las propuestas más osadas respecto al estudio de los mitos sea Lévi-Strauss (1970). Su análisis remite a la lingüística y los sitúa en un tercer nivel por sobre (y con carácter inclusivo) de los dos primeros, a saber, la lengua y el habla. Su posicionamiento en las coordenadas de la lingüística implica que el mito puede descomponerse en unidades básicas constitutivas superiores a las propias de la lingüística (fonema, morfema, semantema), éstas son los mitemas<sup>5</sup>. La clasificación por medio de mitemas permite la construcción de una tabla de análisis de doble entrada: las filas consecutivas representan la cronología, es decir, el relato diacrónico (la lectura es de izquierda a derecha, de arriba a abajo); y las columnas ordenan en ciertos “haces de relaciones” basados en las funciones significantes de los mitemas. Así la “comprensión” del mito en una perspectiva sincrónica se hace considerando cada columna como una unidad, y leyéndolas de izquierda a derecha (Lévi-Strauss 1970).

El mayor problema de esta propuesta radica en que, al centrarse exclusivamente en la lingüística –concibiendo las elaboraciones míticas como un producto del pensamiento

<sup>3</sup> Georges Duzamil ha escrito: “Depositorio de los acontecimientos, lugar y de potencias y acciones durables, ámbito de las ocasiones místicas, el cuadro temporal adquiere un interés particular para cualquiera que, dios, héroe o jefe, quiera triunfar, reinar, fundar: quienquiera que sea debe intentar apropiarse del tiempo, al mismo tiempo que del espacio. El uso de fechas “Año III de la república”, “Año X del fascismo” es la supervivencia moderna (en parte laicizada) de un principio muy viejo” (Duzamil en Le Goff 1991:180)

<sup>4</sup> Creemos que esta “ejecución subjetiva de un destino epocal” es plenamente consistente con nuestra hipótesis de que es el horizonte utópico el que transforma al mito en un elemento político.

<sup>5</sup> El mitema se ubica en el nivel de la frase, pero la frase como resultado del análisis estructural –“economía de la explicación, unidad de solución, posibilidad de reconstruir el conjunto a partir de un conjunto y de prever los desarrollos ulteriores a partir de los datos actuales”(Lévi-Strauss 1970:191)-; luego, a cada mitema le corresponde un número según su orden de aparición en el relato y su función, es decir, cada vez que se repita la función significante de un mitema, se repite el primer número que se le asigna a dicha función.

---

salvaje-, relega al mito a una estructura mental autónoma descuidando la realidad social concreta a la que refiere. Ahora bien, sin perjuicio de lo anterior, la perspectiva estructuralista posee ciertas observaciones e implicancias que nos gustaría revisar. Primero, el autor considera que en el mito “la formula *traduttore, traditore* <sup>6</sup> tiende prácticamente a cero.[...] El valor del mito como mito, por el contrario, persiste al despecho de la peor traducción.[...] La sustancia del mito no se encuentra en el estilo, ni en el modo de narración, ni en la sintaxis, sino en la “historia” relatada” (1970:190); el contenido y sentido del mito es lo realmente significativo para su análisis y no necesariamente el formato en el cual éste se exprese. Segundo, y en un sentido similar, la noción de que en los mitos no existe una versión más auténtica que otra, sino que el mito se define por el conjunto de todas las versiones existentes y se consideran todas por igual, todas pertenecen al mito. El sentido del discurso mítico estaría dado por su pertenencia y relación con el conjunto de mitos a los que refiere.

Ambas observaciones de Lévi-Strauss remiten prácticamente a lo mismo: los mitos constituyen un continuo discursivo en torno a un tema, al cual se le pueden agregar numerosas versiones sin variar mínimamente lo medular de éste: su estructura. Esta idea permite márgenes de permutabilidad y compatibilidad entre distintos relatos que remiten a un mismo hecho, con el fin de desentrañar una narración *sui generis*: el mito, con M mayúscula, el que es todos y ninguno a la vez.

## 4. Resumen de capítulos

El presente texto se organiza en seis capítulos y es cerrado por las conclusiones. Los tres primeros abordan el problema del origen de la política en Latinoamérica de forma general. El primer capítulo abre con una oblicua discusión sobre el estado de la modernidad para 1492. Utilizando como referente algunas propuestas de Enrique Dussel, el capítulo discute que tan modernos y racionales eran los conquistadores que llegaron a América, para luego preguntarse por la pertinencia para el siglo XVI de una definición de lo político desde una lógica cartesiana. Por consiguiente, este capítulo se orienta a proponer que si bien el choque bélico/cultural puede haber producido una política moderna, ésta no se encuentra prefigurada en un conquistador racional –el *ego conquiro* de Dussel-. Así, nuestro segundo capítulo introduce la noción de mito como clave para comprender la conquista; aquí el mito es estudiado desde su dimensión estructural y epistemológica, para luego analizar como el descubrimiento de América introduce la noción de utopía, la cual reconfigura el imaginario mítico hacia un horizonte político. El tercer capítulo estudia a grandes rasgos cómo se ejecutó ese nuevo horizonte político definido por la intrincación del mito y la utopía; así, revisamos las concepciones que diversos navegantes y exploradores tuvieron sobre los indígenas, para luego examinar los debates humanistas en torno a la condición económica/político /espiritual de los mismos; el capítulo inicia así una revisión teórica de la noción de biopolítica para finalizar

---

<sup>6</sup> Literalmente “traductor, traidor”

contrastándola con la estructura política del imperio español en América, y ver cómo los debates sobre los indígenas se tradujeron en la institución de la encomienda.

Los siguientes tres capítulos se orientan al análisis de los escritos y trayectos de Pedro de Valdivia y Lope de Aguirre. En términos generales ellos son interpretados desde el modelo enunciado en la primera parte de esta memoria, entendiéndolos como la representación simbólica del mismo. El primero de ellos propone un marco de lectura de las expediciones de conquista; se intenta revisar algunos aspectos políticos implícitos en estas empresas y así dar cuenta de la heterogeneidad de motivaciones que en ellas confluían. El capítulo quinto, que está dedicado a la rebelión de Lope de Aguirre, reflexiona sobre la estructura de excepción y cómo ésta puede incluir aquello que excede la política. El capítulo sexto, por su parte, se encuentra dedicado a la expedición de Valdivia y reflexiona cómo la lógica soberana es suspendida para articular en el umbral biopolítico una máquina antropológica.

# CAPÍTULO 1: qué tan modernos eran los conquistadores, qué tan moderna su política

En su conocido 1942 *El encubrimiento del Otro*, Enrique Dussel se propone “ir hacia el origen del <Mito de la Modernidad>”, para así desentrañar la relación de violencia e irracionalidad que se esconde tras el ideal emancipador que se nos ofrece. Utilizando la figura de Cortés, que junto a Moctezuma deviene en el paradigma de la relación que Europa establece con América, Dussel propone leer la conquista como la instancia originaria de una “época moderna”, caracterizada por el encubrimiento del Otro.

Nuestro primer capítulo dialoga, discute y, en el mejor de los casos, complementa el libro de Dussel. La referencia al texto de Dussel se debe, principalmente, a que en él se pone en juego una constelación de elementos contenidos en la hipótesis de esta memoria, a saber: la noción de origen, la conquista de América, la relación de los europeos (principalmente de los españoles) con la población indígena americana, y aspectos de la modernidad, entendidos estos últimos en su dimensión política.

Según lo anterior, este capítulo polemiza con el planteamiento de Dussel sobre el origen de la modernidad en la conquista de América solamente desde una lectura política de su propuesta. Compartimos con el autor la condición originaria que posee la conquista de América en el concierto moderno, sin embargo somos cautos al restringirlo exclusivamente a un aspecto de la política y no extrapolarlo a la totalidad del proyecto de

la modernidad. Por eso, para los efectos de esta memoria, no nos extenderemos en una discusión sobre la modernidad en sí, sino más bien, en qué aspectos la política que se articula en la conquista puede ser concebida como moderna. Así, este capítulo se inicia con una revisión del texto de Dussel para luego focalizarse en el problema de la política y su definición; en esta segunda parte, recurrimos a la figura de Hannah Arendt y su reflexión sobre la política.

## 1. Dussel, la historia universal y el modelo soberano: la política y la filosofía

La tesis que desarrolla Dussel en su libro plantea que la modernidad se gesta en el “descubrimiento” de América: “cuando Europa pudo confrontarse con “el Otro” y controlarlo, vencerlo, violentarlo; cuando pudo definirse como un “ego” descubridor, conquistador, colonizador de la Alteridad constitutiva de la misma Modernidad” (1992:8). Así, el “descubrimiento” no sería tal, pues descansaría en negar del Otro, es decir, lo “encubriría” bajo un Sí-Mismo, con el fin de que Europa se exprese plenamente y sin contradicciones <sup>7</sup>. La operatoria de este mito –mito político en la distinción introducida anteriormente-, que en la periferia tercermundista se expresa como desarrollismo, consiste en

***“victimar al inocente (al Otro) declarándolo causa culpable de su propia victimación, y atribuyéndose el sujeto moderno plena inocencia con respecto al acto victimario. Por último, el sufrimiento del conquistado (colonizado, subdesarrollado) será interpretado como el sacrificio o costo necesario de la modernización” (Dussel 1992:70)***

Si bien, en términos generales, compartimos diversos puntos de las hipótesis de Dussel, nos interesaría revisar críticamente algunos de sus postulados con el fin de posicionar nuestro trabajo frente a las coordenadas que el filósofo argentino propone.

A lo largo de su argumentación es evidente la preocupación que Dussel mantiene respecto a las “altas culturas”. El verdadero encuentro sólo se produce cuando España se enfrenta a un “Otro” digno, a un imperio, es decir, gente más o menos civilizadas: “cultas”, en el sentido fuerte de la palabra. El acto de conquistar, su intención, esta sobredeterminado por el sujeto de conquista. Las bajas culturas sólo merecen la

---

<sup>7</sup> En una extensa nota al pie de su segunda conferencia (nota n° 64), Dussel defiende la originalidad de su propuesta y, particularmente, de la tesis central del libro, a saber, que “Europa ha constituido a las otras culturas, mundos, personas como ob-jetos: como lo “arrojado” (-jacere) “ante” (ob-) sus ojos. El “cubierto” ha sido “des-cubierto”: ego cogito cogitatum, europeizado, pero inmediatamente “en-cubierto” como Otro. El Otro construido como lo Mismo (Dussel 1992:36). La insistencia radica en que para él, la misma tesis –que ha venido desarrollando desde los años 60- es expuesta por Tzvetan Todorov en 1982 en su ya clásico *La Conquista de América*. Dussel alega que expuso la tesis general en *Para una ética de la liberación latinoamericana*, y que posteriormente desarrolló la idea “la obra profético-apocalíptica de Las Casas” en su *Desintegración de la cristiandad colonial y liberación* (1978), agregando que “Todorov retoma el tema, hasta con los mismos textos (sin citar fuentes) y palabras”. No es nuestro interés tomar parte en la disputa, sino para marcar las posibles divergencias que contribuyan a la discusión.

inorganicidad de la matanza

***“El "Conquistador" es el primer hombre moderno activo, práctico, que impone su "individualidad" violenta a otras personas, al Otro. Si en "Tierra Firme" (la actual Panamá) el primer conquistador-colonizador fue Vasco Nuñez de Balboa (asesinado en 1519 por Pedrarias, un noble castellano de segunda categoría), el primero que puede llevar el nombre de tal es Hernán Cortés -y por ello lo tomaremos como ejemplo de este tipo moderno de subjetividad-. En el Caribe, de Santo Domingo a Cuba, la conquista no era tal; sólo había tribus, etnias, pueblos indígenas sin cultura urbana. La dominación más fue matanza e inorgánica ocupación que sistemático dominio. Totalmente distinta será la suerte del primer imperio conquistado en el Nuevo Mundo.” (Dussel 1992:40, las cursivas son nuestras)***

Así, la elección de Hernán Cortés como figura paradigmática no se desprende –como en la propuesta de Todorov- de su particular uso del lenguaje, de la relación que establece con los signos en su diálogo con Moctezuma. Sino más bien, del hecho aparentemente fortuito que es Cortés, y no otro conquistador, quien logra dominar violentamente la cultura Azteca. Pero esto no es más que una fachada, pues –si para Dussel- Cortés ejemplifica la subjetividad moderna, hay algo en él que lo distingue de la tosca horda conquistadora. A diferencia del español medio, que se embarca a América con la esperanza de ser alguien, Hernán Cortés posee al menos una historia... y no cualquiera, sino la de un letrado de Salamanca

***“Hernán Cortés, un pobre extremeño hidalgo, nació en Medellín en 1485 ("el mismo año que Lutero nació"), partiendo a los catorce años para estudiar letras en Salamanca. Pero poco tiempo después, "cansado de estudiar y falta de dinero", en vez de partir a Nápoles salió hacia las Indias, llegando en 1504 -un año después que Bartolomé de las Casas, y en el mismo año que llegaron los primeros esclavos africanos a la Hispañola-.” (Dussel 1992:40-1)***

Sin que lo percatemos, el relato de Dussel es paulatinamente ubicado en la centralidad de la historia universal. Pues es esta una de las finalidades del texto, a saber, incluir el relato del descubrimiento en el centro de una filosofía de la historia, para así, mediante la crítica del mito de la Modernidad, construir una “trans-modernidad” que reivindique el rol universal que poseyó el choque entre dos mundos en 1492. Sin embargo, para que esto ocurra, el autor debe proyectar en el conquistador un sujeto moderno, pero incompleto que, sólo con la conquista (con su enfrentamiento violento a la otredad), puede realizarse plenamente. Para Dussel “la primera “experiencia” moderna fue la superioridad cuasi-divina del “Yo” europeo sobre el Otro primitivo, rustico, inferior” (1992:44). En nuestra opinión, es justamente este axioma teórico el que presenta la mayor dificultad para aceptar el análisis que Dussel elabora sobre la conquista, pues al radicalizarlo, idealiza y proyecta una modernidad inexistente sobre el conquistador hispano. En este sentido no podemos sino estar en desacuerdo cuando Dussel caracteriza el encuentro de las huestes de Cortés frente a Moctezuma

***“Cara-a-cara de un “conquistador”, desde su decisión libre y personal de enfrentar a un Emperador y su imperio, ante un cuasi-dios para su pueblo pero determinado absolutamente por los designios de esos mismos dioses expresados en augurios, sortilegios, definiciones astrológicas y mitos, teorías y***

**otras maneras de “saber” lo que se debía hacer. Un “Yo-moderno” libre, violento, guerrero, hábil político, juvenil (expresión del “mito adámico” al fin: tentado pero libre, diría Paul Ricoeur), ante una “función imperial” dentro de un “nosotros” necesario, trágico como Prometeo encadenado.”(Dussel 1992:46)**

No es del todo cierto que la función imperial, la necesidad trágica o la sobredeterminación mitológica hayan sido potestad exclusiva de los pueblos indígenas (como se le atribuye al mundo *mexica*). El universo hispano –que, como veremos, tampoco se encontraba completamente individualizado y libremente subjetivado- también poseía una sobredeterminación trágica, ligada a una escatología cristiana, una tradición mitológica y a una razón imperial en expansión pero decadente. De hecho, la misma expansión operaba bajo la lógica de ocupar soberanamente lo sancionado por el poder espiritual en Roma <sup>8</sup>, y su principal herramienta –*el requerimiento*- no era más que una larga genealogía que determinaba la pertenencia de las Indias a Dios (integrándose, junto con toda Europa, un nosotros divino) y las donaba a los reyes para que “predicasen y enseñasen nuestra Santa Fe”.

Ahora bien, otro tanto se puede decir sobre la libertad que Dussel atribuye a Cortés, y siguiendo la metonimia, al Conquistador. Si bien en la cita aparecen como cualidades separadas, el tema de la libertad remite indefectiblemente al de la política, de la habilidad política. Así, la libertad que Cortés posee y Moctezuma carece, no es otra que la posibilidad de autonomía –en decisión y razonamiento- frente a la soberanía real (que, como decíamos, está divinamente establecida). Algunos lectores críticos de Cortés atribuyen esta actitud al influjo del realismo político del renacimiento, cuya fuente teórica es Maquiavelo y *El Príncipe* (en especial Pastor 1983, también Invernizzi s/f). De modo que, sin establecer una lectura directa del texto por parte del conquistador, éste expresaría la realización fáctica de aquel. Sin embargo, sólo una lectura voluntariosa de Maquiavelo puede asociar su concepción de la libertad con una libertad moderna, radicalmente distinta a la que existía en el medioevo <sup>9</sup>. Lo que Maquiavelo opone a la fortuna (que entiende tanto por azar como por designio divino) no es la libertad de un sujeto autónomo, una libertad moderna, sino el libre albedrío, que hunde sus raíces en la más antigua tradición judeocristiana; y dice: “no obstante, para no anular completamente nuestro libre albedrío, considero que tal vez sea cierto que la suerte gobierna la mitad de nuestras acciones, pero que aun así nos deja gobernar aproximadamente la otra mitad” (Maquiavelo 1998:155) <sup>10</sup>. ¿En que tipo de libertad está pensando Dussel?, y su pregunta homóloga ¿a que tipo de política se refiere? <sup>11</sup>

Creemos que Dussel no ha podido salir de un esquema soberano, el cual se piensa como moderno pero que –desde una perspectiva estrictamente política- sólo lo es en apariencia. En términos generales, el problema de la soberanía es un problema en torno

---

<sup>8</sup> El Papa Alejandro VI –el Papa Borgia- había concedido mediante la bula *Inter Coetera* todas las tierras e islas que hubiese descubierto la empresa colombina y que no hubiesen estado en posesión de otros reinos cristianos

<sup>10</sup> Sobre este punto es muy interesante leer las notas que Napoleón Bonaparte realiza a *El Príncipe*. Napoleón, un sujeto ilustrado, hijo de la Revolución, acota al pasaje: “San Agustín no discurrió mejor sobre el libre albedrío. El mió ha domado a Europa y a la naturaleza”. En un doble movimiento Napoleón relega el pensamiento sobre la libertad de Maquiavelo a la escolástica medieval, al tiempo que establece la categoría de una “nueva” libertad –una libertad “positiva”- que puede domar, incluso, a la naturaleza.



Cortés o Maquiavelo. Su problema radica en intentar establecer un corte entre la mentalidad política medieval y la renacentista; corte marcado por la oposición racionalidad/irracionalidad, como una manera de encubrir la distinción moderno/premoderno. Sin embargo, el modelo político renacentista no es un modelo completamente moderno, o sea, autónomo (políticamente hablando). Si bien es cierto que es uno de los primeros tratados de filosofía política que se desmarca de la hegemonía escolástica medieval, su enfoque sobre las formas de gobierno no dista mucho del pensamiento griego. Lo que Maquiavelo introduce, o –mejor dicho- lo que no introduce es la distinción entre principados buenos y principados malos (o corruptos). Esto, porque *el Príncipe* se orienta a dar consejos a los nuevos y, para Maquiavelo, “la verdad es que todos los príncipes nuevos, si se observa la figura del tirano ilegítimo, o sea, *ex defecto tituli*, son tiranos, y no solamente el príncipe malvado. En el sentido moderno de la palabra son tiranos porque su poder es de hecho y su legitimación se presenta, cuando es el caso, solamente ante un hecho consumado. Precisamente porque todos los príncipes nuevos son en cierto sentido tiranos, ninguno es verdaderamente tirano” (Bobbio 1992a:70). Así, la filosofía política de Maquiavelo no es moralista, ahí radica su realismo político y no –como plantea Pastor- en un racionalismo extremo. Creemos que la proyección que realiza Pastor se debe a su misma hipótesis de trabajo: al defender la hiper ficcionalidad del discurso narrativo de Cortés, por el cual se autoconstruye una imagen de héroe mediante la transmutación del rebelde, llega a dudar incluso de las creencias que éste pueda tener en Dios o su lealtad al rey, es decir cuestiona su cosmovisión a favor de un racionalismo moderno. Así, en un libro posterior (*El jardín y el peregrino: pensamiento utópico en América Latina (1492-1695)*) Beatriz Pastor reconoce su error al haber funcionarizado su interpretación sobre los discursos narrativos de la conquista bajo la oposición realismo/irrealismo (Pastor 1999:43-52).

<sup>11</sup> La pregunta es pertinente para el caso de Pedro de Valdivia y Lope de Aguirre. ¿Qué tipo de libertad (política) se les ha atribuido? Dos de las autoras que han reflexionado sobre el modelo político de Cortés, han propuesto –de forma indirecta- lecturas sobre los grados de libertad que estos conquistadores poseían. Lucía Invernizzi, por ejemplo, al estudiar la carta de Pedro de Valdivia dirigida a Carlos V (4 de septiembre de 1545) plantea que en cuanto a “la narración, esa historia se estructura conforme al modelo cortesiano de la conquista de México [aludiendo al trabajo de Pastor 1983], el que sin embargo presentará algunas diferencias significativas que dicen relación con la naturaleza y condiciones del territorio de Chile que determinarían la singularidad del proceso conquistador, según la interpretación que entrega Valdivia (s/f:42). Así, Invernizzi plantea cierta dualidad en su lectura de las cartas de Valdivia: por una parte le concede la misma “modernidad” renacentista de corte “maquiavélico”, cuyos atributos son “racionalidad, cálculo, revisión, rigor en las medidas que adopta, oportunidad en la toma de dediciones, empleo de diversos medios, incluso de aquellos que transgreden las normas morales (engaño, simulación, traición, incumplimiento de pactos y acuerdos, etc.)” (s/f:43); pero por otra, el Valdivia de Invernizzi posee elementos “antiheroicos” (aludiendo a la concepción de heroicidad delineada por Pastor para Cortés), los que se sintetizarían en la noción de “guerra de veras”, la “que se inicia a partir de la destrucción de la ciudad de Santiago, guerra en la cual junto a las acciones bélicas, los españoles deberán realizar aquellas actividades despreciables para hijosdalgos o héroes protagonistas de grandes hazañas que Valdivia menciona con la expresión “trabajo de nuestras manos” y que son necesarias para sobrevivir en medio de la adversidad y en situaciones de máxima precariedad y carencia” (s/f:44). Al igual que para el caso de Valdivia, en el Aguirre de Pastor (1983), la libertad política es construida con referencia a Hernán Cortes como modelo narrativo de la conquista. Construcción que, como hemos planteado, esta directamente referida a Maquiavelo y *El Príncipe* (a veces también se alude al *Discurso sobre la primera década de Tito Livio*). Bajo esta perspectiva, la figura de Lope de Aguirre es conceptualizada por Pastor como el “fracaso y la desmitificación” del modelo heroico cortesiano. Este fracaso, al igual que la “antiheroicidad” que Invernizzi lee en Valdivia, está marcado por la necesidad (hambre, medios y climas adversos, belicosidad de los indígenas, etc.). Por consiguiente la desmitificación se produce en dos niveles: primero, frente a la realidad mitologizada de América (de la cual hablaremos en el capítulo siguiente), luego, sobre el modelo heroico/mítico construido, según Pastor, en los textos de Cortes y Colón. En este sentido, la cancelación mítica que experimentaría Aguirre es leída bajo la oposición maniquea de realismo/irrealismo (ver nota n° 9), donde aquel –cierto realismo político- se impone a un modelo mitificado, irreal, de acción en América. Hay que hacer la salvedad, eso sí, que esta idea de “realismo político” en Pastor no alude tanto a la idea maquiavelica de una carencia moral para evaluar las formas de gobierno, como a una política desencantada de el ideal heroico impuesto por Cortés. En este sentido, la realidad como desmitificación asumiría la legitimidad de la violencia de la conquista como respuesta a un medio adverso, y por lo tanto, la configuración heroica de Cortés mostraría, bajo el realismo político, una dimensión menos idealizada. En nuestra opinión, el problema que tienen estas interpretaciones es que no salen de los límites prefigurados para el modelo cortesiano, a saber, aquellos fijados por una referencia directa a Maquiavelo y a *El Príncipe*. Aquí, la libertad política, si bien se expresa en una versión desencantada, es planteada en términos de una racionalidad formal que sobredetermina la acción política de los conquistadores; así, en la conceptualización de Pastor e Invernizzi, Aguirre y Valdivia actuarían bajo la lógica de una libertad positiva o moderna, en los términos que nos hemos referido críticamente en una nota anterior (ver nota n° 9).

al orden, al orden que establece el poder perpetuo y absoluto. Y en este sentido, como ya distingue Bodino en el siglo XVI, el problema de la soberanía respecto a las formas de Estado y no a los gobiernos que las administran (Bobbio 1992a). Así la soberanía está orientada a la legitimación del poder del monarca, aunque ello implique (como de hecho ocurre) ocultar, “encubrir”, a los dominados. Desde esta perspectiva, la propuesta de Dussel no hace más que constatar el problema de la constitución de la soberanía en América en sus propios términos

***“El problema fundamental, central, alrededor del cual se organiza toda esa teoría, es el problema de la soberanía. Decir que el problema de la soberanía es el problema central del derecho en sociedades occidentales significa que el discurso y la técnica del derecho tuvieron la función esencial de disolver, dentro del poder, la existencia de la dominación, reducirla o enmascararla para poner de manifiesto, en su lugar, dos cosas: por una parte, los derechos legítimos de la soberanía y, por la otra la obligación legal de la obediencia.” (Foucault 2001:35)***

Sin embargo, en el modelo de Dussel, el conquistador se transforma en el brazo imperial que ejerce la soberanía efectiva, todavía dentro de un esquema divino que legitima la potestad real, todavía dentro de un nosotros necesario.

***“El Rey de España firmaba las Reales Cédulas –y lo he visto personalmente repetidas veces en mis trabajos en el Archivo de Indias de Sevilla-: “Yo. El Rey”, con grandes letras, impresionantes. El “Yo” cuyo “señorío” (el “Señor-de-este-Mundo”) estaba fundado en Dios. El conquistador participaba igualmente de ese “Yo”, pero tenía sobre el Rey de España la experiencia existencial de enfrentar su “Yo-Señor” al Otro negando su dignidad: el indio como “lo Mismo”, como instrumento, dócil, oprimido. La “Conquista” es afirmación práctica del “Yo conquisto” y “negación del Otro” como otro.” (Dussel 1992:47)***

La teoría de la soberanía nada ve del Otro, nada ve de la dominación y menos de la opresión. Cuando Hobbes, a 150 años del descubrimiento, escriba sus famosos tratados políticos (*Los elementos de la ley natural y política, De cive y Leviatan*) seguirá afirmando –y con más fuerza que nunca- que el poder soberano es absoluto e ilimitado y que, por lo tanto, ante él no es posible distinguir entre el abuso, la obliteración, la dominación o cualquier otro tipo de violencia y su uso legítimo. Para Hobbes, en la glosa de Bobbio,

***“El Estado surge de un pacto que los individuos establecen entre ellos y que tiene el objeto de obtener la seguridad de la vida mediante la sumisión recíproca a un sólo poder. En nada es diferente en cuanto a contenido y objetivo el pactum subiectionis que se da entre el vencedor y el vencido. El vencedor tendría derecho a quitarle la vida al vencido, el cual para permanecer vivo renuncia a su libertad. Entre el vencedor y el vencido mediante su sumisión ofrece al vencedor sus servicios, es decir, le promete servirlo; el vencedor, por su parte, ofrece al vencido su protección.” (Bobbio 1992a:101)***

Se hace evidente que, para la lógica soberana, la negación del otro en el proceso de conquista no presenta ninguna novedad, por el contrario, le es constitutiva. No obstante, hay algo en la tesis de Dussel que nos impide desecharla: compartimos la idea que el choque cultural de 1492, y la subsecuente conquista de América, traen consigo una novedad. Una novedad eminentemente política que marca gran parte de la modernidad.

Sin embargo esta novedad no estaría dada, como en el modelo que plantea Dussel, por la afirmación del Yo y el Sí-Mismo mediante el encubrimiento del Otro. Creemos que la limitante de este modelo radica en permanecer reflexivamente a nivel ontológico, desconociendo que la política acontece en colectividad. Vicio que, como ha demostrado Hannah Arendt, entrapa a la filosofía desde sus orígenes

**“La política se basa en el hecho de la pluralidad de los hombres. Dios ha creado al hombre, los hombres son un producto humano, terrenal, el producto de la naturaleza humana. Puesto que la filosofía y la teología se ocupan siempre del hombre, puesto que todos sus enunciados serían correctos incluso si sólo hubiera un hombre, o dos hombres, o únicamente hombres idénticos, no ha encontrado ninguna respuesta filosóficamente válida a la pregunta: ¿Qué es la política?” (Arendt 1997:45)**

Este giro en la perspectiva del análisis es, en nuestra opinión, fundamental para comprender que la conquista no implica la constitución de un nuevo sujeto en la genealogía política europea. En nuestra opinión la verdadera novedad de 1942 no radica en la obliteración del Otro, su negación y transmutación en un Sí-Mismo, sino por el contrario en su incorporación en seno de la comunidad política. Sin embargo, la incorporación de la que hablamos no es un proceso simple e instantáneo. Ésta se encuentra condicionada por un sin número de flujos, deseos y proyecciones que las huestes hispanas se forjan sobre el nuevo continente y su población.

La novedad de esta política americana se encuentra en el hecho de que la incorporación del otro implica –hasta cierto punto- una desmarcación de una política soberana. Con esto no pretendemos proponer que la lógica soberana no intervenga en América. Por el contrario, a nivel discursivo ella es fundamental pues asegura que la política se realice mediante y *en* la estructura imperial. Sin embargo, una comprensión soberana de la conquista es –a todas luces- limitada, pues en su búsqueda del operador de legitimación tiende a desconocer que el Otro fue, y sigue siendo, problemático.

## 2. Una aproximación a la política

La pregunta que realiza Arendt es fundamental, pues sólo a partir de ella podemos desprender la idea de un origen; pero paradójicamente pareciera que ésta sólo se puede responder desde el mismo origen. Así le ocurre a Arendt tentativamente cuando plantea que “la política trata del estar juntos y los unos con los otros de los *diversos*. Los hombres se organizan políticamente según determinadas comunidades esenciales en un caos absoluto, o a partir de un caos absoluto de las diferencias” (1997:45).

Que el definir la política sea un problema del origen de la misma, no tiene tanta relación con el comienzo histórico de ésta como con el nudo gordiano que se encuentra en su seno. Esto no quiere decir que el *origen* no esté presente en el *comienzo* histórico, sino más bien que cuando remitimos al *origen* aludimos a un drama constitutivo que le sobrepasa<sup>12</sup>. Pero ¿Dónde se ha encontrado este drama político?

La trama que construye Arendt se remonta, como prácticamente toda la tradición

occidental, al mundo grecorromano. Es ahí, específicamente en sus textos míticos fundacionales (*La Iliada*, *la Eneida*, pero también *La Política* de Aristóteles) donde la política se expone plenamente. Para la autora, el sentido fundamental de la política radica en la libertad.

**“Ser libre significa originariamente poder ir donde se quisiera, pero este significado tenía un contenido mayor al que hoy entendemos por libertad de movimiento. No solamente se refería a lo que no estaba sometido a la coacción de ningún hombre sino también a que uno podía alejarse del hogar y de su “familia” (concepto romano que Mommsen tradujo sin más por servidumbre). Esta libertad la tenía únicamente el señor de la casa y no consistía en que él dominase sobre los restantes miembros de ésta, sino que gracias a este dominio podía dejar su hogar, su familia en el sentido antiguo”. (Arendt 1997:73)**

Pero la libertad conlleva el riesgo de perder la seguridad que el hogar nos provee y así quedar abandonados a la deriva de la aventura. Es en este “afuera” amenazante, violento, donde mediante la alianza con otros igualmente libres se constituye el espacio público. Si bien este espacio *no* es político, es ahí donde los iguales se muestran, narran sus proezas y son el centro de “aquella luz que únicamente puede generar la publicidad, es decir, la presencia de los demás”. Espacio que, en la épica de Homero, está marcado por la deliberación en círculo que los guerreros realizan antes de la batalla, protegiéndose ante ese exterior violento. Pero para que este aparecer público devenga en político debe, según Arendt, establecerse en una ciudad y así, ligarse de forma definitiva a un espacio que sobreviva a las generaciones. “Esta ciudad, que ofrece un lugar permanente a los mortales y a sus actos y palabras fugaces, es la *polis*, políticamente distinta de otros asentamientos” (1997:74).

No obstante, bajo la trama arendtiana, la *polis* está –en más de un sentido- vinculada a la guerra (al *polemos*). En la lectura que Roberto Esposito (1999) hace de Arendt, ambas instancias mantendrían un vínculo de contigüidad, como dos extremos de un mismo segmento originario, donde el *pólemos* dejaría una marca indeleble en el seno de la *pólis*. Pero simultáneamente –y de forma paradójica- violencia y poder, guerra y política, serían opuestos donde la expresión radical de uno significa la sustracción del otro. La violencia de la guerra es lo que está afuera, pero también lo que delimita la política, es su margen, su negativo, la traza que protege a la *pólis* en tanto espacio. Así, es bajo esta contradicción que se comprende el modelo arendtiano por el cual la violencia, si bien está excluida de la política, es la que permite constituir la, protegerla y ampliar sus márgenes de operación. De este modo, para Arendt la discusión que se da al interior de la polis asume siempre la forma del combate, en su sentido agonal.

En un importante ensayo de 1939, *el concepto de lo “político”*, Carl Schmitt radicaliza

<sup>12</sup> Nos hacemos parte de la distinción que Heidegger realiza entre origen y comienzo: “El comienzo (*Beginn*) es aquello con lo cual se levanta (*womit etwas anhebt*), el inicio (*Anfang*) es aquello de lo cual algo brota (*woraus etwas entspringt*), viene a la presencia [...]. El comienzo (*Beginn*) se abandona muy pronto, desaparece en el curso de los acontecimientos. El inicio (*Anfang*), el origen (*Ursprung*), no sale a la luz más que en el curso del proceso, y solo se hace plenamente presente al final. A menudo, quien mucho comienza nunca llega al inicio (*Anfang*). A decir verdad nosotros los hombres nunca podemos iniciar (*anfangen*) con el inicio (*Anfang*) –sólo un dios podría- sino que debemos comenzar (*beginnen*), es decir, convertir algo en palanca que nos conduzca al origen (*Ursprung*) o bien nos lo muestre.” (Heidegger en Esposito 1999:43)

este último sentido de la política (que, aunque en trincheras opuestas, comparte con Arendt) hasta sus más extremas consecuencias. Bajo su conocida fórmula

**“la específica distinción política a la cual es posible referir las acciones y los motivos políticos es la distinción de amigo (Freund) y enemigo (Feind). [Pero éstos, aclara] deben ser tomados en su significado concreto, existencial, y no como metáforas o símbolos; no deben ser mezclados y debilitados por concepciones económicas, morales y de otro tipo, y menos que nada ser entendidos en sentido individualista-privado, como expresiones psicológicas de sentimientos y tendencias privadas. [...] Enemigo no es el competidor o el adversario en general. Enemigo no es siquiera el adversario privado que nos odia debido a sentimientos de antipatía. Enemigo es solo un conjunto de hombres que combate, al menos virtualmente, o sea sobre una posibilidad real, y que se contrapone a otro agrupamiento humano del mismo género. Enemigo es sólo el enemigo público, puesto que todo lo que se refiere a semejante agrupamiento, y en particular a un pueblo íntegro, deviene por ello mismo público. El enemigo es el hostis, no el inimicus en el sentido amplio.” (Schmitt 2001a:177-79)**

Si bien es evidente que el extremismo en el pensamiento de Schmitt tiende a chocar con el modelo deliberativo de Arendt, no es menos cierto que en el seno de la propuesta arendtiana es posible encontrar *lo político* schmittiano aunque sea de forma conflictiva. Y es justamente éste conflicto el que ha llevado a algunos de sus comentaristas a tener que introducir la distinción –a veces artificiosa- entre

**“lo político, ligado a la dimensión del antagonismo y de la hostilidad que existe en las relaciones humanas, antagonismo que se manifiesta como diversidad de las relaciones sociales, y la política, que apunta a establecer un orden, a organizar la coexistencia humana en condiciones que son siempre conflictivas, pues están atravesadas por lo político.” (Mouffe 1999:13-4)**

Por el contrario, creemos, la postura de Schmitt –la cual no podemos decir que es ajena al pensamiento de Arendt- remarca un nivel de complejidad política que en la referencia “mítica” de Arendt muchas veces queda obliterada. Nos referimos, ni más ni menos, a lo que Foucault dedicó su curso lectivo de 1975-76, a saber, las relaciones de dominación que aseguran la legitimidad soberana. Lo que Foucault intentó poner en evidencia –más bien el discurso que intentó poner en evidencia; el cual está en sintonía tanto con Arendt como con Schmitt- plantea que

**“contrariamente a lo que sostiene la teoría filosófica jurídica [aquí piensa en Hobbes, pero también en Rousseau], el poder político no comienza cuando cesa la guerra. La organización, las estructuras jurídicas del poder, de los Estados, de las monarquías, de las sociedades, no se inicia cuando cesa el fragor de las armas. La guerra no está conjurada. En un primer momento, desde luego, la guerra presidió el nacimiento de los Estados: el derecho, la paz, las leyes nacieron en la sangre y el fango de la batalla.[...] Pero eso no quiere decir que la sociedad, la ley y el Estado sean como el armisticio de esas guerras o la sanción definitiva de las victorias. La ley no es pacificación, puesto que debajo de ella la guerra continua causando estragos en todos los mecanismos de poder, aun los más regulares”. (Foucault 2001:55-6)**

En definitiva, lo que Foucault busca destacar es cómo una entrada bélica a la política permite comprender los mecanismos por los cuales los sujetos pasan a ser súbditos.

Jugando con la palabra sujeto (*sujet*), que en francés designa tanto al sujeto como al súbdito<sup>13</sup>, nos advierte “cómo un sujeto –entendido como individuo dotado, naturalmente (o por la naturaleza) de derechos, capacidades, etcétera- puede y debe convertirse en sujeto, pero entendido esta vez como elemento sometido a una relación de poder” (2001:41). Volveremos más adelante sobre este texto, el cual discutiremos desde la perspectiva que nos interesa. Por lo pronto nos es suficiente la aproximación general a una comprensión de la política que cuestiona desde su constitución la unidad soberana, ya sea desde una posición dialógica o desde un antagonismo bélico.

---

<sup>13</sup> En español, la noción de sujeto no designa necesariamente al súbdito, que es a su vez un tipo particular de sujeto, a saber, aquel que está sujeto a la autoridad. (Real Academia Española 2001)

## CAPÍTULO 2: del mito, como clave interpretativa, a la utopía, como modelo político.

En un conocido texto, Octavio Paz propone que “si para los españoles la Conquista fue una *hazaña*, para los indios fue un *rito*, la representación humana de una catástrofe cósmica” (1994:291). En estricto rigor, ni el rito, ni la hazaña –entendida esta última como subsidiaria de una épica- operan bajo una concepción del tiempo lineal metrológico. Así, nos encontramos frente a una pequeña paradoja: si bien la “conquista de América” es un acontecimiento que tiene lugar en un tiempo histórico, ubicable en una línea precisa de cierta historia universal, su narración tiende a desbordar esta forma de relato. Debemos, talvez, buscar otras coordenadas que nos permitan hacer inteligible la espesura de la conquista.

Si hacemos caso a la propuesta de Paz, las visiones que confluyen en la conquista (rito y hazaña / indígena e hispana) poseen bastante más vasos comunicantes de los que aparentan. Ya sea en la tradición occidental greco-romana (con *La Iliada*, *La Odisea* o *La Eneida*) donde la narrativa épica funde sus inicios con los discursos sociogenéticos, ya sea en las sociedades descritas por la etnografía clásica donde la efectividad simbólica del rito descansa en el conocimiento mítico (Eliade 1985)<sup>14</sup>, pareciera que existen ciertos acontecimientos sociales que, aunque ocurran en un espacio tiempo histórico, requieren ser comprendidos por la narrativa temporal del mito. Así, tanto el *rito* como la épica

*hazaña*) se emparentan, no muy lejanamente, con el mito.

Este capítulo gira sobre la noción de mito. El mito como idea pero también como discurso creador de sentido; por lo cual, quizás, sea más pertinente hablar de los mitos, de aquellos que fluyen entre Europa y América en los siglos XV y XVI; de aquellos que atraviesan los siglos en clave cíclica y, de vez en cuando, se nos aparecen nuevamente. En esta dirección, discutiremos la relación que el mito mantiene con la historia, y cómo en la tradición occidental (judeo-cristiana) se les ha intentado distinguir y separar, relegándolo muchas veces a la inconciencia o la irracionalidad. No obstante, antes de polemizar con la una racionalidad cartesiana, esta entrada se orienta a reposicionar la importancia del mito en la política americana; creemos que es justamente en el “descubrimiento de América” donde la trama mítica se incrustó con la política en una relación de necesidad. Desde que esto ocurre, las cartas que posibilitan la política moderna están echadas sobre la mesa. Y sin embargo, ¿cómo es esto posible? Nuestra hipótesis plantea que el surgimiento de la utopía es la que permite gatillar la transmutación y vinculación necesaria entre el mito y la política. De esta forma, el presente capítulo se inicia con una aproximación eminentemente teórica al mito, para luego establecer las formas bajo las cuales la mitología eurocéntrica preconció sus confines. Así, se intentará revisar cierto imaginario interpretativo (cierta epistemología si se prefiere) por el cual los europeos se relacionaron con América, a fin de comprender cómo las proyecciones míticas constituyeron durante el siglo XVI una nueva realidad, a saber, una realidad utópica. Como colofón del capítulo, analizamos brevemente este modelo en las expediciones de Pedro de Valdivia y Lope de Aguirre.

## 1. Algunas reflexiones del mito y/en la historia

De forma tentativa hemos descomprimido la paradoja narrativa de la conquista mediante la inclusión del mito. Si aceptamos la hipótesis de Paz cabe preguntarse ¿Qué relación mantiene la historia con el mito? Desde una óptica positiva (o positivista) el mito ha sido considerado por la historiografía como una versión falseada de hechos reales, una invención colectiva que ha decantado, cristalizándose, en el sentido común. Así, la historiografía positivista, sería la encargada de revisar críticamente estos mitos, posicionando los hechos en su “real” dimensión histórica, es decir, desmitificándolos. Creemos que esta ilusión positivista –inconcientemente heredada por otras corrientes historiográficas- es ciega en al menos dos puntos. El primero, es no ver que el mito (colectivamente construido) en muchos casos ha sido elaborado desde la misma historiografía<sup>15</sup>, lo que –en segundo lugar- la lleva a no percibir que su revisión crítica tiende a constituir una nueva versión del mito que, lejos de destruirlo, entrega nuevos elementos para que éste se reafirme en la dinámica social<sup>16</sup>. La dificultad de las

---

<sup>14</sup> No nos agrada la homología –pocas veces cuestionada- que se establece entre las sociedades estudiadas por la etnografía clásicas durante el Siglo XIX y XX (también llamadas “primitivas” o “salvajes”) y las sociedades prehispánicas. Sin embargo recurrimos a ella pues ni la arqueología ni la etnohistoria han podido encontrar alternativas metodológicas que escapen completamente a la comparación etnológica.



entradas historiográficas declaradamente positivistas radica en que continúan ancladas en una concepción decimonónica del mito, a saber, aquella que lo asocia a la idea de “fábula”, “invención” o “ficción”, y no acepta verlo como una *realidad* cultural compleja (Eliade, 1985).

La llamada *historia de las mentalidades*, ha recurrido a la idea de mentalidad para dar cuenta de aquellas diferencias culturales que se producen en el pensamiento de distintos grupos humanos a lo largo del tiempo y a lo ancho del planeta (Burke 2000)<sup>17</sup>. En muchos aspectos, esta noción permite aproximarse al pensamiento mítico como un elemento legítimo al interior de determinada cultura. Sin embargo, esto se dificulta cuando el pensamiento mítico es puesto a la par de la racionalidad histórica, donde tiende a quedar relegado al plano inconciente, el cual –en muchas ocasiones– se piensa como lo irracional, involucionado e irreal de la mentalidad histórica<sup>18</sup>. Así, pareciera que los intentos de la historiografía de ser comprensivos con un pensamiento mítico se estrellan, en más de una ocasión, con la concepción metrológica que posee la historia.

Otra corriente en que la disciplina ha tenido cierta sensibilidad con la narrativa mítica es en la revisión crítica de la práctica historiográfica (lo que puede ser llamado *una historia de la historiografía*). La aceptación del estrecho vínculo que mantuvo la narrativa literaria y la historiografía durante el siglo XIX y la crítica a la rigidez factual del positivismo, han llevado a la disciplina a comprender las diversas “historias” como modos narrativos orientados a la representación de conjuntos de acontecimientos (White 1992a; 1992b). En este impulso, se ha leído críticamente la historiografía del siglo XIX. En el caso latinoamericano, Colmenares (1997) interpreta el trabajo historiográfico del siglo XIX como un acto mítico ritual, en el cual el historiador construía el mito del origen

<sup>15</sup> Estamos pensando, principalmente, en las historiografías nacionalistas (“historias patrias”) del siglo XIX con su consabido ejercicio de invención de tradición histórica. Evidentemente no es un ejercicio conciente que haría de los historiadores unos mitómanos, sino que es parte de la primera “paradoja” del nacionalismo que enuncia Anderson en su *Comunidades imaginadas*; a saber, “la modernidad objetiva de las naciones [...], frente a su antigüedad subjetiva de los nacionalistas” (1993:22). Colmenares explica que la mitologización de estas historias patrias se intensifica cuando los Estados nacionales producen sus historias oficiales y relatos históricos escolares, donde “dotados de una trama y expresados en forma narrativa, el argumento o trama tiende de suyo a asumir una forma canónica inalterable. La ordenación narrativa se convierte en un orden ritual cuando se presume que hay una explicación en la continuidad cronológica de los eventos.” (1997:xx)

<sup>16</sup> Simétricamente inversos son los trabajos de Gabriel Salazar sobre el bajo pueblo chileno y Alfredo Jocelyn-Holt sobre las elites políticas chilenas. Si bien no es posible inscribir estos autores en una historiografía positivista, mas bien son críticos a ella, sus trabajos se orientan indiscutidamente a “desmitificar” el rol histórico que estos sujetos (el bajo pueblo y la elite) han jugado en las construcciones historiográficas anteriores. No es difícil comprobar, a su vez, como muchas veces sus planteamientos son incorporados socialmente de forma acrítica, remitiendo a estos sujetos históricos en nuevas coordenadas.

<sup>17</sup> “Los historiadores necesitan un concepto como el de “mentalidad” para evitar dos peligros opuestos. El primero es considerar [a determinada población como] irracionales o indignos de una consideración histórica seria. Si una actitud determinada del siglo XVII nos resulta extraña, tenemos que recordar que formaba parte de un sistema de creencias cuyos elementos se apoyaban unos a otros, haciendo las proposiciones centrales prácticamente infaltables. El segundo es ocultar los ejemplos debajo de la alfombra y pensar que [ellos] “realmente” debieron pensar como nosotros, y caer así en lo que podríamos denominar una “empatía prematura”, enfermedad intelectual que fue diagnosticada hace unos sesenta años por Lévi-Bruhl” (Burke 2000:215)

independentista<sup>19</sup>. Si bien esta aproximación acepta una narrativa mítica, no distingue en ella una concepción temporal distinta (alternativa, complementaria, o paralela) al tiempo histórico. El mito es visto como un recurso narrativo de la explicación histórica, es decir como una estética que provee emotividad a los acontecimientos distribuidos en una linealidad metrológica, y no como una existente espacio temporal distinta<sup>20</sup>. Una entrada alternativa de esta corriente, si bien acepta la historia como narración, revisa la historiografía a fin de encontrar el punto en que mito e historia bifurcan sus caminos. Lozano (1987), que considera mito e historia narrativas cercanas al encontrarse fundadas en la acción, destaca la importancia del mito como una *fuentes* para la historia, pues conservarían la impronta de momentos determinados. Así, plantea que:

***“El mito no puede ser relegado como ahistórico o irreal. [...] Los mitos, pues, no sólo son tradiciones históricas, sino que se basan en algo que aconteció. [...] el relato mítico, entonces, puede caracterizarse como aquel en el que la verdad de los hechos está alterada, que puede ser mera leyenda. Lo que no implica que no se pueda creer como si fuera cierto.” (Lozano 1987:122)***

<sup>18</sup> Extremadamente gráficos son los planteamientos de Rolando Mellafe y Lorena Loyola (1994) referidos a la realidad colonial latinoamericana. En tres fragmentos que transcribimos a continuación se pone en evidencia la reducción de la concepción del tiempo mítico a una supervivencia/resistencia cultural de los indígenas, en el marco de un evolucionismo demográfico: “Los indios, como resultado de una actitud de resguardo cultural, nunca sabían la fecha en que vivían. Así se nota, por lo menos, en la superficie de la documentación histórica corriente. En una fecha tardía como 1726, un indio “culto” o “civilizado” de Chiloé, que era sargento mayor de Calbuco, cuando en un juicio se le pregunta cuanto hace que ocurrió un hecho delictuoso que se investigaba, respondía: “Lo que pasa es que habrá cosa de cinco años a su parecer, o algo más, por no estar muy cierto en la regla de años y meses que guardan los españoles”. Existieron, sin embargo, notables excepciones –que no hacen más que confirmar la regla- y que tuvieron entre españoles e indios una gran reputación de “astrólogos” y de “filósofos”, que dominaban admirablemente el arte de medir el tiempo. En las culturas autóctonas esta habilidad incluía el conocimiento de los calendarios vernáculos y la predicción del clima, y de ella participaban sacerdotes de alto rango o funcionarios estatales, mucho de los cuales fueron liquidados durante la conquista o inmediatamente después de ésta.” (1994:38) “Por el predominio generalizado de vidas cortas, durante centurias no pudo ser posible ninguna concepción racional que explicase los fenómenos naturales y la naturaleza misma. En especial, la presencia cotidiana de la muerte hacía que se concibiese todo un mundo mágico como parte de un contorno real, sin que por lo general se hiciese una diferencia tajante entre los hechos naturales y aquellos sobrenaturales.” (1994:60) “Como se puede fácilmente imaginar, hay una estrecha relación entre una vida generalizada corta –que en realidad es una corta experiencia del ego ante el mundo conciente e inconciente- y la confusión de lo real e irreal y la falta de perspectiva histórica.” (1994:80)

<sup>19</sup> “Cada incidente poseía un valor por sí mismo, puesto que constituía un fragmento de una materia sagrada, de un *epos* patriótico que más tarde se desenvolvería en ciclos dramáticos, como materia inagotable. El historiador oficiaba, como un sacerdote, ante el altar de la historia. Su relato era una salmodia o una letanía que iba leyendo la historia como en un libro ritual. El texto de la batallas preexistía, con una significación propia, al texto del historiador. El estilo tendía a una solemnidad hueca, con una gran profusión de fórmulas neutras para loar el “valor”, el “desprendimiento”, la “magnanimidad”, o para condonar con conmisericordia la “cobardía”, la “traición”, la “crueldad”, etc.” (Colmenares 1990:83-4)

<sup>20</sup> Al margen de una revisión histórica-crítica a la historiografía, podríamos plantear que durante el siglo XIX la temporalidad mítica poseía, efectivamente, una mayor presencia en las conciencias de –al menos- los sectores letrados de la sociedad latinoamericana. Si bien se escapa a los propósitos de esta memoria, y la afirmación esta expresada sólo a un nivel intuitivo, creemos que a todas luces ésta desafía la racionalidad cartesiana que ha imperado en la construcción histórica.

Sin embargo, esta valorización positiva del mito es sólo aparente pues su relación ambigua con la verdad hace de ellos una fuente difícil de trabajar para el oficio historiográfico. Aludiendo a la tradición griega, Lozano plantea que el mito es “un *tertium quid*, ni verdadero ni falso. Cuando se trata de indagar sobre el origen de la fabulación y de lo sobrenatural, es difícil decidir si los mitos son vagos relatos o historia alterada” (1987:124). Por consiguiente, su condición de fuente dudosa será el pie para la desvinculación de mito e historia:

**“Podemos entonces pensar con Pouillon, que un mito lo es para el que lo denuncia, no para el que lo enuncia. Y es en esta denuncia y en el ir desembarazándose de la fabulación en aras de una búsqueda de la verdad en donde podemos situar el inicio de la construcción histórica” (Lozano 1987:125)**

Así, aun cuando algunas aproximaciones históricas se encuentran limitadas al tratar el pensamiento mítico, pareciera que no es posible erradicarlo de la tradición occidental. Continuamente evidenciamos que la verdadera “ficción” y “sinrazón” se encuentra en las cesuras ilustradas de que, desde al menos el siglo XIX, lo intentan relegar al pensamiento “primitivo” e “irracional” de “las sociedades sin historia”<sup>21</sup>.

En este sentido, ha sido Claude Lévi-Strauss quien más ha insistido en demostrar la impertinencia de la distinción entre sociedades con y sin historia. Para el autor, el pensamiento mítico (o “salvaje”) contendría en su seno tanto relaciones sincrónicas (estructurales) como diacrónicas (históricas); sin perjuicio a que este modo de pensar intente institucionalmente “anular de manera casi automática el efecto que los factores históricos podrían tener sobre su equilibrio y continuidad” (1972:339). Es en este sentido que Lévi-Strauss establece la distinción entre sociedades históricamente “calientes” y “frías”, donde éstas últimas “sin dejar de estar en la historia [...] incitan a resistir desesperadamente a toda modificación de su estructura” (1995:32). Como vemos, la Historia occidental (incluyendo su historiografía, desde Heródoto en adelante) no sería más que el producto de una aceleración de la temperatura histórica, cuyo correlato es el vaciamiento progresivo de todo el valor religioso metafísico que contiene el *mytos* (Eliade 1985:8). En consecuencia, más que una relación de oposición, mito e historia guardan un vínculo de contención, donde el mito supone a la historia como su dimensión diacrónica que, a momento, puede ser ignorada con el fin de conservar los aspectos sincrónicos de la sociedad<sup>22</sup>.

<sup>21</sup> Una lógica similar a la que operó en los primeros desarrollos en torno al nacional socialismo y otras ideologías totalitarias, donde el mito político era visto como fuente de irracionalidad que atacaba las bases de la democracia moderna, y por lo tanto debía ser excluido.

<sup>22</sup> La distinción entre mito e historia a partir de distintas temporalidades es trabajada también por Ricoeur cuando plantea que el tiempo tendría tres grados de organización: la intratemporalidad, la historicidad y la temporalidad profunda. La primera reflejaría las representaciones más cotidianas del tiempo, marcadas por acontecimientos; la segunda estaría marcada por el “énfasis que se pone en el peso del pasado e, incluso más [...] el poder de recuperar la “extensión” entre el nacimiento y la muerte en la labor de “repetición” [; y la tercera conceptualizaría] la unidad plural de futuro, pasado y presente” (Ricoeur en White 1992a:69). Para White, si la crónica se ubica en la primera temporalidad al representar una seguidilla de acontecimientos, el tiempo histórico se construye al vincular un sentido de finalidad con el inicio mediante una trama. El tiempo profundo es, indudablemente, el tiempo mítico que no se constituiría necesariamente en la trama de la historicidad.

En cierta sintonía con lo anterior, Jacques Le Goff (1991), estudia el uso de la memoria y el tiempo en diversas sociedades. Si bien nunca realiza una marcación estructural, como la entrada levistraussiana, distingue entre diversas concepciones de tiempo/espacio, las que acepta como irreductibles. Refiriéndose a la apropiación cultural del tiempo, plantea que:

***“El calendario, objeto científico, es también objeto cultural. Ligado a creencias además de observaciones astronómicas (dependiendo más de las primeras que de lo segundo) y no obstante la laicización de muchas sociedades, es, claramente objeto religioso. Pero, en cuanto organización del cuadro temporal, la que rige la vida pública y cotidiana, el calendario es, sobre todo, un objeto social. Esto tiene pues una historia, más bien muchas historias, ya que un calendario universal ingresa aún hoy en la utopía, aun si a primera vista la vida internacional crea la ilusión de una relativa unidad de calendario.” (Le Goff 1991:184)***

Desde nuestra lectura, la negación a un calendario universal es la negación a una Historia universal, es decir, a la imposición de una epitesme temporal única<sup>23</sup>. Y en este sentido, la aceptación de que la razón mítica no presenta como un afuera de las sociedades/comunidades históricas; si esto es así, se hace necesario preguntarse por la naturaleza y el sentido del vínculo entre comunidad y mito. Para la etnología, el mito representa un relato verdadero, aunque éste sea inverosímil (por oposición a la historiográfica positivista que busca verdades verosímiles). Sin embargo, este relato es verdadero porque la historia que consigna el mito es sobre los orígenes. Así, nunca es un relato literal de lo que efectivamente sucedió, sino que se encuentra mediado inevitablemente por el misticismo de lo sobrenatural. La veracidad de los mitos se sustenta en el hecho que éstos siempre se refieren a la génesis de realidades “empíricas”, ya sean propiedades o instituciones humanas (como el origen de la muerte o la religión). Conocer el mito es conocer el origen que dio lugar a determinada realidad, y en un sentido más profundo, el origen de la misma comunidad que lo relata. Pues como plantea Jean-Luc Nancy, la comunidad se articula en el lenguaje, y el lenguaje en común es principalmente el mítico

<sup>23</sup> Aun así, la posición que Le Goff le asigna en su trabajo a la perspectiva mítica es ambigua: si bien la reconoce como una concepción temporal distinta a la diacronía progresiva (que en la tradición occidental eurocéntrica tiende a triunfar hacia el siglo XVII, bajo el iluminismo), muchas veces la reduce al tópico narrativo del eterno retorno, al mismo nivel que el concepto de escatología o el concepto de decadencia en la historia. Creemos, sin embargo, que esta ambigüedad es producto de una concepción compleja de los niveles de interrelación que guardarían las diversas temporalidades, graficada en el siguiente ejemplo referido al calendario: “Los hebreos adoptaron el siguiente sistema: para ellos el gran problema era la determinación de la fecha de Pascua, que debía comenzar un día de luna llena en el momento de equinoccio de primavera. Además en el tercer día de Pascua era preciso ofrecer al Señor las primicias de la cosecha de cebada. Los tres días de Pascua debían caer el 14,15 y 16 del mes de nisan, el mes de las flores, que después de moisés fue el primer mes del año religioso (el año civil comenzaba en otoño en el mes de tishri), puesto que ésta era la época del éxodo de Egipto. Si la cebada no había madurado para el 6 de nisan, el gran sacerdote decretaba la duplicación del mes de adar (el decimotercer mes se llamaba veodar, es decir el segundo adar) y la Pascua se celebraba treinta días después. Este ejemplo muestra la complejidad de factores que presiden la elaboración del calendario: la dependencia de la naturaleza, el rol del poder dominante (aquí en su expresión religiosa y sacerdotal), el peso de la historia, la fuerza de las raíces económico-culturales, el prevalecer ocasional del fenómeno agrícola, las consecuencias de la debilidad de un andamiaje científico que no permitía la previsión.”. (Le Goff 1991:195)

***“El habla mítica es comunitaria por esencia. Hay tan poco mito privado como lengua estrictamente idiomática. El mito sólo surge de la comunidad y para ella: se engendra uno a otro, infinitamente e inmediatamente. Nada es más común, nada es más absolutamente común que el mito. [...] El mito comunica lo común, el ser-común de lo que revela o de lo que relata. Al mismo tiempo, por consiguiente, que cada una de estas revelaciones, revela también la comunidad a si misma, y la funda. El mito es siempre mito de la comunidad, vale decir es siempre mito de la comunión –voz única de muchos- capaz de inventar y compartir el mito. No hay mito que no presuponga al menos (cuando no la enunciación del mismo), el mito de la revelación comunitaria (popular), de los mitos”. (Nancy 2000:92-3)***

Es desde esta perspectiva que el mito opera como el “paradigma de todo acto humano significativo” (Eliade 1985:25), es decir, evoca un pasado de sentido común que nos permite orientar la acción<sup>24</sup>.

Hemos llegado a una definición del mito que permítete comprender la paradoja inicialmente enunciada. Mito e historia remiten a concepciones temporales –podríamos decir, epistemologías- distintas que, sin embargo, pueden coexistir en diversos grados. La racionalidad ilustrada tendió opacar esta relación, subordinado y desplazando el mito hacia un afuera de la cultura eurocéntrica. Resabios de este desplazamiento continúan operando en la actualidad cuando, por lo menos en Latinoamérica, no es posible afirmar que una racionalidad mítica ha sido erradicada de la sociedad y la cultura. Sin embargo, aunque sea su principal propagandista, tampoco es justo achacarle a la ilustración la completa autoría de un proceso en marcha que (como veremos) la antecede desde el racionalismo griego. Asimismo, es sano reconocer, como herencia de la ilustración, la voluntad de iluminar aquellas brumas tras la que se esconde el poder: la mitología, así como la conducción del tiempo histórico, es un recurso para la dominación. En nuestra aproximación al mito, si bien no está siempre explícito, no se nos escapa su dimensión de construcción hegemónica.

Ahora bien, las definiciones a las que hemos llegado responden más a un principio teórico conceptual que a una función operativa con la cual podríamos trabajar sobre los mitos europeos de los siglos XV y XVI; y, si bien, estas definiciones posee claves analíticas que incluso en el siglo XVI siguen operando con gran fuerza (como la noción de “mundo” que mantiene un sentido ecuménico y moral), no transparenta una serie de transformaciones que se dieron desde la antigüedad clásica y que repercuten tanto en el

---

<sup>24</sup> Este sentido de lo mítico pone en evidencia la relación que la etnología instaura entre el mito y el rito: donde para hacerse efectivo este último, debe conocerse cabalmente aquel: “no se puede cumplir un ritual si no se conoce el “origen”, es decir, el mito cuenta cómo ha sido efectuado la primera vez” (Eliade 1985:23, comillas en el original). El mito fundaría desde el origen una suerte de constelación que ordenaría, a lo largo del tiempo, a toda la sociedad; paralelamente, la eficacia de las acciones públicas estaría determinada por los grados de conocimiento que se tienen del mito fundacional (en estricto rigor no es conocimiento sino más bien un problema de mimesis entre la acción y el mito, lo que permite pensarlo también como el producto de un acto inconciente). Así, el mito opera mediante una dislocación temporal que contrae en un mismo hecho distintas temporalidades: “un mito se refiere siempre a acontecimientos pasados [...] pero el valor intrínseco atribuido al mito proviene de que estos acontecimientos, que se suponen ocurridos en un momento del tiempo, forman también una estructura permanente. Ella se refiere simultáneamente al pasado, al presente y al futuro” (Lévi-Strauss 1970:189).

modelo antes enunciado, como en la realidad de la “conquista de América”.

Si el mito permite que lo desconocido (que el Caos) se haga familiar (se transmute en Cosmos), es porque abre, mediante la vinculación con lo trascendente, el sentido de lo terrenal (Eliade, 1985). Así, el reino de este mundo hace mimesis con lo sagrado, dialoga con él, lo duplica, a fin de asegurar su reproducción. No obstante, ser *imago mundi* significa no sólo duplicar lo divino para asegurar lo terrenal; a la inversa, lo divino es también la imagen hipostasiada de lo humano, de su figura, sus pulsiones y sus realidades, es decir, la puesta al límite de todo valor. Fue justamente esta consecuencia del pensamiento mítico el blanco de los ataques de los racionalistas griegos, los que posteriormente –con bastante facilidad- serán continuados por el cristianismo. “La crítica principal se hacía en nombre de una idea de Dios cada vez más elevada: un verdadero Dios no podía ser injusto, inmoral, vengativo, celoso” (Eliade, 1985:157). Si bien hay que destacar que en un principio estas críticas se produjeron sólo a nivel de una “alta cultura”, sin invalidar las creencias “populares”, como consecuencia de los embates racionalistas la mitología clásica dejó de ser leída literalmente, dando paso a la interpretación alegórica<sup>25</sup>. Pero fue justamente esta alegorización (que llegó a asociar a los dioses con reyes divinizados) la que aseguró su permanencia en el tiempo, evitando que cayeran en el olvido incluso durante la Edad Media (Eliade, 1985).

El cristianismo presentó un nuevo desafío al pensamiento mítico. Para los primeros teólogos, la clasificación del drama cristológico se presentó como un reto; producto de la secularización del *mytos*, ellos se negaron a clasificar la vida de Jesús en esta categoría, prefiriendo defender su historicidad. El problema se presenta cuando se constata que en los Evangelios, la prueba más poderosa de su historicidad, están impregnados de elementos mitológicos (Eliade, 1985). La solución que los Padres de la Iglesia dieron al dilema fue introducir la distinción entre dos dimensiones de la narración cristiana. De este modo, el drama cristológico se desdobra en dos tiempos: un tiempo histórico y otro cósmico que es de carácter litúrgico. “Orígenes captó muy bien que la originalidad del cristianismo se debe en primer lugar al hecho que la Encarnación se efectúa en un Tiempo histórico y no en un Tiempo cósmico. Pero no olvida que el Misterio de la Encarnación no puede reducirse a su historicidad” (Eliade 1985:176). Se establecen dos tramas superpuestas: una de carácter histórico, en la cual la vida de Jesucristo ha trascendido después su sacrificio, ascensión y reincorporación a la Gloria divina; y otra de carácter litúrgico, donde se busca “reiterar ritualmente este drama ejemplar e imitar el modelo supremo, revelado por la vida y las enseñanzas de Jesús” (Eliade, *loc. cit.*). Sin embargo, aunque el ritual se establezca en un tiempo mítico (cósmico, litúrgico), el cristianismo asume la linealidad de la historia y así como la encarnación de Dios ocurrió una sola vez, el fin de los días también será histórico. Este conflicto epistemológico, que intentaba conciliar dos temporalidades paralelas y superpuestas, es probablemente (en la tradición occidental) la primera vez que opera la “paradoja” a la que aludimos en un comienzo del capítulo.

<sup>25</sup> Plutarco plantea “Hagamos que lo que pertenece a la especie de mito se someta a la razón, una vez que ésta lo haya expurgado, y adopte el aspecto de la historia. Pero cuando lo mítico desafíe con audacia la credibilidad y no admita ningún acuerdo con la verosimilitud, entonces pediremos a los oyentes que se muestren indulgentes y acojan con paciencia a estas antiguas historias.”(Plutarco en Lozano 1987:126)

Es Joaquín de Fiore (1130-1202) quien intentó explicar la duplicidad de la trama cristológica proponiendo que el tiempo histórico se dividía en tres edades, estados o reinos correspondientes a la Trinidad: habría una edad del Padre, una del Hijo y una del Espíritu<sup>26</sup>. La particularidad de este modelo escatológico, que ubicaba el presente en la edad del Hijo, es que planteaba que la tercera edad –la del Espíritu- estaría por llegar y acontecería en el tiempo histórico y en la tierra. Así, de Fiore invertía la espera de un final catastrófico por un futuro esperanzador y optimista.

***“Según Joaquín, la “edad del Padre” va desde la Creación hasta la encarnación de Cristo. La “edad del Hijo” comienza en la encarnación, se continua con la Iglesia y está a punto de terminar. La “edad del Espíritu” aun no ha llagado, pero está próxima. En ella tendrá a lugar la culminación de la historia de la salvación. Con su llegada deberá desaparecer la Iglesia y habrá de ser superado el excesivo cristocentrismo del esquema tradicional. Cristo ya no es el centro de la historia. Es sólo una figura del Espíritu, lo mismo que Juan Bautista fue figura de Cristo. La fuerza revolucionaria de esta doctrina está en la lógica interna que establece entre los tres reinos. Esa lógica consiste en la subordinación del primer estado al segundo y de éste al tercero. Esa subordinación tiene su razón de ser en que se considera el reino del Hijo. Consiste, además, en el carácter de germen y de preparación que se atribuya al primero con relación al segundo y éste al tercero. Y consiste también en el carácter de maduración y consumación que se atribuya al reino del Espíritu con relación a los otros dos.” (De la Pienda 2003:134-5)***

Lo que Joaquín de Fiore introduce en la escatología cristiana, y en la tradición occidental, es la idea de progreso y novedad, fusionando lo escatológico con una teleología de la superación. Las edades joaquinistas no hablan de fases independientes, de cambios de mundo, sino de una acumulación progresiva. Las consecuencias de los planteamientos de De Fiore son enormes y, si bien, nunca intentaron contradecir a la Iglesia, acabaron influenciando a los constructos secularizantes más poderosos de la modernidad (como el marxismo hegeliano o el nihilismo nietzschiano).

## 2. El mito y las novelas (de caballería) como modelos de acción en el siglo XV y XVI.

Sin embargo, para el siglo XV, la Iglesia todavía no consolidaba su hegemonía discursiva, monolítica y totalizadora, al interior (y exterior) del cristianismo. Muchas de las tradiciones paganas convivían sin problemas a lo largo de Europa y, cuando estas devenían en conflicto, podían ser –como ya vimos- asimiladas o escamoteadas (según se mire) al

---

<sup>26</sup> En rigor el modelo tripartito de las edades en el cristianismo antecede a De Fiore. Sus orígenes se remontan al “judaísmo a través de la “escuela de Elías” (Eliyyahu) y del *Talmud* de Babilonia. Allí se enseña que el mundo habría durado 6000 años, 2000 años en la nada, 2000 años bajo la enseñanza de la Torah y 2000 años en el tiempo mesiánico” (Le Goff 1991:35). Con posterioridad, será San Agustín quien introduzca la encarnación de Cristo en el seno de este esquema, planteando la idea de tres estados temporales: “antes de la ley, bajo la ley, bajo la gracia”. Durante los siglos XII y XIII este esquema cobrará fuerza en diversos autores (como Horacio de Aunton y Hugo de San Víctor), entre ellos Joaquín de Fiore (Le Goff 1991).

interior del universo cristiano mediante la alegorización (por ejemplo San Jorge matando al dragón). Si bien el núcleo del cristianismo había sido asegurado de forma temprana (a finales del siglo IV se establece el texto canónico del Nuevo Testamento, con su conformación actual), los márgenes siempre fueron una zona permeable a las tradiciones indoeuropeas. Para el siglo XV ya existe una larga tradición de mitos y leyendas sobre los confines del mundo europeo. Estos se remontaban al menos hasta Grecia pero habían sido perfectamente acoplados a la tradición judeo cristiana.

Durante la antigüedad clásica (y gran parte del medioevo europeo) el mundo poseía tres confines terrestres: al norte el Polo, donde habitan los hiperbóreos (hijos del dios viento Bóreas); al sur se encontraba Etiopía (África); y en el extremo oriente, India. Y si bien cada región poseía su fauna, la concepción circular de la tierra permitía que, muchas veces, los monstruos y quimeras se mezclaran y pasaran de una región a otra. Ya desde los tiempos de Heródoto, los griegos configuraron dos ideas fuerza respecto a los confines, particularmente sobre la India, desde las que se construyó toda una mitología que estuvo vigente incluso hasta el siglo XVI: la primera de ellas planteaba que en los confines se encontraban las más grandes riquezas, los mejores bienes, la fauna y flora más espectacular y los hombres más juiciosos; como contrapartida, la segunda idea planteaba que en los confines habitaban los monstruos más terribles: amazonas, pigmeos, gigantes, antropófagos, ictiófagos, quelonófagos, cinocéfalos, cíclopes, esternofalcos, himantópes, etc. (Gil 1994).

Los viajes de conquista que Alejandro Magno sobre Persia y la India no significaron una desmitificación del confín oriental europeo, por el contrario, sumaron nuevos mitos sobre la monstruosidad y la riqueza de la India. En su largo periplo, Alejandro habría llegado a conquistar unos pueblos inmundos que se alimentaban de cadáveres, abortos y fetos. Repugnado por aquella maldad los persiguió y arrinconó entre unas montañas donde pidió a Dios que cerrara el desfiladero. Al ver el milagro cumplido, Alejandro “construyó unas puertas de hierro y aseguró el paso entre las dos montañas, untando las puertas con *asinqueto*” (Seudo-Calístenes en Gil 1994:271). La proeza de Alejandro Magno, que podría no ser más que anecdótica, trascendió la mera épica para entroncarse en la escatología judeocristiana. Los pueblos encerrados por Magno fueron asociados a Gog y Magog –anunciados por Ezequiel en el Apocalipsis-, y posteriormente, se les vinculó durante la edad media a las tribus perdidas de Israel (Gil 1994). Pero esta no fue la única contribución del cristianismo a la mitología sobre Oriente; imbuidos por la tradición que signaba a India como el lugar de todas las riquezas, muchos autores medievales situaron en el lejano oriente al mismísimo paraíso, así como “la minas de Tarsis y Ofir, con cuyo oro y con cuya plata construyó el rey Salomón el segundo Templo” (Gil 1994:272). De este modo, el cristianismo configuró toda una cartografía que conciliaba la tradición grecorromana con la escatología judeocristiana. Es en este momento, en pleno medioevo, en que –ya sea por asimilación o escamoteo- la tradición cristiana intenta ordenar la mitología al interior de su propia cartografía, dislocando, mezclando y reposicionando diversos mitos de la antigüedad. Asimismo muchas órdenes religiosas (especialmente franciscanos) inician peregrinaciones misionales a las mitológicas tierras orientales. Sin embargo, nuevamente, en vez de desmitificar, la imagen grecorromana de oriente sale fortalecida. El mito resiste y se impone. Es tan



poderosa su influencia en la cosmovisión europea que llega a operar como recurso legitimador. Incluso Marco Polo, que tiene una de las crónicas más detalladas de sus viajes por oriente recurre a monstruos mitológicos; dice ver Amazonas, cinocéfalos, enormes serpientes y aves gigantescas. Así, la autorización de los textos medievales está consignada por las referencias que se hagan a los autores de la antigüedad. No importa si el viaje es real (como el de Polo) o ficticio, mientras se mantenga en los márgenes de lo que fija la tradición y su epistemología para el lejano oriente. Éste es un imaginario brumoso sobre los límites de la cristiandad, es decir, los límites de esa humanidad elegida por Dios.

La trama mitológica que, brevemente, acabamos de reseñar es una trama abierta. Y aún cuando se inscribe en una tradición arraigada desde la época clásica, siempre permite engarzar nuevos elementos con el fin de mantener prácticamente intactas las dos líneas argumentales que la constituyen (los monstruos y las riquezas)<sup>27</sup>. Sin embargo, esta trama mitológica que responde a ejes cosmogónicos y cartográficos, poco habla de las posibilidades de sujetos particulares. Es más bien un trasfondo, el límite de lo posible, antes que una narrativa de la acción<sup>28</sup>. Así, si queremos buscar en ella la fuente de alguna especie de política, es pertinente inquirir por el relato que –siendo complementario- acerque a la sociedad europea el exotismo de oriente.

Creemos que este relato se encuentra en las épicas de caballería, muy populares durante parte de la Edad Media europea. Y si bien hacia el siglo XV estaban en decadencia en casi toda Europa, en España –tras la adopción de la imprenta- proliferaron en gran cantidad, alcanzando su más alta sofisticación. La particularidad de este género narrativo radica en que permitió conciliar las dos temporalidades, pues en ellas “lo real se entrelazaba inextricablemente con lo mítico”<sup>29</sup> (Tenreiro 1935:5). De este modo, el imaginario sobre los confines, que normalmente era parte de un acerbo erudito, podía ingresar en una trama social más amplia<sup>30</sup>.

Desde el punto de vista formal, entre los glosadores de los relatos de caballería, se encuentra ampliamente consensuado que existen básicamente tres ciclos: dos franceses y uno peninsular. El primero de ellos, llamado *bretón* (o *tabla redonda*), se articula en torno a las imágenes del santo grial y la mesa redonda, convocando a héroes como el rey

---

<sup>27</sup> Ya lo vimos con el cristianismo, que concilia estos ejes con las tribus perdidas y el paraíso. Algo similar ocurre con el mercantilismo, que proyecta las mejores especias y –quizás para subir sus precios- las protege con las más temibles bestias.

<sup>28</sup> En sus estudios sobre el mito, Joseph Campbell (1980) trabaja la idea de que todo relato mítico guardaría cierta pauta de acción mediatizada por el viaje que el héroe realiza con el fin de superar determinadas pruebas y volver transformado a su lugar de origen. Si bien ésta puede ser considerada estructuralmente como la pauta de acción mítica, su generalidad impide hacerle sentido a los sujetos históricos específicos. Es así como no consideramos que la generalidad de esta trama sea una narrativa suficiente para marcar la acción.

<sup>29</sup> Esta “dicotomía” entre lo real y lo mítico debe ser entendida en el marco de un pensamiento positivista al que ya hemos aludido al comienzo de este capítulo (el texto citado es de 1935). En este contexto, debemos entender por real la temporalidad sincrónica de la historiografía tradicional, y por mítico un pensamiento complejo en el que confluye una larga tradición mítica que, predominantemente, era entendida como fantástica e irreal.

Arturo, Merlín, Lanzarote, Tristán, Percibal, etc. Un segundo ciclo, llamado *carolingio*, se ancla –como es evidente– en la figura de Carlomagno, relatando las proezas de sus doce pares y otros paladines. Aquí destaca la figura de Roldan así como el hecho de que las incursiones de Carlomagno se hacen en la península contra los moros de Sevilla y Córdoba. El último ciclo es el llamado *greco-asiático*. Si bien este ciclo es producido, casi en su totalidad, en la península ibérica, narra principalmente las aventuras de emperadores y reyes de Constantinopla, Trapisonda, Macedonia, Jerusalén y Arabias, así como de Rusia, Bohemia y Hungría sin perjuicio de que el emplazamiento principal encuentre casi siempre en Asia. Este es un ciclo de carácter más bien tardío por lo cual gran parte de él se imprimió en España durante el siglo XVI. En términos generales se divide en dos genealogías, la de los Amadises y la de los Parmerines, y al igual que el ciclo carolingio, el greco-asiático contrapone las fuerzas de la cristiandad contra los reyes infieles.

¿Pero qué contienen estos relatos que los hacen tan atractivos? en un temprano estudio, Pascual de Gayangos (1963 [1857]) distingue tres elementos fundamentales que componen la literatura de caballería: “1.<sup>a</sup> el espíritu guerrero y de aventura que en estos libros prevalece, y los hábitos y costumbres que allí se pintan; 2.<sup>a</sup> los materiales

<sup>30</sup> El ideal caballeresco no fue siempre parte del imaginario popular, en sus orígenes estuvo ligado principalmente a la aristocracia guerrera –de corte germano– que se expandió por todo el continente europeo. La institución de la caballería proviene de “la ceremonia, mitad civil, mitad religiosa con que aquella raza [germánica] acostumbraba a solemnizar la toma de armas e ingreso en la tribu de un joven guerrero” (Gayangos 1963:iv). Posteriormente, cuando la tradición germánica entro en contacto con el cristianismo, el clero orientó sus energías a cooptar esta institución, mediante la atribución de poder armar a los guerreros en el feudalismo. La introducción de una moral cristiana en el seno de una ética guerrera buscaba encauzar, aplacar y controlar los brotes de violencia al interior de la comunidad; de esta forma, el impulso guerrero se fusionó con un ideal monástico, dando pie a las órdenes militares. Georges Duby explica como esta moral cristiana fue introducida en el seno de la sociedad mediante la alegorización del matrimonio: “La moral matrimonial que los sacerdotes enseñan a los laicos, es decir, a los “grandes”, es una moral de hombres que se predica a los varones, únicos responsables. Se basa en tres preceptos: Monogamia, exogamia y represión del placer.[...] Este sencillísimo texto fue inmediatamente desarrollado por Jonás, obispo de Orleáns, en tratado titulado *De la institución de los laicos*. [...] A esos *bellatores* cuya función es militar, Jonás les propone un combate, la lucha contra los vicios, y les ofrece la alegría que sienten después de la victoria. Para él, el matrimonio es una de las armas que deben emplear en esas batallas: la más útil, porque se dirige contra el peor adversario, la concupiscencia sexual. El matrimonio es una medicina instituida para curar la lujuria. Remedio eficaz, pero peligroso, que debe ser utilizado con prudencia. El guerrero se debilita si abusa de él. Jonás predica discretamente una moral de Estado, adaptada a una categoría determinada de la sociedad. No les impone abstinencia como a los monjes y a los clérigos, sino la mesura. No hay prohibición, sino moderación” (Duby 1999:299). La política de las cruzadas, estimulada por la Iglesia desde el siglo XI, añadió al modelo caballeresco nuevos rasgos: por una parte una épica de la aventura, del viaje de larga duración; por otra –y como corolario– su vinculación con el exotismo de Oriente. Sin embargo, ante el fracaso de las cruzadas, esta imagen épica se transformará en un arquetipo de la nobleza cortesana de los siglos XII y XIII. Y así, en tanto arquetipo, el caballero pasará a ser una suerte de guerrero impotente. El torneo y no la guerra, la justa y no la batalla, enmarcaran a esta figura –casi estética– que lleva “en su entraña la esencia del amor, el culto a la mujer, la idealización de la vida, las maneras cortesanas, en fin, todo el refinamiento y depuración de ideas y formas de una época” (Buendía 1954:13). Es en este contexto que comienza a surgir una suerte de narrativa caballeresca. Como un reflejo de la vida cortesana, la poesía trovadoresca se compone –en sus inicios– en torno héroes locales. Pero progresivamente abandona la corte para instalarse en la plaza del mercado donde es empleada en la diversión de la población en festividades, desde donde migra a través de los juglares por diversas ciudades.

históricos, que tal nombre merecen, sobre que están fundados; 3.<sup>a</sup> los recursos de imaginación empleados por los autores” (1963:iv). Gayangos problematiza este último elemento, que debemos de entender –desde nuestra perspectiva- como la tradición mítica europea, discutiendo su filiación. Tras desechar diversas tesis que proponen un origen arbitrario o influencias orientales, el autor concluye que “los recursos de imaginación” tienen “su origen y principio en Europa y dentro de la misma sociedad, alimentándose con las ideas, sentimientos y costumbres propias de la edad media” (1963:iv). En este sentido, lo que Gayangos argumenta es la extraordinaria capacidad que tiene la novela de caballería para integrar el relato mítico en la trama histórica, sobre el eje particular de una épica que posiciona al caballero, al guerrero, al soldado, en el centro de la aventura. Para el autor, la novela genera una indistinción entre ambas fuentes cognitivas (entre ambas coordenadas espacio/temporales, entre ambas epistemologías): así el mito se entremezcla sutilmente con lo histórico, dando pie al relato caballeresco<sup>31</sup>. Es justamente esta indistinción la que, según el autor, explicaría por qué “en España este movimiento literario parece haberse sentido más tarde que en cualquier otro pueblo de Europa”

***“De muy antiguo nuestra historia se halla revestida de cierto barniz caballeresco y legendario, que la hace en este punto más pintoresca y animada que otra alguna. Tanto esto es verdad, que ente algunos trozos de la Crónica general, y principalmente los que tratan de Bernardo del Carpio y los siete Infantes de Lara, entre las relaciones populares del Cid y Ferrán González, la historia fabulosa de don Rodrigo, las leyendas monacales mas antiguas, y ciertos pasajes del Amadis, la transición es casi imperceptible, sin advertirse más diferencias entre unos y otros que la de estar aquellos fundados en la popular tradición y referirse a personajes históricos, y tratar estos de héroes enteramente fabulosos.”***  
(Gayangos 1963:v)

Ahora bien, existe un segundo elemento que Gayangos diferencia en las novelas de caballería y que –para él- contribuyó a que en España no fuesen populares sino hasta fines del siglo XV. Para el autor, el viaje del héroe hacia un país lejano es un rasgo fundamental y constitutivo de las novelas. De este modo, las hazañas que –en los más de siete siglos en que España intenta expulsar a los musulmanes- se dan en la península, no son entendidas sino como historias verdaderas. Así, si bien en el relato de caballería es difícil distinguir lo histórico de lo fantástico/mítico, el recurso a lo exótico, a lo desconocido, es un criterio objetivante de la novela. En este sentido, la trama de la novela incorpora tanto la tradición sobre Oriente como hegemoniza las pautas de conductas hacia los confines.

Es en el tercer ciclo –el concerniente a España- donde el relato de caballería adquiere una forma canónica de escritura. Probablemente gracias a la imprenta que estandariza el relato en novelas. Todo comienza cuando el héroe, poseedor de un oscuro origen (aunque como Amadis –y también Edipo- de filiación real), es armado caballero por un prestigiado rey para iniciar sus aventuras contra los reyes infieles. Pero en los

---

<sup>31</sup> Otro factor determinante en la vinculación del contenido mítico de las novelas de caballería con el espacio/tiempo histórico radicó en “el hecho de que el relato se basara en algún antiguo manuscrito que el autor pretendía haber descubierto y traducido, dando así la impresión de que los sucesos derivaban de un documento histórico” (Leonard 1953:31).

combates el héroe no se enfrenta únicamente a soldados de otros reinos, la hazaña casi siempre esta mediada por ogros, gigantes u otros monstruos mitológicos. Así, tras vencerlos en asombrosos combates, el héroe habitualmente salva una doncella, recupera un reino o se casa con su amada (que por lo general es una reina). Cualquiera sea el camino, el caballero termina por adquirir su propio reino (o si tiene suerte un imperio), junto con un sin número de riquezas, para que sus hijo o él mismo repitan –una y otra vez- la aventura.

De este modo, las novelas de caballería cumplieron dos propósitos: por una parte actualizaron y popularizaron todo un imaginario mitológico que la tradición europea había legado desde la antigüedad clásica, por el otro, sirvieron como discurso vinculante que –si bien para muchos (especialmente sacerdotes peninsulares) eran “historias mentirosas”- ligó la mitología a la realidad histórico social. En este sentido, el surgimiento de la novela de caballería (por oposición al relato oral) no significó una ficcionalización de la tradición mítica, por el contrario reforzó su vinculación con la dimensión cognitiva del imaginario mitológico de la época<sup>32</sup>. Como plantea Irving Leonard (1953), que estudió los flujos de novelas de caballería entre la península y América durante el siglo XVI, el libro concedía al relato una dignidad asombrosa, pues era considerado hasta entonces la forma del conocimiento y de la verdad

***“Antes de 1500, muchas de estas fabulosas leyendas llegaron a los oídos de los españoles por las narraciones orales de quienes contaban cuentos o por los romances caballerescos de los trovadores, y pasaban de boca en boca. Más si estos relatos verbales excitaban la credulidad de los oyentes, mucho más incendiaria y convincente era la evidencia visual que tuvieron después de esa fecha, cuando la recién inventada imprenta lo corroboró claramente ante sus ojos en la mágica forma impresa. Hasta entonces el saber y la verdad habían estado aprisionados en los libros escritos hace innumerables años, y constituían el patrimonio privativo de monjes y de sabios; pero ahora los libros impresos ofrecían generosamente sus paginas a cualquiera. Lo que en ellos aparecía no admitía duda, y confirmaba plenamente las historias que los lectores ya habían escuchado. La naturaleza casi incontrovertible que tiene un texto cuando está impreso, influenció aún a los más cultivados.” (Leonard 1953: 24)<sup>33</sup>***

Ahora bien, en la argumentación de Leonard las novelas de caballería juegan una suerte de justificación de violencia ejercida por los conquistadores, contribuyendo a que la “leyenda negra” sea más bien de “un gris pálido”. Para Leonard, siguiendo la propuesta de Washington Irving, la heroicidad de los conquistadores ha quedado opacada por la evocación de la violencia que ejercieron sobre la población amerindia. “Se recuerda mucho más [dice Leonard] la falta de piedad de Cortés y de Pizarro, que las tremendas adversidades que tuvieron que afrontar con un puñado de hombres a gran distancia de sus bases de aprovisionamiento” (1953: 21). Así, lo que el autor rescata es el influjo que las novelas ejercieron sobre la figura del conquistador, quien llenó “su mente febril con

---

<sup>33</sup> Sin embargo, no hay que pensar que la eficacia mítica de las novelas se circunscribió a las capas menos eruditas de la conquistas. En un escrito de pretendida reflexión histórica, Sahagún llegó a comparar a Quetzacoatl con el Rey Arturo de Inglaterra (Góngora 1998). Para un análisis de la continuidad que estas novelas han tenido en la historia de América Latina ver Burke 2000, capítulo 9.

---

relatos aparentemente auténticos de lugares fantásticos, de riquezas, monstruos y encantamientos, y desde entonces ardió en deseos de descubrir las realidades que describían y de posesionarse de ellas. En consecuencia, el hecho mismo de la conquista fue rodeado de un espíritu caballeresco y romántico” (1953: 25). En este sentido, la novela habría brindado un marco que orientó la acción de la conquista, un trasfondo ideológico-conceptual que, en sus últimas consecuencias, ubica la violencia como parte de una psicología de la época. De modo que, siguiendo el argumento, “el conquistador español fue un producto de su tiempo, modelado y condicionado por las influencias de su

<sup>32</sup> Distintas series de conceptos, semánticamente cercanos, atraviesan esta memoria. En la primera de ellas se encuentran nociones como imaginario, cosmovisión (universo, mundo), representación y mentalidad. La segunda serie está marcada por conceptos tales como epistemología, cognición e interpretación. Las dos series son complementarias, operan por combinación. En esta memoria son utilizadas para distinguir sistemas de pensamiento (“sistema” y “pensamientos” también pertenecen a estas series). Cuando nos referimos a estos conceptos como “de la época”, lo hacemos pensando especialmente en uno de ellos que nos interesa destacar, a saber, el pensamiento mítico. Sobra decir que el pensamiento mítico no es el único. Ya en la introducción nos hemos referido analíticamente a tres niveles del mito y no volveremos en este lugar sobre ellos, sin embargo, con el fin de clarificar el uso de las series, revisaremos como hemos utilizado esta noción hasta el momento. Respecto a estas series, no nos interesa instaurar la preeminencia de un concepto sobre otro para referirnos al pensamiento mítico. Por el contrario, lo que intentamos es establecer la autonomía que esta forma de pensamiento (el mítico) posee respecto a otras formas naturalizadas para nuestra sociedad. Esta autonomía es, desde luego, analítica, ya que postularla desde una dimensión social resulta absurdo e infructuoso. La primera distinción del pensamiento mítico respecto a otros imaginarios la trazamos débil e indirectamente en el capítulo primero, cuando cuestionábamos la modernidad política de los conquistadores. Esto no significaba que, al diferenciarlo del pensamiento moderno, postuláramos que el mítico deviniera en actitudes irracionales y antojadizas (como insinuaría un cartesianismo basado en su dicotomía moderno/tradicional), sino simplemente que la clave de la razón moderna no era atinente para explicar el fenómeno de la conquista. En este sentido, nunca postulamos una oposición entre ambos sistemas, solo una diferencia. Es la modernidad “iconoclasta” la que niega cualquier referencia a imaginarios alternativos (Durand 1971). Una segunda distinción fue introducida al comienzo de este capítulo, para expresar la dimensión temporal en la que opera el pensamiento mítico. El contraste que realizamos con el pensamiento histórico se debió, principalmente, al intento de establecer una diferencia epistemológica entre el tiempo histórico y el mítico. Al igual que en el caso anterior, más que una oposición, planteábamos una irreductibilidad. En este sentido, nuestros reparos hacia la concepción de mentalidad –como operador de cierta historiografía para referirnos a la dimensión mitológica de una sociedad- no tenía tanto que ver con la pertinencia del término como con la subordinación que la historiografía latinoamericana hacia de las mentalidades “Otras” frente a la linealidad histórica. Como plantea Burke (2000) de forma revisionista, uno de los mayores problemas de la historia de las mentalidades se basa en este evolucionismo que se funda en la distinción entre un pensamiento lógico y otro prelógico. Estas distinciones nos permiten establecer algunos rasgos positivos. El principal tiene que ver con el tiempo, la mentalidad mítica no se establece en una dimensión temporal histórica lineal, sino en ciclos que remiten al tiempo originario. En este sentido puede ser considerada como una epistemología espacio/temporal distinta a la determinada por el tiempo histórico. En segundo lugar, el pensamiento mítico no es total para una sociedad o cultura, convive en grados diferenciales con distintos sistemas de pensamiento. Como consecuencia de ello, su preponderancia relativa en una sociedad (o en parcelas de ella) depende de su relación con la hegemonía. Esto último puede tener dos lecturas: en primer lugar, una disputa por la hegemonía de las distintas formas de pensamiento al interior de un complejo social; en segundo lugar, una disputa por la hegemonía al interior de una forma de pensamiento específico, como por ejemplo, al interior del pensamiento mítico: por consiguiente, la mentalidad mítica de determinada cultura o sociedad histórica no es homogénea. Por último, y también producto de la dimensión política que introduce la idea de hegemonía, las distintas formas de pensamiento no pueden concebirse de forma autónoma, con independencia a la sociedad en que se despliegan, cualquier autonomía es sólo analítica.

medio [...] La perversidad y el tratamiento inhumano del hombre para con el hombre no era entonces rasgos que se observaban únicamente en el conquistador, sino que se extendían comúnmente a los demás cristianos de su tiempo” (1953: 16-22).

Aunque creemos compartir algunos puntos, la propuesta de Leonard nos parece limitada y su orientación errónea. Limitada, porque considera las novelas de caballería exclusivamente como obras literarias, es decir, como productos de ficción que si bien aparentan ser reales son el producto de la invención y fabulación de un individuo particular. Errónea, porque al naturalizar la violencia no deja espacio para cuestionarla, asumiéndola en la fatalidad de lo inevitable. En nuestra opinión, la importancia de las novelas de caballería no radica en que sean un referente de heroicidad para los conquistadores del Nuevo Mundo, un modelo de guerrero o soldado ideal desde el cual la violencia adquiriera ribetes de hazaña. Como hemos intentado argumentar, su importancia se encuentra en haber propiciado, para el siglo XVI europeo, la actualización de la tradición mítica y su entroncamiento en la realidad histórica. En este sentido, creemos que no es posible medir su impacto si las entendemos como relatos imaginarios o ficticios, como podría ser el caso de una novela moderna; debemos, por el contrario, aceptar el aura mítica, es decir, aceptar que para gran parte de los lectores del siglo XVI representaban relatos verídicos aun cuando fuesen inverosímiles.

Los mitos, que procedían desde la antigüedad y reaparecían en las novelas bajo la forma del viaje, eran parte de la cosmovisión de la época. Prefiguraban los confines como la astrofísica contemporánea nos da una imagen aprensible del universo desconocido. De forma complementaria, las novelas –más allá que establecieran una conducta determinada- permitían concebir la acción humana en el seno del relato mítico. Para el siglo XVI la inverosimilitud no era una dificultad para el conocimiento, como si lo es para una racionalidad cartesiana del siglo XX o XXI. Si bien el cristianismo ya había introducido cierto secularismo en la sociedad europea, haciendo que las novelas y los mitos poseyeran muchos detractores –especialmente dentro del clero (Leonard 1953)-, la epistemología de la época aún basaba gran parte de su conocimiento en la interpretación de los signos y en el juego de imágenes (muchas veces fantásticas) que estos entrañaban. Así, los relatos que parecían inverosímiles y se les acusaba de ser “historias mentirosas”, operaban –para una gran cantidad de lectores- como una forma de conocer lo desconocido, de representarse en la complejidad del mundo y asimilar el Nuevo Mundo que se abría ante sus ojos<sup>34</sup>.

### 3. América o la trasposición del mito en la utopía

La superposición del tiempo histórico sobre el mítico acarrea cierta fatalidad, pues por más que el tiempo mítico (el tiempo de los orígenes) pueda proyectarse cíclicamente sobre el futuro, hay algo que lo condena a reproducir el orden signado por el pasado. El mito constata una estructura imperecedera, y continuamente intenta restablecerla, buscando el orden primordial. Por eso en la escatología de De Fiore la tercera fase, la de Espíritu, representa el retorno a la comunión directa con Dios, la sutura de la fractura

original que nos arrojó al mundo desde el paraíso, la eliminación de las mediaciones y el retorno a lo Uno. Así, el futuro que ofrece el tiempo mítico no puede ser, en estricto rigor, el mismo que nos ofrece el tiempo histórico. Siempre se encuentra temporalmente desplazado hacia un pasado originario, sobredeterminado por él. Por consiguiente, en la inmensa tradición mítica que hombres y mujeres del siglo XVI acarreaban en sus mentes poco espacio le cabía a la novedad radical. Si el mito prefiguraba lo desconocido, simultáneamente se transformaba en la jaula de todo conocimiento posible. Esto, porque la totalidad del mundo se encontraba contenida en la realidad aprensible, la que era descifrable mediante múltiples operatorias de semejanza

***“Hasta fines del siglo XVI la semejanza ha desempeñado un papel constructivo en el saber de la cultura occidental. En gran parte, fue ella la que guió la exégesis en interpretación de los textos; la que organizó el juego de los símbolos, permitió el conocimiento de las cosas visibles e invisibles, dirigió el arte de representarlas. El mundo se enrollaba sobre sí mismo: la tierra repetía el cielo, los rostros se reflejaban en las estrellas y las hierbas ocultaban en sus tallos los secretos que servían a los hombres”. (Foucault 2003b:26)***

Esta exégesis del mundo, condicionada al saber mitológico, es la que lleva Colón –como concuerdan sus comentarista- a verificar la identidad de las Indias antes de sorprenderse por la novedad. En la “Carta a los Reyes” de 1498, perteneciente a su tercer viaje, Colón encuentra –ni más ni menos que- el Paraíso

***“Fallé que [el mundo] no era redondo en la forma qu’escriven, salvo que es de la forma de una pera que sea toda muy redonda, salvo allí donde tiene el pezón, que ahí tiene más alto, o como quien tiene una pelota muy redonda y en un lugar d’ella fuesse como una teta de muger allí puesta, y qu’esta parte d’este pezón sea mas alta e más propinca al cielo, y sea debaxo la línea equinoccial, y en esta***

<sup>34</sup> La relación del relato Valdiviano con la temática del oro puede servirnos para ejemplificar brevemente alguno de los puntos enunciados. Para los años de la expedición, la sociedad hispana estaba fuertemente conmocionada por la avalancha del oro y plata que fluía incesantemente desde América. Oficialmente, entre 1531 y 1540 Sevilla percibió más de 86 toneladas de plata y 14,5 de oro, siendo ambas las cifras más altas que se habían visto hasta el momento. A fines del siglo XVI, Europa había quintuplicado sus arcas de oro y plata desde el descubrimiento colombino (Jocelyn-Holt 2004). Si bien Diego de Almagro había regresado de Chile pauperizado, desacreditando el territorio, la experiencia histórica de América encontraba concordancia con la tradición mítica sobre los confines. Por consiguiente, Valdivia estaba convencido de que los reinos de Chile estaban mal infamados, es decir, que las penurias de las huestes de Almagro eran circunstanciales y no absolutas. El mito del oro era tan poderoso que en su primera carta, dirigida al emperador Carlos V, es ocupado por Valdivia como moneda de cambio. Para justificar la ausencia del mineral, Valdivia recurre a la tesis del complot: “De indios tomados en el camino cuando vine a estas tierra, supe cómo Mango Inga, señor natural del Cuzco, que anda revelado del servicio de vuestra Majestad, había enviado a avisar a los caciques Della cómo veníamos y que si querían que nos volviésemos como Almagro escondiesen todo el oro, ovejas ropa, lana y algodón y las comidas, porque, como nosotros buscábamos esto, no hallándolo, nos tornaríamos” (Valdivia 1992:28). No es posible saber con certeza si en el momento en que escribe Valdivia sigue o no creyendo en este imaginario. Cabe la posibilidad que, hacia 1544, Valdivia ya haya asumido la escasez de oro en estas tierras, pues envía a Juan Pastene –en calidad de teniente general del mar- a descubrir la costa hasta el Estrecho de Magallanes, el último confín del territorio americano. Sin embargo esta actitud admite más de una lectura: por una parte, puede ser entendida como la resignación a no poder hacer otra cosa que “poblar y sustentar” las tierras australes; pero por otra acepta lecturas un tanto más conspirativas: como que Valdivia pretendía legitimar sus infructuosos años en los reinos de Chile al mismo tiempo en que aspiraba a que, hacia el sur, su suerte cambiara.

**mar Occéana, en el fin de Oriente. [...] Creo que allí es el Paraíso terrenal, adonde no puede llegar nadie salvo por voluntad divina. [...] Yo no tomo que el Paraíso terrenal sea en forma de montaña áspera, como el escribir de ello nos muestra, salvo que sea en el colmo, allí donde dije que figura el pezón de la pera, y que poco a poco andando hacia allí desde muy lejos se va subiendo a él” (Colón 1982:215-18 )** <sup>35</sup>

Como se hace evidente en el texto colombino la mitología no es suficiente para pensar la novedad y, sin embargo, sostenemos que el “choque” cultural dio origen a una nueva forma de hacer política. ¿Qué precipitó, entonces, este cambio cognitivo? más que plantear un momento capital, un instante de inflexión epistemológica, creemos que el encuentro de Europa con América produjo una aceleración en el flujo de ideas e imaginarios. Por muchos años –y hablamos desde un punto de vista eurocéntrico- la producción intelectual europea funcionó como un espejo de América, y ésta como un depositario de los deseos y conceptualizaciones que Europa producía y requería. Más allá de la direccionalidad que siempre establecen las relaciones de poder y subordinación, podemos decir que el intercambio fue hasta cierto punto generalizado y libre, o al menos –siendo más cautos- escapó de cualquier control que la corona española pudiese establecer <sup>36</sup> .

El primer antecedente que esboza el giro conceptual aparece con Vespucio, aunque quizás se lo debemos más a sus lectores que su obra. En efecto, es ampliamente sabido que fue Américo Vespucio quien habló por primera vez del nuevo mundo, o más bien de “otro mundo”, de un *orbis alterius* –en oposición del *orbis terrarum* compuesto por Europa, Asia y África-. No obstante, como bien muestra O’Gorman en su conocida *Invencción de América* (1986), desde un punto de vista fenomenológico Vespucio (así como Colón) tampoco descubrió América, muriendo convencido de haber llegado a Asia y a unas tierras australes de las que antes no había noticias. Empero, como ha hecho notar Dussel (1992), aunque Vespucio no lo percatara, su comentario introdujo la distinción entre lo viejo y lo nuevo, entre una ecúmene tradicional y otra nueva.

Quizás los lectores más conocidos de Vespucio sean Ringmann y Waldseemüller. En su *Cosmographie Inroductio* de 1507 –donde se publican sus famosas cartas- comentan y dibujan la cuarta parte de la tierra, la que rotulan como América en honor al navegante. El texto de Ringmann y Waldseemüller se hace imprescindible para los eruditos de la

---

<sup>35</sup> **Góngora (1998) destaca la vinculación que existe entre las cartas de Colón y una lectura apócrifa de Joaquín de Fiore, a la luz de la cual es posible leer este “encuentro” del Paraíso.**

<sup>36</sup> Como ya planteamos siguiendo a Leonard, junto a la enorme impronta que el Nuevo Mundo imprimió sobre la producción de novelas de caballería, éstas marcaron el imaginario de cientos de europeos que se aventuraron a cruzar el Atlántico. Pero el intercambio de ideas superó con creces la mera literatura pseudo fantástica. Alberto Magnaghi cuestionó en 1926 la autenticidad de dos cartas de Vespucio –entre ellas el *Mundus Novus* de 1504- planteando, en palabras de Gerbi, que “un anónimo y mediocre letrado de principios del siglo XVI las redactó, sobre la base de las pocas y sobrias cartas originales, para explotar editorialmente la sed momentánea de noticias relativas al Nuevo Mundo y el ansia eterna de narraciones maravillosas y fantásticas” (Gerbi 1978:61). Sin embargo el flujo con América no solo cumplió una función creativa, el descubrimiento del Nuevo Mundo fue leído como la exégesis de la tradición. Así, para Pedro Mártir el Nuevo Mundo fue “casi lo que el Mesías fue para los primeros judíos que se hicieron cristianos: corroboración de las antiguas profecías y promesas de vida futura” (Gerbi 1978:68)



Europa del XVI, y es así como un segundo lector –o más bien un lector de la *Cosmographie*- introduce a partir de ellas un concepto que revolucionará el pensamiento político renacentista. Nos referimos a Tomas Moro y su *Utopía*.

El texto de 1516 es complejo. Su importancia –para nosotros- es que introduce a América en la tradición del pensamiento político Europeo. La *Utopía* de Moro no es, por mucho, el primer texto político que plantea un modelo de gobierno “utópico” o “ideal”. Muchos siglos atrás Platón, en su *República*, proponía e imaginaba una república ideal frente a la cual todas las formas de gobierno existente no eran más que versiones “caídas” o corruptas; y aunque Platón reconocía que no existía tal lugar, no eliminaba la posibilidad de que alguna vez la república ideal se concretara (Imaz 1982). Así, si bien la idea no existía fácticamente era, potencialmente, realizable.

Ahora bien, *Utopía* es un texto complejo porque la cita a la tradición “idealista” –en lo que respecta a gobiernos políticos- tiene que ser entendida en el marco de la tendencia absolutista de Enrique VIII y, lo que es más importante, su giro al protestantismo. En este sentido, la filosofía cristiana de Moro expresada en *Utopía* opone –en tanto forma política- la comunidad a la monarquía (o el principado, si lo queremos decir en la nomenclatura maquiavelana). Así –siguiendo el recorrido del libro- la utopía es, primero, una crítica política y sólo de forma secundaria una propuesta alternativa<sup>37</sup>. Pero será esto último, su carácter propositivo, lo que influirá de forma radical el pensamiento del XVI y los siglos venideros.

No es difícil demostrar que la Utopía de Moro es América, o al menos es *en América*. En su relato, que es legitimado formalmente del mismo modo que las novelas de caballería, Moro dialoga con un supuesto Rafael Hitlodeu, “un hombre prudente y experto, por el estilo de Ulises, y sobre todo del antiguo sabio Platón”. La pertinencia de Rafael como interlocutor válido esta determinada por una extraña confluencia del conocimiento docto con el saber empírico. Hitlodeu

***“sabe mucho latín y sobresale en griego, lengua que prefiere a la romana, porque le parece mas necesaria para el estudio de la filosofía a que se dedica, ya que en esta última solamente puede leerse a Séneca y a Cicerón. Nacido en Portugal y deseoso de conocer lejanos países, confió su patrimonio a sus hermanos, se unió a la expedición de Américo Vespucio y realizó con él tres de sus cuatro últimos viajes, la relación de los cuales, ya impresa, se hayan hoy en manos de todos los extranjeros”.* (Moro 1988:23)**

Los lugares que Hitlodeu ha explorado, donde conoció y vivió en Utopía no son otros que el *orbis alterius* descrito por Vespucio. Pero a diferencia de la república de Platón, Moro o –más bien- Hitlodeu ha estado ahí. Utopía existe, es real, y el libro de Ringmann y Waldseemüller lo demuestra. Producto de un movimiento constante, ésta surge y se proyecta en América<sup>38</sup>. Es así como durante el siglo XVI la utopía iniciara una insipiente pero larga relación con el mito.

---

<sup>37</sup> A pesar de guardar una correspondencia con los capítulos de *Utopía*, la distinción que hemos hecho es arbitraria y, en estricto rigor incorrecta pues la propuesta, a saber, la comunidad de Utopía se constituye antagónicamente al absolutismo inglés, por lo que la crítica de este es indisoluble de aquella. Sin embargo, utilizamos la distinción pues permite visualizar el grado de autonomía con que la idea de utopía operó.

¿Qué introduce la utopía que cambia cualitativamente la imaginación mítica que se tenía de América? como ya hemos planteado, imágenes ideales existían al menos desde Platón y su *República*, sin embargo su existencia (que no era fáctica) se proyectaba –hipotéticamente– hacia un futuro posible. Algo similar ocurría con la escatología cristiana que, con Joaquín de Fiore, proyectaba hacia el futuro la salvación. En este sentido, hasta antes de la utopía de Moro, hasta antes de América, el problema de la facticidad de los ideales era básicamente un problema temporal. Había que esperar la salvación, esperar que la república ideal fuera fundada. El “si usted hubiera estado en Utopía conmigo” que pronuncia Moro mediante Hitlodeu invierte las coordenadas de la fórmula: la utopía existe, es real pero lejana. El problema temporal pasa a ser espacial.

Ante la emergencia de la utopía, el pensamiento mítico es redefinido. Con el surgimiento de la novedad, junto al desplazamiento espacial de la dimensión salvífica, la utopía disputará al mito la hegemonía sobre viaje. Pero más que un desplazamiento habrá una superposición. La utopía opera, hasta cierto punto, como la posibilidad futura del mito. Si el mito se rememora, la utopía se busca. Ya sabemos que existe, solo hay que encontrarla. Esto se hace evidente en las novelas de caballería del siglo XVI que, como plantea Leonard (1953), comienzan a introducir tópicos míticos en los escenarios “históricos”: Así, en *Las sergas de Esplandián* (1510) reaparece el antiguo mito de las Amazonas –cuyo reino se ubica en la Ínsula California-. Diversas expediciones irán tras este y otros mitos en el nuevo mundo. Ahora transmutados en utopía, el viaje consistirá en re-encontrarlos.

Existe otra variable de esta relación que de algún modo intenta oponer utopía y mito. Esta versión es la que propone Bacon en la aguda lectura de Adorno y Horkheimer. También del siglo XVI, el libro utópico de Francis Bacon es la *Nueva Atlántida*, donde América nuevamente aparece como el referente espacial<sup>39</sup>. Pero a diferencia de la comunidad de Moro, la utopía de Bacon descansa en una proto Ilustración gobernada por la técnica. Es la utopía ilustrada que ilumina la oscuridad del mito, que nos libera del mundo gobernado por la magia y la superstición. En la propuesta baconiana el mito esta condenado a desaparecer, desmitificarse, ante la técnica y la razón. Pero como bien han mostrado sus críticos

***“Los mitos que caen bajo los golpes del iluminismo eran ya productos del mismo iluminismo. En el cálculo científico del acontecer queda anulada la apreciación que el pensamiento había formulado en los mitos respecto al acontecer. El mito quería contar, nombrar, manifestar el origen: y por lo tanto también exponer, fijar, explicar. Esta tendencia se vio reforzada por el extendimiento y la recompilación de los mitos, que se convirtieron en seguida, de narraciones de cosas acontecidas, en doctrina. [...] La mitología misma ha puesto en marcha el proceso sin fin del iluminismo, en el que, con necesidad ineluctable, toda***

<sup>38</sup> Como hizo notar Zavala (1937), los hospitales de Vasco de Quiroga –de los que hablaremos en el siguiente capítulo– tenían una marcada influencia del *Utopía* de Moro. Otro tanto podría plantearse de las misiones jesuíticas.

<sup>39</sup> “Partimos del Perú, donde habíamos permanecido por espacio de un año, rumbo a China y Japón, cruzando el mar del Sur. Llevamos con nosotros comestibles para doce meses y durante más de cinco los vientos de Este, aunque suaves y débiles, nos fueron favorables.” (Bacon en Imaz 1982: 235).

***concepción teórica determinada cae bajo la acusación destructora de no ser más que una fe, hasta que también los conceptos de espíritu, verdad e incluso de iluminismo quedan relegados como magia animista. Así como los mitos cumplen ya una obra iluminista, del mismo modo el iluminismo se hunde a cada paso más profundamente en la mitología. Recibe la materia de los mitos para destruirlos y, como juez, incurre a su vez en el encantamiento mítico. Quiere huir al proceso fatal de la represalia, ejerciendo la represalia sobre el proceso mismo.”***  
(Horkheimer y Adorno 2004:6-13)

Se hace evidente que esta iluminación de la técnica no es más que una reapropiación del mito por parte de la Utopía. Es un intento por hacer que el espacio utópico –ese espacio desplazado en el viaje- reconfigure su origen, es decir, escriba su propio mito. Así, si la exuberancia de lo desconocido –el *orbis alterius* incógnito- germina el pensamiento utópico es porque la mitología del *orbis terrarum* ya no es suficiente para generar por sí sola el sentido necesario que permita habitar los mundos que se abren. Con la llegada europea, América –rica en una propia tradición mítica - será forzada por el pensamiento eurocéntrico a hacer manifiesto su origen, su *nuevo* origen, el que se tejerá en el espacio de acción dejado por el intersticio entre el mito y la utopía.

## 4. La utopía hecha carne: la errancia

La trasposición de la utopía en América adquirió al menos dos formas: la primera –de corte “materialista”- estuvo marcada por la búsqueda de ese lugar eternamente desplazado en el suelo americano. La segunda –de origen predominantemente “espiritual”- se orientó a construir comunidades de evangelización, las cuales serían gobernadas bajo un híbrido de la república platónica y el utopos morista. Dejaremos estas últimas para el capítulo siguiente, cuando nos refiramos a algunos contenidos de la política americana. Por lo pronto nos interesa revisar algunas aporías de la utopía y sus consecuencias en el nuevo continente.

Habíamos dicho más arriba que, frente a la escatología cristiana, la utopía modifica las coordenadas temporales de la salvación y las ubica en un plano espacial. En ella el más allá trascendente pasa a constituir, en apariencia, un más allá inmanente. Ahora bien, esta transposición discursiva que revolucionó las expectativas de miles de europeos es, en última instancia, ficticia. Pues si ubica el “paraíso” en un lugar “otro”, lo que la utopía no dice es cuanto demoramos en llegar a ese lugar <sup>40</sup>. Sin embargo, su emergencia en el seno de la mentalidad europea permitió modificar la acción escatológica: si antes ésta se constituía en la espera, ahora se vive como un viaje. Viaje de Europa a América, evidentemente.

El tropo del viaje es muy antiguo en la mitología occidental –y quizás, como plantea Campbell (1980) a todas las mitologías-. El héroe, para lograr su iniciación, se separa por un tiempo indeterminado del mundo cotidiano al que sólo regresa tras cumplir su hazaña. En el siglo XVI, el viaje a América constituía todo inicio de la búsqueda utópica. Aunque muchas veces este fuese un viaje y una búsqueda sin retorno, sin hazaña y sin

heroicidad.

La no-factibilidad práctica, que caracteriza a la búsqueda utópica, se ha conceptualizado de diversas formas <sup>41</sup>. Lecturas altamente racionalistas, como la de Beatriz Pastor (1983), la codifican en términos de una ficcionalización narrativa, la cual estaría compuesta de dos etapas: la primera, cuya figura central es Cortes, se orienta a la construcción de un canon épico de la conquista. Ahí el héroe triunfa y realiza el ideal utópico/caballeresco mediante su propia narrativa (cartas y relaciones dirigidas a la Corona). Este canon, según Pastor, estaría orientado a demostrar –en clave de Maquiavelo- la constitución de un nuevo príncipe americano: aquel que se abre espacio en el ceno de la tensión entre la autonomía política y la servidumbre del vasallo medieval.

Un segundo momento estaría determinado por las narrativas del fracaso, cuando el canon se muestra inoperante en tierras Americanas. Este cuerpo lo constituye un conjunto de relatos de conquistadores que se han “desencantado” de la oferta utópica, desmitificando la épica de la conquista frente a una dura realidad “objetiva”. Las principales figuras portadoras de este relato serían Álvaro Núñez Cabeza de Vaca y Lope de Aguirre. El primero bajo la figura del naufragio, el segundo bajo la de la locura.

La propuesta de Pastor nos es árida en muchos aspectos. Principalmente –como ya nos hemos referido en una nota anterior- por concederle a los conquistadores una racionalidad moderna, de tipo cartesiana, que disgrega completamente la acción de la cosmovisión y la cognición. El canon que Cortes habría elaborado es, en la visión de Pastor, plenamente racional y conciente, relegando cualquier noción de irrealidad, fe o mitología al producto de una ficcionalización del texto. Si bien compartimos la idea de que en la conquista operó un fuerte componente de desencanto frente al mito, una sensación de fracaso de las utopías, no nos es plausible que ésta sea el reverso de una relación meramente instrumental. Reducir la cosmovisión de los sujetos del XVI al estatus de una ficción narrativa nos parece castración racionalista que simplifica al máximo el flujo de expectativas y deseos que puso en juego el Nuevo Mundo. Como hemos venido argumentando, el pensamiento mítico es consustancial a la cosmovisión europea y se enraíza en una larga tradición que, para el siglo XVI, todavía no ha sido derrotada ni está cercana a serlo. El pensamiento erudito, proto ilustrado, que Bacon, Moro, Erasmo,

<sup>40</sup> Es del todo evidente que sólo desde nuestro presente la utopía morista deviene en ficción; para los habitantes del siglo XVI no hay tal. Ha tenido que existir la física cuántica para comprender la permutabilidad tiempo/espacio; como desde el punto de vista ideológico, han tenido que caer los metarrelatos para comprender la no factibilidad práctica de la utopía, que inevitablemente se construye en una coordenada espacio/tiempo trascendente, es decir políticamente imposible. Sin embargo, como nos recuerda Hinkelammert (1984) hay que tener cuidado con no caer en una simple oposición al utopismo –un antiutopismo, como el que pregona el neoliberalismo-. Este no es más que una utopía producto de cierta ingenuidad utópica, que como toda utopía ofrece lo no factible como posible. Por el contrario, la fusión de la utopía radica en orientar lo políticamente posible y, en este sentido, “se concibe lo imposible para conocer, a través de la experiencia y el análisis de la factibilidad, lo posible. Sin embargo, la persecución y realización de este posible es constantemente desvirtuada por la ilusión de perseguir o realizar aquel imposible, de cuya conceptualización se ha partido” (Hinkelammert 1984:26).

<sup>41</sup> Para una lectura contemporánea de la no-factibilidad práctica de la utopía ver Lechner (1984) y Hinkelammert (1970; 1984). También es ilustrativo el análisis que Pedro Morandé (1987) realiza de las propuestas de Franz Hinkelammert.

Campanella y otros intelectuales renacentista desarrollasen en el mundo cortesano no es –con mucho- la moneda de cambio de América ni, aunque lo fuese, tampoco se encuentra completamente liberado de la fe y la mitología. En este sentido, creemos que la experiencia de fracaso es más compleja y que, para fines analíticos, debe ubicarse en un plano simbólico antes que en uno racional.

Quizás desde una perspectiva más poética, Jocelyn-Holt (2004) ha trabajado la idea del naufragio como el tropo irónico de la derrota en América (White 1992b). Y si bien a primera vista pareciera mantener una evidente filiación al texto de Alvar Núñez Cabeza de Vaca y la lectura que Pastor hace de él, su propuesta es mucho más amplia y osada que una simple relectura. Para Jocelyn-Holt la existencia histórica del naufragio –como el de Alvar Núñez en una interminable lista de desastres náuticos- es un dato mucho menos relevante que el sentido que este produce en los colonos Americanos de los siglos XVI y XVII. Por el contrario, el naufragio significa el desenlace irónico de la épica de la conquista. Si en ella el héroe debía emprender un viaje iniciático, este nunca llega a su destino pues su barca zozobra a medio camino. América misma es el islote que hace naufragar el viaje colombino a las Indias. Así mismo, la épica se termina cuando se cae en cuenta que la hazaña se ha hecho precaria, cuando la hazaña también ha naufragado. Sin embargo, que el tropo de la derrota sea el naufragio no significa que esta trama sea fatalista. Como se nos recuerda más de una vez “si hay naufragio de por medio no todo estaría perdido” (2004:57). El naufragio se opone al ahogado, a quien perece en la mar. Para el autor habría tres desenlaces de un naufragio

***“En primer lugar, que un barco está desaparecido significa que no ha dejado rastro alguno, y ahí la especulación puede llegar a ser infinita. Estar perdido, en cambio, supone huellas de un drama, un germen de tragedia, sin que se disponga aún de noticias ciertas. Cabe, en este caso, la probabilidad de que se pueda “salvar” algo de tipo no material o ganancial. El perdido, valga la contradicción, no está perdido; está extraviado, o mejor dicho, desubicado. Por último, se puede dar un tercer escenario, intermedio, que a falta de mejor término, llamaremos espectral. El suspenso, esta vez, no dice relación con la presunta suerte del barco como con la indefinición acerca de su realidad, por ejemplo cuando hablamos de la Armada Invencible de Felipe II”. (Jocelyn-Holt 2004:58)***

Es justamente esta dificultad en su definición, la condena fantasmal a la zozobra, lo que evita caer en el fatalismo trágico de la destrucción, de desaparecimiento, para conceder un vuelco irónico a la situación. Si en el naufragio no todo está perdido, por más que éste ocurra, siempre habrá otra vez para empezar.

Sin embargo, hay algo en la propuesta de Jocelyn-Holt que no nos termina por convencer. En su modelo el naufragio antecede la utopía. Es, de alguna forma, su condición de existencia: sólo en la desesperanza del naufragio, en su inevitable desencanto, la idea de salvación se vuelve intensa.

***“Nada de extraño, pues, que se vuelva a la idea de utopía, “la promesa del retorno futuro del pasado perdido”, que proviene de Tomás Moro, y que, por lo demás, tanto en su versión como en otras, supone como antecedente inmediato un naufragio, entendido éste no como el “fin” sino el comienzo, el reinicio de todo” (Jocelyn-Holt 2004:101)***

No es nuestro interés entramparnos en el debate del huevo y la gallina. Y si le hemos concedido cierta autonomía a la utopía frente al sentido de desencanto y derrota que proporciona el “naufragio”, es porque creemos que ella mantiene suficientes vínculos con las tradiciones míticas y escatológicas europeas. Sin embargo, es del todo cierto que la utopía mantiene un lazo necesario con la derrota, la que en el caso de Moro responde más al del cristianismo frente al absolutismo protestante de Enrique VIII, que la experiencia americana. Si la crítica morista se orienta al Viejo continente y la esperanza al Nuevo, es porque el “naufragio” americano no es, para Moro, inminente.

No obstante, el modelo de Jocelyn-Holt nos parece altamente sugerente y pertinente al caso americano. El contraste entre una utopía épica y la dureza de la naturaleza telúrica del continente hace naufragar cualquier proyecto; pero a la vez establece –desde sus restos- una suerte de dialéctica. En adelante el naufrago, como Alvar Núñez, errará fantasmalmente por el continente, buscando las huellas de su utopía, ahora ruinosa, para reconstruirla una y otra vez. Así, tempranamente la utopía en América se traduce a esta marcha fantasmal y cadenciosa, de sujetos que –como en una caricatura- deambulan encadenados a una bola de hierro –sus propios mitos y utopías- sin saber si son ellos o los otros los que están vivos o muertos. Su marcha es la espera escatológica traducida al espacio, la búsqueda incesante de ese utopos eternamente desplazado.

## 5. Retazos míticos en las expediciones de Valdivia y Ursúa

Los dos conquistadores que nos interesan pueden ser inscritos, en una primera instancia, bajo este errático desplazamiento. Ambas expediciones brotan desde el Perú. Tanto Perú (especialmente Cuzco) como México (Tenochtitlan) habían constituido, en muy pocos años, los principales referentes de la conquista de América. Con bastantes menos criaturas y monstruos que los imaginados en las tradiciones mitológicas y las narrativas caballerescas, la conquista militar de estas ciudades procuraba un principio objetivo a la trama narrativa de la descomunal riqueza que poseían los confines, es decir, América. Por eso, conquista de México y de Perú, antes de aplacar las expectativas, las aumentaron. La posibilidad de encontrar otro México-Tenochtitlan, llevaron a Cortés a perderse en la península de Yucatán. La posibilidad de dar con otro Perú, impulsó múltiples jornadas a distintos lugares de Sudamérica.

Las expediciones de Pedro de Valdivia y Lope de Aguirre (a cargo de Pedro de Ursúa) guardan más de alguna similitud. Ambas están impulsadas por eso que ha sido llamado la búsqueda del “otro Perú”, la posibilidad mítico/utópica de encontrar ciudades indígenas ideales en las que el oro y la riqueza abunda. Son mitos de elevado quilate que renuevan las expectativas de los conquistadores que no fueron favorecidos por aquel primer Perú.

En el caso de la expedición de Valdivia, la utopía de encontrar la “ciudad de los Césares” se remontaría a los intentos hispano-lusitanos de cruzar hacia el Pacífico por

vía marítima (es decir, de continuar en busca de la ruta a las especerías). Jocelyn-Holt (2004) refiere el origen de esta idea a la expedición de Sebastián Caboto que, entre 1526 y 1530, mientras se dirigía a Tierra del Fuego, se desvió por el río Paraná en busca de un “rey blanco”. No obstante, Caboto no es el primero en llegar al Paraná. Años antes la expedición de Martín Alfonso de Sousa desembarcó en las mismas costas y envió a cuatro exploradores, conducidos por Alejo García, a internarse en el continente (Nowell 1946). No nos detendremos en el asombroso periplo de Alejo García, quien llegó a movilizar a más de doscientos guaraníes en busca de la tierra sin mal, sin embargo, es posible que nos encontremos ante la principal fuente de utopías cruzadas en Sudamérica. La travesía llevará a Alejo García a lo que actualmente es Bolivia, es decir a los pies del imperio Incaico. A la fecha, ni los europeos conocían Perú, ni la cartografía de Sudamérica era muy precisa, por lo cual no es de extrañar que, cuando la noticia retorne al Atlántico, “la tierra sin mal” se desplazara algunos grados hacia el sur<sup>42</sup>. El cesáreo título de la utópica ciudad se lo debemos efectivamente a la expedición de Caboto. Francisco César fue enviado por Caboto a internarse por el Paraná:

***“Contaba, pues, la historia de César, partiendo al frente de un destacamento del fuerte de Sancti Spiriyus, andubo siempre hacia el poniente hasta llegar a la gran sierra; ahí se desvió hacia el Sur, entrando en una provincia muy poblada de gente vestida riquísima de oro y plata, que obedecía a un gran señor, debajo de cuyo amparo decidieron ponerse los españoles. El rey, que los recibió de muy buen grado, les dio licencia para marcharse cuando le fue requerida, de suerte que desandando el camino el capitán volvió con sus hombres al fuerte y, al encontrarlo destruido, pasó por Atacama al Cuzco”.* (Gil 1989a:264-5)**

El caso de “El Dorado” que persigue la expedición de Aguirre es más complejo. Su origen es inexacto y representa la superposición y el desplazamiento de diversas búsquedas mítico/utópicas que se desarrollaron durante el siglo XVI en América del Sur<sup>43</sup>. En estricto rigor, la búsqueda de “El Dorado” es más cercana a la idea de “otro Perú” de lo que podría ser la “Ciudad de los Césares”, pues es una búsqueda continental que funde el imaginario mítico europeo con la exuberancia Americana. Si bien considera poco claro el origen de este mito, Juan Gil plantea que su aparición se remonta hacia 1539 cuando Sebastián de Benalcázar regresa a Quito desde una provincia en la cual –según le contó un indio- el rey “se lavaba todos los días desnudos y al salir del agua, ungido con trementina, se rociaba de polvo de oro, su único vestido, por lo que era cosa maravillosa

<sup>42</sup> Jocelyn-Holt (2004) explica una segunda fuente de esta utopía, la que se fundaría en una serie de naufragios ocurridos en las cercanías del Estrecho de Magallanes. A partir de ahí, los naufragos habrían sobrevivido al mezclarse con población indígena. Indicios de este ciudad se harían presente cuando en 1563 “dos individuos, que alegaban ser tripulantes de la nave siniestrada en 1540, llegan a Concepción y parecen confirmar las noticias que hasta entonces se tenían de estos otros cesares blancos”(Jocelyn-Holt 2004:119).

<sup>43</sup> “El Dorado parece huir con los años, a medida que se atraviesan diversos territorios sin hallarlo [...] El fabuloso país cambia de nombre a medida que se lo persigue sin darle alcance: Ciudad de la Laguna, Reino del Gran Paitite, Tierra ica, Manoa, el Gran Mojo, Emin. La situación, aparte de la Guayana, se da en el Meta, los márgenes del Orinoco, la altiplanicie de Colombia, la selva virgen amazonica (aguja en un pajar de cuatro millones de kilómetros cuadrados), el Chaco, la zona entre los confines de Bolivia con Paraguay y Argentina.” (Matamoro 1987:31)

el resplandor que despedía su cuerpo”(Gil 1989b:65). Blas Matamoro, por su parte, sitúa el origen de “El Dorado” en 1532 cuando Atahualpa es capturado en Cajamarca; “un embajador indígena acreditado ante la corte describe a los españoles este reino, situado por encima de la actual Bogotá, en un pequeño lago redondo” (1987:27). Para Gil la noción de “El Dorado” sería, en primera instancia, la extrapolación de la idea del Quersoneso (“El Dorado Quersoneso”) de la geografía antigua. La búsqueda de “El Dorado” por la expedición de Ursúa se produce a partir de la llegada, en 1549, de un centenar de indios a la región de Chachapoyas. Según contaban ellos mismo, habían salido hace 14 años desde su tierra natal, cercana al río de la Plata <sup>44</sup>. Entre la información que el capitán Gómez de Alvarado consiguió de estos indígenas se encontraba la idea de que en su recorrido habían pasado por el mismísimo “El Dorado”.

Si bien la Audiencia de Lima, al mando de Pedro de la Gasca, había prohibido las entradas, también sabían que éstas significaban una práctica manera de aliviar el suelo peruano de conquistadores ociosos y empobrecidos que a la larga podían convertirse en riesgo para la estabilidad del virreinato. Aquí se encuentra una segunda similitud entre las expediciones de Ursúa y Valdivia. En ambos casos, las expediciones cumplen una suerte de descompresor social de la política contingente peruana. Cuando Pedro de Valdivia viaja al Perú entre 1547 y 1559, le es útil a La Gasca al llevarse a los derrotados pizarristas consigo hacia Chile, al tiempo que era legitimado en su nuevo título de gobernador. Algo similar ocurre años más tarde con Pedro de Ursúa. Hurtado de Mendoza utilizará la expedición para desahogar Lima de toda clase de aventureros y conquistadores empobrecidos. En este sentido, la relativa autonomía de Valdivia en la gobernación de Chile puede ser leída también como simétrica a una suerte de abandono por parte del poder virreinal.

---

<sup>44</sup> ¿Estaremos nuevamente frente al periplo de Alejo García realizado en 1526, debiendo de suponer la dificultad que tenían los españoles para traducir la temporalidad indígena al calendario juliano? ¿o tal vez son los resabios del intento fallido de Irala que, haciendo mimesis de la expedición de García, buscaba llegar en 1537 al Perú?



## CAPÍTULO 3: el indígena a ojos europeos o el origen de la política

La errancia de los náufragos no constituye política. Su deambular cadencioso por la espesura americana, a medio camino entre el mito y la utopía, no es suficiente para organizar una comunidad política. No obstante, esto no significa que el naufragio no contenga asociación alguna. El vagar de los náufragos no suele ser solitario.

Para quienes la utopía épica ha devenido en fracaso (principalmente españoles pobres; pero también mestizos de todo tipo y algunos negros libertos (Restrall 2000)), las bandas de conquista se presentan una posibilidad –quizás la última- de salvar la empresa, una última esperanza de reavivar el mito. Las cabalgadas surgen en la conquista del caribe, como un subproducto de las diferencias sociales, pero desde que los españoles se establecen permanentemente en Tierra Firme (hacia 1509) el vagabundear de los náufragos de la aventura insular aparece, comúnmente, como una práctica necesaria. Como explica Góngora, las cabalgadas o “bandas de conquista, formadas por hombres que no habían logrado el premio de una encomienda, van a recoger a los habitantes de las islas menores, o bien a rescatar a lo largo de todo el litoral circundante del caribe, trayendo a la vez oro de rescate e indios esclavos. La necesidad de mano de obra de los vecinos ricos se asocia con el impulso de los españoles más pobres a ir a buscar ganancia, a su aventura o a su sueldo” (1962:16).

Las cabalgadas son empresas precarias, en su mayoría subsidiarias de la exploración minera que realizan los vecinos ricos. A pesar de esto, el modelo continental

introducirá un elemento de autonomía, constituyéndolas en base a la autogestión. Bajo esta fórmula, los conquistadores financian –en mayor o menor medida- los víveres, pertrechos y las mercaderías de trueque, pero a cambio reciben derechos sobre el botín. De este modo el náufrago puede reinventarse e iniciar su penosa aventura. Arrastrarán, nuevamente, el mito y la utopía, el mito traspuesto en utopía, o la utopía de realizar el mito.

Son estas mismas bandas las que, en la trama de un origen mítico, fundarán la política latinoamericana. Si seguimos la hipótesis de González Echavarría (2000) por la cual la narrativa latinoamericana ha creado su propio archivo, una de las escenas fundacionales de Macondo en *Cien años de Soledad*, remite –en más de una forma- a este origen de la política latinoamericana.

***“José Arcadio Buendía ignoraba por completo la geografía de la región. Sabía que hacia el oriente estaba la sierra impenetrable, y al otro lado de la sierra la antigua ciudad de Riohacha, donde en épocas pasadas –según le había contado el primer Aureliano Buendía, su abuelo- Sir Francis Drake se daba al deporte de cazar caimanes a cañonazos luego hacia remendar y rellenar de paja para llevárselos a la reina Isabel. En su juventud, él y sus hombres, con mujeres y niños y animales y toda clase de enceres domésticos, atravesaron la sierra buscando una salida al mar, y al cabo de veintiséis meses desistieron de la empresa y fundaron Macondo para no tener camino de regreso. Era, pues una ruta que no le interesaba, porque sólo podía conducirlo al pasado. Al sur estaban los pantanos, cubiertos de una eterna nata vegetal, y el vasto universo de la ciénaga grande, que según testimonio de los gitanos carecía de límites. [...] De acuerdo con los cálculos de José Arcadio Buendía, la única posibilidad de contacto con la civilización era la ruta del norte. De modo que dotó de herramientas de desmonte y armas de cacería a los mismos hombres que lo acompañaron en la Fundación de Macondo; echó en una mochila sus instrumentos de orientación y sus mapas, y emprendió la temeraria aventura. Los primeros días no encontraron un obstáculo aprensible. Descendieron por la pedregosa ribera del río hasta el lugar en que años antes habían encontrado la armadura del guerrero, y allí penetraron al bosque por un sendero de naranjos silvestres. [...] El suelo se volvió blando y húmedo, como cenizas volcánicas, y la vegetación fue cada vez más insidiosa y se hicieron cada vez más lejanos los gritos de los pájaros y la bullaranga de los monos, y el mundo se volvió triste para siempre. [...] Durante una semana, casi sin hablar, avanzaron como sonámbulos por un universo de pesadumbre, alumbrados apenas por una tenue reverberación de insectos luminosos y con los pulmones agobiados por un sofocante olor a sangre. [...] hasta que lograron salir de la región encantada. Era una noche densa sin estrellas, pero la oscuridad estaba impregnada por un aire nuevo y limpio. Agotados por la prolongada travesía, colgaron las hamacas y durmieron por primera vez a fondo por primera vez en dos semanas. Cuando despertaron, ya con el sol alto, se quedaron pasmados de fascinación. Frente a ellos, rodeado de helechos y palmeras, blanco y polvoriento en la silenciosa luz de la mañana, estaba un enorme galeón español. Ligeramente volteado a estribor, de su arboladura intacta colgaban las piltrafas escuálidas del velamen, entre las jarcias adornadas de orquídeas. El casco, cubierto con una tersa coraza*”**

***de rémora petrificada y musgo tierno, estaba firmemente enclavado en un suelo de piedras.[...] El hallazgo del galeón, indicó la proximidad del mar, quebrantando el ímpetu de José Arcadio Buendía. Consideraba como una burla de su travieso destino haber buscado el mar sin encontrarlo, al precio de sacrificios y penalidades sin cuento, y haberlo encontrado entonces si buscarlo, atravesado en su camino como un obstáculo insalvable.” (García Márquez 1969: 16-18)***

La extensa cita de García Márquez pone en evidencia, mediante un proceso de “desescritura”, la constitución del espacio político por excelencia, a saber, la ciudad. En medio de un viaje genealógico, los habitantes de Macondo repiten el gesto fundante al buscar en la espesura del continente la promesa mítica condensada en la imagen del mar (promesa que para José Arcadio consiste en poner “a Macondo en contacto con los grandes inventos” (Pág. 16); utopía baconiana tan cara –con el desarrollismo- a América latina). Pero la aventura, al ser contenida por la ritualidad, sólo puede hacer visible los límites de su constitución. Aunque José Arcadio lo desconozca, Macondo también es producto del naufragio: el galeón, su indicio más evidente, es sólo una confirmación del camino que años atrás realizara junto a sus amigos y familias, cuando vagar errático les dio un “aspecto de naufragos sin escapatoria” (Pág. 28). Pero el galeón español, que en una primera instancia remite al naufragio, al ser traspuesto en la narrativa fundacional deforma su imagen en un segundo tropo –que no es más que un leve desplazamiento del primero-. El naufragio, que en su vago caminar siempre deja abierta la posibilidad de reiniciar la aventura, de reinventarse, porque nunca “todo esta perdido”, detiene su movimiento para encallar en tierra, terminar la aventura y fundar la ciudad. El encallamiento no se opone al naufragio, por el contrario, es su superación en tanto permite establecer el espacio político que la aventura desconocía <sup>45</sup>. La distinción parece sutil pero su trasfondo es fundamental. En el naufragio, mito y utopía todavía permanecen encadenados, se busca actualizar la promesa mítica pero se desconoce su contenido. Cuando se encalla, por el contrario, el carácter utópico adquiere más fuerza que el mito: así, la ciudad se proyecta según modelos idealizados, se construye el espacio ahí donde la búsqueda no rindió sus frutos. Es, si se quiere plantear desde su relación con la pérdida, la última oportunidad en que opera el “no todo este perdido”, es decir, el fin de la aventura o el inicio de la última.

El presente capítulo se pregunta por este proceso, por el vínculo que se establece entre la ciudad y la utopía y, específicamente, la forma política que ésta adquiere en la temprana colonia hispanoamericana. Planteamos que en Latinoamérica se desplegó una nueva forma de hacer política, consecuencia de la posición ambigua que el indígena mantuvo respecto a la polis. Esta política americana, en la que el indígena es de alguna forma incluido, encuentra su paradigma en la encomienda. Creemos que esta “nueva forma” puede ser conceptualizada bajo la idea moderna de biopolítica <sup>46</sup>.

<sup>45</sup> La imagen del encallamiento es, en la historia hispanoamericana, tan temprana como la del naufragio: el 24 de diciembre de 1492 encalla la Santa María en las costas de La Española, quedando completamente inutilizable para navegar, por lo que Colón decide fundar la fortaleza de La Navidad –primer asentamiento colonial en América-.

## 1. La utopía hecha carne II: los indígenas

Al igual que los naufragios, los encallamientos americanos manejan un repertorio amplio de utopías. Pareciera que el desafío de construir la polis se encuentra, desde sus orígenes, cruzada por el proyecto, o más bien, por la diversidad de los proyectos. Como recuerda Rama en su *Ciudad Letrada*

**“Desde la remodelación de Tenochtitlan, luego de su destrucción por Hernán Cortes en 1521, hasta la inauguración en 1960 del más fabulosos sueño de la urbe que han sido capaces los americanos, la Brasilia de Lucio Costas 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”. (Rama 2004:35)**

La ciudad americana buscó instituir un ordenamiento determinado (real o ficticio) que estableciera una correspondencia entre la dimensión física y la social; y de este modo, constituyó el espacio de la gubernamentalidad colonial por excelencia, o al menos el lugar desde donde se pensaba y administraba. Esta necesidad de gubernamentalizar el Nuevo Mundo (y específicamente la ciudad americana, la ciudad colonial) se debió a que introducía un elemento desconocido para la tradición eurocéntrica: el indígena –el Otro como sujeto. Ya la utopía de América, la *Utopía* de Moro, se había fundado en la proyección de contenidos míticos de una tradición eurocéntrica –la candidez primigenia, una edad de oro- sobre la población americana; sin embargo, en la travesía trasatlántica que debía sortear para constituir la, ésta encalló.

Los canales vinculantes que ligan el mito con el encallamiento, o si se quiere (en coordenada duseliana) la *invención* con el *encubrimiento*, son más fuertes de lo que parecen. Como hemos insinuado anteriormente, el encallamiento se constituyó en (y tras) una larga cadena de naufragios, de los cuales los primeros estaban íntimamente ligados a lo que O’Gorman llama la invención del ser-asiático. Pero esta invención no se reducía solamente a la trasposición geográfica de las especerías del sudeste asiático en territorio americano. Como vimos en el capítulo precedente, el imaginario de los confines –donde Asia ocupaba un lugar central- condensaba un espeso e intrincado cúmulo histórico de diversas mitologías. La ubicación de Cipango y las tierras del Gran Kan que Colón buscaba y creía encontrar se sobreponían y confundían con los hombres cara de perro y las mujeres guerreras. De modo que la invención no era tal, sino más bien la proyección de un imaginario eurocéntrico complejo, diverso y muchas veces contradictorio sobre el espacio y la población americana. Así, es posible afirmar que los primeros naufragios fueron también naufragios de la razón. Complejas entelequias que le asignaron más de un lugar a la población americana.

---

<sup>46</sup> Esta noción ha sido desarrollada conceptualmente en Europa principalmente para el análisis siglo XX, pero su genealogía se ha remontado al menos hasta el XVII. En este sentido, planteamos que la “biopolítica” se encontraría prefigurada en América con anterioridad a la fecha propuesta por Foucault, en 1978, para la historia de Europa.

En su lectura estructuralista, Todorov (2003) ha visto en la actitud de Colón dos componentes “que se vuelven a encontrar en el siglo siguiente y, prácticamente, hasta nuestros días en la relación de todo colonizador con el colonizado”:

**“O bien piensa en los indios (aunque no utilice estos términos) como seres humanos completos, que tienen los mismos derechos que él, pero entonces no solo los ve iguales, sino también idénticos, y esta conducta desemboca en el asimilacionismo, en la proyección de los propios valores en los demás. O bien parte de la diferencia, pero esta se traduce inmediatamente en términos de superioridad e inferioridad (en su caso, evidentemente, los inferiores son los indios): se niega la existencia de una sustancia humana realmente otra, que pueda no ser un simple estado imperfecto de uno mismo”. (Todorov 2003:50)**

Más allá del consabido reduccionismo del pensamiento estructuralista, la lectura de Todorov dibuja ciertos márgenes entre los cuales los diversos cronistas y comentaristas de América se desplazarán constantemente. Pero la enunciación de los márgenes nada dice de los naufragios; por el contrario, es justamente la ambivalencia de su contenido, su alejamiento de los márgenes, lo que pone en evidencia una construcción colectiva y conflictiva de la otredad. En ella se cruzan deseos diversos, tradiciones mitológicas y esperanzas utópicas.

La naturaleza del otro, la naturaleza del indígena americano y el lugar que le respecta frente al europeo ocupa –quizás de forma inconciente- el eje central de toda reflexión sobre América. Así, incluso en el tópico inaugurado por Colón, donde contrasta una fauna escasísima con una flora exuberante (Gerbi 1978), no sería más que otra cara de la conflictiva construcción del otro: ¿dónde ubicar al indígena? Y nuevamente Todorov: “Colón sólo habla de los hombres que ve porque, después de todo, ellos también forman parte del paisaje. Sus menciones de los habitantes de las islas siempre aparecen entre anotaciones sobre la naturaleza, en algún lugar entre los pájaros y los árboles” (2003:41). Distinguir al indígena del paisaje, distinguirlo de su animalidad y de su monstruosidad, para darle un estatuto frente a Europa es la primera arista de esta historia. Pero este conflicto, que podríamos llamar de carácter cognitivo, se duplica o incluso se triplica; y lo que en un principio no es más que una discusión contemplativa llega a ser un problema filosófico, político, religioso y económico.

Si bien la llegada del europeo a América acabó con una amplia gama de seres fantásticos, habitantes de las múltiples antípodas europeas, esto no significó que la expresión mítica del otro y lo desconocido desapareciera. Por el contrario, muchas veces la disputa entre la espesura americana y la espesura mitológica confluían. Desde Vesputio en el caribe a Pigafetta en la patagonia, los gigantes (tan comunes en los ciclos *bretones* y *carolingios*) son un tópico recurrente en la exploración de Sudamérica. Asimismo, la antropofagia practicada por diversas poblaciones indígenas recuerda inevitablemente las proezas de Alejandro Magno y sus viajes por la India. Lo cierto es que la realidad del nuevo mundo no era un muro sólido contra el cual impactara la tradición europea, más bien era una membrana permeable que muchas veces podía ser moldeada, incluso, desde el otro lado del atlántico. Tal es el caso de Pedro Mártir quien, probablemente, asocia por primera vez de forma sistemática la realidad americana con el mundo clásico europeo, legitimando imágenes colombinas como la de las Amazonas y maravillándose de la monstruosidad inherente al nuevo continente (Gerbi 1978).

En un afán casi naturalista, los primeros cronistas del nuevo mundo se esmeran por caracterizar la población indígena. Sin embargo, la línea que los separa de la fauna americana es siempre frágil. Un medico sevillano que acompaña a Colon en su segundo viaje, el doctor Chanca, se espanta ante la fiereza de estos seres, describiendo la insalubridad de sus costumbres y viviendas, las que adjetiva de bestiales. Pero es su alimentación la que completa la animalización de los indígenas: “comen cuantas culebras e lagartos e arañas e cuanto gusano se hallan por el suelo, ansí que me parece es *mayor su bestialidad que de ninguna bestia del mundo*” (Chanca en Gerbi 1978:40).

En una entrada similar, Michele da Cuneo (que también fue parte del segundo viaje de Colón) se sorprende ante la inmundicia de los alimentos ingeridos por la población indígena, pero van a ser las costumbres sexuales las que última instancia revelen su animalidad. Es la libertad sexual, que permite las relaciones cuando se les viene en gana, la que hace que vivan como bestias. Sin embargo, para Da Cuneo esta libertad tiene un origen: la actitud libidinosa no sería otra cosa que el producto de una mala alimentación. (Hay que hacer notar que esta búsqueda racional de comprender la animalidad del otro es también la semilla para su posible hominización).

La bestialización de la población indígena, su animalización, responde todavía a la relación que Dussel atribuye al descubrimiento, a saber, una relación “Persona – Naturaleza”. Pero ésta no es con mucho la única forma que el mito adopta hacia la población indígena. Como decíamos, refiriéndonos a Pedro Mártir, la noción de una edad de oro proyectada sobre América también será un tropo recurrente en los comentaristas de Nuevo mundo. En estricto rigor, la “edad de oro” es una trama narrativa levemente posterior a la de la animalización; sin embargo, si sólo prestamos atención a su aspecto formal la encontramos en las primera crónicas. En efecto, cuando Colón remite a su consabida distinción indígenas pacíficos y feroces caníbales, de cierto modo instaura la dicotomía entre la trama del buen salvaje y la de las bestias.

Pero Pedro Mártir da un paso más allá y entrama a los pacíficos indígenas en la mitología griega. Para Mártir “dos rasgos caracterizan la feliz condición de los indios en América: uno relativo a su organización social, el comunismo de los bienes; el otro propio de cada individuo de por sí, la cordura y el valor personal” (Gerbi 1978:71). Desde su humanismo, Mártir verá en estas características la candidez del estado originario, las que interpretará bajo la tradición de la edad de oro. De este modo, la experiencia americana –a la que Martir sólo accede por terceros- quedara iluminada *por*, e iluminará *a*, la cultura grecorromana.

## 2. Los debates humanistas

Es justamente esta vinculación, que a primera vista puede parecernos retórica, la que hace dar un primer giro a la relación entre el indígena y el europeo. Pocas veces se destaca que la introducción de América en la genealogía mitológica europea supera largamente a una comparación estética. Para el mundo grecorromano la edad de oro, lejos de ser un argumento nostálgico, se ubicaba en el centro del debate político. En el

otro extremo de su república ideal, Platón creía ver que el devenir de los gobiernos no era otra cosa que la degradación constante de una edad de oro. Una corrupción inevitable que sólo acababa con un orden para instaurar otro peor. Así, “frente a la continua degradación de la historia, la salida no puede estar más que fuera de ella, en un proceso de sublimación que significa, con respecto a lo que acontece en la historia, un cambio radical” (Bobbio 1992:22). La república ideal, la utopía platónica de la que ya hemos hablado, era –en este sentido- el adverso de la edad de oro, el remedio que rompía con la degeneración política.

La alusión del tropo de la edad de oro contiene en sí la ambivalencia del mito y la utopía en América. El imaginario temporal (la edad de oro griega) es desplazado a coordenadas espaciales, el mito está en ese otro lugar que es América. De este modo el mito se mimetiza con la utopía. Utopía de una fragilidad larval: no sólo es un lugar ideal de existencia paralela (simultánea) a Europa, es también el comienzo, un nuevo origen de la Historia. Sin embargo, la edad de oro que remite al gobierno aún-no-corrupto, tras el paso del cristianismo adquiere la candidez y la pureza del paraíso terrenal, es decir, no sólo es ajeno a la corrupción sino también le es ingenuo. Es así como la utopía despliega su fuerza constructiva, su fuerza de proyecto, pero al mismo tiempo plantea una interrogante fundamental: cómo constituir la política, es decir, despertar de la ingenuidad, sin caer en la corrupción.

Esta interrogante política, fundamental para los proyectos utópicos que se intentan instaurar en el nuevo continente, debe abrir –para ser resulta- toda una discusión en torno a la condición del indígena americano. La complejidad de ella radica en que, simultáneamente, aborda planos antropológicos, teológicos y políticos. ¿Es el indígena un humano?, ¿tiene alma?, ¿puede ser sujeto político, es decir, ciudadano?

Si bien la primera pregunta fue zanjada casi por necesidad, pues la corona deseaba ampliar sus reinos y no meramente sus territorios, las interrogantes sobre el alma y la política convocaron complejos debates a ambos lados del atlántico. Ser humano y no solamente un animal (aunque se le tratara como tal), significaba que la población indígena podía ser esclava y, por consiguiente, productiva: es decir, extraer las riquezas del nuevo mundo, servir a los españoles e incluso satisfacer, sin muchas trabas, las privaciones sexuales de los mismos. No ocurría igual con el *alma* y la *ciudadanía*, propiedades que en el cuerpo indígena podían poner en entredicho lo anterior.

Como puede suponerse, los debates en torno a la población indígena se entramaban en la tradición europea. Desde una perspectiva política, la discusión estaba centrada en el problema de la servidumbre natural, lo que la remontaba al menos a la Grecia de Aristóteles. Por su parte, desde el punto de vista teológico, la disputa era concebida en términos de fidelidad/infidelidad. La experiencia reciente que España había mantenido con la cultura musulmana establecía los principales referentes del debate en torno a cómo debían ser tratados los infieles. Sin embargo, ambos problemas tendían a fundirse en una sola discusión en la que no siempre estaba clara la preeminencia del mundo clásico o de la fe.

Si bien en 1415-6, el concilio de Constanza había condenado la doctrina de Ostiense (siglo XIII), para el siglo XVI todavía se encontraban influyentes apologistas de ella en las

cortes españolas. Según esta doctrina, al ser el Papa vicario universal de Cristo, y haber recibido de él facultades plenarias, poseía potestad no sólo sobre los cristianos sino también sobre todo el mundo infiel. Esto porque “después de la venida del Redentor, todo principado y dominio y jurisdicción han sido quitados a los infieles y trasladados a los fieles, en derecho y por justa causa, por aquel que tiene el poder supremo y es infalible” (Zavala 1993:19). Así, el Papa goza de la facultad de reclamar su potestad ante los infieles cuando lo estime conveniente.

Por su parte Tomás de Aquino, al igual que Inocencio IV (ambos contemporáneos a Ostiense), tienden a introducir la distinción entre el derecho natural y el divino. Por consiguiente, si la distinción entre fieles e infieles es de orden divino (y por lo tanto proviene de la gracia) no anula la dominación, la que se funda en el orden humano. De este modo, incluso es posible concebir que infieles puedan dominar a fieles (Zavala 1993). Es ente estos dos polos que se moverá parte del debate teológico, el cual en sí mismo –al introducir la potestad de la Iglesia y la dominación- ya dialoga en claves políticas.

Una de las posturas más tempranas de la corona española se encuentra en Palacios Rubio, quien en 1514 escribe un tratado (*De insulis oceanis*) por encargo del Rey donde, siguiendo a Ostiense, planteaba que la soberanía de Cristo es tanto espiritual como terrenal; así, cuando ésta fue delegada a Pedro (y por consiguiente al Papa), los reinos infieles quedaron desposeídos de cualquier independencia respecto a él (Zavala 1993). La misma argumentación utilizará en la redacción del *requerimiento* donde, aludiendo a las bulas papales (*Inter Caetera*), *amplía la genealogía a los reyes católicos, quienes por “donación de estas islas y tierra firme del mar Océano”* tiene la obligación de predicar y enseñar la Fe, la cual de no ser aceptada libremente por los súbditos, permitía a los representantes de la corona reclamar la sujeción a la autoridad pontificia mediante la violencia.

Si bien durante gran parte de la conquista los tratados de Palacios Rubio constituían la postura oficial, esto no era garantía de que estuvieran exentos de críticas. A comienzos de siglo XVI Juan Maior sostenía

**“que el reino de Cristo no era de este mundo y que no hizo al Papa vicario sino en el primado espiritual; tampoco el Emperador era señor de todo el orbe. [...] Maior hizo hincapié [...] que el dominio no se basa en la fe ni en la caridad, sino en títulos de derecho natural, por lo que el infiel puede tener libertad, propiedad y jurisdicciones” (Zavala 1993:22)**

Este tipo de argumentación acudía a un principio político para limitar el poder espiritual y por lo tanto intentaba distinguir grados o clases de “infidelidad” ante los cuales era legítima o no la dominación. En sus comentarios a los textos de Tomás de Aquino, el cardenal Cayetano reconocía tres categorías de infieles en relación al derecho natural: la primera correspondía a aquellos que de hecho y derecho eran súbditos de los cristianos; la segunda contemplaba a quienes lo eran por derecho, mas no de hecho; y por último aquellos que ni de hecho ni de derecho estaban sujetos a monarcas cristianos, es decir, paganos que nunca habían oído de Cristo. La primera categoría podía aplicarse a los judíos de Venecia y la segunda a los moros en la península ibérica, la tercera correspondía a los indígenas del nuevo mundo, los que –sin perjuicio de lo anterior-



podían y debían ser incorporados al cristianismo por la vía apostólica.

Debido a su filiación aristotélica, la argumentación Tomista, que también sería utilizada por Bartolomé de las Casas y Francisco de Vitoria, recurría constantemente a remarcar la inalienabilidad del derecho natural y de gentes. Las Casas sintonizaban con Cayetano al afirmar que los indígenas americanos “nunca oyeron nuevas de Cristo ni recibieron la fe”, por lo tanto se negaba a aceptar la doctrina de Palacios Rubio por la cual con el advenimiento de Cristo, sus bienes y derechos les eran privados en favor de la soberanía papal.

Si bien el uso corriente del *requerimiento* no sobrepasó el último tercio del siglo XVI, la justificación cristológica del dominio sobre los indígenas perduró largamente durante la Colonia. El debate teológico sobre la condición del indígena ante la soberanía divina repercutía y se sustentaba en la discusión económica/política de la autonomía de derechos que los nativos americanos poseían respecto a su constitución política, es decir, estaba íntimamente ligada al problema de la sujeción de éstos a la Corona española y, de forma más general, al problema de la servidumbre natural.

A diferencia de la disputa de fidelidad/infidelidad, la discusión en torno a la servidumbre natural de los indígenas dialogaba con fuentes diversas. Desde sus orígenes, el cristianismo había promovido la igualación de los cuerpos frente a tradiciones como la romana o la judía. El abandono de la circuncisión o la ritualización del “ágape”, como alegorización de la Última Cena, expresaban la intención de generar una comunidad de iguales (Sennet 1997). Los primeros cristianos se esforzaron en marcar que el origen de la servidumbre no era natural: en el estado de inocencia los hombres nacían libres y Dios había querido que ninguno dominase a otro; sin embargo, era el pecado el que había hecho caer a los hombres en la esclavitud. No obstante, los Padres de la Iglesia superaban el drama histórico de la caída al afirmar que aun cuando el cuerpo estuviera sujeto a la servidumbre, la mente y el alma permanecían en libertad.

La otra vertiente que nutría el pensamiento del XVI, completaría y muchas veces antagónica a la cristiana, era el producto del renacimiento de la cultura clásica. Esta había traído a la luz una serie de textos autorizados que justificaban el androcentrismo, la estratificación social y la naturalización de la servidumbre de los esclavos. Desde un punto de vista político, los ciudadanos del mundo griego, es decir los hombres libres, no superaban el 15% de la población, condenando al resto a la subordinación, ya fuese pública o privada. Una de las voces más autorizadas del mundo clásico, Aristóteles, defendía el carácter natural de la servidumbre basándose en las diferencias que existen entre los hombres y el uso de su razón: por una oposición jerárquica muy propia del mundo griego, eran esclavos quienes, si bien no carecían de razón al punto de no percibirla en el otro, el uso de su cuerpo constituía la principal y liminal función social. Por consiguiente, la servidumbre no solo era un hecho natural, sino que además estaba justificada en tanto instancia prudente y conveniente por la cual el cuerpo bruto era guiado por la mente. Ptolomeo, por su parte, argumentaba sobre la vinculación que existía entre las influencias celestes sobre el territorio y la servidumbre de sus habitantes. Para el astrónomo, la barbarie y la servidumbre tenían una explicación geográfica, la que estaba reservada para las zonas ecuatoriales y los polos.

El mayor dilema que se le presentan a las construcciones argumentativas del expansionismo hispano radica en conciliar dos tradiciones aparentemente contradictorias. Palacios Rubio, jurista del imperio, debe distinguir entre dos tipos de servidumbre: una legal y la otra natural. Desde el punto de vista legal, y entroncándose con la tradición judeo-cristiana, Palacios Rubio plantea la completa igualdad y libertad de los hombres, en tanto hijos de Dios. Para el autor, en un comienzo la servidumbre no era conocida “porque [Dios] quiso que el hombre racional, hecho a su imagen, dominase sólo sobre los irracionales, no que el hombre dominase a otro hombre” (Zavala 1993:30); sin embargo, el libre albedrío que Dios concedió a la humanidad, produjo guerras y éstas, como expresión del pecado, trajeron consigo la esclavitud. De este modo Palacios Rubio construye una argumentación escatológica historicista, por la cual la esclavitud desplaza a la libertad divinamente originaria. Sin embargo, antes que atacar la inautenticidad de la servidumbre, Palacios Rubio la legitima aun más al reflexionar en torno a la servidumbre natural. Para él

***“El dominar y el servir son cosas necesarias y útiles. La Naturaleza no falta en lo necesario. Unos hombres aventajan tanto a otros en inteligencia y capacidad que no parecen sino nacidos para el mando y la dominación, al paso que otros son tan toscos y obtusos por naturaleza que parecen destinados a obedecer y servir. Desde el momento en que fueron engendrados, los unos son señores y los otros siervos” (Zavala 1993:32)***

De este modo, como destaca Zavala, en el *requerimiento* Palacios Rubio consolida la entelequia que encierra al indígena entre dos servidumbres: “contra el infiel que resiste se apela a la guerra y a la esclavitud legal; contra el obediente puede esgrimirse la servidumbre natural fundada en la ineptitud o barbarie” (1993:32).

Si bien la argumentación de Palacios Rubio intentaba conciliar las principales fuentes autorales de la España del XVI, las propuestas a favor de la servidumbre del indígena podían ser más simples. Para Ginés de Sepúlveda el argumento en torno a la inferioridad intelectual de los habitantes de nuevo mundo era suficiente para afirmar la necesidad de la servidumbre de estos:

***“Por muchas causas, pues, y muy graves, están obligados estos bárbaros a recibir el imperio de los españoles conforme a la ley de la naturaleza, y a ellos ha de serles todavía mas provechoso que a los españoles, porque la virtud, la humanidad y la verdadera religión son mas preciosas que el oro y que la plata” (Ginés de Sepúlveda en Zavala 1993:35)***

Si bien Ginés de Sepúlveda reconocía la distinción entre servidumbre natural y legal (bajo las categorías de sistemas de filósofos y de jurisperitos), tampoco aquí se traducían en una defensa de la libertad del indio (expropiada por la servidumbre legal), por el contrario, sólo atenuaba la servidumbre natural a una relación estipendiaria y tributaria del indígena frente al español. En esta relación paternalista, la servidumbre quedaba a medio camino entre la autonomía y la esclavitud, fórmula que tenderá a imponerse como hegemónica con la encomienda.

Conocido detractor de Sepúlveda, Bartolomé de Las Casas dedicó gran parte de sus esfuerzos en atacar los presupuestos que sustentaban la servidumbre. Argumentaba que la intención de Aristóteles para defender la servidumbre natural remitía al gobierno civil

por sobre la esclavitud, es decir, aludía a que los hombres más capaces gobernarán –y no esclavizarán- a los demás, y que sólo en casos particulares, cuando nacían hombres faltos de juicios, esto debían ser gobernados por la razón. Asimismo y como ya vimos, siguiendo a Cayetano Las Casas distinguió entre tres tipos de bárbaros: de forma general lo eran aquellos extranjeros de extrañas costumbres; en un segundo nivel se encontraban quienes carecían de escritura; y finalmente aquellos que “por sus perversas costumbres, rudeza de ingenio y brutal inclinación, eran como fieras silvestres que vivían en los campos, sin ciudades ni casas, sin policía, sin leyes, sin ritos ni tratos que fuesen de derecho de gentes” (Zavala 1993:41). Para Las Casas la servidumbre de Aristóteles sólo era aplicable a los terceros; pues argumentaba acusando de calumniosa, y de mala fe, la noción imperante de que los indios fueran irracionales y bárbaros. “Por el contrario, gozaban de razón, de capacidad moral y política, de habilidad mecánica, de buena disposición y belleza de rostros y cuerpos” (Zavala 1993:39).

### 3. La máquina antropológica

La defensa del indígena que desarrolló Bartolomé de Las Casas se sustentaba en un elemento que podría resumir gran parte de la disputa que se dio durante el siglo XVI. Lo que Las Casas argumentaba era básicamente la plena humanidad de éstos, es decir, que al igual que cualquier europeo la población americana también había sido creada a imagen y semejanza de Dios. En este sentido, el debate que sucintamente acabamos de revisar se montaba sobre una *máquina antropológica* que fijaba diversos límites en la incorporación del indígena al universo imperial.

La articulación de una *máquina antropológica* como operador político es el primer indicio de la configuración que predominó en el origen de la política americana, a saber, la de una biopolítica. En esta “máquina”, lo que está en juego

***“es la producción de lo humano por la oposición hombre/animal, humano/inhumano, la máquina funciona de modo necesario mediante una exclusión (que es siempre también una aprehensión) y una inclusión (que es también y ya siempre una exclusión). Precisamente porque lo humano está ya presupuesto en todo momento, la máquina produce en realidad una suerte de estado de excepción, una zona de indeterminación en el que el fuera no es más que la exclusión de un dentro y el dentro, a su vez, no es más que la exclusión de un fuera” (Agamben 2005:52)***

Es necesario precisar que la *máquina*, antes que un momento o lugar específico, se constituye en el debate anteriormente reseñado en torno a la condición del indígena. Y es desde él, desde sus posiciones encontradas, sus confluencias y contradicciones que se produce *lo humano*. En este sentido, la máquina no es patrimonio de quienes cuestionan o defienden la humanidad/animalidad del indígena americano; si lo fuese caeríamos en la trampa de una teología-política que vincula el poder con un modelo de bien, es decir, plantearíamos un *telos* originario de/en la política americana. Por el contrario, reconocer este doble fondo conflictivo nos permite mantener una distancia crítica a la hora de

problematizar el origen, situándonos por encima de un humanismo que se horroriza y se siente ajeno a lo que, en una reducción, llama “leyenda negra de la conquista”. En este sentido, es posible afirmar que la *máquina antropológica* de la que hablamos también se despliega en su mayor extensión en las instancias en que, para la tradición humanista, se reafirma la “libertad cristiana” que el europeo concede al indígena.

Es en este sentido que debemos retomar la idea de utopía. La construcción utópica en América se encuentra atravesada por la máquina antropológica desde el momento en que, desde su constitución, hereda el imaginario y la tradición mitológica europea. Pero a diferencia de ésta, la utopía busca una concreción espacial, donde los discursos devienen en prácticas.

Probablemente, la utopía urbana más elaborada del siglo XVI se la debemos a Vasco de Quiroga. Quiroga, que arribó a Nueva España en 1531 como oidor de la Segunda Audiencia de México, funda entre 1531 y 1535 el hospital-pueblo de Santa Fe. El hospital es el inicio de una serie de iniciativas evangelizadoras que buscan organizar la vida indígena, las cuales adquirirán toda su fuerza tras ser nombrado, en 1537, obispo de Michoacán. La filiación de Quiroga con el texto morista ha sido largamente estudiada y reiterada por Silvio Zavala (1937; 1984; 1992). Quiroga ve en los hospitales-pueblos el espacio ideal para crear una nueva sociedad que esté tanto descontaminada de la corrupción europea como constituida en la más pura cristiandad. Una suerte de salvaguarda a la bestialización del indígena que se produce en los primeros momentos del proceso colonizador.

***“entretanto ya ni siquiera parecía haberse en esto hallado algún camino por donde esta gente viniesen en algún buen conocimiento de las cosas divinas y humanas y del bien que se es sujetos a Su Majestad Católica y a su justicia y del amparo que en ella tienen de la tiranía en que estaban, y si esta nueva provisión todo no lo turbara, de lo cual hasta ahora poco caso o ninguno se hacía, porque en cuanto a esto hasta ahora, salvo solamente en cuanto a saberlos muy bien esquilmar hasta sacar sangre y raer hasta lo vivo, casi ningún caso se hacía de ellos y no sé por qué, siendo como son a natura tan dóciles, aunque miento, que sí sé, porque no les conviene que sean tenidos por hombres, sino por bestias, por servirse de ellos como de tales a rienda suelta y mas a su placer sin impedimento alguno; y así también estarían muy lejos de este bien de policía, todos los que estuvieren derramados por los campos, que son casi todos, salvo estos de esta comarca en derredor de México, que están algo más juntos y concurren algunos, como tengo dicho, a estas cosas de justicia, hasta que placiendo a Dios se junten en pueblos de ciudades grandes donde se les pueda dar ordenanzas buenas que sepan y entiendan y en que vivan, y se puedan tener en cuenta y razón con ellos” (Quiroga 1986b:99-100)***

Si bien en Quiroga hay un fin fuertemente evangelizador, la oposición juntos/derramados alude a cierta cartografía política imperante en América. Como es apreciable, en su propuesta el problema no es el de orden soberano, de la soberanía que España y su corona poseen sobre el suelo americano, sino más bien de gobierno. ¿Cómo organizar a la población indígena para su mejor gobierno? pregunta crucial para Quiroga que refuerza el vínculo entre utopía y política, pero que introduce una distancia insalvable entre el sujeto de gobierno y quien gobierna. De este modo, en la base de su proyecto

gubernamental/evangelizador Quiroga propone una concepción particular del indígena:

**“como esta gente no sepa tener resistencia en todo lo que se les manda y se quiera hacer de ellos y sean tan dóciles y actos natos para poder imprimir en ellos, andando buena diligencia, la doctrina Cristiana a lo cierto y verdadero, porque naturalmente tienen innata la humildad, obediencia y pobreza y menosprecio al mundo y desnudez, andando descalzos con el cabello largo sin cosa alguna en la cabeza, Amicti sindome super nudo (Mc., 14.51) a la manera que andaban los apóstoles y en fin sean como tabla rasa y cera muy blanda, yo no dudo sino que haciendo apartados así los dichos pueblos para estas plantas nuevas y nuevos casados, se podría de aquellos tales, con el recaudo que dicho tengo, y que en ello se podría tener.” (Quiroga 1986a:76-7) “y no pensaren viendo la obras de guerra tan contrarias a las palabras de la predicación de la paz cristiana, que se les dice y predica, que se les trataba engaño, antes conociesen y viesen claro que se les traía verdad, salud y salvación y provecho para los cuerpos y para las animas, porque si así se pacificasen y persuadiesen y requiriesen antes de hacerles guerra, no digo yo el infiel gentil, tan dócil y hecho de cera para todo bien, como esos naturales son, pero las piedras duras con sólo esto se convertirían, sin ser menester otro golpe de lanza y espada” (Quiroga 1986b:102)**

La visión que Quiroga construye en torno al indígena es la de un ente amorfo, de un plano, de una tabla rasa que puede y debe ser moldeada. Pero esta modelación no es cualquiera, es una modelación que busca cultivar al indígena por medio de la doctrina cristiana, para que sólo así se solidifique, se haga cuerpo. Es por esto que sobre el indígena, como en un cuerpo en potencia, hay que *imprimir* la estampa de Cristo, tal como éste lo hizo con sus apóstoles<sup>47</sup>, y así corporeizarlo.

Conocemos esta imagen. La estampa de Cristo no es otra que la que imprimió en el sudario. No es otra que su rostro. Así, lo que en Quiroga produce el cuerpo del indígena es, en definitiva, su rostrificación. La constitución de un rostro en el cuerpo del indígena debe entenderse como un segundo nivel de la máquina antropológica, pero al mismo tiempo, como un operador clasificatorio al interior de la “humanidad” eurocéntrica.

**“[Pues] el rostro no es universal. Ni siquiera es el del hombre blanco. El rostro es el propio Hombre blanco, con sus anchas mejillas blancas y el agujero negro de los ojos. El rostro es Cristo. El rostro es el Europeo tipo. [...] El rostro es, pues, una idea de una naturaleza muy particular, lo que no le impide haber adquirido y ejercido una función mucho mas general. [...] La máquina abstracta de rostridad desempeña un papel de respuesta selectiva o de opción: dado un rostro concreto, la máquina juzga si pasa o no pasa, si se ajusta o no se ajusta, según las unidades de rostro elementales. [...] Si el rostro es Cristo, es decir, el Hombre blanco medio-cualquiera, las primeras desviaciones, las primeras variaciones-tipo son raciales: hombre amarillo, hombre negro, hombre de segunda o tercera categoría. Deben ser cristianizados, es decir, rostrificados. [...] El racismo procede por determinación de las variaciones de desviación, en**

<sup>47</sup> “Yendo a ellos como vino Cristo a nosotros, haciéndoles bien y no males, piedades y no crueldades, predicándoles, sanándolos y curando a los enfermos, y en fin las otras obras de misericordia y de la bondad y piedad cristiana de la manera que ellos en nosotros las vieses” (Quiroga 1986b:102)

***función del rostro Hombre blanco que pretende integrar en ondas cada vez más excéntricas y retrasadas los rasgos inadecuado, una veces para tolerarlos en tal lugar y en tales condiciones, en tal guetto, otras para bórralos de la pared, que nunca soporta la alteridad. Desde el punto de vista del racismo, no hay exterior, no hay personas de afuera, sino únicamente personas que deberían ser como nosotros, y cuyo crimen es no serlo.” (Deleuze y Guattari 2002:181-3)***

Así, para Quiroga, el rostro produce el cuerpo “humano” del indígena; pero la configuración del rostro como operador hominizante, es sólo un umbral –quizás el más evidente- desde el que se visualiza que la política en americana está fuertemente marcada por una traza biopolítica. Tras él se despliega una amplia batería de estrategias políticas que buscan gobernar a la comunidad rostrificada<sup>48</sup>, pues el gobierno mismo es también parte de esa biopolítica.

## 4. Notas sobre biopolítica

Antes de continuar desplegando la argumentación de una constitución biopolítica de la política americana, es necesario hacer algunas observaciones en torno al concepto. Los estudios contemporáneos utilizan la idea de biopolítica para cubrir una amplia gama de fenómenos: desde las elaboraciones del sistema biomédico que construyen una semiótica y política de los cuerpos<sup>49</sup>, pasando las estrategias comunitarias de autopreservación que *protegen y niegan la vida* (Esposito 2003; 2005), hasta el desplazamiento histórico por el cual el *zoe* (“el simple hecho de vivir, común a todos los seres vivos”) ingresó a la esfera de la *polis* (Agamben 2003). Todos ellos son derivaciones o relecturas de la idea que, en 1976, acuñó –en forma larvaria- Michel Foucault y que continuó desarrollando oblicuamente en diversos cursos y conferencias hasta su muerte.

La referencia más común a la noción de biopolítica y biopoder en la obra de Foucault

<sup>48</sup> Estamos concientes que hablar de una “comunidad rostrificada” es, hasta cierto punto, una redundancia. Pues el lazo que establece el rostro con la comunidad –comunidad que siempre es política- es constitutivo. Como plantea Agamben “Todos los seres vivos están en lo abierto, se manifiestan y resplandecen en su apariencia. Pero sólo el hombre quiere apropiarse de esta apertura, aferrar la propia imagen, el propio ser manifiesto. El lenguaje es esta apropiación, que transforma la naturaleza en *rostro*. Por esto la apariencia se hace un problema para el hombre, el lugar de la lucha por la verdad. El rostro es el estar irremediabilmente expuesto del hombre y, a la vez, su permanecer oculto precisamente en esta apertura. El rostro es el único lugar de la comunidad, la única ciudad posible. Porque lo que, en cada uno, abre a lo político es la tragicomedia de la verdad en que cae permanentemente y que tiene que resolver” (2001a:79). Sin embargo, marcamos la redundancia porque la comunidad de la que hablamos ha sido construida en un rostro particular, el rostro occidental.

<sup>49</sup> Como los trabajos de D.J. Haraway, para quien “El cuerpo es concebido como un sistema estratégico altamente militarizado en terrenos claves de imaginaria y de práctica. El sexo, la sexualidad y la reproducción son teorizados en términos de estrategias de inversión local. El cuerpo deja de ser un mapa espacial estable de funciones normalizadas para convertirse en un campo enormemente móvil de diferencias estratégicas. El cuerpo biomédico y biotécnico es un sistema semiótico, un terreno complejo productor de significados, para el que el discurso de la inmunología, es decir, el discurso fundamental biomédico sobre el “reconocimiento/falso reconocimiento” se ha convertido, en muchos sentidos, en una práctica de alto riesgo” (Haraway 1995:362)

la encontramos en el primer volumen de su *historia de la sexualidad*, cuando reflexiona sobre el derecho a la muerte y el poder sobre la vida. En esta primera entrada, Foucault presenta el biopoder como el envés del poder soberano, como su complemento: si la soberanía se definía tradicionalmente como el derecho sobre la muerte, su contraparte remitiría a “ese poder sobre la vida [que] se desarrolló desde el siglo XVII en dos formas principales”: uno que se centraba en el cuerpo como máquina, en las tácticas administrativas del cuerpo, el poder de las “disciplinas: anatomopolítica del cuerpo”<sup>50</sup>; y otro centrado en el cuerpo-especie, que “toma a su cargo una serie de intervenciones y controles reguladores: una biopolítica de la población” (2003a:168).

Sin embargo, es en un texto de escritura paralela (*Defender la sociedad*<sup>51</sup>) donde Foucault introduce el biopoder en grilla de inteligibilidad mayor. Como veíamos en capítulos anteriores, a lo que el autor dedicó el curso de 1975-6 fue a estudiar los discursos y las relaciones de dominación que aseguran la legitimidad soberana. Y estos discursos no eran otros que aquellos que referían la realidad socio política a una trama bélica. Esta trama marca un desplazamiento frente a la trama de la soberanía (que supondría una unidad política. cf. Hobbes), al introducir una escisión en el seno de la comunidad; pero esta escisión es, de alguna forma esencial pues reconoce que la diferencia entre los bandos no es electiva sino prescriptiva: “la guerra que se desarrolla así bajo el orden y la paz, la guerra que socava nuestra sociedad y la divide de un modo binario es, en el fondo, la guerra de raza” (2001:64).

Esta narrativa que comprende la historia como una guerra entre fracciones racialmente (étnicamente, lingüísticamente) distintas se consolida en Europa a finales del siglo XVI, y es particularmente atingente a nuestro problema pues utilizó como referente factual la conquista hispana de América:

**“Por cierto, hay que comprender la situación de Inglaterra en la época de la invasión normanda como se comprende hoy la situación de América frente a las potencias que todavía no se llamaban coloniales. Los normandos fueron en Inglaterra lo que los europeos son actualmente en América. [... Carlos V] ha sometido por fuerza una parte de las Indias occidentales y no dejó a los vencidos sus bienes en nuda propiedad sino simplemente en usufructo y mediante una prestación. Pues bien, lo que Carlos V hizo en América, y que nosotros consideramos perfectamente legítimo porque hacemos lo mismo, no nos engañemos, los normandos lo hicieron en Inglaterra. Los normandos tienen en Inglaterra el mismo derecho que nosotros tenemos en América, es decir, El derecho que corresponde a la colonización” (Blackwood [1581] en Foucault 2001:99-100)**

Que en América el discurso histórico racial no haya sido cuestionado durante varios

---

<sup>50</sup> La anatomopolítica de los cuerpos puede entenderse, hasta cierto punto, como una bisagra que articula el poder soberano con el biopoder; esto porque al igual que el poder soberano su objeto es el individuo, pero a diferencia de aquel no se centra en la posibilidad de dar muerte sino en la regulación y prolongación de la vida. Véase Foucault (2000) *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*. Especialmente capítulo I, *el cuerpo de los condenados*.

<sup>51</sup> En estricto rigor *Defender la sociedad* no es un libro propiamente dicho. Defender la sociedad es el nombre que Michel Foucault le dio a su Curso en el Collège de France (1975-1976), y que fue editado posteriormente por el Centre Michel Foucault.

siglos, no implica que –al igual que en Europa- no sea “una táctica discursiva, un dispositivo de saber y poder que, precisamente, en cuanto táctica, puede transferirse y se convierte, en última instancia, en ley de formación de un saber y, al mismo tiempo, en la fórmula común a la batalla política” (Foucault 2001:175). De hecho, es sobre la base del modelo racial que se desplegarán, tanto en América como en Europa, otras tácticas como las nacionales y las clases sociales

En efecto, como destaca Aníbal Quijano,

**“la idea de raza, en su sentido moderno, no tiene historia conocida antes de América. Quizás se originó como referencia a las diferencias fenotípicas entre conquistadores y conquistados, pero lo que importa es que muy pronto fue construida como referencia a supuestas estructuras biológicas diferenciales entre esos grupos. [...] Las nuevas identidades históricas producidas sobre la base de la idea de raza, fueron asociadas a la naturaleza de los roles y lugares en la nueva estructura global de control del trabajo [, el capitalismo]. Así, ambos elementos, raza y división del trabajo, quedaron estructuralmente asociados y reforzándose mutuamente, a pesar de que ninguno de los dos era necesariamente dependiente el uno del otro para existir o para cambiar.”**  
(Quijano 1993:202-4)

Es con este trasfondo –el del discurso racial como táctica política- que Foucault introduce, al finalizar su curso de 1975-6 la idea de biopoder. Nuevamente el biopoder es presentado como el complemento al poder soberano (“ese viejo derecho de soberanía: hacer morir y dejar vivir”); simétricamente inverso, este nuevo derecho consiste en hacer vivir y dejar morir.

Ahora bien, esta tecnología, que se “implanta” y modifica el poder soberano, ya no se va a centrar en el territorio, ni en el individuo –como también lo hace el poder disciplinario-, sino en una serie de procesos generales que pueden ser sintetizados en la idea de *población*.

**“Se trata de un conjunto de procesos como la proporción de nacimientos y las defunciones, la tasa de reproducción, la fecundidad de una población, [los que están] en conexión con toda una masa de problemas económicos y políticos. [...] Es decir,] son fenómenos colectivos, que sólo se manifiestan en sus efectos económicos y político y se vuelven pertinentes en el nivel mismo de la masa. Son fenómenos aleatorios e impredecibles si se los toma en sí mismo, individualmente, pero que en el nivel colectivo exhiben constantes que es fácil, o en todo caso posible, establecer. [...] Por consiguiente,] en los mecanismos introducidos por la política el interés estará en principio, desde luego, en las previsiones, las estimaciones estadísticas, las mediciones globales; se tratará igualmente no de modificar tal o cual fenómeno en particular, no a tal individuo en tanto lo que es, sino, en esencia, de intervenir en el nivel de las determinaciones de estos fenómenos generales, esos fenómenos en lo que tienen de global”** (Foucault 2001:220-3)

Esta es la plataforma desde la que inicia la reflexión de sus siguientes cursos en el Collège <sup>52</sup>, los que dedicará – con ciertos rodeos- al estudio del biopoder. El curso *Seguridad, territorio, población* se orienta principalmente al tratamiento de gubernamentalidad, entendida y estudiada como una tecnología general de poder del



Estado <sup>53</sup>. Si bien la gubernamentalidad posee una genealogía propia, que Foucault remite al pastorado cristiano, ésta surgiría en Europa como una consecuencia de la población y los problemas de seguridad que esta plantea. Al igual que en sus escritos anteriores, el tratamiento de la población es graficado por oposición a la soberanía. Si el modelo soberano se centra en un territorio, en los individuos al interior del mismo y, como correlato, en el disciplinamiento de los súbditos, los dispositivos de seguridad se orientan a normalizar los flujos de la población, a controlar –estadísticamente– y no a eliminar un determinado problema <sup>54</sup>. Así, más que un problema soberano, la población se presenta como un problema de gubernamentalidad.

Siguiendo la antinomia, Foucault plantea que la literatura del gobierno surge explosivamente a partir del siglo XVI, principalmente por oposición a los textos de Maquiavelo <sup>55</sup>. El soberano (el príncipe) “mantiene una relación de singularidad y exterioridad, de trascendencia con su principado. El príncipe recibe su principado, sea por herencia, sea por adquisición, sea por conquista; de todos modos, no forma parte de él, es exterior a él” (2006:115). No ocurre lo mismo con las técnicas de gobierno, que son múltiples;

***“muchas personas gobiernan: el padre de familia, el superior de un convento, el pedagogo, el maestro sobre el niño o el discípulo. [...] Y por otra parte todos***

<sup>52</sup> Foucault no dictó su curso en 1977, año en que tomó sabático. Los cursos de 1977-8 (*Seguridad, territorio, población*) y 1978-9 (*El nacimiento de la biopolítica*) estarán enteramente dedicados a desarrollar las implicancias que tiene el surgimiento de la población. Sólo en 2004 ambos cursos fueron publicados de forma simultánea en francés por el Centre Michel Foucault. FCE solamente ha traducido al español el primero de ellos. De *El nacimiento de la biopolítica* solamente se ha traducido el resumen del curso escrito por el propio Foucault, publicado en *Estética, ética y hermenéutica*. 1999, Paidós.

<sup>53</sup> Aludiendo nuevamente a la anatomopolítica Foucault propone la siguiente analogía: “¿Se puede hablar de una “gubernamentalidad” que sería para el Estado lo que las técnicas de segregación eran para la psiquiatría, lo que las técnicas de disciplina eran para el sistema penal? [...] ¿Se puede pasar al exterior del Estado como se pudo hacerlo –después de todo, era bastante fácil– con respecto a esas diferentes instituciones? ¿Existe, en lo concerniente al Estado, un punto de vista englobador como lo era el punto de vista de las disciplinas en lo referido a las instituciones locales y definidas?” (2006:144-6)

<sup>54</sup> Y refiriéndose a la viruela como un problema de seguridad: “No consiste tanto en imponer una disciplina, aunque se solicite el auxilio de ésta; el problema fundamental va a ser saber cuántas personas son víctimas de la viruela, a qué edad, con qué efectos, qué mortalidad, qué lesiones o secuelas, qué riesgos corren al inocularse, cuál es la probabilidad de que el individuo muera o se contagie la enfermedad a pesar de la inoculación, cuales son los efectos estadísticos sobre la población en general; en síntesis, todo un problema que ya no es el de la exclusión, como en el caso de la lepra, que ya no es el de la cuarentena, como en la peste, sino que será en cambio el problema de las epidemias y las campañas médicas por cuyo conducto se intentan erradicar los fenómenos, sea epidémicos, sea endémicos” (Foucault 2006:26). Este análisis debe contrastarse con el análisis disciplinario que Foucault realiza de la peste en *vigilar y castigar: nacimiento de la prisión*. Siglo XXI, Madrid, España. 2000.

<sup>55</sup> No es casual el vínculo que la gubernamentalidad guarda con la Utopía, al constituirse ambas por oposición al poder soberano. En este sentido, creemos que en América la lógica gubernamental / utópica imperó frente a la imperial soberana no sólo por la práctica activa de una racionalidad gubernamental americana sino, porque –siguiendo a Jocelyn-Holt– “América no era más que un *lugar-no-lugar*” (2004:135), un apéndice periférico, de modelo imperial; en otras palabras, la racionalidad soberana de corte imperial era débil porque se había sustraído de la realidad americana.

**estos gobiernos son interiores a la sociedad misma o al Estado. [...] Hay entonces, a la vez, pluralidad de formas de gobierno e inmanencia de las prácticas de gobierno con respecto al Estado, multiplicidad e inmanencia de esta actividad, que la oponen de manera radical a la singularidad trascendente del príncipe de Maquiavelo.” (Foucault 2006:117)**

Foucault rastrea la génesis de esta práctica de gobierno, distinta pero complementaria a la soberanía del príncipe, en dos núcleos históricos: por una parte, como ya aludimos, al tema del poder pastoral, introducido por el cristianismo a Occidente y que se centra en la fórmula *omnes et singulatim*, donde el pastor asume

**“la responsabilidad del destino del rebaño en su totalidad y de cada oveja en particular. [...] Así,] el cristianismo concibe la relación entre el pastor y sus ovejas como una relación de dependencia individual y completa [...] el lazo con el pastor es un lazo individual, un lazo de sumisión personal. [...] Por consiguiente,] el pastorado cristiano supone una fórmula de conocimiento particular entre el pastor y cada una de sus ovejas. Este conocimiento es particular. Individualiza. [...] Finalmente] todas estas técnicas cristianas [...] tienen una finalidad: conseguir que los individuos lleven a cabo su propia “mortificación” en este mundo”.** (Foucault 1991:112-6)

Por otra, la doctrina de la razón de Estado y la teoría de la policía. La razón de Estado fue concebida como el arte de gobernar en provecho no de los gobernantes (de los soberanos, de los príncipes) sino del Estado. Así, la razón de Estado se orienta a aumentar la potencia del mismo y esto se logra mediante un conocimiento cabal de las capacidades y fuerzas de los diversos estados. “El arte de gobernar característico de la razón de Estado se encuentra íntimamente ligado al desarrollo de lo que se ha llamado *estadística o aritmética política*” (Foucault 1991:126).

Íntimamente ligada a la razón de Estado se encuentra la policía, la que para comienzos del siglo XVII se encarga del “esplendor” de una ciudad; “el esplendor no tiene únicamente que ver con la belleza de un Estado organizado a la perfección, sino también con su potencia y su vigor” (1991:130); es decir, la policía comprende “la totalidad de los medios necesarios para acrecentar, desde adentro, las fuerzas del Estado” (2006:413).

En el cruce de estas dos grillas de inteligibilidad se constituye la gubernamentalidad del Estado moderno. Sin embargo, en los desarrollos posteriores del concepto, Foucault intentará desmarcarlo de la idea de gobierno al proponer la gubernamentalidad como “la racionalidad inmanente a los micropoderes, cualquiera sea el nivel de análisis considerado (relación padre/hijo, individuo/poder público, población/medicina, etc.)” (Senellart 2006:449)<sup>56</sup>. En este sentido, es pertinente hablar de una “*razón guber-namental*”, es decir, el de los tipos de racionalidad que se hacen operativos mediante los procedimientos a través de los cuales se dirige, sirviéndose de una administración esta-tal, la conducta de los hombres” (Foucault 1999:214).

En síntesis, el biopoder y la biopolítica para Foucault se encuentran en la traza de la razón gubernamental. Aquella por la cual la vida de los hombres (y mujeres) es puesta en el seno de la política. Ya no es un problema de territorio (como en el modelo soberano), ni

---

<sup>56</sup> Para Foucault la gubernamentalidad pasa a constituir “una generalidad singular: sólo tiene una realidad acontecimental y su inteligibilidad no puede poner en acción mas que una lógica estratégica” (Foucault 2006:449-50)

específicamente de cuerpo (como en los poderes disciplinarios), sino de la vida misma.

**“Lo que se podría llamar “umbral de modernidad biológica” de una sociedad se sitúa en el momento en que la especie entra como apuesta del juego en sus propias estrategias políticas. Durante milenios, el hombre siguió siendo lo que era para Aristóteles: un animal viviente y además capaz de una existencia política; el hombre moderno es un animal en cuya política está puesta en entredicho su vida de ser viviente”. (Foucault 2003a:173)**

## 5. La encomienda, el paradigma biopolítico del siglo XVI en América

La referencia de Foucault a Aristóteles propone más de un vínculo con la discusión americana en torno al indígena. No sólo porque éste sea –como ya hemos visto– un referente de autoridad política en lo que concierne al derecho de las gentes; sino porque la alusión al modelo clásico, en tanto punto de contraste, nos obliga a preguntarnos si la posición del indígena, del otro, estaba contenida en la formulación tradicional de la política y, si es así, de qué manera ésta se modificó con la “conquista”.

Ya hemos aludido a la idea arendtiana de que el sentido de la política (específicamente de la política griega) radicaba en la libertad. Pero esto no quiere decir que la libertad fuera un fin de la política; por el contrario, quien vivía en la polis era libre y hasta cierto punto, la libertad lo antecedía. Lo antecedía porque el sujeto político debía haberse liberado de la coacción de cualquier otro individuo, así como de las necesidades de la labor, es decir, de proveerse el propio sustento.

**“Esta liberación, a diferencia de la libertad, era un fin que podía y debía conseguirse a través de determinados medios. El decisivo era el esclavismo, la violencia con que se obligaba a que otros asumieran la penuria de la vida diaria. A diferencia de toda forma de explotación capitalista, que persigue primeramente fines económicos y sirve al enriquecimiento, los Antiguos explotaban a los esclavos para liberar completamente a los señores de la labor [Arbeit], de manera que éstos pudieran entregarse a la libertad de lo político. Esta liberación se conseguía por medio de la coacción y la violencia, y se basaba en la dominación absoluta que cada amo ejercía en su casa. Pero esta dominación no era ella misma política, aun cuando representaba una condición indispensable para todo lo político.” (Arendt 1997:69)**

Nos encontramos, evidentemente, ante una concepción más completa y compleja de la política, que reconoce el espacio altamente restringido de la libertad, que reconoce –en definitiva– que no todo hombre puede, ni debe, de ser político<sup>57</sup>. Así, la exclusión política del esclavo en el mundo clásico sólo era asimilable a la del bárbaro, del extranjero: ambos eran *aneu logou*, es decir, no poseían la palabra, se encontraban fuera de la política (Arendt 1997). Habría que preguntarse si no estamos frente a un arcano, un afuera que determina ese interior político.

Esta ha sido la propuesta de Giorgio Agamben (2000; 2001b; 2003; 2004; 2005) al

desarrollar la noción foucaultiana –para él inconclusa- de biopolítica. Agamben centra su reflexión en “la nuda vida, es decir la vida *a quien cualquiera puede dar muerte pero que es a la vez insacrificable del homo sacer*” (2003:18). Así, la nuda vida representa ese “exterior” político, constitutivo de la política soberana. Sin embargo, si es su propia posición externa la que mantiene fuera de la política, como es que ésta puede ser “politizada”. Es aquí donde Agamben formula su hipótesis más fuerte y polémica respecto al desarrollo foucaultiano al afirmar que: “*la producción del cuerpo biopolítico es la aportación original del poder soberano*. La biopolítica es, en este sentido, tan antigua al menos como la excepción soberana”(2003:16). Esto sería posible debido a que la excepción soberana, por la cual el soberano se excluye de la ley para definirla, siempre interioriza lo que le excede mediante la misma suspensión de la validez del orden jurídico (cf. “Yo, el soberano, que estoy fuera de la ley, declaro que no hay afuera de la ley” (Agamben 2003:27))<sup>58</sup>. De este modo, para Agamben, la inclusión de la nuda vida en el orden político, de eso que se suponía debía estar fuera de ella, excluido, es lo que permite la constitución de un cuerpo biopolítico. Creemos que esta es justamente la estructura que adopta la política en América por la cual un modelo soberano, imperial, interioriza ese excedente “otro” que es América, produciendo una biopolítica americana.

La discusión que anteriormente hemos reseñado, que buscaba definir la posición del indígena americano en el concierto socio-político Hispano, es –en tanto proceso- la estructura de excepción por la cual la nuda vida es introducida en el seno de la política. Lo que en el mundo clásico era incuestionable, a saber que el esclavo o el extranjero –el bárbaro- se encontraban excluidos de la política, en la “conquista” fue debatido e incluso rebatido cuando se acuñaron conceptos como “república de los indios” donde, al menos teóricamente, los indígenas gozarían de libertad política. Sin embargo, las condiciones de excepción que se desarrollan en América distan de la relación normativa que Agamben propone para la excepción soberana: la exclusión del poder soberano no tiene tanto que ver con una suspensión del orden jurídico, como los factores históricos que confluyen en la constitución del poder en América.

La soberanía hispana en América siempre mantuvo una relación a distancia pues el Rey nunca residió en el territorio que gobernaba. Del mismo modo, el Consejo de Indias y la Casa de Contratación, los más altos organismos administrativos de América, fijaron su sede en España<sup>59</sup>. Y si bien la noción de una colonia existía en Europa desde el imperio

---

<sup>57</sup> Así lo pensó Nietzsche al cuestionar la *dignidad del hombre* y la *dignidad del trabajo* moderno; para el autor, el mundo clásico no inventaba “estos conceptos alucinatorios”, pues sabía que sólo era posible realizar la perfección política a costa de que otros realizaran la ominosa tarea que implicaba el trabajo: “Por eso hemos de aceptar como verdadero, aunque suene horriblemente, el hecho de que la esclavitud pertenece a la esencia de una cultura; ésta es una verdad, ciertamente, que no deja ya duda alguna sobre el absoluto valor de la existencia. Es el buitre que roe las entrañas de todos los Prometeos de la cultura. La miseria del hombre que vive en condiciones difíciles debe ser aumentada, para que un pequeño número de hombres olímpicos pueda acometer la creación de un mundo artístico.” (Nietzsche 2001:3)

<sup>58</sup> Para un detallado análisis del “estado de excepción como paradigma de gobierno” remitirse a Agamben (2004), particularmente capítulo I. Ahí Agamben sitúa el origen del estado de excepción (en su forma institucional) en Francia revolucionaria, específicamente en el decreto de la Asamblea Constituyente del 8 de julio de 1791 por el cual se promulga el *état de siège fictif* o *politique* (estado de sitio ficticio o político). Sin embargo su forma no-institucional es, indudablemente anterior.

romano, el gobierno de América presentó un quiebre frente a “los modos tradicionales de conducta de la Edad Media [los cuales] se habían basado en la proximidad geográfica, casi en la inmediata presencia de la persona del Rey; [por el contrario] en América esta presencia era siempre indirecta y vicaria, y la efectiva “forma de gobierno” llegó a ser la burocracia” (Góngora 1998:94). Desde un inicio el poder soberano se sustrajo al nuevo territorio<sup>60</sup>, aceptando que su dominio sólo era posible de forma indirecta, es decir, mediante la representación del Rey ante sus súbditos.

La figura central y básica de la burocracia americana era el Gobernador, que desde sus inicios fue conceptualizado como la imagen vicaria de los reyes, pues “debía ser acatado y obedecido como “Nos en persona”” (Franklin Pease 2000:455). Góngora (1998) muestra como esta figura evolucionó durante los primeros años del dominio hispano: en un comienzo el gobernador fue de carácter hereditario (cf. Cristóbal Colón), instancia que respondió más bien a un vacío que a una política de la Corona; posteriormente, tras la ocupación del continente, surgieron los Gobernadores propiamente tal, los que podían ser designados entre los conquistadores, venir nombrados desde España o, incluso, ser nombrados en el marco de alguna Capitulación. El tercer tipo de Gobernador surge tras la promulgación de las Leyes Nuevas, y se caracteriza por ser un agente administrativo-burocrático desvinculado de la conquista. Si bien el Gobernador cumplía una función administrativa y principalmente judicial, gran parte de su peso político radicó en poseer la facultad de asignar indígenas en encomiendas, además de poder crearlas por sí mismo.

La encomienda fue la institución por medio de la cual se incorporó en el seno de la tradición política occidental a ese sujeto externo que era el indígena americano. Desde que España comenzó su expansión hacia occidente, la población nativa de las tierras conquistadas siempre había sido considerada como parte del territorio, y por lo tanto fuera del “espacio” político, propiamente tal. En la conquista de Canarias, que más se asemeja a un genocidio, la condición de los indígenas no era superior a un botín de guerra, que en el mejor de los casos podía ser esclavizado y en el peor de ellos constituía

<sup>59</sup> Asimismo, no es menor que por largo tiempo América se haya regido bajo las leyes de Castilla, y que los problemas cruciales de América hayan sido dirimidos en gran parte no por el Consejo de Indias sino por Juntas de notables en suelo Europeo (Burgos 1512, Valladolid 1513, Zaragoza 1518, Barcelona 1529, Valladolid 1542, Valladolid 1550 (Góngora 1998:96))

<sup>60</sup> La misma relación que establece el monarca soberano frente a la propiedad del suelo americano evidencia su retraimiento; eso sí, hay que hacer notar que esta sustracción en ningún caso elimina el vínculo soberano que la Corona mantiene sobre el territorio. Por el contrario, durante toda la colonia, siempre “las tierras de las llamadas Indias Occidentales fueron consideradas, jurídicamente, como *regalías* de la Corona castellana” (Ots Capdequí 1959:7), concedidas a ciudadanos particulares. Estas regalías, originariamente bajo la forma de capitulaciones, estipulaban las concesiones de la Corona, así como las obligaciones del descubridor. Sin embargo, estas *mercedes* tuvieron, prácticamente durante todo el siglo XVI, un carácter gratuito y no oneroso, pues “No creyeron los hombres de gobierno de España durante los primeros tiempos de la conquista y colonización, que la Corona no debiera ni pudiera ningún rendimiento fiscal por sus *regalías* sobre las tierras. Había que recompensar con largueza a los particulares que habían hecho posible la obra del descubrimiento y de la conquista, organizando a sus propias expensas la casi totalidad de las *empresas* descubridoras, y no se podía tampoco regatear la generosidad con los simples *pobladores* de los nuevos territorios. Lo que importaba, tanto desde el punto de vista político como desde el punto de vista económico, era *poblar* y que se pusieran en cultivo las mayores extensiones posibles de la tierra descubierta y conquistada” (Ots Capdequí 1959:29)

un estorbo para la colonización de las tierras (Bernard y Gruzinski 1996). Operaba todavía una lógica medieval, que se centraba en el ejercicio de la soberanía sobre el territorio, pero que se encontraba influenciada por un incipiente mercantilismo

Similar fue el caso de las Antillas. Mediante las capitulaciones, la Corona española cedía a manos privadas la empresa de conquista a cambio del ejercicio vicario de la soberanía. En un principio se pretendió instaurar un sistema similar al portugués, que estableciera centros comerciales de extracción y distribución de oro y especias bajo un monopolio de la Corona. Sin embargo, la presión demográfica de colonos “dio paso al concepto de una colonia poblada permanentemente, en la cual los vecinos españoles pudiesen ser mantenidos por el trabajo indígena” (Góngora 1998:28). Se fomentó la extracción minera por parte de los “vecinos” y se les entregó tierras, lo que implicó una inmediata presión sobre los indígenas. Al igual que las Canarias, en pocos años las Antillas fueron diezmadas en su población. Ésta todavía se encontraba en el “afuera” político: podía ser esclavizada<sup>61</sup> o entregada al servicio personal de los colonos, siendo destinada –principalmente- a la minería.

El cambio cualitativo se produce a comienzos del siglo XVI, cuando se establece la encomienda como sistema de repartimiento de indígenas. En 1502 Nicolás de Ovando es nombrado, en reemplazo de Colón, gobernador de las Islas y Tierra Firme de la Mar Océano.

***“[Ovando] desarrolla ahí el sistema de encomiendas que había practicado en España cuando era comendador de orden de Alcántara. Pero la encomienda ibérica consistía en distribuir pueblos y tierras de los moros a los conquistadores cristianos, en tanto la encomienda antillana confía los isleños a la Corona o a los colonos para obligarlos a trabajar en los campos, en las minas y las casas” (Bernard y Gruzinski 1996:223)***

La implementación de la encomienda, en contraste con los antiguos sistemas de repartimiento, implicó desplazar la posición de indígena desde un mero elemento adscrito a la tierra a ser un factor relativamente autónomo en el cálculo político/económico de América. Este desplazamiento se encontraba influenciado por la intención de la Corona de evangelizar a los indígenas, como determinaba el Patronato implícito en las bulas de Alejandro VI y como fue ratificado en 1504 por el testamento de Isabel la Católica. No obstante, había razones de corte político que justificaban el desplazamiento. La Corona siempre fue recelosa a que se instaurara en América un nuevo orden nobiliario (feudal), el que para el siglo XVI prácticamente ya había desaparecido en España. Así, el desanclaje del indígena frente a la tierra respondía también a una limitación, por parte de la Corona, del poder en América. Un tercer factor que marcó este cambio es el debate en torno al indígena, al que ya nos hemos referido. Si bien a comienzos del siglo XVI todavía no se desplegaba completamente, en 1500 se tomó la decisión legal de dejar en libertad a cientos de esclavos indígenas que habían sido traficados por Colón. El debate, como hemos visto, estaba marcado por concepciones derivadas del Derecho Natural, desde el cual “el servicio personal obligatorio impuesto en las colonias era incompatible con la

---

<sup>61</sup> Tanto es así que cuando Colón se percata de la baja producción de oro en La Española inicia una empresa de tráfico de esclavos a España (Bernard y Gruzinski 1996).

libertad jurídica de los súbditos indígenas del Rey” (Góngora 1998:133).

Hacia 1512 la encomienda se articuló –al menos teóricamente- sobre dos principios: el primero suponía que “los nativos debían servicio al Rey, y que él había cedido tal servicio a los españoles, como un privilegio que permanecía legalmente garantizado y que duraría dos vidas naturales”; el segundo restringía la concesión exclusivamente “a obras de producción y los salarios se pagarían en forma de vestuario y raciones de comida” (Góngora 1998:138). Asimismo, la explotación de minas con mano de obra indígena se reglamentaba en un sistema de cinco meses de trabajo por cuarenta de descansos “en sus propios lotes de tierra”. De este modo, la concesión era solamente temporal, lo que impedía la constitución de una estructura feudal; y si bien el trabajo indígena era pagado, con el tiempo fue considerado como la forma de tributar vicariamente al soberano.

Al desmontar la correspondencia entre indígenas y territorio, el sistema colonial hispano basado en la encomienda se centró en el control de la población<sup>62</sup>. La potestad que los gobernadores poseían de crear y distribuir encomiendas se tradujo en el continuo desplazamiento de población indígena por el territorio americano; situación que se acrecentaba con la implementación –a mediados del siglo XVI- del repartimiento y la mita.

El conocimiento sobre la población pasó a ser un saber fundamental de la política americana. Si el indígena era la principal mano de obra en la producción y extracción de riquezas, el control sobre sus flujos, sus desplazamientos, se tornaba indispensable. Simultáneamente los estragos demográficos que la máquina imperial hispana seguía produciendo en América hacían que la población indígena se tornara un elemento escaso en la naciente economía política del Nuevo Mundo; se calcula que sólo en México la población pasó de 25,2 millones en 1519, a 16,8 millones en 1532, 2,65 millones en 1568, 1,9 en 1585 y a sólo 1.075 en 1605 (Borah-Cook en Góngora 1998)<sup>63</sup>.

El control sobre la vida del indígena pasó a ser fundamental. Gran parte de las tasas y regulaciones de la encomienda elaboradas durante el siglo XVI se orientaban a

---

<sup>62</sup> Se ha hecho notar que para el siglo XVI americano el vocablo *tierra* vincula en una relación de semejanza a la población indígena con el territorio (Martínez 1992). Creemos, sin embargo, que este vínculo, al cual aludiremos en el siguiente capítulo, responde a una concepción soberana de la política (constituída en la oposición orden/caos) y que sin duda antecedería a despliegue, en suelo americano, de una política de población.

<sup>63</sup> Para Mellafe (2004) existen cinco grupos de causas que iniciaron la vertiginosa caída de la población indígena tras la conquista: 1) El primer contacto con la huestes que, por sobre el exterminio militar, implicó el robo de alimentos, destrucción de sembradíos, captura de mujeres, esclavización y desarraigo de población utilizada para el desplazamiento de las mismas huestes. 2) La presencia prolongada de conquistadores, obligaba a la población indígena circundante a proporcionar gran parte de los elementos básicos para nuevas expediciones (comida, vestuario, utensilios). 3) La fundación de ciudades y la repartición, entre la huestes, de tierras agrícolas privó a la comunidades de gran parte del territorio necesario para mantener el equilibrio entre su población y la producción. 4) “Los trasplantes, paulatino o masivos de población, para atender a nuevos intereses de producción, a contiendas bélicas o empresas de conquista”. 5) “el laboreo minero y monocultivos de plantación. Fuera de acarrear un aumento inusitado en las horas de trabajo a una población no habituada a tal ritmo, trajo otros inconvenientes quizás más nocivos, como el trasplante de trabajadores indios a climas que les eran dañinos y donde se ponían en contacto con grupos negros de esclavos, portadores de nuevas enfermedades y de abusivas conductas con los aborígenes” (2004:122).

resguardar la vida del indígena, a *hacer vivir*. Es el caso, para Chile, de la Tasa del Oidor Fernando de Santillán:

***“Hice aquí mismo visitar todos los pueblos de indios de las dichas ciudades de Santiago e la Serena, poniendo para ello personas de buen celo y cristiandad y expertos en ello; y hechas las visitas, tasé lo que los dichos naturales habían de contribuir a sus encomenderos, lo cual fue con muy mucha moderación y descargándoles mucho de lo que antes daban, y con ello sintieron muy gran alivio, porque fue la primera cosa que en aquella tierra se hizo en su favor y en que comenzaron a entender la voluntad que su majestad tiene de que sean conservados, cosa que nunca se les había dado a entender”.* (Jara y Pinto 1983:21)**

Las visitas de indios constituyeron el sistema por el cual la Corona generó un completo registro de su población indígena en América. Estas establecían recuento demográfico sólo de forma secundaria<sup>64</sup>, pues en el fondo se orientaban a determinar la capacidad productiva de la población americana. Las visitas examinaban la minería, la agricultura, los productos manufacturados, etc.; regulaba los impuestos, las encomiendas, y los tributos que se le debían a la Corona. En este sentido, la preocupación por la vida de los indígenas estaba directamente relacionada con la maximización general de las potencialidades productivas del Nuevo Mundo; se orientaban, de alguna u otra forma, a llevar a América a su “esplendor productivo”.

Aun así, la encomienda poseía, para la política americana, otra dimensión. Si hacia “afuera” había fomentado la movilidad del indígena por el territorio, desvinculando ambos términos (población y territorio) del cálculo político. En su dimensión interna, hacia “adentro”, la encomienda proponía –al menos en su horizonte utópico- una nueva forma de gobierno, montado sobre un vínculo pastoral.

Sin embargo, la metáfora pastoral no era una imagen privativa de la encomienda. Su fuente provenía del carácter evangelizador que cubría a la totalidad de la empresa de conquista. El pastorado era, al igual que lo había sido en Europa, un producto de la expansión del cristianismo. En este sentido, toda la escatología desplegada en América tenía una traza pastoral: cuando Motolinía establece la analogía entre las plagas de Egipto y el genocidio de los indígenas americanos se refiere a ellos “como grandes rebaños de ovejas” (Motolinía en Góngora 1998: 204).

Pero cuando planteamos que la encomienda se monta sobre un vínculo pastoral es porque creemos que existe una propuesta ideológica que supera cualquier analogía discursiva. En efecto, siguiendo la glosa que Góngora realiza de las investigaciones de Zavala:

***La teoría acerca de la “servidumbre natural” no implicaba la esclavitud legal, sino más bien, de acuerdo con John Major, Palacios Rubio, Matías de Paz y el erudito humanista aristotélico Juan Ginés de Sepúlveda, consistía en una tutela paternal ejercida por los más sabios sobre los más ignorantes, siguiendo la bien conocida teoría de Aristóteles. Más que una justificación de la esclavitud, ésta fue la***

---

<sup>64</sup> El era generalmente incompleto pues, al responder a un interés fiscal, priorizaba el registro de indígenas masculinos de 15 a 50 años, generando un subregistro del resto de la población (Mellafe 2004).



***verdadera teoría de la encomienda: afirmó la libertad jurídica, mientras que limitaba su uso sobre la base de que el indígena era un “pecador miserable” que debía ser guiado y mantenido en custodia para su protección”. (Góngora 1998:144)***

Esta “condición especial”, por la cual al indígena se le concedía la libertad jurídica pero se le restringía su ejercicio, preconcebía el principio pastoral. Así, desde la teoría, el encomendero debía velar por cada uno de los indígenas que tenía en encomienda, catequizándolos para que encontraran la salvación espiritual. Pero al vínculo evangelizador se le sobreponía una estructura económica. La concesión misma de la encomienda, por la cual la prerrogativa real del tributo era entregado al encomendero, establecía una relación de obediencia y sometimiento del indígena; sometimiento que, aun cuando estaba atravesado por la coerción física, reforzaba la cristianización. La tributación del indígena al interior de la encomienda produjo, a la larga, la individualización de la población. Esto, porque en los intentos de la corona eliminar los servicios personales, se determinó a mediados del XVI que el “pago tributario iba a ser sobre una base individual, habitualmente en forma de un peso de oro y media fanega de maíz, si el indio en cuestión estaba casado, y la mitad de esa suma en el caso de los solteros y viudos” (Góngora 1998:142). El encomendero debía, por lo tanto, conocer a cada indígena de su encomienda, darle protección y guiarlo hacia el cristianismo. El encomendado por su parte, le debía obediencia a cambio de esta guía y protección, la que se traducía en el trabajo y el tributo que periódicamente era entregado al encomendero.

Sabemos, sin embargo, que esta relación pastoral suena bastante más idílica que su correlato histórico. Durante el siglo XVI la encomienda fue el campo de batalla de las tres principales facciones hispanas que participaron en la “conquista”: la Corona, los conquistadores y la Iglesia. Entre las dos primeras la encomienda traducía una pugna económica-política: mientras los conquistadores buscaban la instauración de una institución perpetua, la Corona luchaba en contra de un potencial feudalismo. La Iglesia, por su parte, con el apoyo de algunos humanistas, buscaba una postura intermedia que asegurara sus intereses, a saber, la evangelización de los indígenas. Esto explica posturas como la de Vasco de Quiroga, quien atacaba fuertemente la esclavitud y, sin embargo, sostenía frente a la encomienda una actitud revisionista. Para él la implementación de la encomienda requería proveer previamente al indígena de “arte y manera y policía de vivir”. Así, con una concepción de la encomienda de aires peninsulares, Quiroga proponía que

***“la principal que habría de permanecer en estas partes para la sustentación de ellas sería de la misma natural, como de la misma manera que es de los mismo indios naturales, haciéndolos tan fieles a Dios y al Rey como los españoles, y mejor si se pudiese, y junto con esto, que la guarda y defensa de la Nueva España fuese encomendada a los españoles, a quienes los indios siempre habían de acatar y sustentar como a sus protectores e instructores, por alguna muy buena orden que se les diese, con que todos viviesen contentos y satisfechos”.***  
**(Zavala 1992:194)**

De este modo, la encomienda fue parte del horizonte utópico proyectado sobre la población de América, al mismo tiempo que constituyó la estructura por la cual se

incorporó al indígena (el bárbaro, el otro) en el seno de la política americana. Incorporación que redefinió la política soberana y la situó en las coordenadas del naciente biopoder.

## CAPÍTULO 4: los conquistadores en el marco de una política soberana.

La política americana se construyó a retazos. Zurcidas unas con otras, las diversas expediciones dibujaron durante el siglo XVI un extenso mapa del continente. Debido a la particular forma que adquirieron estas empresas (un poco privadas, un poco monárquicas), este mosaico errante se levantó con nombres propios. Un sinnúmero de “conquistadores” trazaron con sus iniciales las sinuosas franjas de América. Metro a metro el continente fue “poblado”, metro a metro éste se “sustentó”.

La centralidad del nombre propio produjo una serie de documentos (crónicas, cartas, relaciones, procesos, informaciones, etc.) que giraban en torno a la rúbrica de tal o cual sujeto. Ángel Rama (1982) deduce de este hecho la importancia que poseyó una incipiente burocracia que, junto a los conquistadores, constituyó la unidad básica por la cual se expandió el imperio español. La espada y la pluma, como las dos espadas de la conquista, que habrían visto brotar desde el inicio la política americana. Otra dimensión se desprende de este hecho: esta suerte de burocentrismo rubricado, que daría a los dominios españoles en América una condición de proto Estado moderno, sería también la responsable de la preponderancia de aproximaciones históricas de la conquista centradas en la historia personal de sujetos particulares. Así, el nombre propio, la biografía, muchas veces operaría como metonimia de toda una expedición: Cortés como signo del ocaso del mundo azteca, Pizarro como ruptura del imperio inca, etc.

En concordancia con algunos planteamientos anteriores, los capítulos que siguen

intentan desmarcarse de una lectura exclusivamente histórico/biográfico de la conquista. Si bien nuestro estudio se focaliza en dos “conquistadores” (Pedro de Valdivia y Lope de Aguirre), nuestro propósito es desplazar el análisis desde una reconstrucción histórica a una interpretación hermenéutica. Si, como propuso Paz (1994), la narración de la conquista se resuelve en el mito, entonces las acciones de las expediciones en que participa Aguirre y Valdivia pueden ser leídas como construcciones simbólicas, como gestos que condensan una mitología política particular. El peso simbólico que poseen estos relatos de conquista es indiscutido. A más de 250 años de su muerte, tanto Aguirre como Valdivia seguían poseyendo una fuerza mitológico-política innegable. El primero era revivido por Simón Bolívar para hacer presente el gesto independentista en el que desnaturalizaba de España; por su parte, Valdivia sería desempolvado en los procesos de invención de la tradición nacional chilena como figura fundacional, imagen que nos acompañan hasta la actualidad.

Este capítulo constituye una antesala a nuestro análisis de Pedro de Valdivia y Lope de Aguirre. Decíamos anteriormente que la biopolítica americana se montaba –de forma complementaria- sobre el poder soberano. En el presente capítulo intentaremos describir algunos rasgos que articuló este poder en la etapa de conquista desplegada por el poder imperial hispano. Teniendo a la figura del conquistador como eje, problematizaremos su función como la bisagra articuladora entre la corona y el territorio americano. Al menos dos puntos constituyen esta bisagra: por una parte, su vinculación con la corona, donde las cartas que escriben los conquistadores juegan un rol preponderante; por la otra, la acción de conquista, como modelo general de apropiación soberana del territorio.

## 1. El gesto soberano de poblar y sustentar la tierra.

El gesto de la conquista estaba marcado por la realización particular y privada de una obra colectiva e impersonal que, sin embargo, se aglutinaba en torno a la figura del regente de Castilla. La expansión del imperio operaba bajo la lógica de ocupar soberanamente lo sancionado por el poder espiritual en Roma: el Papa Borgia –Alejandro VI- había concedido mediante la bula *Inter Coetera* todas las tierras e islas que hubiese descubierto la empresa colombina y que no hubiesen estado en posesión de otros reinos cristianos. Una segunda versión de esta misma bula, y el posterior tratado de Tordesillas (1494) –también tutelado por la Iglesia- terminaron por zanjar geográficamente los límites occidentales del imperio.

En este gesto expansionista del poder soberano, el papel de los conquistadores decantó en la acción de “poblar y sustentar” la tierra, resumiendo su rol como el último tentáculo de una máquina imperial. Si bien el sujeto conquistador siempre ubicaba en su horizonte mítico/utópico la posibilidad de enriquecerse, su misión “institucional” se orientaba a poner bajo el ordenamiento imperial las tierras que, por orden divina, le pertenecían. Cumplirlo exitosamente, significaba en última instancia, esperar que el emperador reconociera (o aceptara mediante el “probamiento” de) los méritos personales a su servicio, con el fin de ser incluido en estamentos superiores de la burocracia imperial

–lo que se traducía en sueldo, prestigio y otras regalías- como delegado soberano de ella.

Ahora bien, ¿A qué apuntaba poblar y sustentar? En un sentido contemporáneo, el acto de poblar remite básicamente a dos cosas: por una parte, alude a la ocupación de un sitio con gente, para que ésta lo habite, y por otra, indica la fundación de pueblos y ciudades. Si nos quedamos en estas definiciones, parecería que la organización escolar de la historia (que trabaja sobre la triada fecha-ciudad-conquistador) estaría completa, siendo la expansión y conquista imperial un problema urbanístico antes que intercultural.

Pero el acto de poblar y sustentar no puede ser reducido a nuestros tiempos. Para mediados del siglo XVI, según las Leyes de los Reinos de Las Indias “la acción de poblar hace referencia a la organización de los diversos elementos que constituyen el espacio geográfico”, y la sustentación “dice relación con la utilización y aprovechamiento que se obtiene de los recursos territoriales” (Caviedes et al. 1998:62). A simple vista, el desplazamiento temporal no altera la vacuidad de los significados respecto a la reducción de la dimensión social en la empresa de conquista, por el contrario, da la impresión que sólo aumentamos esta brecha.

Sin embargo, no podemos disociar la temporalidad del significante con respecto a la del significado, y debemos intentar comprender estas definiciones en el contexto del siglo XVI. José Luís Martínez (1992) ha trabajado en torno al inmenso espesor semántico que rodea la idea de tierra para el siglo XVI, específicamente cuando a conflictos con indios se refiere. La tierra (y por extensión los recursos territoriales) denotaría, al menos, tanto al territorio físico como a la población que lo compone, particularmente cuando ésta es nativa. Ambos estarían ligados por relaciones de *semejanzas* propias de la estructura epistemológica de dicho siglo, de modo que las características sociales son atribuibles al espacio geográfico y viceversa.

Se renueva así, el significado de la díada poblar y sustentar. Como veíamos, si las bulas y tratados de a finales del siglo XV concedían por mandato divino las tierras de América a los reyes de Castilla y a sus huestes, la empresa de conquista se traducía en una (re)ordenación de los diferentes “espacios” (geográficos, demográficos, simbólicos, etc.) del nuevo mundo. De este modo, la empresa de conquista era concebida como un hecho social total, destinado a transplantar un ordenamiento sustentable de matriz eurocéntrica a un nuevo dominio.

Martínez (1992) ha planteado que, más allá de referir a un ordenamiento exclusivamente físico de la población y el territorio, en lo que respecta a la noción de “tierra” la narrativa del siglo XVI esta marcada simbólicamente. La idea de tierra –en tanto distribución física, del territorio- debe ser leída bajo una correlación de pares de oposiciones estructurales que alinean el *orden* con el adentro, lo domesticado, lo social, lo continuo y lo cercano (por oposición al *caos* asociado al afuera, lo salvaje, asocial, discontinuo y lejano). Así, ordenar (“poblar y sustentar”) el espacio geográfico, no implicaba necesariamente una marcación real que estableciese “vallados y cercados, mojones de piedra, muros, casas y otras edificaciones”, sino por el contrario, remitía a una sensación de control y orden que distinguía el adentro del afuera. De este modo, el ordenamiento simbólico desbordaba la marcación física, como sugeriría Martínez al

remitir a la idea de “Camino Real”, sin que los límites del orden simbólico se hagan del todo tangibles.

Siguiendo con la relación de semejanza –operante en la noción de tierra- el ordenamiento de la población también se desarrolla a un nivel simbólico, complementario al de carácter físico (migratorio). Dentro de la categorización lingüística hispana del siglo XVI, la tierra –en tanto población de indios- se clasifica positivamente entre belicosos y pacífico. Estos amansados, reducidos, quietos y asentados, y aquellos salvajes, alzados, inquietos y dispersos.

De este modo, el mandato imperial de conquistar, poblar y sustentar, implicaba un despliegue mucho más complejo que la mera traza urbanística. Estas nociones, insinúan la necesidad de articular un (nuevo) orden vinculante entre los recursos geográficos, las poblaciones indígenas y la estructura imperial, cuyo pivote era la empresa que realizaba –en forma privada- el conquistador.

Tanto Pedro de Valdivia como Lope de Aguirre formaban parte de expediciones destinadas a poblar y sustentar los “límites” del imperio español en América; ambas se orientaron formalmente a establecer soberanía hispana en tierras excluidas del dominio real, de las que sólo se tenía un conocimiento indirecto, fragmentario y muchas veces impreciso. Se podría decir, desde la óptica hispana, que eran expediciones que se adentraron en tierra de nadie, y es en ese vacío donde se deposita la tradición mítica que acarrea toda la empresa de conquista.

## 2. El rey y la mediación.

Ahora bien, en términos generales y abstractos la estructura soberana de conquista descansa en lo que Pastor llama un “código de representación feudal” (1983:188), en el cual impera el vasallaje como estructura jerárquica dominante y el cristianismo como principio moral. La relación de vasallaje es un vínculo directo que establece el vasallo frente a su señor, donde el primero ofrece sus servicios al segundo a cambio de su protección. Sin embargo, en la conquista este vínculo se ve, inevitablemente, mediado. La estructura proto burocrática de gobierno, a la que aludíamos anteriormente, cumple una parte de la mediación. Otro segmento de esta mediación –constitutivo de la misma proto burocracia- se encuentra en la textualidad (principalmente cartas) que circula por las redes del imperio. Más que un cuestionamiento sobre su veracidad, nos interesa profundizar en la función mediadora que desempeñan. En este sentido, tampoco nos preocuparemos aquí de discutir su pertinencia literaria en tanto *tipo discursivo*, si no más bien la relación que guardan estos textos con la configuración, conciente o inconciente, de mundos nuevos en el Nuevo Mundo (Boccaro 2001).

Por consiguiente, nuestra referencia a las cartas se mantiene operacionalmente en el nivel del texto. Para Mignolo “la expresión texto es la expresión abreviada de *texto de cultura* [...] lo que definimos, brevemente y en función de nuestro propósito, como un *acto verbal conservado en la memoria colectiva y de alta significación en la organización*

*de una cultura* (1992:57).

La riqueza de la breve definición de Mignolo radica en que permite comprender la doble inscripción que se juega en las cartas en la conquista. Por una parte, en tanto documento burocrático de la época, informan (relatan, hacen relación) sobre el nuevo mundo, estableciendo una comunicación que “reemplaza falta de copresencia entre el destinador y el destinatario”, es decir, el vasallo y su rey (1992:59)<sup>65</sup>. Por la otra, deposita en sí la *memoria colectiva* de una cultura en proceso de transculturación, es decir, las coordenadas *sui generis* en que se producen los mundos nuevos de la América poscolombina.

Así, el horizonte simbólico que se expresa en los textos (las cartas) no puede ni debe ser entendido como un acto performático que modifica sólo, de una vez y para siempre, la realidad sociocultural (sean relaciones interétnicas, o estructuras soberanas). Ni siquiera dentro de una lógica moderna donde existe una autoconciencia sobre la eficacia de la puesta en escena ésta constituye realidades de forma inmediata. Por el contrario, los textos se encuentran inmersos en una trama más larga, la cual condensan simbólicamente.

Podríamos decir entonces, que las cartas de los conquistadores remiten y operan sobre dos registros o, como diría González Echavarría (2000), sobre dos Archivos: allá el de Indias, aquí el de la(s) frontera(s). En este último –el que más nos interesa- no es relevante si Carlos V o Felipe II leyeron o no las cartas, ni cual era la opinión que la corona tenía sobre las mismas<sup>66</sup>, sino más bien el modelo socio-cultural o político que conservan y/u omiten de la memoria colectiva.

En los capítulos siguientes revisaremos algunos aspectos contenidos en cartas y actas que tanto Valdivia como Aguirre enviaban a la corona española. No nos interesa, como decíamos, la recepción particular que éstas hubiesen tenido, sino más bien, en el registro en el que estaban operando, la lógica que éstas proponían. Asimismo, más allá de que estas propuestas constituyan o no modelos exitosos de la política americana, creemos que hacen eco –en un nivel simbólico- del proceso que hemos descrito en capítulos anteriores. Las expediciones de Valdivia y Ursúa pueden situarse en el ocaso de la conquista y, al mismo tiempo, en el inicio de la política colonial (que anteriormente hemos caracterizado, desde una perspectiva biopolítica, con la encomienda). Ambas

---

<sup>65</sup> Hay que hacer notar, eso sí, que esta falta de copresencia no afecta solamente al firmante de la carta –al conquistador que encabeza la expedición-, pues como plantea Invernizzi, citando a Mario Fereccio, “dada la importancia que ellos tenían como vehículo de poder, su composición interesaba a todos los que habían participado en los hechos que se comunicaban a través de esos documentos y exigían una actividad colectiva pues “las cartas dirigidas a la autoridad cumplen una función básica: ellas contienen la norma explícita o implícitamente, un petitorio enderezado a persona capacitada para conceder lo solicitado; de la suerte de tales peticiones pendían prácticamente el sino de la empresa de conquista, por lo que interesaba no sólo al capitán, sino a toda la mesnada embarcada en ella” (Invernizzi s/f:41).

<sup>66</sup> Por consiguiente, una entrada sarcásticamente realista a la importancia de estos textos, como la de Edwards respecto a Pedro de Valdivia, pierde toda relevancia: “La carta de don Pedro de Valdivia, [...] ni la escribió Valdivia, ni la leyó don Carlos V. Fue escrita por el “secretario de cartas”. Según don Germán Riesco, junior, la calefacción en los antiguos inviernos consistía en leer la carta de don Pedro de Valdivia; donde dice que en Chile nunca hace frío” (1973:47).

nociones, antes de oponerse diotómicamente, se encuentran intrincadamente traspuestas. Análogo a la vinculación que Arendt establece entre *polemos* y *polis* (ver capítulo 1), la conquista establece un vínculo de contigüidad con la política colonial centrada en la encomienda, como dos extremos de un mismo segmento originario, donde el *pólemos* (la conquista) dejaría una marca indeleble en el seno de la *pólis* (la política colonial). Desde la perspectiva más obvia, este “vínculo de contigüidad” está dado por el hecho que los primeros encomenderos fueron, en efecto, conquistadores. Sin embargo, como proponemos, también en sus trayectorias como conquistadores se prefiguraron aspectos de la naciente política colonial.



## CAPÍTULO 5: la excepción soberana en Aguirre.

Desde el punto de vista de la producción textual, la jornada de Pedro de Ursúa es extremadamente generosa. “Por menos diez relaciones fueron escritas por testigos presenciales que se vieron implicados de una forma u otra en los acontecimientos de la expedición” (Pastor 1983:389). Lo curioso es que esta exuberancia narrativa no se debe al éxito de la jornada ni a la habilidad conquistadora de Ursúa (que aparentemente sí poseía), sino a la intervención de Lope de Aguirre, un hombre que lejos de ser letrado se vanagloriaba de “valer más con la lanza en la mano”.

La intervención de Aguirre abulta aún más la textualidad de la jornada: escribe tres cartas (dirigidas a Felipe II, rey de España; a fray Francisco de Montesinos, Provincial de la isla de Santo Domingo; y al Gobernador de Collado), y prefigura un extravagante texto que será catalogado por Arciniega (1946) como “el acta más inaudita que registran los anales de la historia colonial latinoamericana”. Aun cuando no siempre se ponga el énfasis en ello, creemos que este texto resume gran parte del atractivo que, para sus comentaristas modernos, posee la expedición de Ursúa/Aguirre. En él se pone en evidencia todo lo excepcional que ella tuvo para el siglo XVI, así como también se refleja lo común y anodino de la rebelión que encabezó la figura de Aguirre.

En este capítulo se revisa la rebelión de “los marañones” con la intención de problematizar el tránsito de un modelo de la conquista de América (lo que se ha llamado el discurso narrativo de la rebelión) a la posibilidad de fundar una política americana. Al

igual que el capítulo siguiente, éste no busca establecer un canon, sino simplemente indagar cómo ciertos episodios particulares de la conquista se vinculan formalmente con un proceso mayor que hemos descrito como la constitución de un biopolítica americana y, en este sentido, pueden ser entendidos como elementos de una mitología política en torno a su origen.

## 1. Aguirre entre dos extremos.

Durante el siglo XX, la figura de Lope de Aguirre despertó más de algún erudito pero acalorado debate. Como muchos, en el fondo de estos debates se encontraba una rancia discusión ideológica antes que a un problema verdaderamente significativo para nuestro pasado colonial. La amplia gama de epítetos que rodearon en el siglo XVI a la figura de Aguirre, despertaron en sus comentaristas del XX una serie de discusiones marcadamente morales en torno a la personalidad del conquistador. Lastres y Seguin (1942), que en un estudio psiquiátrico de Aguirre lo definían como *el traidor*, resumían el debate de la siguiente forma

***“Luís Germán Burmester en su reciente libro, trata de colocarse en un “terreno equidistante” entre “Ispizúa que encarna la reacción o Jos que personifica la rutina tradicionalista”. En realidad con una buena documentación, superior a la de Jos, defiende al “héroe”, aunque trata de descender al fondo de su alma “termina ensalzando todas las actitudes del caudillo marañón”. Pero hay que reconocer que a pesar de la admiración que siente el autor por el personaje histórico, su libro tiene mucho parecido con el de Ispizúa, al que sigue fielmente en exaltación de la personalidad del vasco”. (Lastres y Seguin 1942:20)***

Como sintetizaba Burmester el debate se desarrolló básicamente entre la exaltación heroica de Ispizúa, donde Aguirre representaba “el primer mártir de la independencia americana” (Gandía 1942:xiii) y la tradicional condena a la bestialidad y lo anormal (principalmente locura) en Jos (1927). Ambos extremos, marcados por la excepcionalidad, dejaban al medio un espacio indeterminado de normalidad, en el que Aguirre sólo cabía como una inversión:

***“Aguirre no es más ni menos que otros jefes militares del momento. No mató más gente que otros coetáneos que gozan de buena salud histórica. Eso sí: mató a blancos católicos, se alzó contra la autoridad real, cuestionó su legitimidad y no se limitó a exterminar herejes, negros e indios. Por ello resulta sospechoso. Su leyenda no es áurea, sino negra. [...] Las crueldades que cometió eran relativamente corrientes en su tiempo y en su medio. Tomarlo por loco es, de alguna manera, sacarlo de la historia para meterlo en el manicomio y estudiarlo como una excepción, como una anomalía, sin advertir que era tan representativo de su civilización como cualquier otro personaje de su rango.” (Matamoro 1987:9-14)***

Qué tan representativo o qué tan excepcional es Aguirre; qué es lo que él hace para desplazarse entre ambas categorías. Visto de cierta manera, no es extraño que Aguirre sea catalogado tanto en la excepción como en lo ejemplar; si seguimos a Agamben, “la

excepción se sitúa en una posición simétrica respecto del ejemplo, con el que forma sistema. Constituyen los dos modos por medio de los cuales un conjunto trata de fundar y mantener la propia coherencia. Pero mientras la excepción es una *exclusión inclusiva* (es decir que sirve para incluir lo expulsado), el ejemplo funciona mas bien como una *inclusión exclusiva*.” (2003:35). Así, la rebelión de Aguirre puede ser interpretada en dos planos complementarios: por una parte, en tanto ejemplo, muestra la rebelión como límite natural de la política de conquista, es decir, como un modelo esperable y aceptable dentro de las constelaciones posibles de estas empresas; pero simultáneamente, en tanto excepción, la rebelión de Aguirre desbordaría los límites políticos de la conquista, redefiniéndose en una política que incluye en ella aquello que lo excede, a saber, la realidad americana.

## 2. La rebelión como ejemplo.

*Ex post facto*, la rebelión de Aguirre y los marañones contra Pedro de Ursúas suena hasta predecible. Como enunciamos anteriormente, la autorización de la expedición puede ser fácilmente leída como un intento del virrey de descomprimir la tensión social que existía en Perú, originada por la sobrepoblación de conquistadores descontentos con los repartimientos de encomiendas y desocupados en su función militar. Desde el alzamiento de Gonzalo Pizarro <sup>67</sup>, una seguidilla de revueltas y rebeliones habían azolado el suelo peruano, por lo cual sonaba bastante razonable utilizar la jornada a Omagua y El Dorado para alejar de la metrópolis a un importante número de posibles alzados. Según concuerdan sus comentaristas, el propio Aguirre habría participado, en más de una ocasión, en estos hechos, ya fuese peleando desde el bando real o desde los rebeldes. Rosa Arciniega plantea que Aguirre peleó por La Gasca a cargo del sargento Nuñez Vela en la rebelión de Pizarro; luego, “un momento de extravío le enroló en la conjura de don Baltasar de Castilla, en 1552, contra Pedro Alonso de Hinojosa; mas cuando en 1553 Francisco Hernández Girón izó de nuevo otros pendones facciosos contra la corona de España, Lope de Aguirre estuvo en el campo real” (Arciniega 1946:281). Es de suponer que gran parte de los integrantes de la jornada compartieran estas experiencias con Aguirre y que, por lo tanto, representaran –como conjunto- una amenaza latente para el Perú.

Abría que sumar a la causa las condiciones adversas que, desde un comienzo, presentó la jornada a Omagua y El Dorado. La extensa demora en iniciar la expedición, sumado al clima amazónico, había dañado –por podredumbre y corrosión- siete de las nueve “chatas” construidas por los hombres de Ursúa, las que junto a dos bergantines constituían la totalidad de la flota. Consecuencia de lo anterior, se debió abandonar gran parte del ganado y llevar a la jornada solamente veintisiete caballos y algunos cerdos. Así, no es de extraña que al poco tiempo de zarpar, y ante la inclemencia de un clima

---

<sup>67</sup> No es menor, siguiendo el argumento general de este trabajo, el hecho que la rebelión de Gonzalo Pizarro (así como las que la secundan) tenga su principal origen en el conflicto desplegado a lo largo de XVI entre los encomenderos y la Corona.

húmedo, saturado de mosquitos y escaso en alimentos, hayan comenzado a generarse un descontento general y rumores de amotinamiento.

Es esta predecibilidad *ex post facto* –que en el fondo no es más que una figura retórica- la que convierte a la rebelión de Aguirre en un caso ejemplar. Beatriz Pastor (1983) desarrolla una teoría de los discursos narrativos de la conquista basada en modelos, donde la figura de Aguirre (antes que la de Pizarro) ejemplifica el discurso de la Rebelión. Para la autora, el verdadero motor de la acción rebelde estaría dado por el *descontento*.

***“El descontento aparece como una constante que estalla en distintas formas de indisciplina, violencias y amotinamientos. Cualquier incidente concreto basta para que se produzca un estallido: la llegada de Inés de Atienza al campo, la decepción del reparto de cargos, al abandono de caballos y pertrechos que hace forzoso el estado de podredumbre de las naves, o la falta de confirmación inmediata de objetivos míticos. Y, de indisciplina en rebelión, el descontento emerge progresivamente como el lazo que une a todos los rebeldes entre sí y como el motor que impulsa todas sus acciones”.* (Pastor 1983:402)**

Pastor plantea que la constitución del modelo de la rebelión, de la cual la de Aguirre es el ejemplo, atraviesa por tres fases. La primera está marcada por la distribución del poder: “en ella, la rebelión contra Ursúa se centra un proyecto de modificación de reparto de derechos, privilegios y beneficios que no alteran necesariamente las bases fundamentales del orden establecido” (Pastor 1983:402); la segunda fase se caracteriza por la sustitución del proyecto mítico (la búsqueda de El Dorado) por el secesionista, “que se concreta en el propósito de “reconquista” del Perú y emanciparlo de la corona española” (1983:404); por último, la tercera fase de la formulación del proyecto rebelde es “formulado por el propio Aguirre y presenta una forma de gobierno presidido colectivamente por una aristocracia conquistadora – de la que Aguirre se considera representante- que ocupará todos los resortes del poder colonial” (Pastor 1983:405)<sup>68</sup>.

De esta forma, la rebelión de Aguirre es leída como el modelo del rebelde, el ejemplo contenido en todas y cada una de las rebeliones que atraviesan la conquista de América. Una suerte de juego metonímico que marca el límite de lo esperable (aunque sea bajo la forma de una normalidad invertida) en las empresas de conquista.

### 3. La rebelión como excepción.

<sup>68</sup> Blas Matamoro (1987) realiza la misma tripartición basándose en el recorrido geográfico que ésta realiza: “El recorrido sigue la línea fluvial del Amazonas-Marañón hasta su desembocadura, desde el astillero fluvial de Santa Cruz de Saposoa o Lamas, sobre el río Huallanga, luego por este hasta Bacamoros y por este hasta el caudal del Machifaros (desde su encuentro con el Napo) y el Amazonas propiamente dicho. [...] La primera parte del viaje comprende desde la partida hasta la muerte del gobernador Pedro de Ursúa, sobre el Manchifaros, cerca del poblado de Brigantinos. La segunda, desde la elección de Fernando Guzmán como jefe y luego como rey, hasta su muerte, cerca del encuentro del Manchifaros y el río Negro. La tercera etapa comporta el liderato de Lope de Aguirre, en el tramo final del Amazonas, el trayecto por mar hasta la isla Santa Margarita y, por fin, a tierra firme.” (Matamoro 1987:67)

Sin embargo, la rebelión de Aguirre posee algo más que el común denominador de la rebeldía. Qué es eso supuestamente excepcional que hizo a tantos de sus contemporáneos fijar la atención en su rebelión, y que siglos más tarde sigue atrayendo a un alto número de escritores<sup>69</sup>. Como planteábamos al inicio de este capítulo, creemos que la clave de ello se encuentra en torno a la proclama realizada algunos meses después del asesinato de Ursúa, el 23 de marzo de 1561, en la que Fernando de Guzmán es declarado “por la gracia de Dios Príncipe de Tierra Firme y Pirú y Gobernador de Chile” (Vázquez 1989:49)<sup>70</sup>.

La proclama ha sido considerada, en más de una ocasión, como un texto apócrifo. Se insinúa que Aguirre hizo firmar un texto en blanco que después llenaría a su antojo (Amézaga s/f). Por otra parte, en la crónica de Francisco Vázquez (1989) el procedimiento descrito aparece dilatado en más de un día, y no en una sola tarde como da a entender el documento. Sin perjuicio de lo anterior, lo cierto es que este documento llevó a la “rebelión más allá de la lindes bordeadas por todos los insurgentes españoles anteriores” (Arciniega 1946:329). Esto, porque en él la “rebelión hacia la Corona” (en tanto modelo contemplado dentro la conquista española) se suspende a sí misma para establecer un poder constituyente americano que, si bien no prescinde de la lógica soberana monárquica, busca incorporar en el cálculo político sujetos excluidos de él. Así, el gesto de Aguirre es excepcional justamente por constituirse *en* la estructura de la excepción soberana<sup>71</sup>.

Si bien el asesinato colectivo de Pedro de Ursúa podría ser interpretado como un asesinato fundante de un nuevo orden, éste no es más que el inicio de toda rebelión, y por lo tanto se enmarca, todavía, en los lindes de la estructura tradicionales de conquista. Jugando en clave voluntarista podríamos decir que Aguirre esta conciente de ello y por eso, a dos días de la muerte de Ursúa, tras repartir los cargos entre los asesinos, insta a los participantes de la expedición a asumir colectivamente la responsabilidad. “Lo que él andaba buscando era una colectiva responsabilidad, un delito general –al que seguirían otros- que destruyera por su base la esperanza de una amnistía futura” (Arciniega 1946:316). Así, la rebelión queda sancionada por un documento colectivo que legitima el

<sup>69</sup> Raymond Marcus (1968) estudia cinco textos literarios inspirados en Lope de Aguirre (*Las inquietudes de Shantí Andía* de Pío Baroja, *Tirano Banderas* de Ramón del Valle Inclán, *El camino de El Dorado* de Arturo Uslar Pietri, *La aventura equinoccial de Lope de Aguirre* de Ramón Sender y *el Peregrino de la ira* de José Acosta Montoro); en un trabajo reciente Hernán Neira et. al. (2006) identifican, además de los estudiados por Marcus, otras nueve obras de diversos formatos centradas en la figura de Aguirre (*Yo, demonio* de E. Amézaga, *Aguirre, der Zorn Gottes* de W. Herzog, *Lope de Aguirre, príncipe de la libertad* de M. Otero, *Giudizion Universale* de G. Papini, *Daimon* de Posse, *Lope de Aguirre traidor* de Sanchís, *El Dorado* de Saura, *Lope de Aguirre, crónica dramática de la historia americana en tres jornadas* de G. Torrente B. y *El marañón* de J. L. Troca)

<sup>70</sup> El texto al que nos referimos está publicado en Jos 1927:76-9. Es un breve documento que consta de tres párrafos: en el primero se relata cómo Fernando de Guzmán, capitán general, convoca a la expedición a una plaza, donde anuncia que él, así como todos sus capitanes, renunciarán a sus cargos, liberando de sus responsabilidades a todos los miembros de la expedición, y exhortándolos a que se organicen del modo que mejor les parezca; en el segundo párrafo se relata cómo se elige a un escribano para que actúe de ministro de fe y se le hace tomar juramento; en el tercer y último párrafo se elige a Fernando de Guzmán como señor y príncipe, con el fin que enmiende y ampare a todos aquellos que contribuyendo en la conquista, no fueron considerados ni premiados por el virrey, sino que por el contrario, fueron desterrados del Perú.

asesinato bajo lo que podría considerarse la lógica del tiranicidio, es decir, el asesinato legítimo de la autoridad por abandono de sus obligaciones<sup>72</sup>. El asesinato de Ursúa no es efectivamente fundante porque la estructura soberana no ha sido modificada. La jornada, en tanto bando soberano emanado por el virrey, sigue en pie, y sólo han cambiado los sujetos que detentan el cargo.

Sin embargo, la proclama del 23 de Marzo desmarca la rebelión de Aguirre de un modelo tradicional de conquista. En ella, el poder instituido tras la muerte de Ursúa, es decir, la norma de la rebelión<sup>73</sup>, se sustrae de sí misma, suspendiéndose. La estructura jerárquica –propia de la conquista– es convocada a fin de disolverse, y así dejar espacio a uno o más poderes (/orgánicas) constituyentes. Esto último sólo es posible porque en la disolución de la jerarquía los miembros de la expedición quedan igualados, creando una zona de indistinción de los límites que componían la antigua comunidad.

***“Estando juntos en una plaza del muy magno señor don Hernando de Guzmán y toda la gente que vino al descubrimiento de Omagua con Pedro de Ursúa, y siendo el dicho señor don Fernando de Guzmán su capitán general, y Lope de Aguirre su maese de campo, y los demás capitanes y oficiales que tenía nombrados, el dicho señor don Fernando de Guzmán les dijo que su merced les había llamado y juntado para que entendiesen que hasta el día de hoy desde que murió el gobernador Pedro de Ursúa, había sido su capitán general y habían estado debajo de su gobernación, y que ahora era su determinada voluntad dejarlos a todos en libertad para que como personas libres hiciesen a su voluntad lo que más quisiesen, y se quedasen a poblar la tierra o fuesen a descubrir y poblar a donde quisiesen y más de su voluntad fuese, de todos o de cada uno de ellos, y se partiesen y dividiesen unos para una parte y otros para***

<sup>71</sup> Agamben ha reflexionado en torno a la estructura de excepción. Para él “la excepción es una especie de exclusión. Es un caso individual que es excluido de la norma general. Pero lo que caracteriza propiamente a la excepción es que lo excluido no queda por ello absolutamente privado de conexión con la norma; por el contrario se mantiene en relación con ella en la forma de suspensión. *La norma se aplica a la excepción desaplicándose, retirándose de ella.* El estado de excepción no es, pues, el caos que precede al orden, sino la situación que resulta de la suspensión de éste. En este sentido la excepción es verdaderamente, según su etimología, *sacada fuera (ex-capere)* y no simplemente excluida. Se ha observado con frecuencia que el orden jurídico-político tiene la estructura de una inclusión de aquello que, a la vez, es rechazado hacia fuera. [...] La excepción que define la estructura de soberanía es, empero, todavía más compleja. Lo que está fuera queda aquí incluido no simplemente mediante una prohibición o un internamiento, sino por la suspensión de la validez del orden jurídico, dejando, pues, que este se retire de la excepción, que la abandone. No es la excepción la que se sustrae de la regla, sino que es la regla la que, suspendiéndose, da a lugar a la excepción y, sólo de este modo, se constituye como regla, manteniéndose en relación con aquella. El particular “vigor” de la ley consiste en esta capacidad de mantenerse en relación con una exterioridad. Llamamos *relación de excepción* a esta forma extrema de la relación que sólo incluye algo a través de su exclusión.” (Agamben 2003:30-2)

<sup>72</sup> Al momento del asesinato los rebeldes gritaban “¡Libertad, Libertad!, ¡Viva don Fernando de Guzmán, que es ya muerto aquel tirano que nos traía engañados!”. Asimismo, el documento enumera algunas de las razones que producen el asesinato: “ir remiso y descuidado en buscar las tierras que iban rastreando, no tener intención de poblarlas, ser su condición intolerable a los soldados, el temor de un motín y que se volviera otra vez (los expedicionarios) a tierras cristianas” (Arciniega 1946:316)

<sup>73</sup> Norma entendida como la normativa tanto como la normalidad.

***otra, y que para ser cada uno aquello que más le conviniese, nombrasen todos juntos o divididos, como mejor les pareciese, gobernador o gobernadores o capitán o capitanes, para que los gobernase y acaudillasen para ir aquella parte o partes que más a su voluntad lo hiciesen; y para que más a su voluntad lo hagan como hombres libres que eran, de ahora dejaría y dejó y se eximia y se eximió del cargo que tenía de capitán general y quedaba como uno de los demás que estaban presentes, y quitó los demás oficiales que tenía hechos de maese de campo y capitanes y otros oficiales, y dijo que lo tuviesen desde ahí en adelante por soldado particular como cada uno de los demás y habiendo acabado de decir lo susodicho calló.” (en Jos 1927:76)***

Cabría preguntarse si el voluntarismo de Guzmán es suficiente para dar pie a un nuevo poder constituyente o, si por el contrario, la posibilidad de que este se establezca sin referencia a un poder es solamente aparente<sup>74</sup>. La respuesta la entrega la misma acta, la cual plantea a continuación la necesidad de un escribano que legitime el poder constituyente con referencia a la escritura de la ley: tanto la sagrada de la fe como la jurídica.

***“Y luego todos juntos dijeron que para elegir gobernador o capitán o aquel ditado que ellos quisiesen y por bien nombrasen, para ir a aquella parte de su voluntad nombraban por escribano a Melchor de Villegas para que como tal escribano por ellos elegido y nombrado por ellos pudiese dar fe del verdadero testimonio a todas aquellas personas que lo pidiesen y demandasen, todo lo que hoy pasase y los autos sobre dicha elección se hicieren” (en Jos 1927:76-7)***

El establecimiento del escribano es consistente con la propuesta de Rama (2004) de la necesidad de un cogollo letrado en el origen de la polis americana. Planteamiento que ha sido complementado con el trabajo de González Echevarría (2000), al ubicarlo en una dimensión temporal mítica que se reflejaría en una Archivo americano. Sin embargo, la instauración del escribano Melchor de Villegas como ministro de fe no es más que un hecho secundario en la estructura que legitima al nuevo poder constituyente que acabará por coronar a Guzmán. Si bien al finalizar el proceso será este último quien detente el título de soberano (Príncipe de Tierra Firme y Pirú y gobernador de Chile), el verdadero soberano es aquel que, siguiendo a Schmitt (2001b), mantiene la decisión sobre el estado de excepción y, por lo tanto, puede ubicarse fuera de la ley para definir la ley. Quien cumple esta función no es otro que Aguirre, el que, en última instancia, instituye el poder desde el cual se legitima la función de Villegas, es decir, la de la ley.

***“Para mayor abundamiento daban y dieron su poder cumplido a Lope de Aguirre,***

<sup>74</sup> La pregunta por la posibilidad de establecer un poder constituyente sin referencia a un poder constituido originó, a comienzos del siglo XX, un soterrado debate intelectual entre dos de los más grandes pensadores políticos alemanes, a saber, Walter Benjamin y Carl Schmitt. En la disputa, que ha sido cuidadosamente estudiada por Agamben (2004), Benjamin buscaba un operador que asegurara la existencia de una “violencia” (*Gewalt*, que según Derrida (1997) también significa poder legítimo, autoridad, fuerza pública) absolutamente fuera o más allá del derecho, desmontando así la dialéctica entre una violencia que instala el derecho y otra que lo conserva. Por su parte, Schmitt, desde su tratado sobre la dictadura planteaba que el poder constituyente –a pesar de encontrarse fuera del derecho– mantenía un vínculo que lo incluía en el mismo; así, cuando reformule su modelo centrándolo en la excepción soberana, Schmitt (2001b) planteará que es el mismo soberano el elemento vinculante al estar “al mismo tiempo, fuera y dentro del ordenamiento jurídico”.

***según que en tal caso se requiere para que tomase juramento en forma de derecho al dicho Melchor de Villegas que bien y fielmente usara de dicho oficio; y luego el dicho Lope de Aguirre hizo la cruz con la mano derecha y yo, el dicho Melchor de Villegas puse la mano derecha sobre ella y me tomó juramento en forma debida del derecho, por Dios y por Santa María y por las palabras de los cuatro santos evangelios, que bien y fielmente usara del dicho cargo y oficio de escribano y daría fe y testimonio de lo que hoy pasase donde quiera que me fuese pedido y demandado; igual daría aviso y los registros de lo que hoy pasase, para que siempre hubiese de ello memoria y a la absolución y confesión de dicho juramento y juro y amen y prometí de lo que así hacer y guardar y fírmelo de mi nombre”. (en Jos 1927:77)***

Si bien la figura de Aguirre (como fuente de soberanía) está mediada por la donación colectiva, es en ella donde se encuentra la decisión soberana que abre espacio al poder constituyente. Sin ella, la aclamación popular de la cual emana la elección de Fernando de Guzmán como su príncipe y señor es impotente. Esto, porque quienes lo aclaman, “los marañones”, no son –bajo el modelo político de la conquista- sujetos propiamente políticos. En su mayoría son soldados sin ascendencia definida que ven en América la posibilidad de generar algún patrimonio, pero con escasa probabilidad de poseer participación. Esta exclusión de “los marañones” de la política se encuentra simbólicamente marcada por la expulsión real del Perú, la expulsión de la polis (“el virrey don Hurtado de Mendoza; nos desterró de dichos reinos con engaños y falsedad” (en Jos 1927:77)); y en este sentido, la elección de Fernando de Guzmán como príncipe, si bien mantiene la política dentro de un modelo monárquico, permite la incorporación legítima de ese afuera político (“los marañones”), “para que los tenga en su parte y debajo de su yugo y ampare y les haga justicia sino con las armas en las manos” (en Jos 1927:77).

## 4. La posibilidad de otra política.

Hasta qué punto la rebelión de Aguirre rompe con el modelo político de la conquista. En la nota a la introducción de sus *rebeldes primitivos*, Eric Hobsbawm aclara la distinción entre revolucionarios y reformistas. “Los reformistas aceptan el marco general de una institución o de una realidad social, pero creen que es susceptible de mejora o, cuando han entrado en él los abusos, de reforma; los revolucionarios insisten en la necesidad de transformarlo fundamentalmente o de sustituirlo” (2001:23). Advirtiendo, la imposibilidad de tomar estos conceptos de forma absoluta, la rebelión (como modelo de la conquista) cabe dentro de la noción de reforma. Los rebeldes buscan principalmente la reforma de un modelo en el que se siente injustamente perjudicados. Esa es la actitud que posee la rebelión de Aguirre tras el asesinato de Ursúa cuando establecen en un acta las razones que los llevan a cometer el crimen. Esa es también la actitud que desde Gonzalo Pizarro en adelante tendrá cada rebelión de encomenderos que, desde la promulgación de las Leyes Nuevas, ven amenizado su patrimonio económico/político.

Sin embargo, y sin afirmar que el gesto sea consiente y consistentemente revolucionario, el proceso por el cual se elige a Fernando de Guzmán como príncipe se



---

encuentra marcado por “la necesidad de transformar fundamentalmente” el orden establecido. Si bien una lectura de la desnaturalización de España por parte de “los marañones” como la configuración de la primera independencia/revolución de América nos parece un tanto extrema, vemos que el gesto de la expedición de Aguirre, que sustraer la norma de la rebelión, se orienta a redefinir las relaciones políticas al interior de la conquista. Las rebeliones ocurridas en Perú a mediados del siglo XVI, como la de Pizarro o Girón, habían tendido a utilizar la inconforme población conquistadora (compuesta por soldados empobrecidos) como contingentes militares a fin de reivindicar ante la Corona intereses patrimoniales de los propios encomenderos, mantenido al contingente militar al margen de las decisiones políticas. La rebelión de Aguirre rompe con esta lógica al incluir como parte del poder constituyente del nuevo monarca a los mismos soldados de la expedición, los cuales se encontraban, casi por principio, al margen de la política, condición habían sido reafirmada al ser expulsados del Perú. La desnaturalización de España y la elección de un monarca americano no cobran sentido si no se entiende que en el trasfondo de este gesto se encuentra la suspensión del poder soberano y la inclusión en la política de aquello que se encontraba privado de ésta.



## CAPÍTULO 6: el umbral biopolítico en Valdivia

***“Secutóse la victoria; matarse hían hasta dos mil indios; hiriéronse otros muchos; prendieronse trescientos e cuatrocientos, a los cuales hice cortar las manos derechas e narices, dandoles a entender que se hacía porque les había avisado viniesen de paz e me dijeron que sí harían, e viniéronme de guerra, e que, sí no servían, que así los había de tratar a todos; e porqu`estaban entre ellos algunos caciques principales, dije a lo que veníamos para que supiesen e dijesen a sus vecinos, e así los licencié”.*(Valdivia 1992:108)**

Así termina de informar Pedro de Valdivia de la batalla de Andalién en la carta del 15 de octubre de 1550 dirigida a sus Apoderados en la Corte. A diez días de la fundación de Concepción, Valdivia recapitulaba en dos extensas cartas –la otra, de semejante contenido, dirigida al Emperador Carlos V- su trayectoria en la penosa conquista de Chile.

El extracto citado es, a lo menos, perturbador. No conforme con vencer en una sangrienta batalla –que por lo demás pareciera no haber producido bajas considerables en las huestes hispanas; Valdivia ni siquiera las menciona-, el conquistador tortura a un importante número de indígenas, mutilando sus cuerpos para luego devolverlos a sus comunidades.

El presente capítulo se detiene en este episodio de la campaña de Valdivia a fin de problematizar el paso de una política de conquista sustentada exclusivamente en un modelo soberano hacia formas biopolíticas de ejercer la dominación. Si el capítulo

anterior, referido a Lope de Aguirre, delineaba la capacidad de la excepción soberana de redefinir los márgenes de la política, incluyendo en ella sujetos que se encontraban excluidos, en éste se reflexiona en torno la inclusión del indígena mediante su hominización.

## 1. La sociedad reche ante la guerra.

La empresa de conquista de Valdivia se origina tras el fracaso de la expedición de Almagro. Valdivia estaba convencido de que los reinos de Chile estaban mal infamados, es decir, que las penurias de las huestes de Almagro eran circunstanciales y no absolutas. La expedición de Valdivia se asienta sin muchas dificultades en el actual valle central de Chile y si bien no encuentra grandes riquezas, logra –con algunas penurias– “poblar y sustentar” la tierra. Sin embargo, cuando se adentra al sur del valle central su empresa se ve obstaculizada.

Es en los versos de Ercilla donde se funda una idea fuerza que marca no sólo el período colonial sino que, además, se ancla en el imaginario de los primeros decenios de republicanismo. Nos referimos a la noción de *Estado Indómito*, utilizada para aludir principalmente a las zonas de Arauco, Purén y Tucapel, pero que en el fondo condensa la idea de movimientos bélicos, por parte de los indios, a niveles macro regional.

La zona circunscrita por el Estado indómito se presenta para Valdivia como la principal dificultad para concluir su empresa. Así, para comprender sus acciones en Andalién habrá que introducirnos en algunas coordenadas del mundo indígena al que se enfrenta. La batalla de Andalién acontece cerca de Concepción, en lo que actualmente es la octava región, territorio de mayor concentración de población mapuche. Siguiendo la propuesta de Boccara, para el siglo XVI, es más correcto hablar de reches, pues los mapuches tendrán su génesis en las relaciones con el Estado colonial (Boccara 1999a).

La sociedad reche es de carácter segmentario, por lo que tempranamente fueron catalogados bajo el rótulo de sociedades “sin Rey, sin fe, sin ley”<sup>75</sup>. En este tipo de sociedades, la organización en estructuras más amplias y complejas es temporal y se orienta a cumplir objetivos precisos. Uno de ellos es la guerra o *weichan* la que, en términos generales, se encuentra ritualizada.

Boccara ha planteado que, para los reches, “la guerra constituía una institución central en la producción y reproducción material y simbólica del *lebo*” (Boccara 1999b:434). Hacia el interior del *lebo*, la guerra era la instancia donde los individuos

---

<sup>75</sup> Siendo bastante esquemáticos, esta estructura de dispersión poseía en su base la unidad doméstica llamada *ruca*, compuesta por un señor y una o mas esposas. Luego, un conjunto de *ruca*s (entre 4 y 9) formaban un pequeño *caseño*, teóricamente *virilocal* (siguiendo el linaje del Ulmen), pero con muchas limitantes hacia los hijos de los segundos matrimonios. En el siguiente nivel, se ubicaba el *quiñelob*, que reunía a varios *caseños* y que, según Boccara (1999), era de carácter *endógamo*. En un cuarto nivel, el agregado de *quiñelob* conformaba un *lebo*, la principal unidad identitaria de la sociedad reche. Esto se debe principalmente al *calce* que se produce, mediante el *rehue* (espacio ceremonial), entre el orden político, ritual, social e identitario.

reche median sus habilidades y destrezas personales. A mediados del siglo XVI, la sociedad reche poseía una serie de canales ascendentes en los que se jugaba el prestigio. Si bien teóricamente los cargos militares de mayor importancia estaban regidos por la sucesión, un ulmen que se destacara en la actividad bélica podía ser nombrado toqui –y dirigir un escuadrón–, para luego acceder a ser electo gentoqui.

Siguiendo las hipótesis que elabora Viveiros de Castro (2002) para los Tupibamba en Brasil, Boccara plantea que la guerra intergrupal funcionaba bajo la lógica del don/contra-don. Uno de los principales objetivos de la guerra reche era la captura de enemigos, los que podían correr diferentes destinos: el sacrificio ritual, la esclavitud o la reicherización. Generalmente son los esclavos, pero también algunos “despojos” del sacrificado (como la cabeza, algunos ropajes, etc.), los que entran en circulación entre los distintos lebo.

Sabemos que la dinámica de don es infinita. El donado está obligado a realizar una contra donación mayor, o al menos equivalente a la recibida. Si esto no ocurre, no sólo pierde su prestigio, sino que se sitúa en una posición subordinada y dominada por el donante. Por el contrario, si realiza el contra-don, donando “más” que su contraparte, “obliga” al primero devolver otra donación equivalente. El don está marcado por un círculo eterno (vicioso o virtuoso) de prestaciones y contra prestaciones. De esto se desprende que la guerra reche no es exclusivamente un acto soberano de autonomía socio política, sino que forma parte de una estructura simbólica que permite la inclusión progresiva de sectores cada vez más amplios. Esto, debido a que si un lebo no está involucrado en una guerra, puede ser “forzado” a participar mediante la donación –por parte de otro lebo– de prisioneros o cabezas trofeos.

Sin embargo, de lo anterior no se debe pensar que la guerra aumentaba incesante y descontroladamente sus magnitudes hasta llegar a la exterminación total del pueblo reche. La guerra, que se practicaba frecuentemente antes de la llegada hispana, operaba como un dispositivo que organizaba y regulaba las correlaciones de fuerzas entre los distintos lebo. Junto con el weichan (guerra propiamente tal), los reche practicaban el tautulun (“vendetta” o vengaza) y una suerte de razzia (malón y maloca). En esta última “el objetivo de las personas que toman parte en la expedición es echar mano sobre la máxima cantidad de bienes poseídos por el grupo atacado. Los guerreros buscan apropiarse de ganado y mujeres evitando, en la medida de lo posible, que se genere el combate” (Boccara 1999b:112). Asimismo, el weichan no era una guerra orientada al exterminio sino más bien destinada a la captura de prisioneros que aseguraran reproducción social y simbólica del lebo.

## 2. Andalien y la máquina

La campaña de 1550 es sin duda la más densa en cuanto a enfrentamientos entre españoles y reches. En este sentido, el obsesivo avance de las huestes valdivianas se acopla perfectamente a máquina de guerra reche, que ritualiza el weichan. Simétricamente, los límites de ésta también se ubican en la captura de esclavos y la

muerte –mediatizada por el sacrificio– de sus enemigos. Sin embargo, los fines son diversos: si aquella busca una imposición soberana, expansionista y universalizante, ésta se juega como mecanismo de reproducción socio-cultural y defensa de la autonomía (también “soberana”); una coarta y homogeniza, la otra asimila y se diferencia.

Sin embargo, los hechos de Andalién representan un quiebre en la dinámica conquistadora. La estrategia de Valdivia pasa de la *sujeción a la subjetivación de los indios*. Hasta antes de Andalién, el “poblamiento y la sustentación” en los reinos de Chile operaba bajo una suerte de esclavización masiva de la población india. Los indios eran repartidos (“depositados”) por Valdivia entre sus huestes: “también repartí esta tierra, como aquí vine, sin noticias, porque así convino para aplacar los ánimos de los soldados, y dismembré a los caciques por dar a cada uno quien le sirviese” (1992:46). Los indios carecen de rostro, así como la horda de yanaconas que acompañan al conquistador en su viaje desde Cusco (cerca de 1.000) y que prácticamente no es nombrada en sus cartas. Son –en la nomenclatura de la época– tierra, es decir, informe, a veces alzada, revuelta, áspera o fragosa pero amorfo al fin y al cabo. La tierra es sujeta a la Corona, “corrida”, “puesta en orden” y “tomada en posesión”.

En la campaña de 1550, a diferencia de otros “trabajos de guerra” –como los de Santiago y la Serena–, los indios se resisten a “venir de paz”. Una y otra vez las huestes valdivianas se enfrentan a grandes cantidades de indios. En casi dos meses Valdivia registra al menos cinco enfrentamientos de considerables magnitudes, sin contar las correrías que realizó junto a Jerónimo de Alderete y otros capitanes. Indudablemente el conquistador se enfrentó a un pueblo que resistió, de buenas a primeras, a ser sujeto al “huinca”. Como hemos visto, la persistencia reche puede explicarse –en parte– por la función colectiva que cumplía el weichan, y como éste –entramado en un sistema de don y contra don– genera vínculos de solidaridad y alianza.

Para el momento que escribe la carta dirigida a sus Apoderados en la Corte y al emperador Carlos V, Valdivia estaba plenamente conciente que el cambio de estrategia política podía parecer, incluso para la estructura imperial – universalizante y etnocéntrica–, un poco exagerada y violenta. La mutilación física es, a todas luces, un tormento exagerado y en cierta medida ilegítimo. Por eso, antecede al relato épico de la campaña de 1550 con la advertencia legitimante de que ha cumplido con la lectura del requerimiento: “Cómo no tengo descuido ninguno en lo que toca [a] hacer requerimiento a los indios conforme a los mandamientos de su Majestad, ya haciéndoles siempre mensajeros, como en las reales instrucciones me manda, e requiriendo antes que pelee con ellos, e todo lo demás conviene acerca deste caso hacerse”.

Desde el punto de vista del indio, Andalién también fue una triple ruptura en el modo de relacionarse con el invasor huinca. Si bien mucho se ha dicho de los sacrificios humanos, la antropofagia y el trabajo sobre los huesos que realizaban los reche en sus enemigos, el cuerpo de estos, así como el de sus propios muertos, era cuidadosamente tratado. El desmembramiento estaba altamente ritualizado, y solo cuando el cuerpo había sido completamente trabajado –sustrayendo las piezas simbólicamente significativas, como la cabeza y las extremidades– era abandonado. Por eso, el brutal cercenamiento de las narices y las manos de más de doscientos indios cautivos en Andalién trastocó la concepción simbólica de la guerra, de la dignidad de los cuerpos y, por consiguiente, de

la reproducción socio-cultural del mundo reche.

Simultáneamente a la dislocación simbólica que representaba la violencia corporal huinca, la imputación de las manos derechas de conas y, específicamente, ulmenes ingería directamente sobre la movilidad social reche. Un guerrero despojado de sus manos ya no podía ser “un hábil guerrero”, por lo que nunca podría aspirar a conseguir prestigio y ascender socio-políticamente en la estructura reche.

Por último, debemos imaginar el impacto que causó el retorno de valerosos conas y ulmenes, ahora mutilados, a sus comunidades de origen. La dispersión poblacional de la sociedad reche debe haber magnificado el impacto social de esos rostros monstruosos que volvían no solo derrotados sino deformes <sup>76</sup>. Es cuerpo del indio, despojado de toda dignidad, era resignificado una perversa clave que lo unía indefectiblemente al huinca, y no precisamente por asimilar su diferencia en el acto caníbal; sino justamente por la inscripción corporal este último realizaba sobre toda la sociedad reche.

Es interesante destacar la relación metonímica que operaba en la sociedad reche entre el cuerpo físico y el cuerpo social. El decapitamiento de cabezas, así como las cabezas trofeos, mantenían simbólicamente una relación directa con el grupo humano al cual su “dueño” pertenecía. La misma palabra lonko significa cabeza. Como plantea Boccara “para los Indios cortar la cabeza de un enemigo de importancia implica decapitar también el cuerpo social del adversario [...] Un cuerpo guerrero sin cabeza es un cuerpo que ha sido derrotado” (1999b:163).

En este sentido esta concepción socio-simbólica es definitivamente más preponderante en la trastocación que produjo el cercenamiento masivo que cualquier intencionalidad o estrategia que Valdivia, o sus huestes, hubieran proyectado en la población india. Nuevamente, como en gran parte de la historia transcultural americana, los “equivocos” de la comunicación juegan un papel predominante en el desenlace de la relación hipano-indio. De modo similar, creemos que el gesto de Valdivia desbordó cualquier cálculo que él haya realizado: la metáfora del castigo ejemplar (“a cualquiera de ustedes le puede pasar lo mismo”), que intentaba graficar la potestad que el soberano ejercía sobre el cuerpo (y en su versión extrema sobre la vida y la muerte), fue leído por los reches desde la metonimia como una intervención general sobre sociedad, volvía un cuerpo social mutilado, deforme e inútil.

### 3. El rostro, o el indígena como sujeto

El cercenamiento masivo de narices y manos rostrificó (en el sentido empleado por Deleuze y Guattari 2002) al indio, constituyéndolo en una nueva subjetividad que ingresaba al imaginario colonial. Lo que antes era informe, solamente texturado de forma áspera y fragosa, tras Andalién adquiere cuerpo, carácter y lo que es más importante un

<sup>76</sup> Si la sociedad reche hubiese estado centralizada probablemente los guerreros, en tanto grupo privilegiado, podía haber sido apartada del resto de la sociedad, evitando el impacto colectivo.

rostro definido. Un año y medio después de la batalla de Andalién, Pedro de Valdivia escribe nuevamente al emperador Carlos V. Ahora, con aires etnográficos, describe la sociedad reche

***“Lo que puedo decir con verdad de la bondad desta tierra es, que cuantos vasallos de V. M. están en ella y han visto la Nueva España, dicen ser mucha más cantidad de gente que la de allá: es toda un pueblo e una sintera y una mina de oro, y si las casas no se ponen unas sobre otras, no pueden caber en ella más de las que tiene; próspera de ganado como lo del Perú, con una lana que le arrastra por el suelo; abundosa de todos los mantenimientos que siembran los indios para su sustentación, así como maíz, papas, quinua, mare, ají y frísoles. La gente es crecida, doméstica y amigable y blanca y de lindos rostros, así hombres como mujeres, vestidos todos de lana a su modo, aunque los vestidos son algo groseros. Tienen muy gran temor a los caballos; aman en demasía los hijos e mujeres y las casas, las cuales tienen muy bien hechas y fuertes con grandes tablazones, y muchas muy grandes, y de a dos, cuatro y ocho puertas; tiénelas llenas de todo género de comida y lana; tienen muchas y muy polidas vasijas de barro y madera; son grandísimos labradores y tan grandes bebedores; el derecho dellos está en las armas, y así las tienen todos en sus casas y muy a punto para se defender de sus vecinos y ofender al que menos puede; es de muy lindo temple la tierra y que se darán en ella todo género de plantas de España mejor que allá: esto es lo que hasta ahora hemos reconocido desta gente”. (Valdivia 1992:171-172)***

La modificación de la estrategia de conquista y del proyecto valdiviano por constituir un sujeto reche puede ser leído, desde su dimensión local, como el primer paso hacia la instauración de una colonia en los reinos australes; mientras que desde una perspectiva continental simboliza la inclusión del indígena en el cálculo político americano que, desde hace años, ya estaba determinado por la encomienda. En un doble movimiento, el cercenamiento se desmarcaba de la dinámica soberana de la guerra (entre pueblos) y la sujeción, para trazar los primeros lineamientos de una dinámica de una biopolítica, que marca el cuerpo y la vida del indígena desde un adentro político.

Con la máxima expresión de brutalidad hispana, Valdivia estableció probablemente el primer pacto de sumisión entre huincas y reches. El nuevo sujeto que la rostrificación creaba era, ni más ni menos, el sujeto depositario de la violencia soberana, es decir –en palabras de Agamben-, la nuda vida del naciente pacto colonial.

Bajo este modelo, el reche ya no era ese Otro que “venía en paz”, que *entraba* al orden colonial desde ese afuera salvaje. Por el contrario, el sujeto reche se inserta como un vasallo del Rey, tal como alguna vez imaginara desde su idealismo el requerimiento. Con la rostrificación de los reche, se había puesto en marcha y de forma sangrienta la *máquina antropológica*, aquella por la cual se establece el límite entre lo humano y lo animal.

Giorgio Agamben (2005) ha denunciado una y otra vez, que pareciera que desde Auschwitz esta máquina no ha parado de funcionar, “excluyendo de sí como no humano un ya humano, es decir, animalizando lo humano, aislando lo no humano en el hombre”. Un gesto simétrico opera en la máquina de Valdivia, “la de los antiguos”, donde “el dentro se obtiene por medio de la inclusión de un fuera y el no hombre por la humanización de



---

un animal”.

**“Las dos máquinas no pueden funcionar más que instituyendo en su centro una zona de indiferencia en la que debe producirse la articulación entre lo humano y lo animal, el hombre y el no-hombre, el hablante y el viviente. Como todo espacio de excepción, esta zona está, en realidad, perfectamente vacía, y lo verdaderamente humano que debería realizarse en ella es sólo el lugar de una decisión incesantemente demorada, en que las cesuras y las articulaciones son siempre de nuevo dis-locadas y desplazadas. Lo que debería ser obtenido así no es en cualquier caso ni una vida animal ni una vida humana, sino tan solo una vida separada y excluida de sí misma, nada mas que una nuda vida. [...] Y frente a esta figura extrema de lo humano y de lo inhumano, no se trata tanto de preguntarse cual de las dos máquinas (o las dos variantes de la misma máquina) es mejor o más eficaz –o más bien menos sangrienta o letal- como comprender su funcionamiento para poder, eventualmente, pararlas.” (Agamben 2005:53)**



## CONCLUSIONES

La cita que cierra el capítulo anterior intenta retomar algo enunciado en la introducción, a saber, la búsqueda de alguna traza de sentido que vincule la historia colonial con la historia republicana de finales del siglo XX en Latinoamérica. Como decíamos en la introducción, no nos cabe a nosotros evaluar el éxito (o fracaso) de esta empresa; sin embargo, la constatación de dos versiones de la máquina, nos hace suponer que la fractura entre ambos periodos históricos (colonia y república) es más artificiosa de lo que a primera vista parece.

Creemos que la noción de mitología política, que atraviesa gran parte de nuestro texto, nos entrega elementos para evaluar este fenómeno. Cabría preguntarse, al cierre de esta memoria, si es pertinente considerar las expediciones de conquista como los elementos de cierto mito político latinoamericano y, si es así, cómo ocurre esto. Es por eso que, a modo de conclusión, revisaremos la argumentación que hasta aquí hemos desarrollado manteniendo como trasfondo la noción de mito político.

Gran parte de la mitología política que funda la política occidental contemporánea (europea y norteamericana) se encuentra, como ya hemos planteado, en la tradición mitológica clásica, donde *La Iliada* ocupa un lugar central al representar, en la guerra de Troya, el *polemos* originario de la *polis* griega. Pero este origen mitológico de la política no ocupaba, en la tradición griega, un mero lugar mnemotécnico. Era recuerdo pero también práctica, práctica que se traducía en la discusión pública en el ágora, el Concejo y el *tholos*. La preparación de los jóvenes atenienses, que se realizaba en “gimnasios” como la Academia, se orientaba a cultivar el cuerpo mediante el deporte y la lucha física,

así como educar “la voz varonil enseñando a los jóvenes a competir verbalmente, una habilidad que necesitarían para participar en la democracia de la ciudad” (Sennett 1997:48).

Sabemos, empero, que esta tradición democrática (en su sentido griego, premoderno) era altamente restrictiva. Para 1492, la política europea no había experimentado cambios importantes en las relaciones de distribución del poder, y el modelo soberano –heredado del imperio romano- mantenía excluida de la política a la mayoría de la población; y entre los excluidos se encontraba, desde luego, gran parte de los conquistadores.

Como hemos intentado argumentar en el desarrollo de esta memoria, los sujetos que desde 1492 cruzan el atlántico hacia América son herederos y depositarios de una compleja trama mitológica urdida en la tradición europea. Entre otras cosas, esta trama prefigura un imaginario sobre América en tanto confín de la cartografía europea. Simultáneamente, tanto la tradición mitológica como ciertas narrativas caballerescas (estrechamente relacionadas), establecen una suerte de modelo de acción frente este imaginario; y sin embargo, los actos bélicos de las tramas caballerescas y míticas, así como los de la conquista, se encuentran –en un principio- excluidos de la política.

No obstante, producto del “descubrimiento” europeo de América, surgirá un pensamiento utópico, el cual abrirá el camino para que la tradición mítica devenga en política. Como planteamos en el segundo capítulo, es posible distinguir –aunque sea analíticamente- dos modalidades de la utopía en América: una “materialista”, centrada en la búsqueda de ese lugar eternamente desplazado en el suelo americano, y otra de corte “espiritual”, orientada a construir comunidades de evangelización. Podría planearse que ambas modalidades responden a distintos niveles de conciencia política, o si se quiere, a posiciones “espaciales” ante a la política: desde “dentro”, la utopía se ofrece como posibilidad de constituir una nueva comunidad; desde “fuera” de la política, se presenta como una búsqueda, como un viaje hacia ella.

La construcción de una ciudad o la búsqueda de ella, son dos dimensiones complementarias de la utopía en América que, desde “dentro” o “fuera” de la política, intentan localizar un nuevo escenario político. Sin embargo, como argumentábamos en el transcurso de la memoria, la novedad de este escenario no va a traducirse estrictamente en un lugar sino una *relación*<sup>77</sup>, la cual se encuentra marcada por la inclusión de indígena como sujeto de la política. Podría decirse que, en estricto rigor, no es solamente la vida del indígena americano la que es incluida en el campo político: el desplazamiento también afecta a españoles pobres y todos los espectros del mestizaje americano, que en diversos grados también se encuentran excluidos de la política.

Así, es interesante notar que aun cuando la constitución de esta relación se nutra de una tradición mítica europea (en el sentido antes expuesto), la constitución de la polis americana carece –en principio- de un mito político que la anteceda. Ahora bien, si la

---

<sup>77</sup> Cuando planteamos la novedad política en términos de una *relación* de inclusión, lo hacemos para destacar la identidad que hay entre la máquina antropológica que articula el debate ilustrado entre sacerdotes e intelectuales de la corte, y aquella que articulan los conquistadores. Ambas máquinas representan el umbral hominizante que establece en América el salto cualitativo entre un estado prepolítico y un político. y aunque difieran en su contenido histórico, las máquinas son simbólicamente homologas.

---

inclusión del indígena marca la novedad de la política, también debe estar en el núcleo del mito político americano.

Hemos aludido a la máquina antropológica como elemento abstracto de homización de la población indígena americana. Con ello apuntamos a la transformación simbólica que el indígena sufre, ante el europeo, al ingresar en la aritmética política. Si bien es posible distinguir el operar de la máquina en los dos niveles anteriormente expuestos, sólo en uno de ellos este proceso (la homización) se superpone a la generación de un espacio político. Esto es lo que ocurre en el caso de los conquistadores que, en cierta medida, se encuentran en una posición de carencia frente a la política (por oposición a sacerdotes e “intelectuales” de la corte que debaten, desde/en ella, la condición del indígena; ver capítulo tres). Si bien la distinción anterior es fundamentalmente analítica, puede ser útil para comprender la preeminencia que poseen los relatos de conquista para constituirse en mitos políticos. En ellos, el establecimiento de una política americana se encuentra atravesada por el umbral biopolítico que hominiza e incluye la vida del indígena, mostrando el doble fondo del origen de una política latinoamericana.

En distintos aspectos, los relatos de conquista remiten a este origen de la política. En primer lugar, en tanto sujetos históricos, los conquistadores son parte de la sociedad del siglo XVI europea y, por consiguiente, se encuentran inmersos en las tradiciones mitológicas y utópicas que el descubrimiento ha generado, recogido y resignificado; por consiguiente participan activamente de la búsqueda utópica. Un segundo nivel remite a un horizonte estamental: en su mayoría soldados iletrados (habría que exceptuar especialmente al Cortés de Dussel), los conquistadores pertenecen a un estamento que ha sido privado de la política, y que por lo tanto –en función de su mismo quehacer bélico– se encuentran en una posición marginal respecto a ella<sup>78</sup>. En tercer lugar sus trayectos responden a la narrativa clásica por la cual la política (que acontece en la polis) es constituida a partir del polemos (alojado en la dimensión bélica de la conquista). Por último, y en relación con lo anterior, la política de los conquistadores se funda con independencia – o más bien a partir de la suspensión– de la política soberana, dando pie a una nueva política que los contiene y, de paso, incluye la vida indígena en ella.

De esta forma, los relatos de conquista no sólo hacen mimesis del proceso originario de la política americana, sino que lo simbolizan, convirtiéndolo en un relato paradigmático. Así, este se desdobra y a la dimensión histórica se le agrega un trasfondo mítico; el cual se orienta a cohesionar a la comunidad política, emplazándola a que ésta cumpla “operativamente aquello que el proceso histórico lleva ya dentro de sí en forma embrionaria” (Esposito 1996:104). Por lo tanto, el mito político de la conquista no es otro que el mito del origen de la política americana, que reposa para ser citado a lo largo de la historia como marca de la estructura originaria, a fin de reactivarlo.

---

<sup>78</sup> Ya sea “fuera” de la política, delimitando sus márgenes y defendiendo sus fronteras (función que efectivamente cumplían ante la política hispana); o, “antes” de la política, en una suerte de estado prepolítico, (que también cumplen, respecto a la política latinoamericana).

## 1. Epílogo

Hay que tener cierta cautela a la hora de evaluar los mitos políticos y la política en general. La noción de mito (y específicamente la de mito político) que hemos utilizado en esta memoria posee suficientes ejes de sentido estructurales que nos pueden llevar a pensar en cierta invariabilidad temporal. Si existe un origen que prefigura la política, cómo es posible escapar a los márgenes que el mismo origen determina.

Intentamos conjurar este peligro al comienzo de la memoria cuando, en la introducción, citábamos la reflexión de Nolbert Lechner en torno a posibilidad de definir la política. Vale la pena repetirlo

***“La política es a su vez objeto de la lucha política. Vale decir, la lucha política es siempre también una lucha por definir lo que es la política. [...] Determinar el terreno de un conflicto ya hace parte del conflicto mismo. Crear una definición socialmente aceptada de lo que entendemos por política es, por así decir, una cuestión de poder. En este sentido, también el discurso apolítico o, mejor dicho, antipolítico de los militares intenta redefinir la política.” (Lechner 1984:13)***

En lo que respecta al origen político, al control del tiempo mítico como al control del tiempo histórico, debe de aplicarse la fórmula *mutatis mutandis*: el establecimiento de un origen político es también “una lucha por definir lo que es la política”, su historia y sus límites. Estamos indudablemente ante una disputa por la hegemonía. Y en este sentido, mientras ciertas estructuras de poder prefiguradas por una concepción hegemónica del origen político se mantengan más o menos vigentes, será difícil cuestionar la distribución general del poder.

No es posible afirmar que el recurso al mito político del origen que hemos descrito se haya extinto. A modo de epílogo intentaremos mostrar algunos elementos que nos hacen reflexionar sobre su vigencia, pero también sobre los hilos de sentido que ligan el origen colonial de la política con la realidad republicana. Así, podemos observar, desde la segunda mitad del siglo XX chileno, su puesta en escena pública a partir de la dimensión patrimonial. Es indudable que un montaje escénico en la república responde a lógicas nacionales, pero tras ellas es posible delinear arcanos raciales heredados de la colonia que perdura por sobre los gestos de difuminación que articula el discurso integrador de la nación.

Siguiendo la razón ordenadora que estableció desde sus orígenes el modelo de damero en las ciudades latinoamericanas (Rama 2004), la Plaza de Armas de Santiago ha escenificado históricamente los poderes que constituyen la política local. En 1963 un gesto monumental recurre a un arcano de la política latinoamericana. La colectividad española dona a la nación chilena la estatua de Pedro de Valdivia que actualmente se encuentra ubicada en la esquina nororiente de la plaza. Bajo la forma de un “homenaje al 150 aniversario de su independencia” se construye una estatua del “fundador de la nacionalidad chilena, gran capitán, don Pedro de Valdivia”. Como plantea Centeno “se establece una conquista escultórica desde el recuerdo de un origen que materializa una

nacionalidad chilena fundacional en la conquista, como un recuerdo de la “paternidad” española en el centro neurálgico de la ciudad” (2005:11). La política nacional encuentra en la donación hispana su origen, como metáfora genealógica del origen de la política latinoamericana delineado por la conquista.

Pero la puesta en escena no termina con la donación hispana. Años después, cuando nuevamente un “capitán general” teatraliza su abandono del poder –poniendo término a 17 años de dictadura militar- las lógicas de reparación inscriben un segundo elemento en la representación política de la nación. Ad portas del quinto centenario, y haciendo mimesis de la reparación política a las víctimas de la dictadura, el Estado chileno inicia una política de reparación hacia los pueblos indígenas al Presidir el Primer Congreso de Pueblos Indígena, realizado en enero de 1991. En el último punto de sus resoluciones (6.6) se estipula que “el Estado estimulará la creación de monumentos a los héroes indígenas y fomentará el uso de nombres indígenas para calles, plazas y lugares, debiendo respetarse la fidelidad idiomática correspondiente” ([www.politicaspUBLICAS.cl](http://www.politicaspUBLICAS.cl) 1991:47). Producto de lo anterior la municipalidad de Santiago establece un concurso público para la realización de una escultura que constituya el “monumento a los pueblos indígenas”. Justo Pastor Mellado (2005) recuerda como el jurado del concurso quería decretarlo desierto pero en vista a la insistencia del Alcalde Ravinet “ganó un proyecto. Pero en su ejecución, se consumieron el presupuesto apenas iniciado. Según explicaciones posteriores de cercanos a los hechos, ello justificaría que el monumento en su actual condición no refleje el carácter del proyecto original” (s/p). La escultura de la que hablamos –realizada por Enrique Villalobos- se emplaza en la esquina contraria a la de Pedro de Valdivia (sur oriente), y bajo el rotulo de “Monumento a los pueblos indígenas”. Ya sea por las razones que expresa Mellado, ya sea por determinación de su autor, el monumento que representa a la población indígena se encuentra marcado por la sustracción: cuerpos incompletos, caras fracturadas son la seña de la inclusión del indígena en la teatología política del Estado nacional. La dignidad del indígena es restituida mediante la puesta en evidencia de su mutilación originaria.

La confrontación de ambos monumentos rememora la narrativa sobre el origen, sólo que esta vez desde la puesta en escena que el Estado nación hace del mito político. La estructura monumental es desplegada en el *locus* fundacional del poder de las ciudades latinoamericanas. Sin embargo, lo pétreo de la teatralización no debe hacernos pensar en la inamovilidad de los discursos monolíticos. Según una nota de prensa de abril de 2003,

***“Líderes de la comunidad indígena chilena mapuche plantearon la posibilidad de que la estatua del conquistador español Pedro de Valdivia sea sacada de la Plaza de Armas de Santiago, por considerar que ayudó a exterminar a los nativos americanos. Los mapuches abordaron el tema al elogiar la actitud de la municipalidad de Lima, que el sábado pasado ordenó retirar de la Plaza de Armas de la capital peruana la estatua del conquistador Francisco Pizarro. [...] Aucán Huilcamán dijo que se pedirá al gobierno chileno que revise la ubicación de estatuas de “figuras emblemáticas del genocidio y la colonización. Hay un sentimiento generalizado entre el pueblo mapuche de que Valdivia ensucia la imagen de la chilenidad. Él estuvo dentro de los primeros genocidas en América. Mantener la figura de un colonizador, símbolo del colonialismo y dominación, es vergonzoso”, señaló” (AIPIN 2003)***

Mediante una superposición compleja de adjetivos que reclasifica a la población indígena, la petición mapuche intenta redefinir las coordenadas del mito político al invertir la figura de la sustracción. Aludiendo a un arcano de la época republicana, Huilcamán se apropia de la chilenidad para oponerla a la historia colonial e intentar resignificarla en coordenadas propia del siglo XX. Ésta, marcada por la traza biopolítica, no es otra que la semántica del genocidio y los derechos humanos.



---

## Bibliografía

- Agamben, Giorgio. 2000. Lo que queda de Auschwitz, el archivo y el testigo. Homo sacer III. A. Moreno Cuspinera, trad. Valencia, España: Pre-Textos.
- 2001a. El Rostro. *en* Medios sin fin. Notas sobre política. Pp. 79-86. Valencia, España: Pre-Textos., ed.
- 2001b. Medios sin fin. Notas sobre política. Valencia, España: Pre-Textos.
- 2003. Homo Sacer, El poder soberano y la nuda vida. A. Moreno Cuspinera, trad. Valencia, España: Pre-Textos.
- 2004. Estado de excepción. Homo sacer, II, I. F. Costa y I. Costa, trad. Buenos Aires, Argentina: Adriana Hidalgo editora.
- 2005. Lo abierto. El hombre y el animal. Valencia, España: Pre-textos.
- AIPIN. 2003. Indígenas chilenos elogian retiro de estatua de Pizarro Santiago de Chile *en* Agencia Internacional de Prensa Indígena.
- Amézaga, Elias. s/f. Yo, demonio. Lope de Aguirre, andanzas y naveganzas del fuerte caudillo de los invencibles marañones. Bilbao, España: Gráfica Ellacuria.
- Arciniega, Rosa 1946. Dos rebeldes españoles en el Perú: Gonzalo Pizarro ("El gran rebelde") y Lope de Agirre ("El cruel tirano"). Buenos Aires, Argentina: Editorial Sudamericana.
- Arendt, Hannah. 1997. ¿Que es política? Barcelona, España: Paidós.
- Berlin, Isaiah. 1988. Dos conceptos de libertad. *en* Cuatro ensayos sobre la libertad.

- Pp. 205-211. Madrid, España: Alianza Editorial.
- Bernard, Carmen, y Serge Gruzinski. 1996. Historia del Nuevo Mundo. Del Descubrimiento a la Conquista, la experiencia europea 1942-1550. Volume I. México D.F., México: Fondo de Cultura Económica.
- Block, David. s/f. Thirty Years of *Visitas de Indios*, an annotated bibliography: Cornell University Library <http://www.library.cornell.edu/colldev/davidpubmurravisita.html> Última visita 27/04/2007.
- Bobbio, Nolberto. 1992<sup>a</sup>. La teoría de las formas de gobierno en la historia del pensamiento político. Año académico 1975-1976. México DF, México: Fondo de Cultura Económica.
- 1992<sup>b</sup>. Thomas Hobbes. M. Escrivá de Romaní, trad. México DF, México: Fondo de Cultura Económica.
- Boccara, Guillaume. 1999a. Etnogénesis mapuche: resistencia y restructuración entre los indígenas del centro-sur de Chile (siglos XVI-XVIII). *en Hispanic American Historical Review* 79.3. Pp. 425-461
- 1999b. Guerre et ethnogénèse mapuche dans le Chili colonial. *L'invention du soi*. Diego Milos, trad. Paris, Francia.
- 2001. Mundos nuevos en la frontera del Nuevo Mundo. *Nuevo Mundo Mundos Nuevos* 1(1).
- Buendía, Felicidad. 1954. Libros de caballerías españolas. Madrid, España: Aguilar.
- Burke, Peter. 2000. Formas de historia cultural. Madrid, España Alianza Editorial.
- Campbell, Joseph. 1980. El héroe de las mil caras: psicoanálisis del mito. México D.F., México: Fondo de Cultura Económica.
- Centeno, Martín. 2005. Tradición y traición patrimonial: monumento, documento y muertes de don Pedro de Valdivia. *Cyber Humanitatis* (33):<http://www.cyberhumanitatis.uchile.cl>.
- Colmenares, Germán. 1990. La aparición de una economía política de las Indias. *en Revista de la Universidad de Antioquia*. N°220. Pp. 31-44, Vol. 59
- 1997. Las convenciones contra la cultura: ensayos sobre historiografía hispanoamericana del siglo XIX. Cali, Colombia: TM Editores.
- Colón, Cristóbal. 1982. Textos y documentos completos. Relaciones de viajes, cartas y memoriales. Madrid, España: Alianza Editorial
- De la Piedad, Jesús Avelino. 2003. Lógica del Gran Tiempo en Joaquín de Fiore (1130-1202). *Teorema* XXII(3):131-142. Universidad de Oviedo.
- Deleuze, Gilles, y Félix Guattari. 2002. Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia. Valencia, España: Pre-textos.
- Derrida, Jacques. 1997. Fuerza de ley. El "fundamento místico de la autoridad" Madrid, España: Tecnos.
- Duby, Georges. 1999. Moral de los sacerdotes, moral de los guerreros. *en Obras selectas de Georges Duby*. Presentación y compilación de Beatriz Rojas. México D.F., México: Fondo de Cultura Económica.
- Durand, Gilbert. 1971. La imaginación simbólica. Buenos Aires, Argentina: Amorrortu

editores.

- Dussel, Enrique. 1992-1942 El encubrimiento del otro. Hacia el origen del "mito de la modernidad". La Paz, Bolivia: Plural editores / Centro de Información para el Desarrollo - CID.
- Edwards Bello, Joaquín. 1973. Mitópolis. Santiago, Chile: Nacimiento.
- Egaña, Daniel. 2005. Narraciones de la tortura. Su representación en tres textos dramáticos. Memoria para optar al título de Antropólogo Social, Universidad de Chile.
- 2006. Repliegue sobre el cuerpo. *Gazeta de Antropología*. Universidad de Granada <http://www.ugr.es/~pwlac/Welcome.html>. (22).
- Eliade, Mircea. 1985. Mito y realidad. L. Gil, trad. Barcelona, España: Editorial Labor.
- Esposito, Roberto. 1996. Confines de lo político. Nueve pensamientos sobre política. Madrid, España: Editorial Trotta.
- 1999. El origen de la política. ¿Hanna Arendt o Simone Weil? Barcelona, España: Paidós.
- 2003. *Communitas*. Origen y destino de la comunidad. Buenos aires, Argentina: Amorrortu editores.
- 2005. *Inmunitas*. Protección y negación de la vida. Buenos Aires, Argentina: Amorrortu.
- Foucault, Michel. 1991. Omnes et singulatim: hacia una crítica de la "razón política". *en* Tecnologías del yo y otros textos afines. Barcelona, España: Paidós.
- 1999. El nacimiento de la biopolítica. *en* Estética, ética, hermenéutica. Obras esenciales, volumen III. . Barcelona, España: Paidós.
- 2000. Vigilar y castigar: nacimiento de la prisión. Madrid, España: Siglo Veintiuno.
- 2001. Defender la sociedad. Curso en el Collège de France (1975-1976). Buenos Aires, Argentina: Fondo de Cultura Económica.
- 2002. El orden del discurso. A. Gonzáles Troyano, trad. Barcelona, España: Tusquets Editores.
- 2003a. Historia de la sexualidad 1: la voluntad del saber. Buenos Aires, Argentina: Siglo XXI Editores.
- 2003b. Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas. Buenos Aires, Argentina: Siglo veintiuno editores.
- 2006. Seguridad, territorio, población. Curso en el Collège de France (1977-1978). Buenos Aires, Argentina: Fondo de Cultura Económico.
- Franklin Pease, G. Y., ed. 2000. Historia general de América Latina: el primer contacto y la formación de nuevas sociedades. Volume II. Paris, Francia: UNESCO/Editorial Trotta.
- Gandía, Enrique de. 1942. Prólogo. *en* Lope de Aguirre, El rebelde. J. Lastres y A. Seguin. Buenos Aires, Argentina: EL Ateneo.
- Gayangos, Don Pascual de. 1963. Libros de caballerías Madrid, España: Ediciones Atlas.
- Gerbi, Antonello. 1978. La naturaleza de las indias nuevas : de Cristo#bal Colo#n a

- Gonzalo Fernández de Oviedo México D.F., México: Fondo de Cultura Económica.
- Gil, Juan. 1989a. Mitos y utopías del descubrimiento: II. El pacífico. Madrid, España: Alianza Editorial.
- 1989b. Mitos y utopías del descubrimiento: III. El Dorado. Madrid, España: Alianza Editorial.
- 1994. De los mitos de Indias. *en* Descubrimiento, conquista y colonización de América a quinientos años C. Bernard, ed. México D.F., México Fondo de Cultura Económica y Consejo Nacional de la Cultura y las Ciencias.
- Góngora, Mario. 1998. Estudios sobre la historia colonial de hispanoamérica. Santiago, Chile: Editorial Universitaria.
- Gonzales Echevarría, Roberto. 2000. Mito y archivo. Una teoría de la narrativa latinoamericana. V. Aguirre Muñoz, trad. México DF, México: Fondo de Cultura Económica.
- Haraway, Donna J. 1995. Ciencia, cyborgs y mujeres: la reinención de la naturaleza. Madrid, España: Cátedra
- Hinkelammert, Franz. 1970. Ideologías del desarrollo y dialectica de la historia. Santiago, Chile: Ediciones Nueva Universidad.
- 1984. Crítica a la razón utópica San José, Costa Rica: DEI.
- Hobsbawm, Eric J. 2001. Rebeldes primitivos. Barcelona, España: Crítica.
- Horkheimer, M. , y T. W. Adorno. 2004. Dialéctica del Iluminismo. Santiago, Chile: [www.philosophia.cl](http://www.philosophia.cl).
- Imaz, Eugenio. 1982. Utopías del Renacimiento. México DF, México: Fondo de Cultura Económica.
- Invernizzi, Lucía. s/f. Propuestas de lecturas de textos Coloniales (Colón, Fernández de Oviedo, Cortés, Bernal Díaz, Valdivia, Las Casas). Santiago, Chile.
- Jara, Alvaro, y Sonia Pinto. 1983. Fuentes para la historia del trabajo en el reino de Chile. Volume 2. Santiago, Chile Andrés Bello.
- Jocelyn-Holt, Alfredo. 2004. Historia General de Chile: Los Césares Perdidos. Santiago, Chile: Ed. Sudamericana.
- Jos, Emiliano. 1927. La expedición de Ursúa al Dorado; La rebelión de Lope de Aguirre; y, El itinerario de los "Marañones": según los documentos del Archivo de Indias y varios manuscritos inéditos Huesca, España: Imprenta V. Campo.
- Kearney, Micheal. 1995. The Local and the Global: The Anthropology of Globalization and Transnationalism. *Annual Review of Anthropology* 42:547-565
- Laboratorio de Desclasificación Comparada, ed.. 2004. Anales de desclasificación. Volume 1. Santiago, Chile: LDC.
- Larraín, Jorge. 1996. Modernidad, razón e identidad en América Latina Santiago, Chile: Andrés Bello.
- 2001. Identidad chilena. Santiago, Chile: Lom.
- Lastres, Juan , y Alberto Seguin. 1942. Lope de Aguirre, El rebelde. Buenos Aires: El Ateneo.

- 
- Le Goff, Jacques. 1991. El orden de la memoria: el tiempo como imaginario. Barcelona, España: Paidós.
- Lechner, Norbert. 1984. La conflictiva y nunca acabada construcción del orden deseado. Santiago, Chile: Flacso.
- Leonard, Irving A. 1953. Los libros del conquistador. México DF, México: Fondo de Cultura Económica.
- Lévi-Strauss, Claude. 1970. Antropología estructural. Buenos Aires, Argentina: Eudeba.
- 1972. El pensamiento salvaje. México DF, México: Fondo de Cultura Económica.
- 1995. Antropología estructural dos. Mexico, Mexico D.F.: Siglo veintiuno editores.
- Lozano, Jorge. 1987. El discurso histórico. Madrid, España: Alianza Editorial.
- Maquiavelo, Nicolás. 1998. El Príncipe. Barcelona, España: Planeta-De Agostini.
- Marcus, Raymond. 1968. El mito literario de Lope de Aguirre en España y en Hispanoamérica. *en* Actas del Tercer Congreso Internacional de Hispanistas. México D.F., México: El Colegio de Mexico.
- Martínez, José Luis. 1992. Textos y palabras. Cuatro documentos del siglo XVI. *en* Estudios Atacameños. N°10. Universidad Católica del norte. Pp. 133-147.
- Matamoro, Blas. 1987. Lope de Aguirre. Madrid, España: Ediciones Quórum.
- Mellafe, Rolando. 2004. Historia social de Chile y América. Santiago, Chile: Editorial Universitaria.
- Mellafe, Rolando, y Lorena Loyola. 1994. La memoria de América colonial: inconsciente colectivo y vida cotidiana Santiago, Chile: Editorial Universitaria.
- Mignolo, Walter. 1992. Cartas, Crónicas y relaciones del descubrimiento y la conquista. *en* Historia de la literatura hispanoamericana L.I.i. Madrigal, ed. Pp. 57-116, Vol. 1. Madrid Ca#tedra.
- Morandé, Pedro. 1987. Cultura y modernización en América Latina. Madrid, España: Encuentros Ediciones.
- Moro, Tomás. 1988. Utopía. Santiago, Chile: Ercilla.
- Mouffe, Chantal. 1999. El retorno de lo político: Comunidad, ciudadanía, pluralismo, democracia radical. Barcelona, España Paidós.
- Nancy, Jean-Luc. 2000. La comunidad inoperante. Santiago, Chile: Lom - Universidad Arcis.
- Neira, Hernan, Juan Manuel Fierro, y Fernando Vireros. 2006. Lope de Aguirre: elementos para una teoría del mito de la Conquista. Estudios filológicos (41):145-163.
- Nietzsche, Friederich. 2001. El estado griego: Prólogo a un libro que no se ha escrito: Universidad de Costa Rica. <http://www.ts.ucr.ac.cr/>, última visita 20-03-2007.
- Nowell, Chales. 1946. Aleixo Garcia and the White King. The Hispanic American Historical Review 26(4):450-466.
- O'Gorman, Edmundo. 1986. La invención de América: investigación acerca de la estructura histórica del nuevo mundo y del sentido de su devenir México D.F., México: Fondo de Cultura Económica.

- Ots Capdequí, J. M. 1959. España en América: el régimen de tierras en la época colonial. México D.F., México: Fondo de Cultura Económica.
- Pastor, Beatriz. 1983. Discurso narrativo de la conquista de América La Habana, Cuba: Ediciones Casa de las Américas.
- 1999. El jardín y el peregrino: el pensamiento utópico en América Latina (1492-1695) México DF, México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Pastor Mellado, Justo. 2005. La municipalización del debate cultural, en <http://www.justopastormellado.cl>.
- Paz, Octavio. 1994. El laberinto de la soledad. México D.F., México: Fondo de Cultura Económico.
- Quiroga, Vasco de. 1986a. Carta al Consejo de Indias [1531]. en Don Vasco de Quiroga. Pensamiento Jurídico. Antología. R. Aguayo Spencer, ed. México DF, México: Miguel Ángel Porrúa.
- 1986b. Información en Derecho del licenciado Quiroga sobre algunas proviciones del Real consejo de Indias [1535]. en Don Vasco de Quiroga. Pensamiento Jurídico. Antología. R. Aguayo Spencer, ed. México DF, México: Miguel Ángel Porrúa.
- Rama, Angel. 2004. La ciudad Letrada. Santiago, Chile: Tajamar Editores.
- Real Academia Española. ed. 2001. Diccionario de la lengua española. Madrid, España: Real Academia Española.
- Restrall, Matthew. 2000. Black Conquistadors: Armed Africans in Early Spanish America. *The Americas* 57(2):171-205.
- Ribeiro, Darcy. 1992. Las Americas y la civilización: proceso de formación y causas del desarrollo desigual de los pueblos americanos Caracas, Venezuela Biblioteca Ayacucho.
- Schmitt, Carl. 2001a. El concepto de lo "político". en Carl Scmitt, Teólogo de la política. H. Orestes Aguilar, ed. Pp. 167 - 224. México D.F., México: Fondo de Cultura Económica.
- 2001b. Teología política I. Cuatro capítulos sobre la teoría de la soberanía. en Carl Scmitt, Teólogo de la política. H. Orestes Aguilar, ed. Pp. 19-62. México D.F., México: Fondo de Cultura Económica.
- Senellart, Michel. 2006. Situación de los cursos. en Seguridad, territorio, población. Curso en el Collège de France (1977-1978). Buenos Aires, Argentina: Fondo de Cultura Económico.
- Tenreiro, Ramón Ma. 1935. Libros de caballerías Madrid, España: Instituto Escuela.
- Todorov, Tzvetan. 2003. La Conquista de América. México D.F., México: Siglo XXI.
- Valdivia, Pedro de. 1992. Cartas de relación de la conquista de Chile. Santiago, Chile: Editorial Universitaria.
- Vázquez, Francisco. 1989. Crónica de la expedición de Pedro de Ursúa y Lope de Aguirre. Madrid, España: Alianza Editorial.
- Viveiros de Castro, Eduardo. 2002. O mármore e a murta: sobre a inconstância da alma selvagem. en *A inconstância da alma selvagem*. Sao Pablo, Brazil: Cosac e Naify.
- White, Hayden. 1992a. El contenido de la forma: narrativa, discurso y representación

- histórica. Barcelona, España: Paidós.
- 1992b. Metahistoria. La imaginación histórica en la Europa del siglo XIX. S. Mastrangelo, trad. México D. F., México: Fondo de Cultura Económica.
- www.politicaspUBLICAS.cl. 1991. Resoluciones Congreso nacional de los Pueblo Indígenas.
- Zavala, Silvio. 1937. La "Utopía" de Tomás Moro en la Nueva España. *en* Obras Inéditas, Vol. 4. México D.F. México: Biblioteca Histórica Mexicana
- Zavala, Silvio. 1984. La filosofía política en la conquista de América Santiago, Chile Fondo de Cultura Económica.
- 1992. Por la senda hispana de la libertad Madrid, España: Mapfre & FCE.