

## La Visión de los vencidos y la Brevísima relación: Trauma y denuncia en la construcción del sujeto indígena en México.

La Visión de los vencidos and Brevísima relación: Trauma and criticism in Indian subject construction in Mexico.

Salvador Leetoy  
(Department of Modern Languages and Cultural Studies,  
University of Alberta, Canada)

<http://dx.doi.org/IC.2007.01.11>

### Resumen:

Este ensayo tiene por objetivo el análisis de una de las formas de construcción ideológica que subjetiva al indígena a la luz de dos textos: *La brevísima relación de la destrucción de las Indias*, de Fray Bartolomé de Las Casas, y la compilación de las crónicas indígenas de la *Visión de los vencidos*, de Miguel León-Portilla. Estas obras relatan el grave sufrimiento y trauma histórico que dejó la Conquista en los pueblos ab(origen)es de este continente. Dichas narraciones del desastre se convierten en discursos de reclamo y denuncia política que de alguna u otra manera marcarían el tenor de la defensa indígena en los siglos subsecuentes, y por ende, de una de las formas en que sería construida su imagen.

### Abstract:

This paper aims to analyse one of the forms of ideological construction that makes Indian people a subject, as it is seen in two texts: *La brevísima relación de la destrucción de las Indias*, by Fray Bartolomé de Las Casas, and the compilation of native chronicles *Visión de los vencidos*, by Miguel León-Portilla. These works tell us the great suffering and historical trauma that the Conquest left on native people in this continent. These stories of the disaster become political protest discourses, which somehow inform the native defence in the centuries afterwards, and so, one of the forms in which their image was built.

### Palabras-clave:

Construcción ideológica / Indígenas americanos / Conquista española.

### Keywords:

Ideological construction / Native Americans / Spanish Conquest.

### Sumario:

1. España vs. España: las crónicas de la Conquista como espacio de disputa ideológica.
2. Subversión subjetivada: la construcción del sujeto indígena a partir de su defensa y testimonio.

### Summary:

1. Spain vs. Spain: Conquest chronicles as ideological battle space.
2. Subjective revolution: Indian subject construction arising from its defence and own account.

Por supuesto que en nuestra conversación no aparecieron para nada los monstruos que ya han perdido actualidad. Escilas, Celenos feroces y Lestrígonos devoradores de pueblos, y otras arpías de la misma especie se pueden encontrar en cualquier sitio. Lo difícil es dar con hombres que están sana y sabiamente gobernados. Ciertamente observó en estos pueblos muchas cosas mal dispuestas, pero no lo es menos que constató no pocas cosas que podrían servir de ejemplo adecuado para corregir y regenerar nuestras ciudades, pueblos y naciones.  
(Tomás Moro, *Utopía*.)

## 1. España vs. España: las crónicas de la Conquista como espacio de disputa ideológica.

A partir del siglo XVI, Europa se convertiría súbitamente en lo viejo pero vigente, en el espacio doctrinal exclusivo de la civilización y por ende centro totalitario del pasado histórico de la humanidad, de donde emanaban los paradigmas que buscaban interpretar al mundo del pasado, presente y futuro. El llamado descubrimiento de América resultó más bien, en todo caso, en la invención de la conciencia europea. Europa se preparaba para ser en el siglo XVI, por primera vez, el centro de un nuevo sistema mundial, cuya llegada a América le daba la ventaja competitiva definitiva con respecto a los centros mundiales anteriores: los mundos Musulmán, Indio y Chino (Dussel, 2001, pp. 11-12). Su sofisticada tecnología militar, pero sobretodo sus letales enfermedades, les daría a los conquistadores europeos la ventaja bélica sobre los pueblos ab(órigenes) de lo que llamaron América. Es correcto Ronald Wright (2003 p. 11), cuando comenta que los europeos tenían los mejores barcos, el mejor acero, las mejores armas; pero también tenían condiciones lo suficientemente desesperadas en sus países de origen como para motivar el éxodo de su población, y por medio del uso de esos materiales y tecnología, robar a otros. En todo caso, los logros de Europa eran más tecnológicos que sociales. Así pues, lo que se denomina como descubrimiento lo fue en un solo sentido: en el descubrimiento de Europa de sí misma. El sentimiento europeo parecía interpretar que lo “anacrónico” quedaba separado por el Atlántico, mientras que la refundación de Europa se llevaría a cabo en América.

Derivado de esa derrota histórica, las comunidades humanas fuera de los centros metropolitanos Occidentales, fueron *de-terminados* –i.e. por un lado definidos y objetivados, y por el otro exterminados física o étnicamente- a través de dinámicas de interpretación/representación eurocéntrica: “existían” en tanto servían de contrario dialéctico del sujeto europeo, de donde este mismo construía su identidad por medio de su diferenciación con el Otro –de la

1 Se considera importante enfatizar, a manera de agencia de resistencia, la obra indígena como la originaria de América, la cual posteriormente se fusiona e hibridiza con tradiciones europeas. Al encapsular esta “originalidad” a través de la deconstrucción del concepto de aborigen, se intenta marcar la diferencia de la cosmovisión indígena presente en su propia producción cultural: su interpretación de la realidad, su tradición oral marcando distancia del logocentrismo Occidental, la incorporación de sus perspectivas históricas, etc.

misma forma en que Hegel (1976) describiría la dialéctica del Amo y el Esclavo poco menos de tres siglos después. Así pues, *la periferia era teoría no praxis*; no se le estudió para ser entendida per se, sino para servir de punto de referencia de la diferenciación del sujeto europeo. Ese centro alienó el uso exclusivo de la historia, universalizando la construcción de *regímenes de conocimiento* (Foucault, 1973) de la realidad social, política y económica del mundo. Es por eso que, como comenta Leopoldo Zea (1976), América se convirtió en “continente fuera de la historia –de la única historia que estaba dispuesto a reconocer el europeo-, no poseía otra dimensión que la del futuro de ese hombre que la había descubierto y conquistado, incorporándola así a su historia” (p. 19).

Edmundo O’Gorman (1958), nota asimismo que era América aquella instancia “que hizo posible, en el seno de la Cultura de Occidente, la extensión de la imagen del mundo a toda la Tierra y la del concepto de historia universal a toda la humanidad” (p. 99). A partir de ese momento, -hace apenas poco más de cinco siglos- *civilización y occidentalización se convirtieron en sinónimos*. No fue circunstancial que en ese preciso instante también haya sido inaugurada la modernidad –en la España del siglo XVI-, pues lo viejo no sólo quedaba a un océano de distancia, sino también el pensamiento del mundo iba a girar condicionado por los centros de poder dominante. Lo que no cambio, como siempre, fue que la ley del más fuerte sería la que decidiera en manos de quién se encontraba el bastón de mando civilizatorio.

*Civilización y violencia son términos inseparables el uno del otro*. No existen en ausencia de uno de ellos: la imposición, la brutalidad y el dominio no eran aspectos que pudieran estar a discusión para el sujeto sometido. Así pues, América se convirtió en la catarsis europea por excelencia: Europa se re-inventa en América, y por tanto América –como invención- se define asimismo como Occidente. En ese sentido, O’Gorman agrega que

En efecto, a la vez que se vio en América un inmenso territorio legítimamente apropiable y explotable en beneficio propio, una nueva e imprevista provincia de la Tierra que el destino tenía reservada a Europa para la prosecución de los supremos fines históricos, también se la consideró como un “mundo” de liberación y promesa, el mundo de la libertad y del futuro, La Nueva Jerusalem, una nueva Europa, en suma, que al entregar sus riquezas materiales a la vieja Europa se iba insensiblemente constituyendo en el lugar que habría de superarla como propicio que era para ensayar e implantar ideales y utopías que se consideraban irrealizables en las viejas circunstancias. (p. 89)

Por otro lado, lo que eran pueblos diversos con culturas particulares, serían reducidos a indios, un apelativo que ni siquiera el reconocimiento europeo del error geográfico de llegar a otra tierra que no era la India pudo borrar. Así, los aborígenes fueron condenados a ser indios, denominación que paradójicamente –al ser bautizados a través de los referentes del Otro al que podían acudir los europeos, es decir, los diversos pueblos asiáticos- marcaría irremediablemente la manera en que se les subjetivaría a estos pueblos por medio de dinámicas

de representación ajenas a su realidad. Es por ello que esta construcción de la historia está fundada en la mitificación de Occidente como parangón inobjetable, del cual se compara y se evalúa a las demás culturas transformadas en periferia. De acuerdo a ello, Wright (2003) escribe que:

La mayor parte de la historia, cuando ha sido digerida por la gente, se convierte en mito. El mito es el ordenamiento del pasado en patrones, reales o imaginarios, que resuenan a través de los más profundos valores y aspiraciones culturales. Los mitos crean y refuerzan arquetipos naturalizados, tan aparentemente axiomáticos, que no pueden ser cuestionados. Los mitos están tan cargados de significado que vivimos y morimos por ellos. Son mapas por los cuales las culturas navegan a través del tiempo. Aquellos vencidos por nuestra civilización [Occidental], ven como el mito del descubrimiento

[de América] ha transformado crímenes históricos en íconos relucientes. Incluso, desde la óptica de Occidente, el mito del descubrimiento es tomado como cierto. (p. 4, mi traducción).

Así pues, las mencionadas dinámicas de representación comienzan en el momento mismo del *des-encuentro*. Es Cristóbal Colón quien de alguna manera inaugura el síntoma al que se sujeta el reduccionismo de la población aborígen en América como continente inventado; aquel aborígen arrancado de su identidad por medio de la incomprensión y la opresión: era salvaje, era bárbaro, por más virtudes que tuviese... ni siquiera importaban sus rasgos culturales particulares. Producto de los tiempos, la mentalidad colonial domina en la interpretación de la realidad y se le impone al sometido. En ese sentido, Europa interpreta a América a través de sus propias mitologías y cosmovisión (*weltanschauung*). Creó un mundo nuevo, exótico y virgen. Se descubrió incluso a sí misma. Pero sólo fue un descubrimiento para Occidente, sólo éste creyó su propio mito, y luego, por medio de la doctrina y las armas, expandirían esta enfermedad vital, esta esquizofrenia ideológica: *América era un fantasma, era un espejismo, una invención, que solo podía ser vista con ojos eurocéntricos*. Para los aborígenes no existió nada de eso: era su mundo, su territorio, su espacio. Pero la historia la escriben los vencedores, y la esquizofrenia se extendió.

Ese error de apreciación y reduccionismo ideológico sería repetido constantemente a través de las crónicas de estos encuentros. La historia de pueblos indígenas sería interpretada en los términos del dominante y la Conquista misma sería escrita bajo esa óptica. Las crónicas de la Conquista fueron el resultado de un relato del *centro de poder*, donde *Amerindia era el motivo de discusión, pero no de expresión*. Las polémicas y debates sólo tenían cabida dentro de los parámetros ideológicos eurocéntricos: al indígena se le explotaba y se le exterminaba, o bien, se le defendía y se le protegía a través de ideologías emanadas del mismo centro de la *Metrópolis*, práctica aún común en los persistentes *imaginarios criollos* de las naciones americanas contemporáneas. En la construcción de la historia de la Conquista se privilegió

sólo la voz del colonizador, y cuando el indígena daba testimonio, sólo era en los términos dictados por el discurso dominante.

Si algo distingue a las distintas crónicas españolas de la Conquista del siglo XVI es sin duda su construcción narrativa politizada. Aparte de la relación de hechos que dichos relatos presentaban, estas crónicas tenían en sí mismas un objetivo primordial: lograr el favor de la monarquía o de la jerarquía papal para obtener poder político. No importando el tenor del relato, siempre es palpable el compromiso incondicional por conquistar estas tierras para los reyes de España y el dios cristiano, por medio de la fuerza militar o la evangelización (o ambas). Es importante mencionar que la mayoría de las crónicas fueron escritas por quienes eran los más reconocidos recopiladores de la memoria histórica en esa época: los religiosos. Debido a ello, la mayor parte de estas narraciones tendrían un fuerte sentido teológico que definía a las *filosofías* de poder político que regían a España y sus colonias, por lo que estas crónicas, más allá de su valor histórico, representan un espacio de análisis de la agenda ideológica de la época (Rivera, 1992).

Las crónicas contaban con lujo de detalle los acontecimientos que se iban desarrollando en el ingenuamente llamado “Nuevo Mundo”, en donde la mitificación fue moneda corriente: por un lado, se construye una historia llena de bravura y tenacidad, donde los conquistadores eran proyectados en una narrativa épica que hacía recordar a las novelas de caballería tan populares en el recién terminado medioevo europeo. De estas crónicas del siglo XVI sobresalen las propias Cartas de relación de Hernán Cortés (1985), la *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España* de Bernal Díaz del Castillo (1986), la *Historia general de las Indias y Vida de Hernán Cortés* de Francisco López de Gómara (1979), *De la natural hystoria de las Indias* de Gonzalo Fernández de Oviedo (1959), *Demócrates Segundo o de las justas causas de la guerra contra los indios* de Juan Ginés de Sepúlveda (1951), entre varios más, quienes sin excepción, pasan en sus crónicas del asombro y la admiración por las culturas con que se encuentran, hasta el repudio por las mismas y la justificación de la guerra. Mario Hernández (1985) diría al respecto:

Existe en esa época una manifestación cultural de primera importancia; son las crónicas, es decir, lo que escribieron los propios protagonistas de las conquistas; pueden destacarse estadísticamente, pues sólo son diecinueve las que cumplen con esa condición. Son, por consiguiente, vivencias informativas, formas de relación constantes —no instantáneas— capaces de desencadenar la respuesta de la persona ante la situación, que al expresar creadoramente lo visto y lo vivido, origina una poderosa corriente de informatividad, cuyo significado —mediante el análisis de su estructura peculiar— sólo resulta primariamente de estructura configuradora: la verdad de lo visto y lo vivido, en contraposición a la simultánea prevalencia literaria de los libros de caballería, tenido como historias mentirosas; la idea de la fama y del servicio, en contraste con el interés personal; y por último, la instancia exaltativa bajo el realismo correctivo de los mismos hechos que describen (p. 9).

Por otro lado, surgen las crónicas que denunciarían los excesos y la brutalidad de la Conquista, en donde se expone la tragedia amerindia y la necesidad de detener la barbarie. Estas crónicas proponen la doctrina de la fe como medio de salvación de estas culturas, privilegiando la evangelización sobre la guerra como forma primera de colonización. Aquí sobresale la figura de Fray Bartolomé de Las Casas, quien, por medio de una prolífica obra, no escatimó en detalles para dejar en claro el gran mal que los conquistadores y encomenderos infligían a estos pueblos. A él se le unieron otros cronistas tales como Vasco de Quiroga y Fray Vicente Valverde, quienes también repudian la violencia en contra de los pueblos ab(orígenes) al considerarlo como un acto sacrílego y contrario a la ley divina. A este tipo de crónica se le podría agregar aquella escrita por indígenas conversos que daban testimonio de los acontecimientos que vivieron sus pueblos. Estos testimonios fueron auspiciados en gran medida por religiosos del siglo XVI y XVII, tales como Juan de Zumárraga, Bernardino de Sahagún, Pedro de Gante, Juan de Tovar, entre otros. Los dos primeros resultan de vital importancia para este ensayo, ya que son ellos quienes promueven y exigen al Virreinato el patrocinio del Colegio de Tlatelolco en los primeros años de la Colonia, lugar donde indígenas conversos escribieron importantes relaciones de hechos de la Conquista.

Este último tipo de crónica, a pesar de ser una narración hecha por voces *indígenas*, no puede ser considerada del todo ab(origen), ya que dicha narración no nace de su iniciativa, sino que surge del interés del dominador en conocer el punto de vista de quien fuera su *salvaje* enemigo. Además el indígena que escribe es anónimo, es una colectividad, no tiene nombre, es “indio”, y por serlo, le es extirpada su identidad particular, incluso en la autoría de su propia obra. Este mismo opresor le permite sólo decir lo que él quiere que diga, y su testimonio sólo servirá para dejar en claro que lo que un día fue un imperio, ahora es sólo un recuerdo amargo de derrota. Por tanto, estos dos tipos de relatos –que podrían ser llamadas como *crónicas indigenistas*- pueden ser catalogadas en el mismo espectro: las dos dan fe de la tragedia indígena en términos impuestos por el discurso eurocéntrico. Sin embargo, hay que dejar en claro que las crónicas de los indígenas conversos no fueron escritas a manera de denuncia, cuestión que seguramente no hubiera permitido Sahagún, quien a pesar de su muy apasionado interés en dejar testimonio de las culturas indígenas, era enemigo acérrimo de las “costumbres demoníacas” de los mismos. En su *Historia General de las Cosas de la Nueva España* (en Villoro, 1950)<sup>2</sup>, Sahagún llegaría a escribir:

2 Basándose en la misma obra que Las Casas utilizó para denotar las formas de la Conquista, “La Ciudad de Dios”, de San Agustín- Sahagún se lanza al rescate de la tradición indígena no tanto por su interés en preservar los usos y costumbres de estos pueblos, sino por el contrario, para mostrar y dejar un testimonio del “paganismo” y prácticas demoníacas de los indígenas, por lo que no escatimó en esfuerzos para que los estudiantes indígenas conversos del Colegio de Santa Cruz de Tlatelolco escribieran esta *Historia General* en los dos idiomas, en nahuatl y en español (Brading, 1984, p.13). Ello significó la creación de un documento de vital importancia para el conocimiento del mundo prehispánico. Gracias a este gesto intolerante de Sahagún –hacer esta obra para mostrar la idolatría indígena, y su posterior derrota por la “gracia” del dios cristiano- se pudo conservar uno de los pocos documentos que se tienen con informantes directos sobre la vida en el México prehispánico y el gran trauma que la Conquista resultó para estos pueblos.

Vosotros, los habitantes de esta Nueva España, que sois mexicanos tlaxcaltecas, y los que habitáis en la tierra de Mechuacan, y todos los demás indios, de estas Indias Occidentales, sabed: que todos habéis vivido en grandes tinieblas de infidelidad e idolatría en que os dejaron vuestros antepasados, como está claro por vuestras escrituras y pinturas y ritos idolátricos es que habéis vivido hasta ahora. Pues oíd ahora con atención, y atended con diligencia la misericordia que Nuestro Señor os ha hecho, por su sola creencia, en que os ha enviado la lumbre de la fe católica, para que conozcáis que Él sólo es verdadero Dios, Creador y Redentor, el cual sólo rige todo el mundo; y sabed, que los errores en que habéis vivido todo el tiempo pasado, os tiene ciegos y engañados; y para que entendáis la luz que os ha venido, conviene que creáis y con toda voluntad recibáis lo que aquí está escrito, que son palabras de Dios, las cuales os envía vuestro rey y señor que está en España y el vicario de Dios, Santo Padre, que está en Roma, y esto es para que nos escapéis de las manos del diablo en que habéis vivido hasta ahora, y vayáis a reinar con Dios en el cielo (p. 30).

Así pues, las crónicas indígenas auspiciadas por el clero, a diferencia de las tratados lascasianos, no son en un principio discursos condenatorios, sino explicativos de las costumbres indígenas y su posición ante la derrota. Sin embargo, ensayistas posteriores de los siglos XVIII y XIX, como Francisco Xavier Clavijero y Servando Teresa de Mier (ambos clérigos también), serían fuertemente influenciados por estos últimos relatos, quienes haciendo énfasis en esta versión de la Conquista, utilizarían estos testimonios como elementos de denuncia que darían el tono ideológico anti-español —construido por las élites criollas— que distinguió a la guerra de Independencia en México, y cuyos ecos aún se escuchan sonoramente en la actualidad.

Por tanto, el antagonismo evidente entre los distintos cronistas, fue un reflejo de la lucha de España contra sí misma, o dicho de otra manera, al re-fundarse España en América se desató una lucha ideológica que trataba de imponer un nuevo orden discursivo. España misma se encontraba en el siglo XVI tratando de crear su identidad nacional, por lo que esta lucha y este afán se trasladó a América. En ese sentido, Justo Sierra fue correcto en decir que la Nueva España realmente nació independiente (1950, p. 71), ya que los conquistadores no ganaron tierras para una España sumida en guerras intestinas y asediada por otros reinos europeos, sino que ganaron tierras para una nueva clase peninsular en América. La construcción de la identidad era el gran enigma español, incertidumbre que también persiguió a las colonias de la América Hispana, que al estar distancias geográficamente del *centro peninsular*, se convirtieron en proyectos identitarios particulares del nuevo *pastiche* social americano/Occidental.

En suma, la lucha ideológica durante la Conquista y la Colonia fue un asunto que se dirimía entre colonizadores. Fue una lucha feroz en la cual España enfrentaba sus determinaciones filosóficas emanadas, por un lado, de una reaparición de un feudalismo medieval, y por otro, del Renacimiento humanista. Discursos de dominación y denuncia se enfrentarían en estas arenas filosóficas de origen *geoideológico* común. Por tanto, la historia construida por medio de

estas crónicas reconocía al indígena como elemento central del debate, pero no así a su agencia/resistencia emanada de su propia condición.

## **2. Subversión subjetivada: la construcción del sujeto indígena a partir de su defensa y testimonio.**

Como se ha establecido en la sección anterior, la relación de hechos de la Conquista de América fue ante todo una lucha de poder en la arena ideológica europea. La devastación, la explotación y el exterminio de las culturas indígenas provocaría sentimientos disímiles que justificaban dicha devastación o criticaban la barbarie que se estaba llevando a cabo. El resultado de ello fue la *alienación de la resistencia indígena*: la agencia ab(origen) era reconocida en el discurso ideológico de los dominadores sólo por medio de la defensa que estos últimos podrían establecer. Cualquier acto de sublevación fuera de este ámbito pasaba a ser un hecho anecdótico en la construcción de la historia eurocéntrica de la Conquista, el cual no tenía fuerza política fáctica. Este tipo de *defensa* produciría la base de lo que posteriormente sería definido como *indigenismo*: la valoración, el estudio y la protección de los pueblos indios que *forman parte* del sistema de naciones que produciría la Colonia. Es decir, esta defensa no significa el derecho a la autodeterminación de estos pueblos, sino que éstos son protegidos en tanto que *pertenecen* a un sistema nacional que los envuelve. Dicho de otra manera: El pueblo ab(origen) ya no es soberano de sí mismo, sino que como cultura ha sido incluida en el espectro totalizador de la nación. Su valoración es la *defensa* misma de uno de los *elementos fundacionales* de la nación, pero su autodeterminación es una *ofensa* a la misma: el manto proteccionista del discurso indigenista sólo es válido dentro de la nación, y por tanto, determinado por el discurso hegemónico que comienza con la Colonia y se extiende hasta nuestros días.

Esta defensa *indigenista/externa* desataría una serie de dinámicas de representación de las culturas ab(orígenes). Veamos por ejemplo a *La brevísima relación de la destrucción de las Indias* de Fray Bartolomé de Las Casas (1985) y la compilación de crónicas indígenas hecha en *Visión de los Vencidos* de Miguel León-Portilla (1985), textos que —se podría decir— caben dentro de esa categoría que hemos llamado *crónica indigenista*. No obstante, es preciso hacer una salvedad: este ensayo no pretende regatear el poder subversivo de ambos textos, ni mucho menos cuestionar su gran valor crítico e histórico. Como se ha dicho en párrafos anteriores, este tipo de crónicas no pueden separarse de su determinación ideológica que incluso alienan al sujeto indígena de su propia resistencia histórica: Por un lado, el discurso lascasiano valora al indígena sólo en tanto que puede re-fundarse en él al cristianismo, es decir, el indígena es aquel “hombre nuevo”, por tanto pre-histórico, que debe ser defendido —y redimido de su paganismo— para ser incorporado al reino de Dios. Así pues, como hombre de su tiempo, Las Casas defiende al indígena por medio de la única arma que tenía: su doctrina teo-política. Las Casas emprendió una férrea



lucha en contra de los excesos y abusos a los que eran sujetos los indígenas por parte de los conquistadores, y utilizó su propia fe como herramienta de denuncia. Es por ello que sólo podía defender al indígena a través de la renuncia de este último a su propia condición cultural, es decir, la conversión doctrinal era, para Las Casas, la única forma de salvación –espiritual y material- a la que podían acceder estos pueblos. Del mismo espectro ideológico del que se derivaba su opresión, también emanaba su defensa: en cualquiera de los casos se violentaba su propia particularidad cultural.

Por otro lado, varias de las crónicas compiladas en la *Visión de los vencidos* fueron auspiciadas por el centro de poder colonial (político y religioso), y por tanto, relatadas bajo la mirada vigilante –y editora- de los impulsores de estos proyectos. Por tanto, fueron escritas *contextualizadamente* por la distancia histórica, pero sobretodo doctrinal, de los indígenas conversos o aliados que relataban estos hechos por disposición eclesiástica o, en algunos casos, a petición de los propios conquistadores<sup>3</sup>. Esta *Visión de los vencidos* narra la destrucción de una civilización de la que sólo quedan despojos, es decir, muestran la caída de un gran pueblo que fundó a una nación, pero cuya grandeza es sólo un recuerdo. Esta amargura de la tragedia indígena parecería establecer que la época del Quinto Sol es un ocaso, que el esplendor es cosa del pasado, un ciclo cerrado que sólo deja espacio a la nostalgia para los indígenas del presente (a los cuales no se les dejaría otra opción que unirse al proyecto nacional). Esa *desolación psicosocial* quedaría plasmada en no pocos icnucúcatl, o cantos tristes, que fueron escritos por indígenas sobrevivientes a la Conquista, donde queda latente un trauma histórico que construiría imaginarios de representación indígena –i.e. el “indio” nostálgico al que se le hurtó su jerarquía histórica- donde la derrota definiría la tristeza y desolación con la que han sido determinados en la *discursividad nacional mexicana*:

Y todo esto paso con nosotros.  
Nosotros lo vimos,  
nosotros lo admiramos.  
Con esta lamentosa y triste suerte  
nos vimos angustiados. (p. 166)

En el caso de la *Brevísima Relación*, existe una construcción del mundo indígena que nace de una óptica judeocristiana bastante *sui generis*. Fray Bartolomé de Las Casas fue quien, en muchos sentidos, le cambiaría la cara

<sup>3</sup> Es muy importante aclarar que este argumento va dirigido sólo a las crónicas auspiciadas por los órdenes religiosos y cronistas coloniales. La compilación que hace León-Portilla incluye algunas fuentes que se podrían considerar *originales*, es decir, un grupo de relatos y expresiones culturales que fueron hechos por iniciativa exclusivamente indígena. Desafortunadamente son las menos, ya que la acción bélica y catequizadora devastó numerosos y valiosísimos testimonios no solo de la Conquista, sino de la propia historia de estos pueblos: un desafortunado etnocidio. Así pues, se podrían excluir de esta categoría textos como la relación anónima del Manuscrito de Tlateloco de 1528 y los Cantos Tristes o icnucúcatl, obras *originales* (i.e. no *auspiciadas*) que resultaron ser verdaderas sobrevivientes culturales de la destrucción emprendida por los popolocas: los “bárbaros europeos”.

histórica a la Conquista. Las Casas, desde pequeño, estaría vinculado de una u otra manera con el “Nuevo Mundo”<sup>4</sup>. Como cronista no escatimó esfuerzos en ser lo suficientemente detallista en torno a la desgracia indígena. La *Brevísima relación*, escrita en 1552, sería especialmente clara en ese aspecto. El estilo de la *Relación* es un tanto repetitivo, sin embargo, la intención de Las Casas era no dejar ningún lugar a dudas de que se estaba violentando la ley divina a la que este fraile dominico se atenía —tal como los teólogos de la liberación contemporáneos consideran a la pobreza como un pecado. Así, por medio de su propia perspectiva teológica, Las Casas (1985) crea un discurso político que denunciaba las prácticas de la dominación española en América como un acto mismo contra Dios. Dirigiéndose a Felipe II, escribiría:

Considerando, pues, yo (muy poderoso señor), los males y daños, perdición y jacturas...de aquellos tantos y tan grandes y tales reinos, y por mejor decir de aquel vastísimo y nuevo mundo de las Indias, concedidos y encomendados por Dios y por la iglesia a los Reyes de Castilla, para que se los rigiesen y gobernasen, convitiesen y prosperasen temporal y espiritualmente, como hombre que por cincuenta años y más de experiencia, siendo en aquellas tierras presente, los he visto cometer; que constándole a Vuestra Alteza algunas particulares hazañas dellos, no podría de contenerse de suplicar a su Majestad con instancia importuna que no conceda ni permita las que los tiranos inventaron, prosiguieron y han cometido que llaman conquistas, en las cuales (si se permitiesen) han de tornarse a hacer, pues de sí mismas (hechas en contra de esas indianas gentes, pacíficas, humildes y mansas que a nadie ofenden) son inicuas, tiránicas, y por toda ley natural, divina y humana condenadas, detestadas y malditas (p. 66)

Sin embargo, la situación indígena no cambió como lo esperaba Las Casas y tuvo que continuar su lucha contra estos abusos, incluso amenazando por medio de la excomunión a los que se rehusaran a sus exigencias a favor de los indígenas (Branding, 1984, p. 19). No obstante, y a pesar de su dedicación y fervor en la defensa del indígena, Las Casas también estuvo marcado por su doctrina, y por medio de ella subjetivaba al indígena. El amerindio para Las Casas (1985) era un sujeto cuasi edénico que era representado como un ser aññado y extremadamente inocente, seres que sólo entendió a través de su propia perspectiva teológica:

Todas estas universas e infinitas gentes a *toto genero* crió Dios los más simples, sin maldades ni dobleces, obedientísimas y fidelísimas a sus señores

4 El padre de Bartolomé de las Casas fue parte de la tripulación que acompañaría a Colón en su segundo viaje, quien recibiría de “regalo” a un esclavo amerindio (un taíno, los “indios mansos” de lo que hablaría Colón en sus *Diarios*) con quien el pequeño Bartolomé conviviría por cerca de dos años (Alcina, 1985, p. 13). Ya a los 18 años, en compañía de su padre, se embarca hacia América, de donde se comenzaría a forjar su conciencia indigenista al ser testigo presencial de las atrocidades y excesos cometidos por los encomenderos españoles y los propios religiosos que toleraban dichos comportamientos, vocación que no abandonaría a partir de un hecho que lo marcó toda su vida: la matanza de indios en Caonao y el tormento al que fue sujeto el cacique Hatuey (p. 14).

naturales e a los cristianos a quien sirven; más humildes, más pacientes, más pacíficas e quietas, sin rencillas ni bullicios, no rijosos ni querulosos, sin rancores, sin odios, sin desear venganzas, que hay en el mundo. (p. 69)

Asimismo, fortaleció la idea —al igual que lo hicieron las crónicas de los conquistadores—, que representaba a los “indios” como sujetos tan “inocentes” que incluso llegarían a pensar que los españoles eran enviados divinos, hecho previamente anotado en los *Diarios del Primer y Tercer Viaje de Cristóbal Colón* (1989), de los cuales fue copista<sup>5</sup>.

Que nunca los indios de toda la Indias hicieron mal alguno a cristiano, antes los tuvieron por venidos del cielo, hasta que, primero, muchas veces hobieron recibido ellos o sus vecinos muchos males, robos, muertes, violencia y vejaciones dellos mismos (p. 72).

La mitificación del sujeto indígena emprendida por Las Casas dejaba de lado cualquier posibilidad de subversión por medio de la diversidad étnica ante la cual se encontraba. Asimismo, Las Casas no solamente sentó las bases del *discurso indigenista*, sino que también contribuyó fuertemente a la creación del mito del “buen salvaje” tan presente también en los *Diarios de Colón*. Por tanto, parece lógico pensar que estas crónicas vendrían a influenciar fuertemente a otros “promotores” de este mito como Michel de Montaigne, quien en 1580 publicaría la primera edición de sus *Ensayos* (1935)<sup>6</sup>. Ello provocaría que el indígena —dentro de la imagería emanada de la Conquista— deambulara representativamente en discursos que lo construirían o como sujeto *inicuo* (en las crónicas de apoyo a los conquistadores) o como sujeto *inocuo* (en las crónicas *indigenistas*).

Otro de los problemas de la *subjetivación piadosa* de Las Casas, es su propia agenda política. Es importante recordar que la Europa del siglo XVI se encontraba sumida en una serie de conflictos filosófico-políticos que

<sup>5</sup> Es sumamente difícil saber hasta dónde Las Casas fue fiel copista de los *Diarios de Colón*, y hasta qué punto pudo haberlos convenientemente estructurado para su causa ideológica. Desafortunadamente, eso queda en el terreno de la especulación y por tanto fuera de toda reflexión teórica. Sin embargo no deja de llamar la atención el sospechoso matiz lascasiano de los *Diarios* más allá de las numerosas anotaciones que incluyó este fraile.

<sup>6</sup> De acuerdo con Sankar Muthu, Montaigne es frecuentemente interpretado como “un ingenioso intento de complicar a la propia idea de salvajismo, retando a la idea de que los amerindios son salvajes en un sentido peyorativo”. Por tanto, Montaigne, de acuerdo a Muthu, intentó explorar otras connotaciones del término “salvaje” para mostrar que “aquellos europeos que se han alterado a sí mismos y a sus ambientes son, de hecho, salvajes artificiales, más que naturalmente puros (Muthu, 2003, p. 12, mi traducción). En este sentido, más que analizar étnicamente a los pueblos de América, analizó a los mismos europeos de donde él provenía, llevando a cabo un estilo de psicoterapia cultural. Así pues, los intereses detrás de la idealización que del salvaje hizo Montaigne, fueron “casi siempre aquellos de Europa —de ahí su necesidad de situar a un grupo de extraños en un nivel de idealización y estándares ‘naturales’ para censurar al materialismo, la corrupción y la injusticia europea” (p. 67, mi traducción). Igualmente, White comenta que la idea del Buen Salvaje es usada “no para dignificar al nativo, sino para cuestionar a la idea de nobleza en sí misma... [E]l concepto de Buen Salvaje representa a la etapa irónica en la evolución del tema del Salvaje (*Wild Man*) en el pensamiento europeo”. (White, 1985, p. 191, mi traducción)

habían comenzado al final de la segunda década de ese siglo con la Reforma Protestante emprendida por Martín Lutero. Estas tensiones provocaron no pocas agresiones bélicas que tendrían su clímax en lo que fue la *Guerra de los treinta años*, que iniciaría en los comienzos del siglo XVII. Ante ello, Las Casas seguramente vio amenazada su propia labor pastoral ante los ataques doctrinales –y bélicos– contra el catolicismo. Por ello, América representaba un respiro, un nuevo comienzo, el lugar idóneo donde el catolicismo podía resolver sus diferencias y se alejaría de los “vicios” que se expandían en Europa. Se podría decir que era en este “Nuevo Mundo”, con estos pueblos que Las Casas consideraba como tabula rasa para la doctrina de la fe, donde se llevaría a cabo el renacimiento del supuesto mensaje de Cristo. Por eso era vital la preservación de estos individuos, pues su exterminio también ponía en peligro la *obra divina* –i.e. la hegemonía católica–, y con ello el mundo se pondría a disposición de los *herejes* –i.e. los enemigos políticos de España. Esto pudo haber sido uno de los intereses principales del pensamiento de Las Casas al defender la vida de los indígenas<sup>7</sup>. En este sentido, la evangelización de América fue parte de un proceso brutal de violencia epistémica que dejó de lado al propio pensamiento ab(origen). El siguiente pasaje de la *Brevísima Relación* no deja lugar a dudas de ese proyecto lascasiano:

Don eso mesmo de limpios y desocupados e vivos entendimientos [los indígenas], muy capaces e dóciles para toda buena doctrina, aptísimos para recibir nuestra sancta fe católica e ser dotados de virtuosas costumbres, e las que menos impedimientos tienen para esto que Dios crió en el mundo. Y son tan importunas desque una vez comienzan a tener noticia de las cosas de la fe, para saberlas, y en ejercitar los sacramentos de la Iglesia y el culto divino, que digo verdad que han menester los religiosos, para sufrillos, ser dotados por Dios de don muy señalado de paciencia; e, finalmente, yo he oído decir a muchos seglares españoles de muchos años acá e muchas veces, no pudiendo negar la bondad que en ellos veen: “cierto, estas gentes eran las más bienaventuradas del mundo si solamente conocieran a Dios”. (p. 69)

Así pues, el indígena es representado en la obra lascasiana como un sujeto pasivo padeciendo los pecados de Europa, pero con la esperanza salvadora de las virtudes del pensamiento filosófico de la religión católica. Si algo deja claro esa *representatividad indígena* de Las Casas, es que por medio de la construcción de un sujeto indígena dócil y sumiso, España encontraría la *redención* de sus propios pecados nacionales.

Por otro lado, la *Visión de los Vencidos* comienza con un primer problema: es una compilación, y como tal, en principio, tiene que lidiar con la *selectividad* de un autor del siglo XX que intenta *compilar/construir* un texto de textos del siglo

<sup>7</sup> Como ya se ha dicho, Las Casas defendió la vida del indígena, pero no su derecho a la autodeterminación. Él mismo fue intolerante contra otros credos, como el judaísmo y el Islam (Brading, 1984, p.18), los más grandes “enemigos doctrinales” del cristianismo fundamentalista de la Corona Española de la época.

XVI. Esto por supuesto no representa una crítica ni mucho menos un reproche al gran valor del extraordinario trabajo de León-Portilla, pero sí es importante anotar dicha limitación que sufre toda *recopilación informativa*. Segundo, como ya se ha dicho, se trata de una serie de obras testimoniales que en su mayoría fueron auspiciadas, problemática que ha sido explicada en párrafos anteriores. Sin embargo, el objetivo principal de este ensayo es precisamente –al igual que como se hizo con la *Brevísima*– reflexionar en torno del tipo de construcción representativa a la que se sujeta al indígena a través de las páginas de esta *Visión*, sin importar si es *auspiciada* u *original*, sino como *texto de textos*. A pesar del *poder editor* de la hegemonía colonial en varios de estos relatos, la riqueza informativa expresada en estas crónicas presenta una serie de diferencias esenciales y tajantes con el tipo de crónica escrita por los conquistadores e incluso por la de los religiosos incluyendo a Las Casas: la narración es sumamente *visual*, en la cual se incorpora en detalle los elementos de dramatismo de cada pasaje a partir de una minuciosa representación del contexto en que el hecho tiene lugar, por lo que en cierto sentido también proyecta una fuerte *oralidad* en su estilo, aspecto tan característico de las narrativas indígenas: entre la escritura y el habla no hay jerarquías como sucede frecuentemente en Occidente. Asimismo, la incorporación de elementos pictográficos y cantos le dan un colorido *transgresor de pragmatismos eurocéntricos*, provocando un collage de *imágenes escritas* que hacen todavía más dramático el relato. A pesar de que no hay un discurso único en las distintas versiones de la Conquista (al igual que en las crónicas escritas por los españoles, debido a los intereses políticos de cada grupo), la *visualidad* y la *oralidad* persisten en todas ellas.

Esta *Visión* refleja también, de alguna manera, algo muy distintivo de lo que sería la construcción misma de la identidad nacional en el México independiente: la *monopolización de la representación indígena* a través de un solo pueblo: el mexica. El pueblo azteca era el opresor mesoamericano que era el enemigo a vencer por los españoles. A diferencia de los “indios dóciles” que incluso rayaban en la cobardía, el indígena mexica es representado en estas crónicas como el guerrero bravío que sucumbió, no sin antes dar una pelea encarnizada, ante los españoles. Incluso los propios españoles reforzarían esta imagen en sus crónicas. Sin embargo, a diferencia de la figura del conquistador, el “indio” azteca es un héroe trágico: al final muere al fragor de la batalla. Esa sería la imagen rescatada de la identidad nacional mexicana: un majestuoso y valiente indígena, que nos representa, pero que yace muerto en el panteón de la historia, que *no sobrevivió en los indígenas que escaparon a ese destino trágico*. En ese sentido, el ícono representativo de tal indígena es Cuauhtémoc, el último valiente de la resistencia. El siguiente icnocuátl (en León-Portilla, 1985, p. 169), es una muestra del dolor por el héroe derrotado que quedaría en los imaginarios de la identidad:

Afánate, lucha, ioh Tlacatéccatl Temilotzin!  
 ya salen de sus naves los hombres de Castilla y los de las Chinampas.  
 ¡Es cercado por la guerra el tenochca;  
 es cercado por la guerra el tlattelolca!  
 Ya viene a cerrar el paso el armero Coyohuehuetzin;  
 ya salió por el gran camino del Tepeyac el acolhua.  
 ¡Es cercado por la guerra el tenochca;  
 es cercado por la guerra el tlattelolca!  
 Ya se ennegrece el fuego;  
 ardiendo revienta el tuio,  
 ya se ha difuminado la niebla:  
 ¡Han aprehendido a Cuautémoc!  
 ¡Se extiende una brazada de príncipes mexicanos!  
 ¡Es cercado por la guerra el tenochca,  
 es cercado por la guerra el tlattelolca!

Asimismo aparece la representación del indio antagonista, representado por tres figuras: el *cobardo*, *supersticioso* y *servil* Motecuhzoma, y por otro lado, la colectivización de la imagen del *traidor* representado por los tlaxcaltecas, y la particularización de ese tipo de *traidor* en la figura emblemática de la Malitzin. Sobre el primero se escribe en el *Códice Florentino* que incluso sería despreciado por los dioses. Cuando una comitiva mexicana va al primer encuentro con los españoles, se aparece el dios Tezcatlipoca diciendo:

¿Por qué, por vuestro motivo, venís vosotros acá? ¿Qué cosa es la que queréis?  
 ¿Qué es lo que hacer procura Motecuhzoma? ¿Es que aún ahora no ha recobrado el seso? ¿Es que aún ahora es un infeliz miedoso? (p. 90)

La “cobardía” de Motecuhzoma era una vergüenza para su pueblo, por lo que deciden matarlo. No tiene la muerte gloriosa del guerrero, sino una vergonzosa y simple: una pedrada lo mata. Así, Motecuhzoma se convierte en el antiheroe que *mal vivía* protegido por los invasores. El supuesto servilismo indígena tendrían su origen en este tipo de representatividad.

Los tlaxcaltecas, a su vez, son los aliados de los conquistadores. Injustamente son enviados al basurero de la historia al pelear junto con los invasores. Este pueblo sólo quería quitarse del yugo azteca (los invasores previos) que asesinaba a sus jóvenes en las *Guerras Floridas*. Sin embargo, para su desgracia, otro yugo los oprimiría una vez concretada la Conquista, en el cual ahora serían ellos los traicionados. Este pueblo –fuera de las crónicas que ellos mismos escribieron, lógicamente- sería representado como los grandes conspiradores. El siguiente pasaje escrito por los informantes de Sahagún (sobrevivientes mexicas), sobre la matanza de Cholula, es muestra de ello, donde por un lado se describen las intrigas de los tlaxcaltecas, y por otro se reconoce la valentía del enemigo (lógicamente que en la versión tlaxcalteca de los hechos eso no sería incluido):

Perolos de Tlaxcala hat tiempo están en guerra, ven con enojo, ven con mala alma, están en disgusto, se les arde el alma contra los de Cholula. Esta fue la razón de que le dieran habilllas (al conquistador) para que acabara con ellos.

Le dijeron:

—Es un gran perverso nuestro enemigo de Cholula. Tan valiente como el mexicano. Es amigo del mexicano.

Pues cuando oyeron esto los españoles, luego se fueron a Cholula. Los fueron llevando los de Tlaxcala, y los de Cempoala.

Estaban todos en son de guerra. (p. 80)

El *Lienzo de Tlaxcala* quedaría también como testigo visual de la matanza. En él se verían los cuerpos cercenados de los de Cholula a manos de los tlaxcaltecas y los españoles. Y a la derecha, uno de los personajes más controversiales de la identidad mexicana: La Malitzin/Marina, quien apuntando a los pobladores de Cholula que yacen muertos, parece dirigir las agresiones. Ella también sería injustamente tratada por la historia por su alianza con los españoles. Ella era un instrumento, pero también era la voz de la Conquista. Se le enajenó su propia sexualidad, pero ella fue quizás la primera *mestiza ideológica*, el puente entre dos mundos disímiles que supo interpretar. Sin embargo, su supuesta “traición” también la marcaría (paradójico para alguien que siempre fue “traicionada”: por su pueblo y por sus captores, lo dos violadores de su destino) (Gratz, 2001).

Los tlaxcaltecas a su vez, escribirían su propia versión de los hechos. En ella exaltaban la fanfarronería mexicana, poniendo especial énfasis en las ofensas conferidas y provocaciones de éstos en contra de los españoles y tlaxcaltecas. Especial atención merecía la imagen de la feminidad como un antivalor, mostrando un machismo habitual común en varias crónicas:

Decíanlo así, y lo publicaban a grandes voces diciendo [los mexicas]: dejad llegar a estos advenedizos extranjeros, veamos qué poder es el suyo, porque nuestro Dios Quetzalcoatl está aquí con nosotros, que en un imprevisto los ha de acabar; dejadlos, lleguen esos miserables, veámoslos ahora, gocemos de sus devaneos y engaños que traen, son locos de quienes se fían aquellos sométicos (sodomitas) mujeriles, que no son más que mujeres bardajas de sus hombres barbudos, que se han rendido a ellos de miedo... Mirad a los ruines tlaxcaltecas, cobardes, merecedores de castigo: como se ven vencidos de los mexicanos, andan a buscar gentes advenedizas para su defensa (En León Portilla, 1985, p. 82).

Estas crónicas muestran distintas representaciones indígenas del héroe y el antihéroe. La historia se encargaría de interpretar dichas imágenes para ir determinando las dinámicas de representación identitarias en México. Asimismo, es sumamente interesante de estas crónicas ciertas metáforas que flotan en sus *entrelineados* que son *dibujados* por la cosmovisión indígena: del indígena quedan su grandeza y su valentía, pero también su tristeza y su derrota. Esta es una historia de resignación que muestra a distintos indígenas: el bravo que

esta muerto, el traidor que sobrevivió, la víctima que fue oprimida, el derrotado que se resignó... Ello dejaría mucho espacio a la construcción de mitos en la identidad nacional. Esa lección fue y es peligrosísima y reductiva de la condición del indígena sobreviviente —e incluso del sujeto mestizo construido por medio de los discursos de identidad- sobretodo cuando se insiste en desentrañar los *males endémicos* del indígena (e incluso del mexicano) por medio de la muy estereotipada perspectiva de una élite con mentalidad colonial, que sigue reproduciendo estas dinámicas de representación. Sin embargo, esta tragedia histórica puede ser interpretada al contrario, como un documento que nos dice mucho de lo que es el indígena y el mexicano mismo al que le sobrevive su propia ab(originalidad): más allá de las metáforas, el estilo narrativo de esos individuos vive como parte de la identidad de la cual también fueron creadores, y la *Visión de los vencidos*, bien puede ser la *Visión de los sobrevivientes*.

Así pues, tanto la *Brevísima Relación* como las crónicas compiladas por León-Portilla, muestran una perspectiva similar alrededor de la desgracia que significó la Conquista para esos pueblos. Sin embargo, ambos difieren en el tipo de sujeto indígena que construyen. Las Casas habla con una gran congoja y furia en contra de aquellos conquistadores y encomenderos que mantienen al indígena cercado, en *peligro de extinción*. El reproche contra sus compatriotas es que son ciegos ante el hecho de que los “indios” son la esperanza misma de la reconstrucción española y de la doctrina católica, por lo que ello debe de ser detenido de inmediato. La *Visión de los vencidos*, por su lado, narra aquel indígena que peleó hasta el último momento y que fue dolorosamente derrotado. Es un indígena que llora su grandeza extinta (en el caso de las crónicas escritas por los mexicas sobrevivientes) o que incluso reconoce esa misma grandeza de su otrora opresor (en el caso de aquellas escritas por los tlaxcaltecas). En ambos casos, es una historia muerta, por lo que el presente y el futuro de esos indígenas es incierto ante la vorágine que provocó la invasión europea en sus vidas públicas y privadas. Pero es también la imagen de un indígena que deja testimonio de lo que fue, por lo que sus raíces serán más poderosas que cualquier devastación. A ellas se aferrará para no olvidar quién es y no quién le dijeron que fuera.

## Bibliografía.

- Alcina, J. (1985) Introducción. En J. Alcina (Ed.), *Bartolomé de Las Casas. Obra indigenista* (pp. 7-59). Madrid: Alianza Editorial.
- Brading, D.A. (1984) *Prophecy and myth in mexican history*. Cambridge: Centre of Latin American Studies University of Cambridge.
- Colón, C. (1989) Primer viaje de Cristóbal Colón cuando descubrió las Indias. En C. Varela (Ed.) *Fray Bartolomé de Las Casas Obras Completas: 14. Diario del primer y tercer viaje de Cristóbal Colón*. Madrid: Alianza.
- Cortés, H. (1985) Cartas de relación. En M. Hernández (Ed.), *Hernán Cortés. Cartas de relación*. Madrid: Historia 16.
- Díaz del Castillo, Bernal, (1986) *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España 14ª*. ed. Mexico : Editorial Porrúa.



- Dussel, E. (2001) *Beyond Eurocentrism: The World-System and the Limits of Modernity*. In F. Jameson and M. Miyoshi (Eds.), *The Cultures of Globalization*. Durham: Duke University Press.
- Hernández, M. (1985) Introducción. En M. Hernández (Ed.), *Hernán Cortés. Cartas de relación* (pp. 7-32). Madrid: Historia 16.
- Fernández de Oviedo, G. (1950) *Sumario de la natural historia de las Indias*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, M. (1973). *The order of things; an archaeology of the human sciences*. New York: Vintage Books.
- Gratz, M. (Ed.) (2001) *La Malinche, sus padres y sus hijos*. Mexico: Taurus.
- Las Casas, B. (1985) Brevísima relación de la destrucción de las Indias. En J. Alcina (Ed.), *Bartolomé de Las Casas Obra indigenista* (pp. 61-162). Madrid: Alianza Editorial.
- León Portilla, M. (1985) *Crónicas indígenas: visión de los vencidos*. Madrid: Historia 16.
- López de Gómara, Francisco (1979) *Historia general de las Indias y vida de Hernán Cortés*. Caracas, Venezuela: Biblioteca Ayacucho.
- Montaigne, M. (1935) *Of Cannibals*. In E. J. Trechmann (Trans.), *The essays of Montaigne, 1533 – 1592*. London: Oxford University Press.
- Muthu, S. (2003) *Enlightenment against empire*. Princeton and Oxford: Princeton University Press.
- O’Gorman, E. (1958). *La invención de América; el universalismo de la cultura de Occidente*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Sepúlveda, J. G. (1951) *Demócrates Segundo o de las justas causas de la guerra contra los indios*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Instituto Francisco de Vitoria.
- Sierra, J. (1977) *Evolución política del pueblo mexicano*. Caracas: Biblioteca Ayacucho.
- Villoro, L. (1950) *Los grandes momentos del indigenismo en México*. México: El Colegio de México.
- White, H. (1985) *Tropics of discourse. Essays in cultural criticism*. London: John Hopkins.
- Wright, R. (2003) *Stolen continents. Conquest and resistance in the Americas*. Toronto: Penguin.
- Zea, L. (1976) *El Pensamiento Latinoamericano*. México: Ariel Seix Barral