

TRAIDORES, IDÓLATRAS Y ALIADOS. La Construcción de la Alteridad en las *Cartas de Relación* de Hernán Cortés

Luis Adrián Mora Rodríguez¹

Resumen: En este artículo analizo la construcción de la alteridad que se realiza en las *Cartas de relación* de Hernán Cortés desde el punto de vista de la filosofía política y del pensamiento decolonial. En estos textos se pueden distinguir tres visiones del Otro. La primera señala la competencia por la hegemonía en el proyecto expansionista español. La segunda marca la dicotomía entre civilización y barbarie que se afirma en la conquista violenta del territorio americano. La tercera subraya las ambigüedades de la descripción y las características de un esquema moderno de dominación.

Palabras clave: Hernán Cortés. Conquista. Imperio. Alteridad. Poscolonialismo.

Abstract: In this article I analyze, in the perspective of political philosophy and decolonial thinking, the construction of Otherness in the *Letters of relation* from Hernán Cortés. In this text we can find three visions of the Other. The first one shows the competition for hegemony in the Spanish expansionist project. The second one is based on the dichotomy between civilization and barbarie which is a characteristic of the violent conquest of the american territory. The third one underlines the ambiguities of the description and the characteristics of a modern scheme of domination.

Key-words: Hernán Cortés. Conquest. Empire. Otherness. Postcolonialism.

Introducción

Las crónicas coloniales son textos de una gran riqueza. La proliferación discursiva de esta época señala la intensa necesidad que tuvieron los protagonistas históricos de plasmar sus vivencias y acciones. Por lo general, dichos textos se han estudiado desde la literatura y la historia. Sin embargo, al estar íntimamente ligados al despliegue imperial de España, a la constitución de la América colonial, al surgimiento de las discusiones sobre la humanidad,

¹Profesor Asociado e investigador, Escuela de Estudios Generales, Instituto de Investigaciones Filosóficas, Universidad de Costa Rica. Correo: luis.morarodriguez@ucr.ac.cr.

parece pertinente también darles un abordaje filosófico.

En este sentido, el presente artículo pretende analizar desde los aportes del pensamiento decolonial y la filosofía política, las *Cartas de relación* (1986) de Hernán Cortés. Estos textos, como bien lo señalábamos, han sido estudiados desde la historia (ZAVALA, 1985; LEÓN-PORTILLA, 1985) y la literatura (ADORNO, 1988; 1992; ARACIL, 2009), pero son escasos los trabajos que se interesan en su aspecto filosófico (Pastor, 1989). En efecto, el describir e imaginar al Otro forma parte de la dinámica de poder que caracteriza el surgimiento de la modernidad. La descripción es el ejercicio de un poder que se funda en la objetivización y el control (FOUCAULT, 1968). Ahora bien, es en las dos primeras cartas de relación que se puede apreciar de manera más profunda la construcción de la alteridad que realiza Cortés. En efecto, en la primera carta se narra el primer contacto con los indios y en la segunda la llegada a Tenochtitlán, el encuentro con Montezuma y por último, la caída de la ciudad azteca. En el presente análisis nos limitaremos a estos dos textos.

Dichas cartas van más allá de una oposición binaria entre “indios” y “españoles”. Se trata de tramas complejas que postulan intereses particulares y dónde el lugar del “enemigo” puede variar según las circunstancias. Estos textos permiten observar cómo se construye la alteridad en nombre de la justicia, el orden y la civilización. En ellas se aprecia la dinámica de conquista como una lucha de poder entre particulares españoles, que buscan la legitimidad de su acción y afirman su hegemonía mediante la violencia. Al mismo tiempo, se trata de textos donde la mirada sobre la alteridad india se construye progresivamente y se dejan ver los rasgos de la visión colonial, eurocéntrica e imperial.

Enseguida, siguiendo la relación cortesiana, se analizarán tres momentos de esta construcción del Otro. En primer lugar, el análisis se centrará en la visión que tiene Cortés de sus enemigos españoles. Dicha visión representa dentro de la lógica narrativa la lucha por la justicia y la dominación. En segundo lugar, se abordará la oposición emblemática entre “civilización” y “barbarie”, pilar central de la “guerra justa” y motor de la dominación moderna. Por último, se estudiará el reconocimiento ambiguo del Otro que se da también en la crónica de Cortés.

La competencia por la conquista: Cortés y los *enemigos* españoles

Tal como lo muestra Fernando Mires (1986), la lógica española de conquista se basa - en parte- en una privatización de la acción estatal. El Estado encarga a particulares la realización de los hallazgos y el financiamiento de las expediciones. Sin embargo, esta privatización es solamente parcial. En efecto, si bien la iniciativa privada resulta importante, ésta no puede darse sin el consentimiento expreso de las autoridades públicas. La Corona es quien, en última instancia, legitima las acciones de conquista y sella con su autoridad la validez de lo descubierto. De esta forma, el Rey a través de su aparato burocrático legaliza la violencia y establece un *status quo* colonial.

Por lo tanto, el discurso desarrollado por Cortés en las *relaciones* es también un discurso que busca justificar la acción conquistadora y desprestigiar a sus competidores peninsulares. La conquista es una lucha por la legitimidad de las expediciones. En este sentido, aparecen otros actores que es necesario neutralizar. Se trata en efecto de los propios coterráneos de Cortés, en específico de Diego Velázquez, gobernador de la isla de Cuba. Recordemos que Cortés viaja hacia Yucatán en una expedición que es de *rescate*. Es decir, lleva la autorización del gobernador caribeño únicamente para comerciar con los indios y para rescatar náufragos españoles (CORTÉS, 1986). Pero Cortés va a romper con la línea jerárquica y va a transformar su expedición en una empresa conquistadora donde tratará de ganar tierras para el Rey, con la esperanza futura que su acción sea legitimada.

Así, en la primera carta se argumenta la fundación y población de la Rica Villa de la Veracruz como una ruptura con las prácticas de Diego Velázquez. Esta acción fundadora reposa en una larga denuncia de los excesos de dicho personaje. El gobernador de Cuba aparece como una amenaza más en la empresa de conquista. En efecto, la carta pide expresamente que no se le de ninguna merced, “ni cargos de justicia”, ni “adelantamientos”, “ni gobernación perpetua” (CORTÉS, 1986: 68). Es decir, se pide que se le deje fuera de la dinámica de asentamiento. Lo que resulta interesante notar es que esta demanda se funda en la acusación constante de la “injusticia” de Velázquez. Dicha “injusticia” consiste, según el narrador de la carta, en la mala repartición de los indios.

Como se puede observar, el poder sobre el cuerpo del otro es lo que funda, en la lógica

de conquista, la “justicia”. La manera en se utilice este poder -ya sea para beneficiar a allegados- o de forma “razonable”, es lo que permite definir una gobernación conforme con la legalidad y la legitimidad (Mora Rodríguez, 2010). El narrador de la *Carta Primera* nos dice que Velázquez:

(...) ha tenido cargo de la gobernación, no haciendo justicia a nadie más de por su voluntad y contra quien a él se antojaba por enojo y pasión, y no por justicia ni razón.” (CORTÉS, 1986: 69)

Estas acusaciones son importantes puesto que plantean el ejercicio de una violencia ilegal entre españoles. La carta denuncia así un comportamiento típico de los gobernadores de Indias: el control político se ejerce mediante el control de la mano de obra indígena. La relación lo señala claramente al afirmar que Velázquez es “gobernador” y “repartidor”, que construye su poder porque tiene “bien contentos [a los procuradores] dándoles indios a su voluntad” y “para esto y para otras cosas tiene él muy buenas mañas (...)” (CORTÉS, 1986: 69).

Aquí aparece una primera alteridad que Cortés describe y critica. El “yo” cortesiano se separa de las prácticas ilegales del gobernador corrupto de Cuba. Así, Cortés se presenta como un delegado directo del poder soberano que rompe la línea de sujeción que lo ata al régimen patrimonial de la familia Colón, en el Caribe. Este tipo de prácticas, donde se denuncia la relación de competencia, las “injusticias” en la repartición de “bienes” ganados en conquista, las jerarquías nuevas que amenazan el orden social, son muy comunes en los textos coloniales (MORA RODRÍGUEZ, 2010: 24). Esto permite ver cómo el lugar del otro-indígena es un lugar subalterno. Los indios son “recursos” a disposición de aquél que tiene el poder. La violencia que se ejerce contra ellos es entonces naturalizada como parte de una dinámica de organización política. El reclamo y la denuncia apuntan sólo al acceso desigual que los actores hegemónicos tienen a esta mano de obra y observamos por lo tanto, que el discurso sobre la justicia esconde en realidad una historia de violencia.

Ahora bien, para neutralizar a la competencia, Cortés debe fundar la legitimidad de su poder. Se presenta así como un expedicionario que lucha tal un súbdito directo de la Corona y

no para cumplir los deseos tiránicos de un gobernador. De esta manera, Cortés construye una oposición radical entre los servidores fieles del Rey y aquellos que amenazan su poder y la extensión del mismo. Esta amenaza se presenta por ejemplo con la llegada de Pánfilo de Nárvaez.

En la *Segunda carta*, Cortés debe de enfrentar a aquellos que denunció anteriormente. Los españoles de la isla de Cuba vienen a prenderlo por su desobediencia. Sin embargo, lo primero que realiza Cortés es enviar una carta a estos nuevos españoles que llegan a territorio mexica. En ella les explica cómo “tenía muchas ciudades, villas y fortalezas ganadas, conquistadas, pacíficas y sujetas al real servicio de vuestra majestad y preso, al señor principal de todas estas partes” (CORTÉS, 1986: 143). El conquistador se presenta entonces como un triunfador de la causa de la Corona. Ha “ganado” por las armas nuevas ciudades y villas, las ha “pacificado” y las ha puesto bajo una nueva ley. Es esta situación que peligra con la llegada de Narváez. La tierra, nos dice Cortés ya tiene “justicia y cabildo” y está “poblada” (CORTÉS, 1986: 146). Se afirma así el proceso de colonización que instaura un nuevo orden y extiende la ley del reino. Pero Narváez representa la posibilidad de que esto se pierda.

Cortés lo describe como un posible traidor a la Corona, puesto que su acción amenaza la constitución de esta nueva colonia. Según el conquistador, la estrategia de Narváez es mentir a los indios para ganarse su confianza. Les promete que viene a aprisionar a Cortés y a “salir de la tierra”.

Y que supo que había despachado de allí ciertos mensajeros para el dicho Mutezuma y enviado a decirle que él le soltaría que venía a prenderme a mí (...) e irse luego y dejar la tierra” (CORTÉS, 1986: 148).

Ante esta visión de Narváez y sus hombres como obstáculo al proceso de conquista, Cortés demanda observar las provisiones de Su Majestad, hace entonces referencia a la ley soberana, a la que ha puesto como guía de su acción. Por lo tanto, desconoce la autoridad del gobernador de Cuba. Busca incluso escudarse en la decisión de ruptura que se toma en el cabildo de Veracruz y que se narra en la *Carta primera*. Dicho cabildo representa una ley propia que está bajo las órdenes del Rey, pero rompe con la línea jerárquica representada por Velázquez (CORTÉS, 1986: 149).

De esta forma, Cortés se sitúa siempre dentro de la obediencia directa al soberano. Su accionar se justifica como una empresa imperial que no acepta intermediaciones de un régimen particular. El conquistador desconoce la jurisdicción que se ha establecido en la colonización caribeña y abre su acción a una lógica imperial, la cual consiste en extender el dominio de la ley de España en este “nuevo mundo”, gobernando nuevos territorios e incorporando nuevos vasallos. Obstaculizar dicha lógica es para Cortés obstruir los deseos del Emperador y poner en riesgo el despliegue colonial.

Los españoles que vienen a competir por el dominio territorial son calificados como “traidores”, “aleves” y “malos vasallos” que se encuentran en “rebelión” contra el rey y quieren usurpar sus tierras (CORTÉS, 1986: 150). La desobediencia primera de Cortés, es aquí transformada en defensa legal de las tierras del emperador. Cortés quiere desligarse de lo que parecería ser una empresa individual. Así, instala su acción en la continuidad del “imperio universal” de Carlos Quinto (FRANKL, 1963).

Resulta interesante observar cómo toda la descripción que realiza Cortés de su intercambio con Narváez está puntuada por la constante inquietud de perder las tierras conquistadas a causa de una sublevación de los indios. Así aparece un *leitmotiv* de los textos coloniales de gobierno. La rebelión indígena que amenaza la “tierra ganada” va a ser un tema constante en los reportes coloniales. Existe siempre la incertidumbre en torno a la reacción de los indios, se propaga la sospecha de la posible revuelta que vendría a destruir todo el orden colonial fundado, precisamente, en la coacción violenta. Cortés afirma que mientras él se disputaría con los otros españoles, los indios “matarían a los que [él] en la ciudad dejaba, (...) y después se juntarían y darían sobre los que acá quedasen, en manera que ellos y su tierra quedasen libres y de los españoles no quedase memoria” (CORTÉS, 1986: 153).

Los indios amenazan con levantarse y “liberar” su tierra. La lógica de la guerra sobre la cual se construye el proyecto de conquista convierte al otro en “súbdito” obligado, es decir, en potencial rebelde. Cortés habla de que la tierra está “ganada” y “pacífica”. Se ha impuesto por las armas, pero la estabilidad del territorio no se logra pues subsiste siempre el peligro de una rebelión. Y en este caso preciso, los culpables de la rebelión, junto con los indios, serían los españoles que vienen a afectar el proceso de conquista y la “pacificación” de los territorios. Son ellos, en última instancia, los que amenazan la tierra ganada en nombre del

Rey. Afectan el proyecto imperial y se comportan como traidores. Dicha traición radica en la interrupción del proceso de civilización y extensión de la fe que Cortés y sus hombres pretenden realizar. Es dentro de este proceso que se construye otra visión de la alteridad que reposa sobre la dicotomía entre civilización y barbarie.

Los indios: enemigos de la religión y la civilización

La visión que tiene Cortés de los indios es una visión imperial en el sentido moderno del término (MATSUMORI, 2005). En efecto, las descripciones que va realizando presentan una clara dicotomía entre la civilización, encarnada por los conquistadores, y la barbarie que representan los indios. Esta dicotomía se estructura principalmente en tres ámbitos: el religioso, el cultural y el sexual.

En el ámbito religioso, la intolerancia de Cortés hacia las prácticas de los indios retoma las mismas posiciones de la Reconquista española. Allí se articulan los prejuicios contra todas aquellas prácticas diferentes a la ortodoxia católica del siglo XVI. Cortés está marcado por el clima de intolerancia religiosa que se vivía en su España natal contra el islam y los judíos (MEJÍAS-LÓPEZ, 1993). Así, resulta significativa la forma en que describe los *teocalli* aztecas como “mezquitas”:

Hay en esta gran ciudad muchas mezquitas o casas de sus ídolos de muy hermosos edificios (CORTÉS, 1986: 134).

La asociación de las prácticas religiosas de los aztecas con prácticas musulmanas ejemplifica la forma en que Cortés asimila toda diferencia con la inferioridad. De esta forma, los templos aztecas se convierten en lugares profanos, lugares de idolatría que es necesario destruir. La visión del Otro queda aquí fijada en la infidelidad. Siguiendo lo que señala Walter Mignolo (2003: 39), se puede decir que aquí Cortés ejemplifica la “diferencia imperial”. En efecto, el ámbito intelectual español reconocía los avances y la organización política de los musulmanes. Dicha cultura no podía ser simplemente descalificada como “inferior”. Es por

ello que la diferenciación que se construye está basada en un menosprecio del islam como religión falsa. El calificativo de “secta” y la definición de los “ídolos” muestra cómo la visión del conquistador, si bien admirativa, no olvida nunca la relación de poder imperial que su religión impone. Por lo tanto, los indios deben ser obligados a convertirse y dicha obligación pasa por la fuerza. El primer ejemplo de ello está en la demanda que realiza Cortés para que el Papa tenga noticia de su relato. Así, según él, podrá llevarse a cabo la evangelización de una mejor manera y aquellos indios que se opongan “siendo primero amonestados, puedan ser punidos y castigados como enemigos de [la] santa fe católica” (CORTÉS, 1986: 68). El segundo ejemplo puede ver en la destrucción que Cortés hace de dichos “ídolos” aztecas. Esta destrucción va acompañada de una exhortación:

Yo les hice entender con las lenguas cuán engañados estaban en tener su esperanza en aquellos ídolos, que eran hechos por sus manos, de cosas no limpias, y que habían de saber que había un solo Dios, universal Señor de todos, el cual había criado el cielo [sic] y la tierra (...) (CORTÉS, 1986: 135).

Por consiguiente, podemos observar que dentro del ámbito religioso, lo que se articula es una expansión imperial de la fe. Cortés es un portador del espíritu de cruzada allende los mares. Este espíritu rompe con el legado medieval que caracterizaba una cierta tolerancia de las otras prácticas religiosas en suelo español (MEJÍAS-LÓPEZ, 1993). Se puede afirmar entonces que la dinámica de conquista está impregnada de la justificación religiosa como legitimación. La prédica de Cortés no es una prédica pacífica, dirigida a la razón y a la voluntad, como lo será la prédica lascasiana (LAS CASAS, 1942). Por el contrario, se trata de la instrumentalización de la fe como arma ideológica de dominación. Y es que esta expansión de la religión va acompañada de una defensa del derecho natural. Esto lleva a Cortés a condenar los ritos religiosos ligados a la “idolatría” azteca.

El sacrificio humano es la forma más fuerte de ofender el derecho natural. Para Cortés, esto es visto como una manifestación del demonio. En ella se manifiesta de manera clara la barbarie azteca ya que esta se expone de manera pública. Es decir, no se trata de un acontecimiento aislado. Nos dice el conquistador:

Y tienen otra cosa horrible y abominable y digna de ser punida, que hasta hoy no habíamos visto en ninguna parte, y es que a todas las veces que alguna cosa quieren pedirle a sus ídolos para que más aceptasen su petición, toman muchas niñas y niños y aún hombres y mujeres de mayor edad, y en presencia de aquellos ídolos los abren vivos por los pechos y les sacan el corazón y las entrañas (...) (CORTÉS, 1986: 66).

El carácter institucional de dicha práctica es lo que demuestra el grado de perversión en que se encuentra esta cultura. La afirmación de Cortés va a marcar profundamente a los pensadores de su época. En efecto, tanto Francisco de Vitoria (1975) como Ginés de Sepúlveda (1987) que nunca estuvieron en América, van a referirse a estos ritos para condenar a los aztecas y justificar la guerra contra ellos. El Otro es aquí visto de dos formas. Primero como un salvaje que atenta contra la ley natural, que viola dicha ley mediante el sacrificio humano. Y segundo, se le mira como un tirano que sacrifica inocentes. Esta dimensión de la tiranía es la que sirve a la vez para caracterizar a Cortés como un “liberador” de los pueblos bajo dominación azteca. En la *Segunda carta*, Cortés afirma:

“...me rogaban [los otros indios] que les defendiese de aquel grande señor que los tenía por fuerza y tiranía, y que les tomaba sus hijos para los matar y sacrificar a sus ídolos.” (CORTÉS, 1986: 83)

Así, el conquistador demuestra la pertinencia de su acción. Ésta consiste no solamente en llevar la palabra de Dios a estos pueblos infieles, sino en extirpar de la nueva tierra las prácticas demoníacas. Cortés se presenta como un “salvador”. Los indios amenazan las costumbres civilizadas y la fe católica a causa de sus rituales sagrados. Ahora bien, esta amenaza se extiende igualmente a un ámbito duramente reprimido por los españoles: el ámbito sexual.

En efecto, la sexualidad de los indios fue desde el inicio de la Conquista un terreno de debate y control por parte de los españoles (MOLINA, 2011). En el caso de Cortés, esto no cambia. Tal y como lo señala Rubén Medina (2004), el conquistador va a establecer con su acción un ideal sexual de masculinidad hegemónica moderna. Cortés construye la imagen de

un hombre solo a la conquista de un imperio. Este proceso de afirmación de la masculinidad de Cortés va ligado a la idea de modernidad. Dicha modernidad puede entenderse aquí como un proceso de autoconciencia y de subjetividad. Esta autoconsciencia va ligada también a cambios concretos en las formas de vida (BERMAN, 2004, citado por MEDINA, 2004). Cortés, mediante la escritura de sus cartas, se transforma en sujeto y objeto de la empresa imperial (MEDINA, 2004: 470).

En la afirmación de este ideal, la sexualidad masculina indígena aparece disminuida e inferior. Dicha caracterización es construida por Cortés a partir de la afirmación de la sodomía de los indios. En la *Primera carta*, Cortés afirma que los indios que encuentra son todos sodomitas (CORTÉS, 1986: 68). De esta forma, son denigrados y condenados de antemano por esta práctica que significa una violación a la ley natural. Entonces, la conquista aparece como una empresa heterosexual y homofóbica. La misión de los españoles, tal y como lo dice Cortés, es “disciplinar” esos cuerpos mediante el castigo y la condena del *pecado nefando*. Cortés construye su masculinidad como una masculinidad hegemónica que se opone a otras masculinidades subalternas. El conquistador se autodefine como el “hombre ideal” para conquistar y colonizar los nuevos territorios. Sus habilidades para lograr dichos objetivos se basan en el ejercicio de la extrema violencia. Esto genera un nuevo tipo de masculinidad que se consolida en su enfrentamiento y sometimiento de otras masculinidades y por supuesto de lo femenino. (MEDINA, 2004: 477). Cortés se presenta siempre como viril, combatiente y feroz. Incluso en los momentos en que gestiona la paz o el cese de las batallas, especifica claramente que no lo hace por “temor”.

Yo les respondí que no pensasen que les rogaba con la paz por temor que les tenía, sino porque me pasaba del daño que les hacía (CORTÉS, 1986: 158)

La debilidad física y de carácter es asociada a la feminidad. Los valores masculinos están asociados a la guerra, al combate y a la dominación. Un ejemplo claro de esto es que en las *Cartas*, la figura de la mujer es prácticamente inexistente. El lugar de lo femenino está silenciado en el discurso cortesiano (GLANTZ, 2001, citada por MEDINA, 2004). El texto cortesiano está marcado por esta inferiorización del Otro. El triunfo de la civilización y de la religión “verdadera” implica la dominación de estos cuerpos débiles y la erradicación de las

prácticas diabólicas.

Ahora bien, esta dicotomía no agota la visión de la alteridad en las *Cartas*. En ellas se puede leer también una construcción del Otro a partir de la semejanza y la comparación. La actitud de Cortés es básicamente una *mirada*, es decir, una conciencia en el sentido fenomenológico, que busca capturar la diversidad de lo visto y ordenarlo según ciertas pautas. Dentro de dichas pautas aparece la admiración del orden y la *policía* de los indios. Y surge entonces la pregunta sobre el *reconocimiento* de Otro.

El ambiguo reconocimiento del Otro

En lo que hemos analizado hasta ahora de las *Cartas* de Cortés se puede hablar – en el caso de los indios- de la construcción de un Otro inferior. Esta alteridad es percibida como una amenaza para la civilización y la religión. Por lo tanto, la única relación posible con ella pasa a través de la violencia y la dominación, es lo que Enrique Dussel llama un “en-cubrimiento” del Otro (DUSSEL, 1993). Dicho “en-cubrimiento” significa la imposibilidad de reconocer en el Otro a un “igual” que posee características y prácticas diferentes. La igualdad se estipula en el ámbito humano, pero también político y ético. Y la diferencia subsiste y se respeta como tal. En este sentido nos podemos preguntar dónde cabe la admiración cortesiana por el orden y la *policía* de los indios. ¿Se trata acaso de un “reconocimiento”?

Dentro de la dinámica de expansión que Cortés protagoniza, el Otro-indígena es visto como sujeto de un potencial intercambio comercial, puede convertirse de *enemigo* en vasallo, al ser vencido, “pacificado” y someterse a la ley imperial. Esto lo podemos analizar al observar el resultado del primer enfrentamiento de Cortés contra los Tlaxcaltecas.

Finalmente que ellos quedaron y se ofrecieron por súbditos y vasallos de vuestra majestad y para su real servicio, ofrecieron sus personas y haciendas y así lo hicieron y han hecho hasta hoy y creo lo harán siempre por lo que adelante vuestra majestad verá (CORTÉS, 1986: 97).

Dicha narración invita al lector a reconocer a estos indios como vasallos del Reino y por lo tanto, como iguales. El Otro-indígena parece construirse en el texto cortesiano como un Otro heterogéneo. No se trata de una alteridad única, con respecto a su “ser” o su “esencia”. El “indio” es diverso en su organización y su cultura. Es decir, si bien la lógica cortesiana es una lógica civilizadora, la barbarie del otro es gradual y no total.

Así por ejemplo, cuando Cortés entra a Tlaxcala, el 23 de setiembre de 1519 describe la ciudad como una ciudad incomparable, incluso más grande que la última gran conquista castellana: Granada. El conquistador habla de las diversas riquezas, describe con detalle el mercado urbano. Tlaxcala aparece así como un ejemplo de “orden” y “policía”. Cortés escribe:

Finalmente, entre ellos hay toda manera de buena orden y policía y es gente de toda razón y concierto. Tal que lo mejor de África no se le iguala (CORTÉS, 1986: 98).

La nueva tierra se describe por medio de la semejanza y el contraste. Dentro del espacio imperial que se abre con la llegada al Nuevo Mundo, España se sitúa ahora como punto de referencia. Al ampliarse el ecúmene, la mirada conquistadora clasifica a los nuevos pueblos a partir de las distinciones ya conocidas. Aquí, por ejemplo, se otorga a los indios un nivel de organización política y social superior a “lo mejor de África”.

Se podría decir que existe en este caso una afirmación eurocéntrica de la superioridad europea. Los indios tendrían una organización “mejor” que la de África, pero no se les podría comparar con Europa. Sin embargo, Cortés confirma que este orden social y político americano es un orden digno de los reinos más avanzados del Viejo Continente. Más adelante dice:

el orden que hasta ahora se ha alcanzado que la gente de ella tiene en gobernarse, es casi como las señorías de Venecia y Génova o Pisa, porque no hay señor general de todos. Hay muchos señores y todos residen en esta ciudad (...) (CORTÉS, 1986: 98-99)

Estas descripciones de la ciudad de Tlaxcala rivalizan luego con lo que Cortés dirá de Tenochtitlán. En efecto, la admiración del conquistador va en aumento frente a la majestuosidad de la capital del imperio azteca. Sobre la organización política y las costumbres de los indios de esta ciudad, nos dice:

no quiero decir más sino que en su servicio y trato de la gente de [esta ciudad] hay la manera casi de vivir que en España; y con tanto concierto y orden como allá (...) (CORTÉS, 1986: 137).

Sus palabras recuerdan un poco la descripción que hace Las Casas en la *Brevísima* del Reino de Xaraguá (LAS CASAS, 1984: 82-83). Es decir se concentra en las condiciones civiles y políticas de un pueblo particular, comparándolo con el resto de su entorno, afirmando que se trata del más avanzado. Cortés describe con detalle los regalos que Montezuma le ofrece: joyas, ropas, instrumentos varios, etc. Estos regalos muestran la industria de los aztecas en el arte. Y además, representan la promesa de una riqueza maravillosa.

Las descripciones de las comidas de Montezuma son exóticas. La riqueza de este señor se desborda y parece no tener fin. Sus modales de mesa son refinados, se lava las manos para comer, cambia de toalla para secarse constantemente, y nunca repite los platos que utiliza. Cortés compara estas maneras y costumbres con la de los sultanes, insistiendo en que el lujo y el refinamiento de los aztecas sobrepasa la visión exótica del Oriente:

(...) porque ninguno de los soldanes [sic] ni otro ningún señor infiel de los que hasta ahora se tiene noticia, no creo que tantas ni tales ceremonias en su servicio tengan (CORTÉS, 1986: 141).

En resumen, podría afirmarse que Cortés *reconoce* en los aztecas aspectos sociales, culturales y políticos de otros pueblos. Intenta así situar estas nuevas poblaciones dentro de un marco de referencia conocido para su lector. Lo cual no significa que el conquistador proponga una hipotética *igualdad* entre los indios y los españoles. Por el contrario, las descripciones de lo visto reflejan una consciencia de la diferencia que persiste. Así por

ejemplo, justo después de afirmar que el orden político y social de los aztecas es “casi” como el de España, Cortés recuerda que se trata de “gente bárbara” y “apartada del conocimiento de Dios” (CORTÉS, 1986: 137).

Esta percepción de la diferencia está también mediada por la situación de violencia que ha marcado la llegada de los españoles. Si bien Cortés detalla la magnificencia de las ciudades aztecas, no olvida que se encuentra en territorio enemigo. El conocimiento que pueda tener del orden y del urbanismo que describe, le pueden servir como herramienta estratégica:

Y viendo que si los naturales de esta ciudad, quisiesen hacer alguna traición, tenían para ello mucho aparejo, por ser la dicha ciudad edificada de la manera que digo, y quitadas las puentes de las entradas salidas, nos podrían dejar morir de hambre sin que pudiésemos salir a la tierra (CORTÉS, 1986: 132).

La perspectiva cortesiana sigue marcando una distancia que impide reconocer al Otro-indígena como un *igual*. Aunque el conquistador asegure el sometimiento político de los indios, después de sus victorias sobre ellos, o después de que dicha sumisión se haya concretado diplomáticamente, los indios siguen siendo percibidos como una amenaza latente y como un potencial peligro. Las acciones de Cortés, como por ejemplo, el realizar un conteo de la población en Tlaxcala, demuestran la lógica de dominación. Contar la población es una forma de dominar el territorio, de controlar y gestionar los recursos y por último, de repartir a los indios.

De esta manera, Cortés se sitúa igualmente en una perspectiva del Otro que “en-cubre” a partir de una imposible identificación con el ideal europeo-cristiano. Los indios siguen siendo una alteridad que amenaza y que hay que transformar.

Consideraciones finales

Las dos primeras *cartas de relación* de Hernán Cortés permiten tener una idea de la visión del conquistador tanto sobre la alteridad indígena, como sobre sus competidores

peninsulares. En estos textos se puede apreciar la forma en que se organiza y estructura la lógica de dominación de los nuevos territorios. La conquista es una empresa de lucha y competencia por la hegemonía territorial y el control poblacional. En dicha lucha, los actores españoles rivalizan por la legalidad de sus acciones, dejando de lado toda inquietud por la suerte de los pueblos autóctonos. Estos últimos, en el caso de Cortés son claramente presentados como pueblos con costumbres bárbaras que amenazan el nuevo orden social. La extensión de la ley imperial implica la negación de toda costumbre que contravenga la concepción del derecho natural y la práctica de la fe católica. En este sentido, Cortés aparece como un representante del espíritu de reconquista, su intolerancia manifiesta hacia las prácticas indígenas forma parte de la expresión de una lógica moderna de dominación, donde se busca *convertir* al Otro, negando su especificidad cultural y su identidad. Finalmente, las concesiones que Cortés realiza al describir de manera admirativa el orden, la vida política y social de los indios no bastan para hablar de un *reconocimiento* en el sentido dusseliano. Cortés establece jerarquías claras entre los pueblos y éstas tienen una amplitud mundial. En este sentido se puede afirmar que existe una voluntad de clasificar y ordenar los grados de orden de estos pueblos nuevos dentro de una visión mundial que implica otorgarles una clase dentro del panorama imperial que dibuja el propio conquistador.

Referências

ADORNO, Rolena. “The Discursive Encounter of Spain and America: The Authority of Eyewitness Testimony in the Writing of History”, *The William and Mary Quarterly*, Third Series, Vol. 49, No. 2 . Omohundro Institute of Early American History and Culture, 1992, pp. 210-228.

_____. “Nuevas perspectivas en los estudios literarios coloniales hispanoamericanos”, *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, Año 14, No. 28, Historia, Sujeto Social y Discurso Poético en la Colonia, 1988, pp. 11-28.

ARACIL VARÓN, Beatriz. “Hernán Cortés y sus cronistas: la última invención del héroe”, *Revista Atenea*, 499, 2009, pp.61-76.

BERMAN, Marshall. *Todo lo sólido se desvanece en el aire: la experiencia de la modernidad*, Siglo XXI, 2004.

DUSSEL, Enrique. *1492: El "en-cubrimiento" del Otro*, Editorial Plural, Bolivia, 1993.

FRANKL, Victor. Imperio particular e imperio universal en las Cartas de Relación de Hernán Cortés, *Cuadernos Hispanoamericanos*, volumen 55, nº165, 1963, pp. 443-482.

FOUCAULT, Michel. *Las palabras y las cosas: una arqueología de las ciencias humanas*. Siglo XXI. Buenos Aires, Argentina, 1968.

GLANTZ, Margo. "Doña Marina y el Capitán Malinche" en *La Malinche, sus padres y sus hijos*, Ed. Margo Glantz. Alfaguara, México, 2001, pp. 115-133.

LEÓN PORTILLA, Miguel. *Hernán Cortés y la mar del sur*, Instituto de Cooperación Iberoamericana, Ediciones Cultura Hispánica, Madrid, España, 1985.

MATSUMORI, Natsuko. *Civilización y Barbarie: Los asuntos de indias y el pensamiento político moderno (1492-1560)*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2005.

MEDINA, Rubén. "Masculinidad, imperio y modernidad en Cartas de relación de Hernán Cortés", *Hispanic Review*, Vol. 72, No. 4 (Autumn), 2004, pp. 469-489.

MEJÍAS-LÓPEZ, William. "Hernán Cortés y la intolerancia religiosa", *Bulletin Hispanique*, pp.623-646, tome 95, 1993

MIGNOLO, Walter. *Historias locales/diseños globales: colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*, Ediciones Akal, Barcelona, 2003.

MIRES, Fernando. *En nombre de la cruz*. Editorial DEI. Sabanilla. San José. Costa Rica, 1986.

MORA RODRÍGUEZ, Luis Adrián. "Dominación y corporalidad: técnicas de gobierno en la conquista americana", *Revista Tabula Rasa*. Nº12, enero-junio, 2010, pp.13-29. Bogotá, Colombia.

PASTOR, Beatriz. "Silence and Writing: The History of the Conquest", en *1492-1992 Re/Discovering Colonial Writing*. Ed. Rene Jaray Nicholas Spadaccini. Minneapolis, University of Minnesota Press, 1989.

SEPÚLVEDA, Ginés. *Democrates Segundo o de la justa causa de la guerra contra los indios*, Fondo de Cultura Económica, México, 1987.

VITORIA, Francisco. *Relecciones sobre los indios y el derecho de guerra*, tercera edición, Espasa Calpe, Madrid, 1975.

ZAVALA, Silvio. Hernán Cortés ante la justificación de su conquista. *Revista Quinto Centenario*, Universidad Complutense de Madrid, n. 9, 1985, pp. 15-36.

Recebido em: 22/11/2012. Aceito em: 21/12/2012.