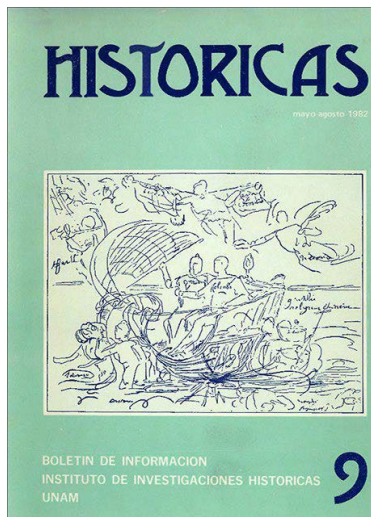




Artículo: Conquista de utopía

Autor(es): Wolf, Erik

Revista: Históricas. Boletín del Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM

Número: 9

Año: 1982

ISSN edición impresa: 0187-182X

ISSN de pdf: [en trámite]

Forma sugerida de citar: Wolf, Erik . "Conquista de utopía" Históricas. Boletín del Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM, 9 (1982): p. 23-38. Edición digital en PDF, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2018, Disponible en Repositorio Institucional Históricas UNAM <http://hdl.handle.net/20.500.12525/3690>

D.R. © 2018. Los derechos patrimoniales pertenecen a la Universidad Nacional Autónoma de México. Ciudad Universitaria, Coyoacán, C.P. 04510, Ciudad de México

Entidad editora: Instituto de Investigaciones Históricas. Universidad Nacional Autónoma de México

Correo electrónico: departamento.editorial@historicas.unam.mx

"Excepto donde se indique lo contrario, esta obra está bajo una licencia Creative Commons (Atribución-No comercial-Compartir igual 4.0 Internacional, CC BY-NC-SA Internacional, <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/legalcode.es>)"



Para usos con otros fines se requiere autorización expresa de la institución: departamento.editorial@historicas.unam.mx

Con la licencia CC-BY-NC-SA usted es libre de:

- **Compartir:** copiar y redistribuir el material en cualquier medio o formato.
- **Adaptar:** remezclar, transformar y construir a partir del material.

Bajo los siguientes términos:

- **Atribución:** debe dar crédito de manera adecuada, brindar un enlace a la licencia, e indicar si se han realizado cambios. Puede hacerlo en cualquier forma razonable, pero no de forma tal que sugiera que usted o su uso tienen el apoyo de la licenciante.
 - **No comercial:** usted no puede hacer uso del material con propósitos comerciales.
 - **Compartir igual:** si remezcla, transforma o crea a partir del material, debe distribuir su contribución bajo la misma licencia del original.
-



INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS



REPOSITORIO
INSTITUCIONAL
HISTÓRICAS
UNAM

Conquista de Utopía

Eric Wolf

En 1492, Cristóbal Colón, navegando bajo el pabellón de Castilla, descubrió las islas del Mar Caribe, y en las orillas que baña aquel mar, plantó el estandarte de sus soberanos y la cruz de su Salvador. Desde estas islas los españoles comenzaron a explorar las costas de Mesoamérica. En la semana de Pascuas de 1519, un joven aventurero, Hernán Cortés, que había estudiado para abogado, y que se había transformado en militar después de recibir el bautizo de fuego en Santo Domingo, desembarcó en las proximidades de San Juan de Ulúa, en el estado de Veracruz. Traía con él a un ejército de 508 soldados (de los cuales 32 eran ballesteros y traían arcabuces), 16 caballos y 14 piezas de artillería, así como una flota de 11 navíos y 100 marineros. Durante los meses de julio y agosto de aquel año, Cortés ancló sus naves y partió a la conquista de Tenochtitlán. Dos años más tarde, el 13 de agosto de 1521, esta ciudad se rendía a los españoles. Finalizaba un ciclo histórico y comenzaba otro.

¿Cómo podría explicarse este brusco e irreversible cambio en el destino de Mesoamérica? Toda la empresa de la conquista española parece estar rodeada de un curioso halo de irrealidad. Hernán Cortés conquista un imperio poblado por millones de hombres. Faltándole agua bendita, Fray Pedro de Gante bautiza a cientos de miles de indios con su saliva. Núñez Cabeza de Vaca parte en busca de las ciudades doradas de Cíbola y de la fuente de la juventud. Naufraga, padece hambres, casi es devorado por los caníbales,

y tan pronto como es rescatado regresa de nuevo a la pelea. Actores, hechos y motivos parecen sobrehumanos: en estos hombres, la sed de oro y de salvación, su inquebrantable lealtad hacia un lejano monarca, su valentía frente a mil obstáculos, parecen desafiar las simples explicaciones psicológicas. No sólo hicieron historia, sino que también tomaron actitudes históricas, conscientes de su papel de elegidos para construir y conmover este planeta. Las palabras de Cortés, de Pánfilo de Narváez, de Garay, están llenas de alusiones a César, a Pompeyo y a Aníbal. Cortés no sólo interpreta su propio papel, sino también el Amadís de Gaula, celebrado en las novelas de caballería de la Edad Media. Estos hombres no se contentaron sencillamente con actuar; tradujeron cada acción en una declaración simbólica y en la evocación de una voluntad sobrehumana. Admirados por sus hazañas y sus actitudes, los cronistas creyeron en sus palabras. En las páginas de las obras históricas, estos hombres se muestran bajo la apariencia grandiosa que ellos mismos proclamaron: mitad centauros que golpean el suelo con sus cascos y gritan con voces de trueno; semidioses y por tanto, sólo semihombres.

Pero la imagen que se forjaron de sí mismos oscurece la verdadera grandeza de sus realizaciones, ya que lo grandioso sólo puede ser medido a escala humana, y no a escala divina. Una parte de su grandeza se debió sin duda a la táctica militar empleada por un general valiente y astuto. Los españoles se sirvieron de su caballería para atacar formaciones sólidas compuestas por un enemigo que nunca había visto un caballo; evitaron de este modo un combate cuerpo a cuerpo en el que la pólvora y las armas de acero habrían resultado poco eficaces, frente a las impías espadas indias, erizadas con fragmentos de obsidiana. Para responder al nutrido ataque de las lanzas y las flechas, los españoles utilizaron la ballesta, arma que les valió una victoria decisiva en la gran batalla de Pavía frente a los restos de la caballería francesa. Cuando, en los canales y lagunas que rodeaban a Tenochtitlán, la artillería y la infantería españolas se vieron impotentes, frente a las canoas indias tripuladas por arqueros, Cortés libró una nueva batalla, lanzando contra la capital fortificada un ataque marítimo, gracias a los 13 barcos construidos allí mismo.

Sin embargo, ninguno de estos triunfos militares hubiera sido posible sin los aliados que Cortés logró conseguir en Mesoamérica. Desde el primer momento, Cortés atrajo a su lado a los jefes y a las poblaciones que tanto habían sufrido por culpa de sus enemigos mexicas. En definitiva, como dijo Ralph Beals, "la conquista de Tenochtitlán no fue tanto una conquista, como resultado de una revuelta de las poblaciones sometidas". Las armas de fuego y la caballería españolas hubieran sido impotentes frente a los ejércitos mexicanos de no haber sido por los tlaxcaltecas, los habitantes de Texcoco y otros más, que abrazaron la causa española. Formaron el grueso de la infantería y tripularon las canoas que cubrían el avance de los bergantines a través de la laguna de Tenochtitlán. Proporcionaron, transportaron y prepararon los

víveres necesarios para alimentar a un ejército en el campo de batalla. Mantuvieron vías de comunicación entre la costa y el altiplano y vigilaron las regiones ocupadas y pacificadas. Aportaron la materia prima y la mano de obra para la construcción de los barcos que decidieron la victoria sobre la capital mexicana. El equipo militar y la táctica de los españoles ganaron la batalla, pero la ayuda de los indios determinó el buen éxito de la guerra.

En Mesoamérica, había llegado finalmente el momento de la compensación en el equilibrio de fuerzas. El mismo Moctezuma, en su mansión de Tenochtitlán, debió presentirlo, como podemos advertirlo en sus vacilaciones, en su manera de prestar atención a las predicciones de destrucción, una prueba de la duda y de la incertidumbre que minaban las bases de la dominación mexicana. Los españoles aportaron la energía adicional indispensable para cambiar el curso de la política que ejercía el poder. Sin embargo, no fueron simples agentes de la voluntad indígena o jefes de una revuelta indígena. La genialidad de Cortés residía precisamente en la habilidad para interpretar su papel; se rodeó, frente a los ojos de los indios, de una aureola de dones extraordinarios. Cortés representó a fondo este papel, pero con calculada duplicidad. En efecto, los españoles no habían venido a Mesoamérica para restaurar la sociedad indígena. Actuaron movidos por motivos propios y que no eran los de sus aliados indios. Después de aceptar la jefatura de gente acostumbrada a la obediencia por haber pertenecido mucho tiempo a un orden social jerárquico, comenzaron a perseguir sus metas, para llevar a cabo sus propios fines que eran los de la sociedad española, por consiguiente, extraños y contrarios a los de los indios con los que habían empezado a tratar.

Para comprender estos fines, hay que intentar entender a la sociedad española de aquel tiempo, labor que nosotros, los hombres modernos, encontramos particularmente difícil. La disminuida y empobrecida España actual nos impide la comprensión de aquel imperio, próspero y poderoso, sobre el que jamás se ponía el sol. Muy a menudo tenemos la tendencia a interpretar el pasado reconstruyéndolo sobre nuestra imagen del presente, y también miramos a España a la luz de una poderosa mitología política, forjada a la vez consciente e inconscientemente, en los países protestantes, para favorecer la causa libertadora del protestantismo y las instituciones republicanas, contra el catolicismo y la monarquía absolutista. De acuerdo con esta mitología, una divinidad singularmente parcial se puso de parte de la libertad humana y del progreso económico en contra de la España "feudal". Mientras que en el norte de Europa, hombres de mente recta e industriosa se unían al carro de la revolución industrial, el sur católico permanecía hundido en la indolencia medieval. Pero el progreso y la decadencia de una sociedad no pueden explicarse recurriendo a una demonología política. La verdad es más sencilla y más compleja a la vez.

No hemos de olvidar que fue el Mediterráneo, no el norte de Europa, la

región que originó el capitalismo y la revolución industrial. Italia, el sur de Francia, España y el sur de Alemania presenciaron el nacimiento de las primeras industrias, de los primeros bancos y de las primeras grandes ferias. En la época del descubrimiento de América, en la Península Ibérica había ciudades prósperas, cuya riqueza y comercio estaban en plena expansión. Las fuentes de esta prosperidad eran múltiples: venta de lana a Inglaterra o Flandes, artículos de hierro al Levante; captura y venta de esclavos procedentes de la costa africana; incursiones rápidas contra alguna plaza fuerte sarracena o algún refugio de piratas. Este género de empresas requería una resistencia física y un valor personal excepcionales; eran, además, extremadamente provechosas. Como respuesta, la cultura que vivía de la multiplicación de estas empresas se forjaba una imagen particular del ideal viril; la de una individualidad presuntuosa, llena de habilidad y de valentía. Este ideal pertenecía tanto al pasado medieval como al futuro comercial. En sí mismo era contradictorio y, en esta misma contradicción, subrayaba las fuerzas opuestas que se desenvolvían en el seno del sistema social que lo había engendrado. Sus héroes actuaban; pero las formas culturales de sus actos no sólo aparecían enriquecidas por la ostentación del caballero cruzado de la Edad Media, sino también como ejemplos supremos de la exaltación del hombre renacentista, que conducían hacia nuevas formas de pensamiento y de comportamiento humanos. Muchas veces, la finalidad secreta de la acción suele ser el lucro concebido como un perfeccionamiento personal, mediante la adquisición del oro y de la riqueza.

En realidad, en la Península Ibérica existían dos Españas, o mejor dicho, dos tendencias. La primera era aristocrática, dirigida hacia la guerra y hacia la riqueza que se puede obtener por ella, ejemplarmente ilustrada en los ejércitos de Castilla, compuestos de una nobleza guerrera y campesinos belicosos. Estos ejércitos se habían forjado en la lucha frente a los moros, primero bajo la forma de incursiones o de defensa contra ellos, y después en la reconquista sistemática de la región mora del sur. La nobleza, organizada en parte en órdenes religiosos de curas soldados, veía en la guerra una magnífica oportunidad para la exaltación del yo y una manera de obtener un rico botín. El interés económico tradicional residía en la ampliación de terrenos de pasto para los rebaños bovinos y lanares y en el floreciente comercio de la exportación de lana hacia el norte de Europa. Por otra parte, la clase campesina estaba compuesta por campesinos soldados, reclutados mediante promesas y garantías de liberación de las cargas serviles y ofrecimientos de decretos que les otorgaban una administración local autónoma. Estos campesinos deseaban tierras, tierras libres, para dividir las entre sus hijos. Con la guerra, la nobleza y los campesinos alcanzaron sus metas respectivas.

La otra España, la otra tendencia española, estaba menos interesada en la guerra; su meta era el aumento de los capitales por medio de una industria

y de un comercio que prosperasen entre las manos de una burguesía establecida en las ciudades. Tales "hombres de empresa" existían en todas las ciudades de la Península. Pero fue sólo en la España oriental, cuyo centro era Cataluña, donde adquirieron poder suficiente para enfrentarse a los intentos de expansión de la aristocracia militar. En esta parte de España, una guerra sangrienta, librada por los campesinos, había destruido los remanentes de su sistema feudal de clásico corte europeo. Las relaciones tradicionales en las que un señor ejercía el control económico, judicial y social de un grupo de siervos, había cedido lugar a nuevos tratos sociales. Una clase campesina libre poblaban los campos; una burguesía próspera, desde hacía mucho tiempo dedicada al tráfico marítimo, gobernaba las ciudades. El país empezaba a industrializarse, y las telas, el cuero y los artículos siderúrgicos que se producían eran intercambiados en los países del Mediterráneo oriental, por las especias, las telas pintadas y los objetos de lujo procedentes de Oriente.

Hacia 1492, estas dos Españas estaban a punto de entrar en conflicto, y a no ser por el descubrimiento de América, tal hecho hubiera podido alterar la faz de la Península. La caída del último reducto moro puso fin a las adquisiciones territoriales ilimitadas por medio de la conquista, así como a la acumulación fácil de la riqueza obtenida por la fuerza; en 1492 se limitaron las perspectivas para España. Al escasear la tierra, empezaron a chocar los intereses que hasta entonces se habían desarrollado paralelamente. Mientras el campesino soldado quería tierras libres de gravámenes, los aristócratas deseaban espacios libres para el ganado bovino y lanar, y tierras para los campesinos que estaban bajo su dependencia. Se distribuyeron los frutos de la conquista entre los vencedores; sin embargo, las riquezas fáciles de conseguir llegaron a ser inaccesibles. ¿Cómo producir nuevas riquezas? Ante este problema, el empresario de las ciudades tenía una respuesta: colocar los capitales en la industria y, al mismo tiempo, reducir el poder de la aristocracia. En este momento, se abrieron de par en par las puertas del Nuevo Mundo, haciendo aparecer una nueva perspectiva de ciudades de ensueño cubiertas de oro, de extensiones ilimitadas de tierra, de inmensas reservas de mano de obra. El empresario se hundió en la oscuridad; el caballero aventurero, cuyo sueño era conseguir la riqueza con la punta de su espada, tomó nuevo impulso.

Fue esta nueva perspectiva la que decidió la suerte de España. Paradójicamente, la industria española iba a sumergirse bajo un baño de oro, procedente de las Indias, pero que traería consigo la ruina definitiva de este país; paradójicamente también, la nueva perspectiva acabó con la clase que hubiera podido alcanzar finalmente y con éxito, la industrialización del país. En efecto, en este Nuevo Mundo, todos los hombres —campesino, comerciante, noble empobrecido, mercader noble— podían soñar con ser dueños de tierras, de indios y de oro. Los hombres que en España hubieran podido aliarse política y económicamente con los empresarios y con los comercian-

tes de las ciudades frente a los aristócratas, en esta nueva aventura acabarían adoptando el ideal del caballero noble. Quienes en España hubieran podido acrecentar el desarrollo de la clase media, se convirtieron en sus enemigos. El año 1492 hubiera debido indicar el despertar de España a una nueva realidad; en cambio, significó el florecimiento de un nuevo sueño, de una nueva "utopía".

Cuando hombres de pasados e intereses diferentes se lanzan a una empresa común, la creencia en una utopía universal hace posible la acción conjunta. La utopía no plantea preguntas sobre la realidad; sirve para cegar a la gente que sueña; la fe en una utopía pospone para más tarde el momento de decidir entre quienes habrá que repartir los despojos, cuando los hombres tengan que sacar la espada, para hacer triunfar su utopía personal frente a las pretensiones opuestas de sus compañeros de armas. Algunos fueron al Nuevo Mundo en busca de oro; otros de mando; otros más, para salvar almas. Sin embargo, mientras estuvieron soñando, no se hacían preguntas unos a otros. Sus impresiones comunes a bordo de los navíos, sus sufrimientos comunes frente al enemigo y su victoria común avalaban sus sueños.

Durante el transcurso de esta aventura común hacia la utopía, adoptaron una serie de costumbres y de reglas que hicieron de la "Cultura de la Conquista" algo diferente de su cultura ancestral, y de la que más tarde sería la del Nuevo Mundo. Sus objetivos eran de una simplicidad trascendental: oro, siervos, almas. Esta simplicidad daba un carácter uniforme a su conducta y a sus pensamientos, comportamiento parcialmente consciente y premeditado. El futuro colonizador, en búsqueda de libertad, desecha las formas tradicionales por juzgar que son fardos inútiles y estorbosos. El funcionario real que busca el mando aborrece la complicación de las formas heredadas del mundo antiguo. El monje deja tras él a un mundo viejo y corrompido y en la utopía busca la austeridad y la luz. El fenómeno final de la migración produce un conjunto de formas culturales simples.

Por ser hombres extraídos de todos los géneros de vida, los conquistadores no presentaban una imagen perfecta de su sociedad ancestral. No poseían un conocimiento completo del conjunto de la cultura española y no pudieron reconstruir en el Nuevo Mundo una parte de esta antigua herencia porque no la conocían bien. Además una parte de tal herencia se evaporó en el crisol de su experiencia común, por la necesidad de adoptar un común denominador cultural que facilitara su labor. España, unificada desde hacía poco bajo una sola corona, había permanecido como mosaico cultural compuesto de numerosas partes. Sin embargo, la cultura de los conquistadores resultó, por el contrario, homogénea. Esta simplificación se extendía a los objetos materiales: un solo tipo de arado entre los numerosos modelos utilizados en Europa fue enviado al Nuevo Mundo; del amplio repertorio de técnicas pesqueras españolas, sólo unas pocas fueron escogidas e introducidas en la nueva colonia. La simplificación se extendía también al empleo de los

símbolos: el lenguaje sufrió una nivelación; se produjo una simplificación de las formalidades de la lengua castellana, para transformarla en un idioma sencillo y utilitario. Las numerosas fiestas folklóricas españolas efectuadas en honor de una multitud de venerados santos locales fueron abandonadas; en el Nuevo Mundo se adoptó una forma mesurada y uniforme para celebrar las ceremonias de las diferentes etapas de la vida de Cristo. La civilización de la Conquista fue, como observó George Foster, *sui géneris*, y sería vano buscar en la cultura particular de estos hombres, la herencia regional, rica y diversa, de la madre patria.

Algunos, entre los conquistadores, querían oro, es decir, una substancia tangible y real y no las "promesas de pago" del capitalismo posterior. En esto eran hijos de su siglo, atrapados en la contradicción existente entre la magia medieval y la moderna búsqueda de los beneficios. En toda Europa, los hombres suspiraban por el oro, veían en sueños este metal, cavaban bajo los árboles y en las cavernas para encontrarlo; por oro vendían su alma al diablo y trabajaban con retortas para extraerlo de metales comunes como el hierro y el plomo. Era una especie de enfermedad, como decía Cortés, entre cínico y realista, al dirigirse a los primeros nobles mexicas que encontró: "Los españoles tienen una enfermedad en el corazón, y el oro es su único remedio". La enfermedad era la avidez, pero por encima de ésta se encontraba el deseo de libertad personal, la liberación del "ego", para evitar la opresión por otros hombres, la "autarquía espiritual" como dijo Eliseo Vivas, "que sólo es perfecta cuando lleva a decir a otro hombre, *a mí no me manda nadie*; yo soy el amo porque poseo tierras, oro, indios y no tengo necesidad de pedirle favores a usted ni a nadie". Este es el hombre nuevo que se ha hecho por esfuerzo propio; el aventurero medieval que pisa el umbral del capitalismo; el caballero errante, en apariencia culto, pero disfrazado de capitalista primitivo. El objetivo es medieval —no someter jamás su voluntad a la de otro hombre—, pero el instrumento es moderno: la riqueza.

Así, la utopía muestra desde su origen, la marca de una contradicción entre el pasado y el futuro, que jamás se borrará por completo. Esta contradicción salta a la vista si comparamos al empresario español con su rival inglés de la misma época. "Los ingleses", dice Salvador de Madariaga, "exteriormente más egoístas, tenían en el fondo una mentalidad más social; los españoles, que exteriormente parecen más hombres de estado y más creadores, con una mayor preocupación por 'ennoblecen' las ciudades y establecer reinos, eran más egoístas. El inglés, con sus dividendos, socializó sus aventuras, sus ganancias y su botín; el español, con sus hospitales, sus fundaciones, sus catedrales, sus colegios y sus marquesados, se erigió un monumento a sí mismo..." La aparición del puritanismo en el mundo angloamericano, tan brillantemente analizado por Max Weber y Richard Tawney, borró la contradicción entre los fines individuales y los medios culturales, ya que, al aceptar

la ética protestante que dice que la acumulación del trabajo y del capital son una virtud, el empresario se transformó en un instrumento de producción y se unió al proceso de creación del capital. En la América inglesa, los medios mismos se transformaron en fines; en Iberoamérica, los medios y los fines permanecieron en conflicto, en medio de una contradicción insoluble.

Si algunos habían venido en busca de oro, y de la libertad que éste les prometía, otros llegaron en busca de poder. Su deidad era el monarca absoluto; su religión, la razón de estado. A fines del siglo XV, la Corona española apenas acababa de salir victoriosa de sus batallas políticas. Con la ayuda de la clase media naciente y de los campesinos, esta monarquía había logrado destruir las pretensiones de los aristócratas que querían, una vez más, reducir al rey a una situación de simple *primus inter pares*. Este éxito político amenazó, sin embargo, con entregar al rey en manos de estos ahorrativos mercaderes, que deseaban brindarle su apoyo, a cambio de un derecho de veto en los gastos militares y burocráticos. El largo período de reconquista había traído igualmente el aumento de los fueros o cartas locales que exceptuaban a uno u otro cuerpo profesional o local de la aplicación de la ley general; más de un rey había vendido la autonomía local a cambio de apoyo para hacer frente al enemigo moro.

En la conquista del Nuevo Mundo, la Corona vio una ocasión favorable para escapar de las limitaciones de la política interior española. El oro de las Indias no enriquecería solamente al ávido aventurero; la quinta parte de todo el oro y de toda la plata extraídos del Nuevo Mundo tenía que ser para el rey, lo que permitiría a éste pagar los gastos de un ejército, de una marina y de una administración reales, y sentar las bases del poder absoluto, sobre instituciones totalmente independientes como la nobleza, la clase media y los campesinos. La riqueza procedente de las Indias apoyaría a un estado que tenía que mantenerse por encima de todas las clases, de las incesantes disputas entre grupos con intereses divergentes. Este estado hablaría con voz y voluntad nuevas. Ya no estaría ligado por el pasado; aboliría las soluciones que habían llegado a ser tradicionales basadas en la fuerza de la costumbre y en el compromiso.

El Nuevo Mundo no tendría que crecer, paso a paso, a la sombra de las antiguas complicaciones: sería un mundo planeado y proyectado conforme a la realidad, gracias a la voluntad real y por medio de sus ejecutores. Así, la utopía se convertiría en ley, y ésta en utopía. Si las ciudades españolas habían nacido pequeñas, ahogadas en el interior de sus recintos fortificados, apiñadas alrededor de pequeñas plazas irregulares, las ciudades del Nuevo Mundo, por el contrario, serían grandes, abiertas, sin fortificaciones; se construirían en planos cuadriculados, alrededor de una plaza espaciosa, dominada por la iglesia y el palacio municipal, símbolos gemelos del poder religioso y del poder civil: una utopía arquitectónica, concebida por soñadores archi-

tectos italianos y construida en el Nuevo Mundo mediante reales ordenanzas.

Como gran cantidad de indios vivía en chozas dispersas, en vez de residir en establecimientos fijos, de límites precisos y que formaran poblaciones, se estableció una ley para obligarlos a hacerlo en el interior de las ciudades, en construcciones homogéneas cada una con su iglesia y rodeada de campos —en un radio de 512 metros desde el campanario de la iglesia— de manera que estos indios pudieran ordenar sus vidas, gracias al sonido de las campanas de la iglesia y a las órdenes de los oficiales reales. Tierras y poblaciones de utopía habían sido conquistadas por la espada; pero sería el seco rasgar de la pluma de oca sobre el pergamino, el que transformaría la utopía en realidad. Que cada indio criara doce pollos, seis pavos y que los vendiera a un precio no superior a cuatro reales por un pavo y a un real y medio por un pollo; que cada indio que trabajase en una empresa textil recibiera una ración cotidiana de 18 tortillas o de 14 tamales, chile, frijoles y garbanzos. Ningún problema era tan insignificante que no requiriera soluciones y todas esas soluciones vendrían dadas por la ley. La utopía debía nacer también con esta fatal deficiencia que, implícitamente, existe debido a la contradicción entre la ley y la realidad. La realidad es demasiado elástica para poder ser completamente abarcada por la ley; se extiende rápidamente a través, alrededor y por encima de ella, no dejando más que un hueco caparazón de palabras, un gesto de decoro para simular la brecha que se abre entre el deseo y la existencia. El mundo latinoamericano aún conserva esta interpretación de la ley como una tentativa para iniciar la acción, para crear un nuevo orden y —una vez consumida la energía de esta tentativa—, como un medio para realizar el deseo de borrar la realidad, nacida más allá de la ley y del orden, más allá de la utopía.

En la utopía había numerosas tendencias. Existieron hombres ávidos de oro que deseaban fincar sobre éste una libertad sin estorbos, y otros que buscaban siervos indios para gobernarlos y educarlos en el espíritu del nuevo orden, pero también hubo hombres que vinieron a América para salvar almas. Sobre las ruinas de los santuarios y de los ídolos paganos, en un nuevo continente lleno de almas sedientas de salvación y aún no corrompidas por los vicios del Viejo Mundo, estos hombres edificarían su propia utopía, el preludio terrestre del reino de los cielos. Para estos profetas de la salvación, la conquista del Nuevo Mundo era el llamado para realizar una gran labor espiritual: significaba la derrota de Satán en sus propios dominios, la redención de las almas que se consumían bajo su maligno poder, el anuncio de la fe en un solo Dios verdadero. Las tropas de choque de esta nueva fe fueron los frailes, miembros de órdenes monásticas, fuertemente influidos por las corrientes religiosas reformadoras de la época. En algunos países, este movimiento muy pronto iba a encender el fuego de la revolución protestante. Si no se produjo en España, no fue porque careciera de una "mecha" intelectual inflamable. El desarrollo económico y político del país había dado

un fuerte impulso a los hombres que estaban empezando a poner en entredicho las opiniones aceptadas desde hacía mucho tiempo y que empezaban también a buscar nuevas interpretaciones del catolicismo. La mayor parte de ellos estaba influida por Erasmo de Rotterdam (1466-1536), quien pugnaba por restar importancia a los ritos superficiales, e insistía en la necesidad de que la piedad estuviera inspirada en una voz "interior"; estaban influidos también por el pensamiento utópico y reformador de Tomás Moro (1478-1535) y de Luis Vives (1492-1540).

La razón por la que esta nueva corriente religiosa no desembocó en una abierta rebelión contra las formas religiosas aceptadas, debe buscarse en el carácter del Estado español y en las circunstancias que lo rodeaban, más que en la heterodoxia intelectual del movimiento. El Estado español no tenía necesidad de romper con el papado: hacía nombramientos eclesiásticos dentro de los límites de su territorio; poseía el derecho de leer y de anular las bulas papales antes de hacerlas públicas; controlaba las actividades de la Inquisición; aún más, pretendía tener autonomía en materia doctrinal, cuando sostuvo la creencia en la Inmaculada Concepción de la Virgen María, mucho antes de que fuera oficialmente proclamada como dogma, en el Concilio de Trento (1545-1563). En otros países europeos, la avidez de tierras y capitales fue uno de los principales motivos subyacentes en la reforma religiosa; después de la ruptura con Roma, los dominios de la iglesia fueron repartidos entre los miembros de la facción protestante. En España, aún no se habían agotado las perspectivas. Hasta 1492, la tierra y la riqueza eran ganadas combatiendo a los moros en el sur de España, en nombre de la religión, y el año de 1492 presenció la aparición de una nueva perspectiva en el Nuevo Mundo, con sus promesas de oro y de gloria para todos los que la quisieran.

En tiempos del Cardenal Ximénez de Cisneros, los erasmistas recibieron la aprobación real. La monarquía vio en su esfuerzo por restablecer la simplicidad y la austeridad del cristianismo primitivo, frente a la decadencia y a la corrupción, una empresa que correspondía, en el dominio espiritual, a sus propios esfuerzos por centralizar a España y dotar al nuevo imperio de un espíritu de unidad misional. Gran número de los monjes venidos al Nuevo Mundo habían tomado parte en esta renovación religiosa. Los doce primeros en pisar tierras de la Nueva España —se les llamó los doce apóstoles— habían trabajado en la divulgación del Evangelio del cristianismo primitivo en el sur de España. Fray Juan de Zumárraga (1461?-1548), primer arzobispo de México, había sido discípulo de Erasmo y estaba muy familiarizado con los escritos utópicos de sir Tomás Moro. Vasco de Quiroga (1470-1565), primer obispo de Michoacán, estableció en realidad una réplica de la *Utopía* de sir Tomás Moro entre las comunidades indias de su diócesis. Todos estos soldados de la fe daban preferencia a la pobreza sobre la riqueza y a la propiedad en común sobre la propiedad privada. Trabajaron cuidadosamente para

purgar el ritual católico de su sobreabundancia, eligiendo únicamente aquellas ceremonias importantes que celebraban las diferentes etapas de la vida de Cristo. Este deseo de pureza y simplicidad ha sido igualmente expresado por ellos, en sus grandes iglesias con una sola nave, simbolizando la homogeneidad del primitivo culto cristiano, no perturbado por las devociones que se practicaban en altares más pequeños y en naves laterales.

La utopía del oro y de la libertad fracasó, debido al esfuerzo por exaltar el yo (mediante acciones valerosas) y por obtener riqueza, como instrumento representativo de su valoración. La utopía del poder quedó atrapada en la maquinaria legal, tratando de oponerse a la corriente del comportamiento real. También la utopía de la fe debía fracasar, pues a menudo la moralidad era impotente ante las obstinadas exigencias seculares. No obstante, la labor de conversión tuvo mucho éxito. Los románticos se han deleitado desde hace tiempo en descubrir ídolos ocultos en los altares, dioses de las cavernas transformados en cristos clavados en una cruz, diosas de la tierra disfrazadas de vírgenes católicas, braseros que queman savia de copal en los escalones de las iglesias, así como otras muchas huellas de la herencia prehispánica, en las creencias y en las prácticas religiosas de los indios modernos. Es notable la influencia indígena en el catolicismo de Mesoamérica; pero mucho más sorprendente que las numerosas supervivencias de las ideas y de los ritos de antes de la Conquista, es el buen éxito de la organización de la "utopía" católica en un país de religiones y de lenguas diferentes. En Mesoamérica se encuentran imágenes de los santos católicos en todas partes, e iglesias construidas por los conquistadores. Cristo y la Virgen pueden haber sufrido modificaciones al tomar contacto con los hombres que adoraron al sol y a la luna, a la tierra y a los Señores de las Cuatro Direcciones; pero hoy, cuando el indio habla de un ser humano, no dice "un hombre", sino "un cristiano", un creyente.

¿Cómo explicar este éxito? Resulta fácil destrozar hombres a cañonazos; pero es más difícil domeñar sus espíritus. La derrota militar desempeñó sin duda un papel principal ya que ofreció una demostración palpable de la impotencia y de la decadencia de los dioses mexicanos. Los Hijos del Sol perecieron en la misma forma en la que vivieron: por la violencia. Los antiguos dioses habían fracasado. Cuando los españoles ordenaron a los totonacas de Cempoala destruir a sus ídolos, el pueblo palideció de horror. Sin embargo, cuando los conquistadores los tiraron y los despedazaron, los ídolos permanecieron mudos e indefensos. No habían castigado a los extranjeros; habían sido incapaces de manifestar su poder. Cuando los sacerdotes removieron las piedras de la pirámide de Cholula que retenían las aguas mágicas de la montaña, para que al desbordarse ahogaran a los extranjeros, el canal estaba seco y la magia los abandonó. Cuando los Hijos del Sol, los amos toltecas de Tenochtitlán, quisieron atraer hacia sus enemigos la ira de su terrible ídolo, Colibrí Zurdo permaneció silencioso. Ahora, los ídolos mutilados reposaban

en el fondo del lago del que habían salido para conquistar el universo frente al sol; y las piedras de sus templos servían de mampostería para la construcción de la nueva ciudad de México que se elevaba sobre estas ruinas. Los antiguos dioses, impotentes, estaban muertos.

Estos dioses antiguos tampoco eran muy amados. Sabemos —o podemos adivinar— que su voluntad y la carga de los sacrificios humanos, molestaba grandemente al país. El culto rendido a estos dioses guerreros era, así como los sacrificios humanos, una actividad que correspondía al carácter militar de la expansión mexica. Inevitablemente, en tiempos de paz y de consolidación política se ofrecían explicaciones religiosas de carácter menos militar. Quetzalcóatl, la Serpiente Preciosa, sirvió de figura simbólica, gracias a la cual estas interpretaciones y estas aspiraciones nuevas pudieran expresarse. Sus atributos de anunciador de una labor pacífica y de sabiduría humana tenían un sorprendente parecido con los preceptos ideológicos del cristianismo. A tal punto, que los frailes españoles acabaron creyendo que Quetzalcóatl no era otro que el apóstol Santo Tomás, venido al Nuevo Mundo para convertir a los indios. Las aspiraciones de paz y de poner punto final al derramamiento de sangre fueron, para la difusión del mensaje cristiano, un terreno fértil.

Además, las dos religiones creían en un mundo sobrenatural organizado y ordenado, en el que las “deidades” más poderosas, invisibles e insondables, permanecían por encima de los mediadores sobrenaturales locales de menor importancia y poder, los que, sin embargo, resultaban algo más tangibles. El campesino de Mesoamérica, al igual que el español, centraba su interés religioso en estos auxiliares sobrenaturales de menor importancia. Se interesaba mucho más por las fuerzas que afectaban a sus cosechas, a sus hijos, a su familia y a las gentes con las que mantenía contacto inmediato y personal, que por los poderes superiores y sus manifestaciones, que sólo interesaban al especialista en religión. Entre los dioses de un panteón de múltiples representaciones, las preocupaciones cotidianas del campesino se inclinaban hacia los dioses de la tierra, de la fertilidad, de la lluvia y del agua; de la enfermedad, del futuro inmediato, de la malevolencia de sus vecinos. Si el campesino español veneraba santos de madera y el de Mesoamérica ídolos de barro, ambos individuos recurrían a prácticas mágicas de brujería popular, creían firmemente en los presagios y en la existencia de brujos que podían ser, durante el día, individuos como los demás y, durante la noche, espíritus malévolos disfrazados de animales.

Los sacerdotes, los especialistas de ambas religiones eran además herederos de tradiciones intelectuales, ricas y complejas, hábiles en la interpretación esotérica de los símbolos religiosos, ya fuera que éstos se relacionaran con las múltiples encarnaciones de Tezcatlipoca o con el sentido misterioso del Apocalipsis de San Juan Evangelista. Las preocupaciones del sacerdote no eran las del campesino; sin embargo, la misma organización religiosa podía

abarcas a los dos. Mientras que los sacerdotes se mantuvieron en el poder, en calidad de mediadores supremos entre los dioses y los hombres como intérpretes finales de las relaciones entre unos y otros, los hombres pudieron adoptar las múltiples formas religiosas armonizándolas con sus preocupaciones locales y personales. Lo que era verdad para los problemas religiosos lo era también para los dioses. Dios podía ser uno o trino, único o múltiple, y su interpretación en cierto momento podía insistir sobre la unicidad, y en otro momento, sobre la multiplicidad. El panteón mexica había admitido en su seno a numerosos dioses locales, y los sacerdotes mexicas habían trabajado para identificarlos con sus deidades tradicionales, o para identificarlos unos con otros. La iglesia católica poseía una tradición de flexibilidad análoga. Así como el manto de la Virgen escondía a más de una Perséfone o Isis locales a orillas del Mediterráneo europeo, o como un Odín colgado del Arbol de la Vida se transformaba en Cristo, asimismo Colibrí Zurdo se transformó en el Santiago español que atropellaba a los paganos bajo los cascos de su caballo; Tláloc se transformó en el Señor del Sacromonte cristiano; el Dios de la Caverna en el Señor de Chalma y Nuestra Señora Espíritu en la Virgen de Guadalupe.

La iglesia católica expulsó a los sacerdotes de los dioses antiguos y colocó a la cabeza de la jerarquía religiosa a gente que había recibido las órdenes en el interior del catolicismo. Destruyó los antiguos ídolos y puso fin a los sacrificios humanos; quemó los libros sagrados ilustrados y relegó al olvido gran parte de los conocimientos de sus predecesores, relacionados con el calendario y con la adivinación; pero, por otra parte, ofreció al común de los hombres el medio de fundir sus devociones tradicionales dentro de nuevos moldes. La iglesia católica, como la religión solar de México, rígida en los grados superiores de la jerarquía, pero flexible en el nivel de la vida cotidiana campesina, tendió un puente entre el orden antiguo y el nuevo. Como dijo Frank Tannenbaum: "Dio al indio... la posibilidad de conservar la fe en sus propios dioses".

Esta transición entre lo antiguo y lo nuevo fue facilitada igualmente por una extraordinaria similitud entre los ritos y los símbolos de la antigua y de la nueva religión. Un náhuatl o un otomí hubieran podido comprender fácilmente a un monje que, como primera lección de catecismo, inhibido ante la barrera del idioma, hubiera levantado el dedo hacia el firmamento para dar a entender el cielo, y después hacia la tierra para indicar el infierno. Pero los ritos pueden ser observados y aprendidos por imitación. Las dos tradiciones religiosas tenían el rito del bautismo. En el catolicismo, el niño era bautizado y recibía un nombre; de esta forma quedaba incluido entre los creyentes auténticos. Los mexicas, a su vez, bañaban a sus hijos y les daban un nombre, siguiendo un rito religioso, y los mayas celebraban, con una ceremonia, la primera vez que el niño podía ser llevado a horcadas sobre las caderas de su madre. Las dos tradiciones religiosas poseían una especie de confesión. Los

mexicas y los habitantes de la costa del Golfo confesaban sus culpas sexuales a un sacerdote de la Diosa de la Tierra, Comedora de Inmundicias; los zapotecas celebraban anualmente confesiones públicas, y los mayas se confesaban, ya fuera con sacerdotes o, en caso de enfermedad, con miembros de su familia. Las dos tradiciones religiosas tenían un rito de comunión. Los católicos bebían vino y tomaban una hostia, simbolizando así su contacto con la sangre y el cuerpo divino de Cristo; los mexicas ingerían imágenes de sus dioses, hechas de amaranto, profusamente untadas con la sangre de los sacrificios. Los dos pueblos utilizaban el incienso en las iglesias; ayunaban y efectuaban penitencia; iban en peregrinación a los santos lugares; mantenían casas de vírgenes que guardaban el celibato. Uno y otro creían en la existencia de una madre sobrenatural así como en el parto virginal. Si los católicos sostenían que María había concebido, permaneciendo inmaculada, por obra del Espíritu Santo, los mexicas creían que su diosa Coatlicue había dado a luz a Colibrí Zurdo, después de haber sido fecundada por un cuchillo de obsidiana caído del cielo. Los dos pueblos hacían uso de la cruz. Una cruz blanca de San Andrés, que representaba las cuatro direcciones del universo, adornaba a menudo el tocado y el escudo de la Serpiente Preciosa, y los mayas utilizaban con frecuencia el símbolo de la cruz de azogue. Los españoles representaban sus historias sagradas en dramas religiosos, así como las poblaciones de Mesoamérica, en sus sacrificios, los cambios anuales de vegetación y de actividades.

Los misioneros católicos reconocían perfectamente el peligro que representaba para las conversiones, el conservar formas rituales análogas exteriormente. Sin embargo, fueron incapaces de decidir si estas similitudes eran sencillamente obra de Satán que se entretenía en copiar en la Iglesia infernal los ritos de la Iglesia santificada por Dios, o bien eran residuos de alguna enseñanza cristiana anterior, traída al Nuevo Mundo por un personaje que quizá fue nada menos que el apóstol Santo Tomás. Cualesquiera que fueran sus dudas, las semejanzas entre las dos tradiciones religiosas permitían al idólatra efectuar una fácil transición, y establecían una continuidad en un dominio donde ésta era vital, o sea en el terreno del comportamiento religioso.

La psicología del catolicismo español no se diferenciaba bastante de la psicología del culto solar de Mesoamérica. El ideal español del caballero austero, que defendía su honor y el de la Virgen frente a los moros y demás infieles, no estaba tan alejado del ideal mexica del caballero Aguila Jaguar, cuya espada de obsidiana aseguraba la victoria y las víctimas para ser sacrificadas a los hambrientos dioses de la guerra. En las dos religiones, la crueldad contra los demás en la guerra y el orgullo exaltado coexistían con la penitencia y sacrificio; la crueldad contra sí mismo la ejercía el conquistador español gracias al cilicio, mientras que el noble mexica torturaba sus carnes con las agudas espinas del maguey.

Los españoles, fieles a sus costumbres jerárquicas, realizaron grandes esfuerzos para convertir a los nobles, quienes fueron sus primeros conversos, por la semejanza de los motivos que inspiraban a unos y a otros, y también por el deseo de los nobles de obtener un lugar seguro en la nueva jerarquía española, gracias al bautizo y a los votos cristianos. En Tlaxcala, primer centro del esfuerzo misionero español, la aristocracia local luchó con todas sus fuerzas por obtener el monopolio de los cargos religiosos, incluso los de cocinero, portero o jardinero, en los nuevos monasterios. Sus hijos fueron los primeros beneficiarios de la instrucción religiosa española. Emplearon su poder en dirigir a sus propios vasallos por el nuevo camino de la salvación, haciéndoles llegar de este modo a la iglesia, como menciona Fray Mendieta: "Más por guardar las apariencias y obedecer las órdenes de sus amos (quienes deseaban seducirlos), que para encontrar un remedio para sus almas". Los nobles, totalmente entregados al culto de la nueva religión, facilitaron el que la gente del pueblo se convirtiera en masa, aunque la mayoría de las veces tuviera una comprensión limitada de las nuevas divinidades que iba a adorar. Pedro de Gante, franciscano ejemplar y pariente de Carlos V, en la ciudad de México bautizó indios, a razón de 14 000 diarios.

Además, para esta labor de conversión en masa, la Iglesia creó una organización extraordinaria y compleja. Al igual que las antiguas religiones de Mesoamérica, la Iglesia trazó una línea de demarcación entre los especialistas religiosos y los fieles laicos. En las dos tradiciones, los sacerdotes eran los portavoces principales del reino divino y estaban en contacto con un mundo al que no tenían acceso los hombres comunes. En las dos religiones se necesitaba un largo aprendizaje para que un hombre alcanzara la dignidad necesaria a su especial misión, y en las dos religiones los ayunos, las penitencias, las mortificaciones y la abstinencia sexual eran requisitos que se exigían a los sacerdotes para afirmar su valor espiritual ante las autoridades divinas. En el ejercicio del papel espiritual de los sacerdotes sobre la tierra, tanto la vestimenta como la habitación, la palabra y el comportamiento los distinguía del hombre común. Aquí también este paralelismo facilitó la transición entre el culto de los antiguos dioses y el nuevo dios, manteniendo la jerarquía de los medios por los que las órdenes divinas se transmitían al creyente laico.

Sin duda, la Iglesia Católica estaba interiormente organizada de manera que podía sacar las mayores ventajas de estas facilidades. La división entre órdenes religiosos y clero secular ofrecía gran flexibilidad en una situación donde era necesario contar con una vanguardia, para establecer las nuevas "cabezas de playa" de la fe, mientras la retaguardia se encargaba de consolidar lo ganado. Los frailes eran la vanguardia; la labor misionera permanente del siglo XVI, que estableció la base de todos los esfuerzos religiosos posteriores, era efectuada por sólo un millar de individuos. Instalados dentro de iglesias fortificadas, en la parte central de las tierras recién conquistadas, se

extendieron hacia el exterior, algunas veces a la cabeza de los ejércitos, otras a su zaga, en "misiones de penetración" en medio de regiones en las que el control político español era muchas veces más que dudoso. Mantenían sus avanzadas en contacto con las bases centrales por medio de "misiones de enlace", a las que podían retirarse para buscar nuevas fuerzas en su labor de penetración. El clero secular, esto es, los sacerdotes comunes, llevaba a cabo el trabajo de consolidación.

Inevitablemente, a medida que el trabajo avanzaba, surgían conflictos de jurisdicción y de temperamento. Las órdenes religiosas reclutaban hombres cuya personalidad difería notablemente de la que caracterizaba al clero ordinario. Los frailes favorecían a los individuos con criterio más aventurero y utópico, menos dóciles a la rutina y menos adaptados a la vida cotidiana de una sociedad establecida. El clero secular demostraba ser más conservador, con menos tendencia a sacrificar la realidad en aras de visiones y proyectos de otro mundo. Así, la Iglesia en general, se beneficiaba con la posesión de ambos tipos de hombres, con los dos géneros de organización. Una vez cumplida la labor de conversión, el trabajo de guiar al rebaño a través de sus tribulaciones cotidianas podía ser confiado a hombres capaces de conservar lo obtenido.

El ajuste posterior del sueño religioso a la realidad del mundo fue menos utópico, pero dejó, sin embargo, en la población india, una huella que ninguna otra religión ni corriente política ha igualado hasta hoy. En última instancia, el mensaje de salvación significó para el indio, no sólo la esperanza en una vida sobrenatural, más allá de la muerte, en un reino trascendente, sino también una esperanza en la tierra, donde la utopía estaba cediendo ante la presión de intereses excesivamente seculares. Algunos hombres se esforzaban en negar al indio su calidad humana, sosteniendo que podía ser empleado como un medio, como una herramienta que se utiliza y se cosecha a voluntad; pero frente a las pretensiones de los políticos, de los hombres de leyes y de los teólogos, el papa Pablo III declaró, en 1537, en su bula *Sublimis Deus*:

"Dios soberano amó tanto a la raza humana que no sólo creó al hombre para que pudiera participar de los bienes de que gozan las demás criaturas, sino que, además, le dio la posibilidad de alcanzar el Supremo Bien, inaccesible e invisible, y de contemplarlo frente a frente. . . todos son capaces de recibir las enseñanzas de la fe. . . Nos. . . consideramos. . . que los indios son verdaderos hombres. . ."

Para el indio, el rito del bautizo representaba la afirmación de su humanidad esencial, de su carácter de hombre con derechos humanos entre los demás hombres. De estos derechos, no podía despojarlo ningún colonizador ni funcionario real. Cuando el indio resurge entre las ruinas de la utopía, advertimos que ha reconstruido y cimentado su nueva vida, con garantías extraídas de la nueva religión que era, a la vez, su opio, su consuelo y su esperanza en una justicia final.