

Después de la Conquista

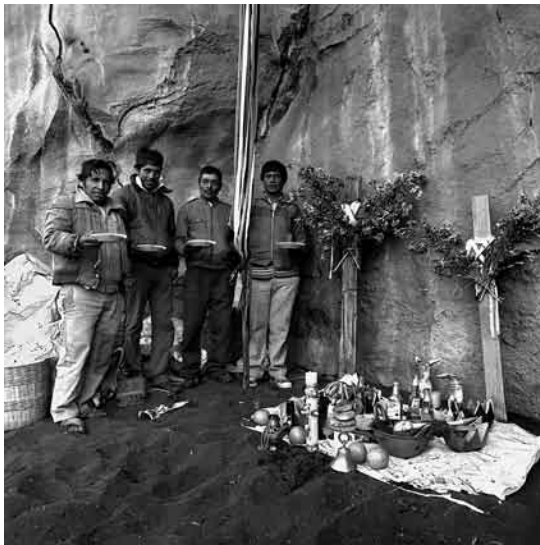
La CONFESIÓN

como una técnica del sí mismo

Marco Aurelio
Ángel Lara

Las sociedades modernas han ido conformando una experiencia por la que las personas se reconocen como sujetos de una individualidad, en cuanto forma de experimentarse y actuarse el yo de las mismas. Experiencia y actuación que –a decir de Foucault¹– son dadas por técnicas de existencia y tecnologías de poder que, a su vez, son producto de procesos histórico-sociales particulares. Entre las poblaciones indígenas americanas que fueron sometidas a un proceso de colonización por sociedades occidentales, la experiencia moderna del sujeto es, en parte, producto de un proceso “civilizatorio” marcado por la fuerza y la imposición.

La pregunta que anima este trabajo es: qué pasó con la subjetividad de los mexicas inmediatamente después de la Conquista. Reconozco que esta pregunta determina un ejercicio elucubrativo que sólo puede resaltar –en un modelo conceptual fijo– ciertos rasgos de un proceso que en gran medida no podemos sino adivinar y suponer desde –además– una perspectiva sumamente lejana. Lo que haya sucedido en la mente de los hombres de México-Tenochtitlan poco después de 1521 no puede ser contemplado como un hecho estacionario, concluso y que descansa sobre un equilibrio autónomo e inmutable que permita una fácil descripción, sino que obedeció a una dinámica en la que participaron tantos elementos que sería un trabajo aparte enumerarlos –y pretensión insensata el ir más allá de creencias razonables o afirmaciones consistentes al respecto.



© Everardo Rivera, de la serie *Tiemperos*.

De manera que un ejercicio como éste es harto difícil por el carácter asaz escurridizo y complejo de la cuestión. Sin embargo, tengo la esperanza de que preguntas como ésa permitan un punto de partida desde donde se puede intentar bordar un entramado de preguntas pertinentes y respuestas posibles sobre el tema, en mi opinión, cuestiones sumamente interesantes.

I. DOS SISTEMAS SIMBÓLICOS

En la conquista de México se dio un enfrentamiento de dos sistemas simbólicos, el de los españoles y el de los mesoamericanos.² Ambos sistemas simbólicos pertenecían a dos concepciones del mundo diferentes, la precursora de las sociedades modernas y la propia de las sociedades comunitarias.³ Puede defenderse la idea de que ambos tipos de sistema evidencian sendas maneras de darse en la conciencia la relación entre lo que se considera subjetividad y objetividad (o interioridad y exterioridad) y, por supuesto, la conciencia que de esta relación se tiene. En aras de la brevedad no justificaremos estas aseveraciones; no obstante se trabajará con algunos hechos significativos en relación con ellas.

Nos interesa hacer notar que en el sistema simbólico mexica en ocasiones se actuaba como

[...] si se confundiera al representante con lo que representa: lo que empieza como representación ter-



mina como participación e identificación [...], para identificarse con un ser o con una de sus propiedades –hay casos frecuentes de mujeres desolladas en los ritos relacionados con la fertilidad–, [los aztecas] se revisten literalmente con su piel.⁴

A partir de esta cita pudiera pensarse que en la conciencia azteca no había la suficiente distancia entre el símbolo y lo simbolizado. En el caso de la palabra –el símbolo–, si ésta guarda las propiedades de aquello a que refiere, como pareciera ocurrir,⁵ pudiera pensarse en la existencia de una especie de nexo entre palabra y objeto más allá del que propone el puro nombrar de aquélla a éste. Ahora bien, siendo lo simbolizado parte de la objetividad o exterioridad⁶ –en el caso de los dioses, al menos pensando así– y el símbolo, un elemento no puesto por la objetividad, sino puesto desde la subjetividad, la participación recíproca de ambos y su identificación implica, en cierto sentido, una identificación de la objetividad y la subjetividad. Quizás no se habían conformado claramente –al menos como nosotros actualmente los entendemos– los límites que separan radicalmente en la conciencia a la objetividad de la subjetividad, existía, pues, una relación peculiar del yo –del yo naturalmente considerado⁷– con el objeto.⁸

En una conciencia como la azteca, los principios y normas de acción son tomados de la exterioridad⁹ in-



© Everardo Rivera, de la serie *Tiemperos*.



terpretada a partir de las categorías de la comunidad, ya sea en lo tocante a la conducta moral del individuo o aun en lo que tiene que ver con el destino y la dirección de su vida, que no se deciden personalmente, sino que, en cierto sentido, son trazados también comunitariamente:

La vida de la persona de ningún modo es un campo abierto e indeterminado [...] El porvenir del individuo está ordenado por el pasado colectivo; el individuo no construye su porvenir, sino que éste se le revela, de ahí el papel del calendario, de los presagios, de los augurios.¹⁰

Es ésta una manera de relacionarse el sujeto consigo mismo en la cual las normas y los principios, así como las valoraciones consecuentes, son asimiladas fuertemente como si hubiesen sido originadas desde lo más hondo de la subjetividad misma, no como puestas desde afuera, porque no existe la división clara en la conciencia entre lo que se considera exterioridad e interioridad. De cierto modo, las normas de conducta, principios y valoraciones no parten del yo —y evidentemente tampoco el sentido del mundo—, sino que son puestos por la comunidad, ella misma exterioridad. No estamos sugiriendo que las normas y los principios sean dados en una sociedad que no sea la azteca puramente desde la subjetividad, sino que, entre otras



© Everardo Rivera, de la serie *Temperos*.



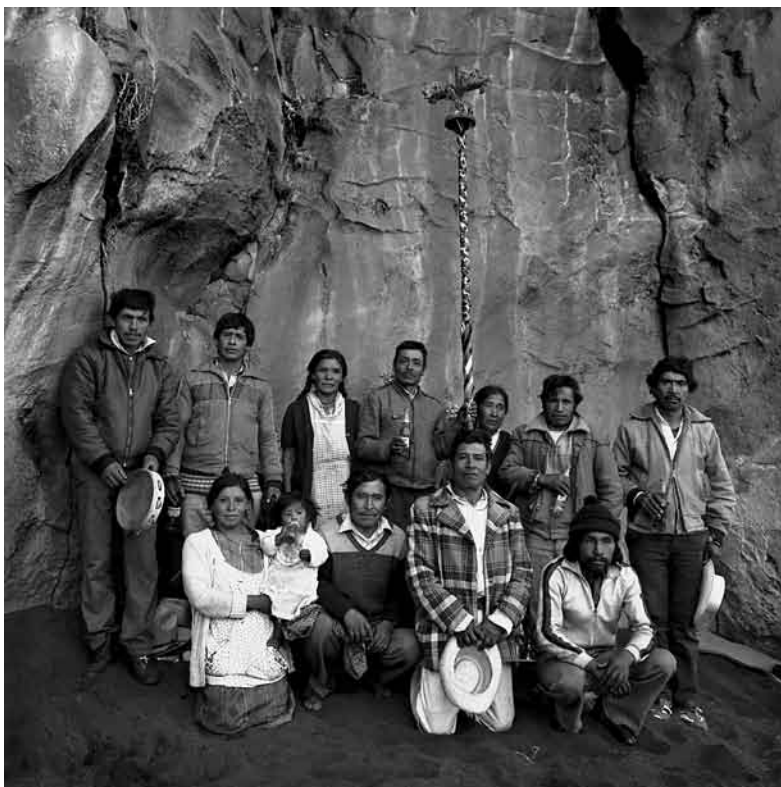
© Everardo Rivera, de la serie *Temperos*.

cosas, el papel que juega la voluntad individual para asumirlos en una sociedad moderna es mucho más importante en cuanto que se tiene una conciencia individualizada de este acto de la volición. En una sociedad comunitaria el mundo no cobra sentido a partir del yo; es este yo quien recibe su propio sentido a partir del mundo, puesto que es la comunidad quien le otorga un lugar, un fin y un sentido al individuo.

En la sociedad india de antaño, el individuo no representa en sí mismo una totalidad social, sino que es el elemento constitutivo de esa totalidad, la colectividad.¹¹

En cierto modo, es desde la objetividad donde se otorga valor a la subjetividad, desde el mundo se da sentido al yo y no es el yo —como nosotros tenderíamos a pensar que es natural— el lugar desde donde parte la valoración y el sentido del mundo.¹²

Por contraste, en lo que toca a la *psique* o subjetividad de los conquistadores españoles, la relación entre subjetividad y objetividad, entre sujeto y objeto, estaba permeada por el hecho de una conciencia más definida del “yo individual” como origen de sus propias determinaciones. Aunque en este caso las normas de acción moral se obtienen de la exterioridad preponderantemente, en cuanto que son dictadas por una religión que pertenecía a todos, no obstante, puede decirse que generalmente el conquistador obraba mirando en primera



© Everardo Rivera, de la serie *Tiempos*.

instancia a sus propios intereses individuales y no a los dictados de la moral religiosa que le eran dados por la sociedad a la que pertenecía.

II. IMPOSICIÓN VIOLENTA DE UN SISTEMA SIMBÓLICO

En el caso del periodo histórico sobre el que ahora reflexionamos, la imposición del sistema dominante se hizo violentamente y sin transición, en una *psique* que funcionaba a partir de un sistema semiótico diferente. Que lo anterior haya sido de esa manera debió provocar efectos diversos: consideremos en principio, que debe tenerse en cuenta que la existencia de una simbología particular manifiesta la existencia de la *psique* particular que la sustenta, por ello la imposición de un sistema semiótico implica la modificación de la *psique* que lo asimila, en el caso tratado aquí, evidentemente la modificación es una violentación de la *psique* indígena.

Por otro lado, toda *psique* busca, en cualquier circunstancia, la estabilidad, asimilando en la mayor medida posible aquello a lo que se enfrenta a partir de sus propios recursos. Por lo que una imposición, por muy

violenta que sea, no puede ser llevada a cabo de una manera total, como un transplante de simbología y de conciencia, sino como una incrustación forzada de elementos ajenos a una conciencia dada. Por esto, los efectos de la imposición sólo podrían ser explicados satisfactoriamente a partir de la comprensión de la *psique* que asimila las modificaciones, no sólo desde la que las impone. Comprender realmente la *psique* indígena de aquel entonces es algo sumamente complejo y difícil; sin embargo, entender que ahí, en el mexica, había un sujeto con prácticas en sí diferentes que las occidentales abre camino al planteamiento de algunas preguntas sobre el hecho del cambio de modos de subjetivación y su correlato del cambio de modos de objetivación en nuestro propio contexto.

Asimismo, desarrollando estas hipótesis podría darse una explicación posible de lo que pasó en la conciencia indígena a partir de la Conquista. Elucubremos un poco.

III. ALGUNOS TRAUMAS

En una sociedad como la mexica donde se valora al yo desde el mundo, la exterioridad-objetividad tiene estatus



de fundamento del sentido del yo, en cuanto que el yo sólo es en el mundo, y no es fundamento y límite de él. Si la Conquista implica una modificación radical de la objetividad —como de hecho implica—, entonces esta afirmación¹³ cobra nuevas significaciones si se considera que, en esta particular manera de relacionarse el sujeto y el objeto, para la conciencia indígena en general es la objetividad el único fundamento importante del sentido del mundo. Esta modificación radical se inicia de la forma más abrupta y violenta que puede imaginarse: en una sociedad teocrática el ser de los dioses es el punto clave desde el que se organiza y se otorga sentido a la vida toda de los hombres, por ello el ultraje a los templos por los soldados de Hernán Cortés no debe verse sólo como una grave ofensa, sino como el brusco desencadenamiento de una crisis de sentido del mundo: al derribar a los dioses prehispánicos de los altares, el fundamento del mundo fue en ese momento literalmente derribado.

La Conquista también implicó una modificación de la objetividad —y de su correlato en lo que toca a la subjetividad—, en cuanto a lo que corresponde a la formación de una sociedad en la que el indio adquirió una valoración social similar o inferior a la de una bestia de trabajo. Desgraciadamente, algunos rasgos de esta añeja valoración social negativa han perdurado como un lastre de nuestra herencia colonial, pues el racismo contra el indígena ha sido una constante desde los años inmediatamente posteriores a la Conquista hasta nuestros días.¹⁴

Ahora bien, al existir la mencionada confusión entre objetividad y subjetividad, la valoración del ser del indio de aquélla es asimilada, en la confusa integración de ambas, a ésta como dada de alguna manera desde ella misma. Así, el yo valorado desde la exterioridad asume tal valoración no como pura y simplemente exterior, sino como una valoración propia que deviene en una autovaloración. Que la *psique* indígena se había desarrollado en una sociedad altamente jerarquizada¹⁵ facilitó esa autovaloración impuesta, puesto que después de la Conquista también fue la sociedad la que valoraba y colocaba al indio en el estrato que se le otorgó, el estrato más bajo.¹⁶ La ley de Indias, a continuación transcrita en pequeñísima parte, delata la actitud de los

españoles —el estrato más alto de la jerarquía social— contra la población indígena de aquel entonces:

[...] ordenamos que persona ni personas algunas no sean osados de dar palos ni azote ni llamen perro ni otro nombre a ningún indio sino el suyo propio.¹⁷

Algunos estudiosos han señalado que “en esos días se llamaba perro a un indio [...] para llamarlo”.¹⁸ En estas condiciones, ¿cómo puede superarse el hecho de que del mundo partiera la valoración del yo como la de un yo que no valía nada, fuera de la fuerza de trabajo que podía ofrecer a una exterioridad no deseada?

El cambio del tipo de sociedad implicado por la Conquista implica, a su vez, que la subjetividad mexicana estuviera inserta en un proceso de transculturación que tendió a borrar el “yo comunitario” imponiendo un “yo más individualizado”, correspondiente a una cultura como la europea de la época. En una situación normal, dado un “yo individualizado” —ya no percibido como un yo significativo sólo con relación a la comunidad—, es desde él donde se otorgan valores al mundo. Los mecanismos del yo mexicano para reordenar su situación axiológica y con ello ajustar su autoestima tuvieron que ser diferentes de los que podrían parecer normales para el sujeto actual, ¿pues, cómo podría otorgar valores un yo que no valía nada o que valía lo mismo que una bestia?

Esta situación no se presentó como una crisis temporal de valores, sino como una situación vital permanente; no fue una situación fugaz y extraordinaria,¹⁹



© Everardo Rivera, de la serie *Tiempos*.

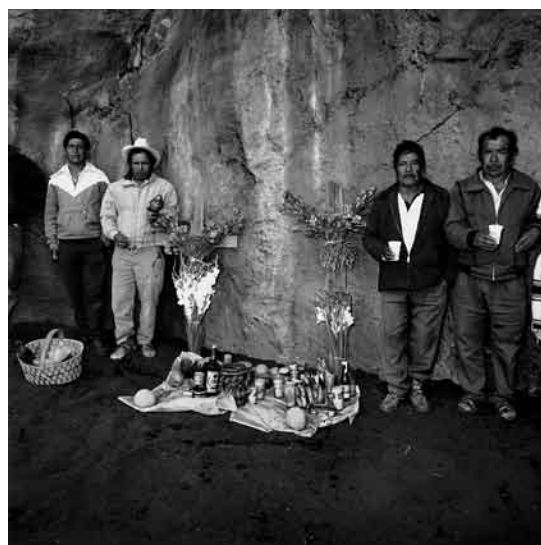
sino lo normal y cotidiano; no fue sólo el caos valorativo, sino el nuevo “cosmos” en el que hubo que aprender a vivir de alguna forma. El remedio puesto por la *psique* del conquistado debió ser consecuente con esa situación terrible. A manera de elucubración podría afirmarse lo siguiente, que el yo comunitario para no sufrir de el escarnio y autoescarnio cometió una especie de suicidio: en el sentido de una desvalorización de muchas de las valoraciones sociales —y aun de la sociedad misma.²⁰ Este remedio se instituye e interioriza por medio de la adaptación social más temprana: los niños debieron aprender lo necesario para sobrevivir de la mejor manera en una sociedad en la que “igualarse” al “hombre de razón”²¹ era peligroso en cuanto que ameritaba castigo o represión.²²

Vale decir que ese racismo en contra de los indios constituye una forma de sometimiento y control de los individuos dominados; racismo que se instituye como forma de organización social, las castas, *i. e.* se constituyen en una tecnología de poder, y en lo que concierne al individuo, en una forma de relacionarse consigo mismo: baste recordar que un indio o un mestizo puede insultar a otro mexicano llamándolo “indio”,²³ lo que indica que hay una percepción menospreciativa del propio yo en cuanto que se reconoce en éste una pertenencia a la raza india.

Este contacto entre las tecnologías de dominación de los demás y los referidos a uno mismo es lo que llamo [—dice Foucault—] gobernabilidad.²⁴



© Everardo Rivera, de la serie *Tiemperos*.



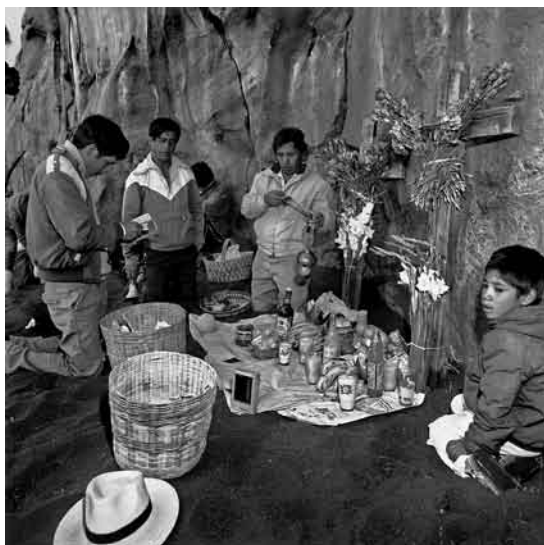
© Everardo Rivera, de la serie *Tiemperos*.

Si lo que dijimos hasta aquí es cierto, todo se encadenaría más o menos de la siguiente manera: si mi yo se fundamenta en lo social y lo social me niega, entonces deberé negar lo social para afirmarme, puesto que aún no puedo afirmarme desde mi mismo yo individual —porque no se ha pasado aún por un proceso suficiente de individualización del yo. Sin embargo, esta negación de la negación no es realmente una afirmación, sino una especie de suicidio en cuanto que el yo destruye aquello que lo valorizaba, pero sin poner nada en su lugar que lo valore, algo así como el patear su propio banquillo aquel que está siendo ahorcado.

Nos gustaría reflexionar con respecto a este proceso de formación del yo individualizado, al efecto de la imposición de una forma particular de individualidad, a la manera en que modifica a la subjetividad americana y, también, a la manera en que es modificado por ella al ser asimilado desde ésta. Tomaremos a la confesión religiosa, como ejemplo de una técnica de dominación y como la técnica utilizada, para esbozar algunas posibles líneas de análisis.

IV. UN NUEVO YO SE CONSTRUYE

Por otro lado, cabe señalar que en este contexto particular el sujeto hace la interpretación particular de su propio yo a partir de las restricciones y deberes que están dados como líneas de conducta a seguir conciente o inconcientemente. Al sujeto se le obliga a descifrarse a sí mismo de cierta manera particular.



© Everardo Rivera, de la serie *Tiemporos*.

¿De qué forma han requerido algunas prohibiciones el precio de cierto conocimiento de sí mismo? ¿Qué es lo que uno debe ser capaz de saber sobre sí para desear renunciar a algo?²⁵

De la misma forma, una prohibición solamente puede ser seguida y cumplida con una interpretación y un saber como presupuesto y punto de partida: yo me observo, me vigilo y luego puedo seguir las prohibiciones en los momentos en que son pertinentes.

La confesión es una especie de *épiméleia*, en el sentido de que exige “cierta forma de vigilancia sobre lo que uno mismo piensa y sobre lo que acontece en el pensamiento”,²⁶ exige que uno transforme la manera de mirarse a uno mismo preparándose para el momento de verter la subjetividad hacia el exterior, al verbalizar cierta forma de experiencia y conocimiento del propio yo –cabe acotar aquí que esta experiencia puede no ser propiamente un descubrimiento de algo que estaba oculto, sino la construcción misma de eso que se dice descubrir.

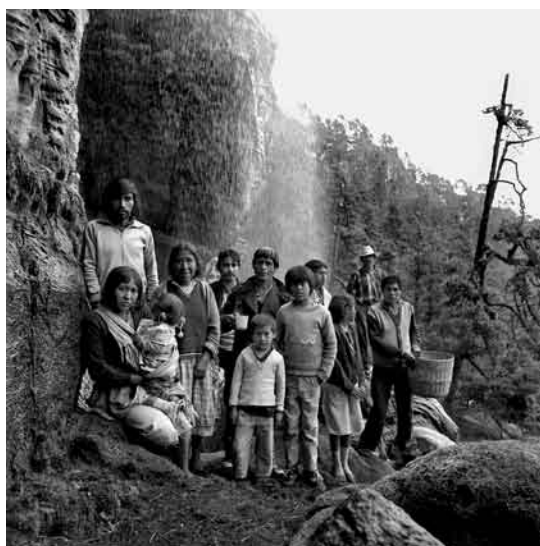
Simplificando riesgosamente puede decirse que esta subjetividad indígena que se vierte en la confesión cristiana, se vierte en la camisa de fuerza de dos respuestas posibles: “yo pecador” o “yo buen cristiano”; “yo culpable” o “yo inocente”, etc. Esto es, en la pregunta está presupuesta la respuesta, respuesta que arroja una subjetividad determinada por un predicado propio de una sociedad cristiana. En apariencia esta determinación de la subjetividad impuesta desde la exteriori-

dad, parece no diferir cualitativa y sustancialmente de la coacción que reciben los primeros europeos a los que se empieza a confesar; sin embargo, lo importante es que las prístinas subjetividades que reciben la imposición de la confesión son diferentes entre sí y esto debe determinar los efectos del hecho de tal imposición de una manera fundamental en cada caso. También debe tenerse en cuenta que si es en Europa donde se origina la confesión, este hecho ya debe ser por sí mismo significativo en el sentido de que si ahí, en Europa, se ha originado dicha técnica en su forma particular, es porque las condiciones estaban dadas gracias a un proceso necesario para su originación: ciertas formas de relacionarse el sujeto consigo mismo, ya eran precondiciones de la confesión como práctica de sí del sujeto europeo.

El sí mismo es algo de lo cual hay que escribir, tema u objeto (sujeto) de la actividad literaria. Esto no es una convención moderna procedente de la Reforma o del romanticismo: es una de las tradiciones occidentales más antiguas. Ya estaba establecido y profundamente enraizado cuando Agustín empezó sus *Confesiones*.²⁷

Todo esto manifiesta una particular experiencia del yo. Ciertamente debemos aceptar que los mexicas también estaban pendientes de sí mismos,

[...] como lo muestra la riqueza de la documentación escrita. Los mexicanos sentían curiosidad por sí mismos y por su historia [...]²⁸



© Everardo Rivera, de la serie *Tiemporos*.

pero si aceptamos que hay una experiencia del yo propia del prehispánico y otra del europeo, entonces la manera en que los sujetos se relacionan consigo mismos deben ser diferentes, con sus propias y particulares técnicas de existencia y tecnologías de poder.

El análisis interior que implica la confesión, tanto la mexica –que se llevaba a cabo solamente una vez en la vida–, como la primitiva confesión cristiana, implica una revisión de los rasgos personales en función de un código moral. Sendos códigos son los que guían la lectura que el sujeto hace de sí, dirigiendo la mirada a lugares predeterminados, exaltando ciertas características buscadas y no otras, conformando, pues, un tipo peculiar de sujeto, en cierta manera proyectado por el código moral correspondiente y sus valores; diciendo qué es lo que debe ser el sujeto.

En contraposición a esto, el hombre moderno tiene sus peculiares formas de relación consigo mismo: la confesión no es un análisis de su interioridad en función de un código moral comunitario, *i. e.* no es realizada en función de un ejercicio prescriptivo de una moral social, sino en función de una investigación de la verdad que puede predicarse de sí y que vale ya por la verdad misma (la idea de que los sujetos modernos estamos constituidos como sujetos epistemológicos –el *cogito* cartesiano como hito– y no como sujetos morales); lo que permitiría al sujeto moderno pensar que el ser sincero al confesarse es el único deber que implica la confesión, y que en el extremo no hay ninguna otra



obligación en lo que toca a su manera de conducirse en el mundo.

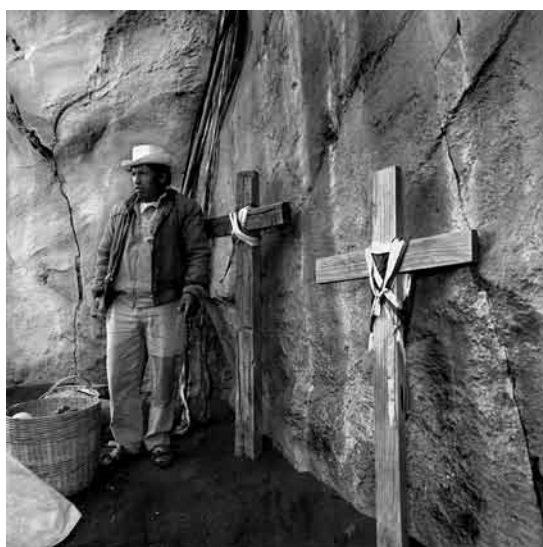
La confesión cristiana moderna es, pues, una técnica propia de cierta forma particular de experimentarse a sí mismo, que introducida a la fuerza en México debe dar como consecuencia una experiencia forzada del yo, si la subjetividad que se confiesa no es para una técnica de esa naturaleza.

Con la Conquista, las técnicas de existencia y las tecnologías de poder implementadas en un proceso de imposición y sometimiento cultural, terminan por ser, ambas, tecnologías de poder.²⁹ Para imponer y conservar una sociedad fundada en cierto tipo de individuo hay que crear ese tipo de individuo, por ello se imponen –no sugiero que de manera conciente– técnicas de existencia que construyen el yo de los vencidos.

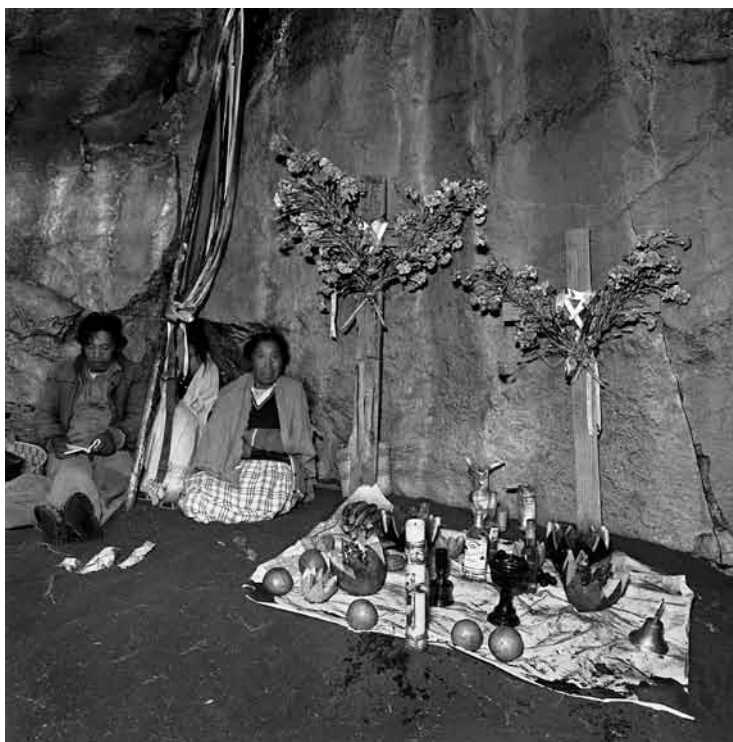
A partir de la Conquista, el sujeto mexica se interpretará a sí mismo desde pautas de desciframiento europeas que crean una experiencia del yo individual, propio de una sociedad moderna individualista. Cabe agregar que estas pautas están constantemente permeadas por el racismo y la altanería del vencedor.

La confesión moderna es, entre otras cosas, un reconocimiento del “yo individual” en el que este yo se vuelve significativo con respecto a los otros, pero significativo como determinado por los límites que lo separan de ellos y por la conciencia de la precisión de tales límites –una determinación de los límites del individuo por contraposición con los otros, que nos habla de la clara diferencia que se da en la conciencia moderna entre subjetividad y objetividad–, algo que antes de la Conquista no era así, pues el límite de la interioridad se confundía en la exterioridad, el sujeto mexica estaba fusionado con su comunidad.

En la Nueva España, esta imposición de la confesión cristiana como práctica cotidiana debió crear cierta experiencia del yo no sólo como una nueva experiencia, sino como una extrañísima experiencia: el *shock* de inquirir a algo que aún no está completamente conformado y que, sin embargo, debe dar una respuesta –básicamente la de confesarse culpable o no. Dicho de otra forma, según lo que dijimos en el apartado III de este texto, el yo comunitario es negado y se suicida an-



© Everardo Rivera, de la serie *Tiempos*.



© Everardo Rivera, de la serie *Tiemperos*.

tes de que se haya conformado completamente el yo individual que ocupará su lugar; ahora bien, la confesión es una técnica de existencia usada por sociedades individualistas y, como tal, conformada de tal manera que es un preguntar a un sujeto de cierto tipo de individualidad, pero ¿cuál yo individual hay en el sujeto indígena mexicano de aquel entonces que pueda responder a una pregunta hecha para un yo individual de otra latitud? Por otra parte, ¿si ha habido ese tipo de suicidio que mencionamos, existía un yo?

La introspección vierte las preguntas sobre una subjetividad aún no conformada y, por tanto, propiamente no puede descubrir –o producir– un conocimiento de esta subjetividad, sino que forzada y forzosamente crea –con las respuestas que ofrece a las preguntas de la confesión (culpable o inocente)– el reconocimiento de uno mismo como perteneciente a algún tipo particular de persona –tipo predeterminado por la técnica de existencia ahora en cuestión. Es decir, se crea una subjetividad que es determinada por lo que puede predicarse de los sujetos en una sociedad cristiana y racista.

Vale aclarar que de ninguna manera estamos tratando de probar una maldad inherente a la confesión cristiana, sino de sugerir que la confesión usada por

una sociedad colonizada –que en la base de su funcionamiento económico e ideológico tiene a la explotación de una raza, y como fin de dicho funcionamiento al saqueo de sus bienes en provecho de otra sociedad– se transforma en algo que no puede ser explicado sino como una institución propia de tal sociedad, es decir, que no es ajena a ella y que pasa a ser determinada por su contexto social y a la vez determinante del mismo. Esto es, que debe tomarse en cuenta que hay una relación bicondicionada de la ideología y la sociedad en que ésta se desenvuelve.

Por último, me parece que sería un trabajo interesante revisar el racismo y la confesión en México, planteándolos a ambos como técnicas de existencia y tecnologías de poder, que intervinieron y continúan interviniendo en la conformación de la idiosincrática subjetividad de parte de la población nacional; puesto que debe tomarse en cuenta que

[...] son las prácticas entendidas como modo de actuar y a la vez de pensar las que dan la clara inteligibilidad para la construcción correlativa del sujeto y del objeto.³⁰



© Everardo Rivera, de la serie *Tiemperos*.

BIBLIOGRAFÍA

- Arreola JJ. *La feria*, SEP, México (1980).
 Foucault M. *Hermeneútica del sujeto*, La piqueta, Madrid (1994).
 —. *Tecnologías del yo*, Paidós, Barcelona (1991).
 Hanke L. *El prejuicio racial en el Nuevo Mundo. Aristóteles y los indios de Hispanoamérica*, SEP, México (1974).
 Hegel GWF. *Propedeútica filosófica: teoría del derecho, de la moral y de la religión (1810)*, UNAM, México (1984).
 Husserl E. *Las conferencias de París. Introducción a la fenomenología trascendental*, UNAM, México (1988).
 Portilla J. *Fenomenología del relajo*, FCE, México (1984).
 Séymour M. *Antología del cuento hispanoamericano*, FCE, México (1978).
 Todorov T. *La conquista de América. El problema del otro*, Siglo XXI, México (1987).
 Soustelle J. *La vida cotidiana de los aztecas en vísperas de la Conquista*. FCE, México (1996).

NOTAS

- ¹ Cfr. Michel Foucault. *Tecnologías del yo*.
² *Ibid.* Todorov T. *La conquista de América. El problema del otro*, Siglo XXI, México (1987).
³ Quiero recalcar que este trabajo se concentra en el caso de los mexicas, y que la extensión temporal que abarca esta reflexión no pretende ir más allá del periodo de vida de las generaciones que vivieron la guerra y las primeras dos décadas inmediatamente posteriores a ésta.
⁴ *Ibid.* p. 171. Vuelvo a remitir al lector a este libro para leer un trabajo sobre las diferencias de ambos sistemas semióticos.

⁵ Un ejemplo de esto puede apreciarse en prácticas más o menos esotéricas y harto populares que sobreviven hasta nuestros días, en las que, por ejemplo, para realizar un conjuro basta con poseer el nombre de la persona que se desea conjurar.

⁶ Evidentemente no estamos considerando estados de conciencia y algunas otras *cogitaciones*.

⁷ “Naturalmente considerado” en el sentido husserliano. Véanse *Las conferencias de París*.

⁸ Vale citar, en este momento, a Foucault para justificar esta revisión de la historia mexicana en busca de las condiciones que constituyeron al sujeto indígena posterior a la Conquista en relación con su(s) objeto(s): “Si por pensamiento se entiende el acto que pone en sus diversas relaciones posibles un sujeto y un objeto, una historia crítica de pensamiento sería un análisis de las condiciones en las que se forman o modifican ciertas relaciones de sujeto a objeto, en la medida en que éstas son constitutivas de un saber posible”, Michel Foucault *apud*. M. Morey en la introducción a *Tecnologías del yo* en la edición citada.

⁹ Cfr. Hegel GWF. *Propedeútica filosófica: teoría del derecho, de la moral y de la religión (1810)*, UNAM, México (1984); especialmente pp. 12 y 13 en lo que toca a lo que Hegel llama conciencia teórica y conciencia práctica: “(La conciencia teórica) ya sea que se comporte percibiendo, o como fuerza de la imaginación, o como pensante, su contenido es siempre un dado ya existente, y en el pensar su contenido es el ente en sí. En cambio, el yo aparece como conciencia práctica, cuando las determinaciones del yo no son solamente determinaciones de su representar y de su pensar, sino cuando aparecen en una existencia externa. Aquí yo determino las cosas o soy la causa de las transformaciones de los objetos dados”. (p. 12).

¹⁰ Todorov T. *Op. cit.* p. 75.

¹¹ *Ibid.* p. 73.

¹² Vale transcribir largamente los preceptos de los ancianos citados por Sahagún: “[...] Mira que no sea fingida tu humildad, porque entonces descirse ha de ti titoloxochton, que es hipócrita./ [...] En la calle o por el cami-



no anda sosegadamente, ni con mucha prisa ni con mucho espacio...; los que no lo hacen así *llámanlos* ixtotomos cuecuetz, que quiere decir persona que va mirando para todos lados, como loco, y persona que va andando sin honestidad y sin gravedad...; tampoco irás cabizbajo [...], ni mirando hacia los lados, *porque no se diga de ti* que eres bobo o tonto o malcriado” (Sahagún, t. II, pp.137 y ss. *apud*. Soustelle, p. 223.) El itálico es nuestro. Nótese que en este código de conducta es el juicio público la sanción esgrimida en este código de moralidad para la conducta del sujeto.

¹³ *I.e.*, la exterioridad como fundamento.

¹⁴ En abono de estas últimas afirmaciones, que para algunos que hacen discursos políticos podrían ser polémicas, sólo traeré a colación los siguientes testimonios tomados del arte mexicano: “Jorge Ferretis se esfuerza por crear un cuadro primitivo en que el campesino ni siquiera se considera a sí mismo digno de ser humano”. (M. Séymour).

Esta es la voz de Arreola al referirse al estado de miseria e indefensión de los habitantes de una comunidad indígena: “¿Usted cree que le iban a tener apego a la vida, o que iban a sentir amor por sus cosas, y hasta por su propia familia, aquellas gentes que fueron tratadas como animales?” (*La feria*, p. 34).

¹⁵ Una sociedad que mediante las jerarquías y su parafernalia correspondiente indicaba el valor social del individuo —el cual en ese contexto era el más importante—, colocándolo en el lugar que en el orden social le correspondía.

¹⁶ Puesto que más arriba he dejado claro que el periodo sobre el que se reflexiona es el de los años inmediatamente posteriores a la Conquista, quizá no sea necesario agregar aquí que ese estrato social último le correspondió estrictamente al indígena hasta los años previos a la introducción de esclavos africanos a la Nueva España.

¹⁷ *Apud*. Hanke L. *El prejuicio racial en el Nuevo Mundo*, SEP, México, (1970). p.40.

¹⁸ *Ibid.* p.40.

¹⁹ Sólo se presenta con toda la violencia de su traumática irrupción para las generaciones que sufren la Conquista, para las posteriores, aunque mantiene toda su violencia subjetiva, es la cotidianidad.



© Everardo Rivera, de la serie *Tiemperos*.



© Everardo Rivera, de la serie *Tiemperos*.

²⁰ Elucubrando quizás demasiado audazmente, esto podría estar sugerido en la falta de compromiso con la comunidad y la irresponsabilidad social ya proverbial de nuestros servidores públicos.

²¹ Como la razón se concibe como posesión y atributo particular del ser humano, entonces esta adjetivación sugiere que quien no es “de razón” no es, por tanto, humano.

²² Sin que pueda sostenerse que el desarrollo de esta hipótesis podría explicar algunas conductas y peculiaridades propias de la idiosincrasia nacional, puesto que estamos hablando de un momento histórico alejado de nosotros por cinco centurias de historia, cabe mencionar en este momento, como una referencia que salta a la mente de manera natural, al “complejo de inferioridad del mexicano” propuesto y estudiado por Ramos; o el *relajo*, tratado por Jorge Portilla como suspensión de la seriedad en cuanto “adhesión del sujeto a un valor propuesto a su libertad” (p. 18. *Fenomenología del relajo*).

²³ Si la imagen de un pueblo se construye de la misma manera en que una persona construye su propia imagen individual —en gran medida a partir de la imagen que le devuelve la mirada de los demás. Es en los ojos de los demás en donde uno se contempla por primera vez (el espejo es un símbolo), entonces debiéramos pensar en la manera que una subjetividad construida con tal reflejo fundamentará el mundo, su imagen, su representación, ¿qué pasará con lo que toca a los valores, si su fundamento tiene de sí una valoración negativa?, ¿y con el conocimiento, lo político, etcétera?

²⁴ Foucault. *Op. cit.* p.49.

²⁵ *Ibid.*, p.47.

²⁶ Foucault M. *Hermeneútica del sujeto*, La piqueta, Madrid. p. 35.

²⁷ Foucault. *Tecnologías del yo*, p. 62.

²⁸ Soustelle. *La vida cotidiana de los aztecas en vísperas de la Conquista*. p. 12.

²⁹ *Vid. supra*.

³⁰ Foucault. *Ibid.* p.32.

Marco Aurelio Ángel Lara, Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades. Universidad Tecnológica de la Mixteca. M.Lara@uea.ac.uk