

---

**Alfonso de Toro**

*Universidad de Leipzig  
Centro de Investigación Iberoamericana*

## **ESCENIFICACIONES DE LA REPRESENTACIÓN DE LA 'OTREDAD' Y 'ALTERIDAD': ESTRATEGIAS DE HIBRIDACIÓN EN DISCURSOS PREMODERNOS EN LATINOAMÉRICA \***

“Ma c’ubab than” das heißt: “Wir verstehen eure Worte nicht”.  
Dies deuten die Spanier zu “Yucatán” um und erklären es  
als den Namen der Provinz.  
(Rincón 1990: 221)

### **0. Propósitos**

El tema por tratar –y sobre el cual me atengo en este momento solamente en algunas reflexiones y propuestas– está relacionado con la descripción e interpretación de las escenificaciones discursivas y gestuales que se producen en el acto de comunicación entre descubridores o conquistadores, colonizadores, conquistados y colonizados; un momento en donde percibimos el comienzo de un proceso incipiente de hibridización. Mi interés radica, por esto, no en tratar la oscilación o la relación oscilante entre un discurso ficcional y otro histórico, sino en la oscilación discursiva interna de cómo se va modelando un discurso y una gestualidad híbrida desde un comienzo, tanto en un micro nivel como en un macro nivel textual. La destrucción física y epistemológica de los indios conlleva, es decir, lleva preñada la construcción de un nuevo mundo híbrido, radicando aquí histórica y epistemológicamente la gran diferencia entre el fenómeno civilizador español y el británico en las Américas (cfr. Ventos 1987: 45ss.).

---

\* Este primer texto sobre las crónicas le ha seguido un segundo donde demuestro como la hibridación es un proceso que se escapa a una predeterminación o intención de los cronistas y pasa a ser parte de un mecanismo autónomo; vid. A. de Toro. (2006). “Escenificaciones de la hibridez en el discurso de la conquista Analogía y comparación como estrategias translitológicas para la construcción de la otredad”, en: *Revista Atenea* Universidad de Concepción. Nr. 493: 87-149.

El primer punto de partida de nuestras reflexiones es el nivel discursivo representacional: cómo se manifestaba y representaba el proceso de Descubrimiento, Conquista y Colonización en el nivel de los testimonios accesibles, esto es, de diversos tipos de textos (en el amplio sentido semiótico de este término) o en concretizaciones de diversa naturaleza, ya que esa es la única base empírica de la cual disponemos. Para esta empresa diferenciamos el nivel representacional del Descubrimiento y de la Conquista del nivel ontológico y fáctico, una distinción que nos parece fundamental y a la vez renovadora. Estas manifestaciones, ‘textos’ o discursos representacionales, como las crónicas, los relatos, las cartas o las relaciones son obras históricas o pseudo-históricas que podríamos llamar testimonios histórico-personales tales como las obras de Las Casas, Bernal Díaz del Castillo, Guzmán Poma de Ayala, Álvar Núñez, las *Relaciones* de Cortés y tantos otros, obras de autores partícipes y testigos.

En segundo lugar, no cuestionaremos si lo expuesto es verdadero o no, exagerado y simplificado, sino que más bien nos concentraremos en la forma de cómo estas representaciones se articulan internamente (en un micro nivel) y externamente, más allá de la confrontación y la punja de los textos por la verdad, produciendo así una gran red de ‘verdades’ (macro nivel); dentro de esta tensión atenderemos el fenómeno de la hibridez. No lo que dicen, sino cómo, en qué contexto lo dicen y de qué medios de representación hacen uso es nuestro punto de arranque (siguiendo a Foucault 1966; White 1978; vid. también Todorov 1982: 60), esto es, la permanente ‘escenificación’ de la representación.

Para realizar esta tarea debemos cumplir con ciertos requisitos procediendo en tres etapas que representan a la vez tres finalidades principales del trabajo.

En primer lugar, queremos realizar una **historización de la hibridación** ya que los fenómenos de hibridización no son exclusivos de la modernidad o en particular de la postmodernidad, sino que se dan en el contexto de Latinoamérica desde la Conquista.

Esto requiere, en segundo lugar, una aclaración del **término de hibridez** y de las **estrategias de hibridización**, ya que este término aparece en distintos campos y con diferentes estatutos y se utiliza como sinónimo de diversos conceptos como sincretismo o heterogeneidad que no son equivalentes, al menos dentro del modelo que propondremos.

El tercer lugar de interés radica en la mencionada distinción entre lo representacional, lo ontológico y lo fáctico que quisiera analizar bajo el concepto de **Blick-/ Schriftpunkt Andersheit** (punto vidente-escritural de la otredad), esto es, de la escenificación de la percepción sensual del otro y su reproducción discursiva en las crónicas; de cómo *se va construyendo* una ‘Otredad’ incipiente desde una perspectiva siempre subjetiva y de cómo *se va lidiando* con las diversas concretizaciones, experiencias, vivencias de la apelada verdad histórica, ya que cada uno de los tratadistas quiere contar la “verdadera historia de...” o “cómo ocurrieron los hechos verdaderamente en...”.

## 1. Algunas reflexiones preliminares y puntos de partida

### 1.1 Carlos Fuentes en *El naranjo*

Carlos Fuentes en *El naranjo* (1993/<sup>12</sup>1999) nos describe por una parte la historia del Descubrimiento y de la Conquista de América como el resultado de un enorme acto y esfuerzo de comunicación sin código común que se va construyendo en un acto gigantesco de translación, en un acto perenne de negociación, en el cual el poder radica en aquel que posee el poder del conocimiento de la lengua y del código del otro. Se trata pues de una comunicación descentrada, asimétrica en muchos aspectos, de una comunicación que desde un principio se establece en un territorio intermedio virtual que aún no tiene cartografía, en el marco de una comunicación donde se refleja la incapacidad, o bien, la imposibilidad de asimilar, de elaborar toda la información de un mundo tan absolutamente nuevo –como indica Rincón (1990: 222) siguiendo a J. H. Elliot (1970)–, para los Españoles, que ni siquiera sabían dónde estaban ubicados y reaccionan

[...] as if, at a certain point, the mental shutters come down; as if, with so much to see and absorb and understand, the effort suddenly becomes too much for them, and Europeans retreat to the half-light of their traditional mental world (Elliot 1970: 14).

El acto conquistador se transforma así en una *escenificación de la comunicación como 'Otreidad'*, y a la vez como un fenómeno híbrido. El mundo y su representación oscilan en una duplicidad de las orillas, entre similitud y diferencia, entre la historia individual y la colectiva, el mundo se representa como 'pliegue', 'ruptura' o 'grieta', la historia como una construcción de una conciencia, como obra del lenguaje y de la discursividad representacional de un sujeto. El Descubrimiento y la Conquista oscilan entre la construcción y la eliminación del otro. El mundo de la conquista se da como una Babel y un monstruo lingüístico-cultural. La Conquista se define en términos de sometimiento, de apropiación, reapropiación y reinención del Otro. Derrota y triunfo, subyugación y libertad se definen en términos de *translación*. Con esto, Fuentes nos da una interpretación del Descubrimiento, de la Conquista y de la Colonización de Latinoamérica que supera tanto la leyenda negra (Las Casas) como la idealización (Pomán de Ayala) y se establece en el 'pliegue' mismo del complejísimo encuentro, allí donde luego se desarrollará una cartografía de la hibridez como proceso civilizador en el cual una parte de la investigación actual ve el nacimiento de una premodernidad, o temprana e incipiente modernidad (Todorov 1982), según la definición que se emplee para estos términos. La dualidad de las orillas está representada por el casi indígena Jerónimo de Aguilar que domina el maya, reaprende el castellano y sufre la llaga de situarse en la ruptura de la historia –que será su talón de Aquiles–, porque conoce “las dos orillas” (Fuentes 1993/<sup>12</sup>1999: 31). La dualidad está asimismo representada por la Malinche que sabe maya, azteca o mexicana, así como otras lenguas indígenas; aprende castellano y llega a ser traductora, consejera y amante de Cortés, a quien le da un hijo. La Malinche, según de Aguilar, conoce sólo una de las orillas y

por esto no sufre bajo esta ambivalencia<sup>1</sup>, sino que crea y conquista con la palabra y con su cuerpo la natalidad del “Nuevo Mundo”:

[...] y, sin embargo, por todo ello, [es] madre y origen de una nación nueva, que acaso sólo podía nacer y crecer en contra de las cargas del abandono, la bastardía y la traición. (Fuentes 1993/<sup>12</sup>1999: 43)

Mariana no; pudo entregarse entera al Nuevo Mundo, no a su pasado sometido, cierto, sino a su futuro ambiguo, incierto y por ello, invicto. Acaso merecí mi derrota. No pude salvar, contándole un secreto, una verdad, una infidencia, al pobre rey de mi patria adoptiva, México. (Ibíd.: 31)

La Malinche, generalmente interpretada como la traidora, la asimilada, razón por la cual su nombre pasa a ser un término peyorativo en el lenguaje cotidiano mexicano, recibe en este texto de Fuentes –como ya lo había hecho en su pieza de teatro *Todos los gatos son pardos* (1970)– una interpretación nueva que la marca como representación del pasado, del complejo presente y del futuro de Latinoamérica<sup>2</sup>.

Tanto la descripción de conflictos y guerras internas por el lado de Cortés y de Moctezuma, como la descripción de la tiranía e inhumanidad de Cortés (y de muchos de los conquistadores) y aquella de Moctezuma nos dan un cuadro muy diferenciado de la Historia de México y de la Conquista en general:

Le di al Rey el secreto de la debilidad de Cortés, como doña Marina le había dado a Cortés el secreto de la debilidad azteca: la división, la discordia, la envidia, la pugna entre hermanos, que lo mismo afectaba a España que a México: una mitad del país perpetuamente muriéndose de la otra mitad. (Fuentes 1993/<sup>12</sup>1999: 27)

El hecho mismo de la *translación* es, desde un comienzo, ambivalente y está lleno de agregaciones, tergiversaciones, invenciones e incluso de traición:

Traduje, traicioné, inventé. [...] Mas como así sucedió en efecto, convirtiéndose mis falsas palabras en realidad, ¿no tuve razón en traducir al revés al capitán y decirle, con mis mentiras, la verdad al azteca? ¿O fueron mis palabras, acaso, un mero trueque y no fui yo sino el intermediario (el traductor) y el resorte de una fatalidad que transformó el engaño en verdad? (Ibíd.: 18)

---

1 Esta apreciación de Jerónimo de Aguilar es simplista, sin lugar a dudas, pero tiene dentro del contexto del relato la función de excusar y explicar la derrota que él sufre frente a la Malinche. La situación de la Malinche después de que Cortés la abandona y de su hijo Martín son nefastas, lo que de Aguilar experimenta como una tardía venganza y compensación: al fin ambos son derrotados.

2 Ya desde Gyurko (1977), Castellanos (1975/1987), Corpi (1978) y Alarcón (1983; 1989) se viene generando una nueva interpretación de la Malinche que luego recibe un impulso fulminante con Todorov (1982), trayectoria igualmente continuada por Margot Glantz (1994) y que alcanza un punto de culminación con los trabajos de Wurm (1996) y Dörscher/Rincón (2001).

Se trata pues de una construcción translitológica para reescribir la historia y agregar aquello eliminado y nuevamente refundido, para hacer correcciones de la historia no desde la perspectiva de los vencedores ni de los grandes acontecimientos, sino de las orillas, lo cual se refleja estructuralmente en casi todas las crónicas. Lo que Jerónimo Aguilar no consigue realizar es un proyecto utópico civilizador en conjunto con la Malinche, un mundo híbrido del reconocimiento de la diferencia y no de la batalla contra ésta:

[...] yo seguía siendo el amo de la lengua. La versión castellana que llegaba a oídos del conquistador, era siempre la mía. (Fuentes 1993/<sup>12</sup>1999: 32)

[...] Imaginé que juntos [junto a la Malinche] podríamos cambiar el curso de las cosas. (Ibíd.: 41)

También los dos hijos de Cortés, aquí en el relato, Martín 1 (el de madre española) y Martín 2 (hijo de la Malinche) marcan ese nuevo mundo de las dos orillas y de los chingados. A pesar del odio y del desprecio Fuentes muestra la recíproca dependencia:

Ya sé lo que vas a decir. Tú. Martín Cortés el segundón, el mestizo, el hijo de las sombras. Sin ti, nada podía yo en esta tierra. Te necesitaba a ti hijo de la Malinche, para cumplir mi destino en México. (Ibíd.: 84)

Ambos personajes representan la construcción del nuevo mundo lleno de discontinuidades en una cartografía fracturada, desmembrada, fragmentada:

México ya no es Tenochtitlan. Pero tampoco es España. México es un país nuevo, un país distinto [...] Somos los entenados de la Corona. Mi padre lo supo, pero él aún no tenía patria mexicana, aunque la quería. La quiso; lo quiero. Nosotros sus hijos no sólo tenemos un nuevo país. Somos el nuevo país. (Ibíd.: 97)

El proyecto que se gesta en México en *El naranjo* queda en parte postergado en la premodernidad ya que España, aparentemente, no fue afectada por la Conquista. Así, el proyecto se realiza más tarde cuando la epistemología de la pureza de la sangre y de la raza se reemplaza por la multiplicidad cultural, cuando Gonzalo Guerrero –al frente de los Mexicas o Aztecas, Judíos y Moros– conquista España, la cual se establece como un nuevo universo pluricultural:

Cuantos contribuimos a la conquista india de España sentimos de inmediato que un universo a la vez nuevo y recuperado [...] nació del contacto entre las culturas, frustrando el fatal designio purificador de los Reyes Católicos (Ibíd.: 55),

pero no en el sentido de un idilio o utopía de corte occidental, sino como un encuentro conflictivo con lo cual el cronista describe que cualquier tipo de Conquista está principalmente relacionada con subyugación y muerte y que, no obstante, simultáneamente comienza a formar una nueva cultura:

[...] pero que ahora se preguntaban si no habían cambiado, simplemente, la opresión de los Reyes Católicos por la de unos sanguinarios papas y caciques indios... (Ibíd.: 55-56)

[...]

Los indios llegaron a reanimar a los propios dioses españoles y el asombro mayor que hoy comparto con ustedes, lectores de este manuscrito que al alimón hemos pergeñado dos naufragos españoles [...] es que estéis leyendo esta memoria en la lengua española de Cortés que Marina, la Malinche, debió aprender, y no en la lengua maya que Marina debió olvidar o en la lengua mexicana que yo debí aprender para comunicarme a traición con el grande pero abúlico rey Moctezuma. (Ibíd.: 56)

El texto de Fuentes no representa un caso de relativismo histórico, sino que nos transmite una compleja y diferenciada perspectiva de la Conquista y de los procesos históricos que si bien se dan como lucha, guerra y crueldad, también empiezan a generar una cultura nueva. Sabemos que la Conquista tuvo un aspecto misionero en doble sentido. De cristianismo y de “poblar”, es decir, de la mezcla de culturas, nos encontramos si no en un estado de negociación, sí en un estado de constantes tensiones y roces.

Bajo *negociación* no entendemos tan sólo el acto intencional, libre, voluntario y con iguales derechos de negociar diferentes elementos, sino también el roce, la confrontación con la ‘Otreidad’, ese constante ir y venir, esa oscilación que va produciendo una malla de redes y relaciones en las cuales todos los involucrados se van enredando.

El cronista en *El naranajo* nos muestra cómo España en 1492, al expulsar a moros y judíos, perdió una oportunidad civilizadora e inaugura la modernidad al optar por Europa y Occidente y al establecer los estatutos de limpieza de sangre. Esta oportunidad de una sociedad multiétnica, y que a pesar de todos los conflictos y tensiones funcionó por siete siglos, es eliminada y los españoles se lanzan a otra empresa multiétnica aún mucho más extraña y compleja que la que podía haber sido la musulmana y la judía, culturas que vivieron dentro de un estado de hibridez por tanto tiempo en un proyecto multirracial. En *El naranajo* la conquista de España es realizada por moros, judíos, mayas y mexicas, que después de un breve período de opresión, también incorporan a los cristianos en la empresa común:

Cometimos algunos crímenes, es cierto. A los miembros de la Santa Inquisición les dimos una sopa de su propio chocolate, quemándoles en las plazas públicas de Logroño a Barcelona y de Oviedo a Córdoba... Sus archivos los quemamos también, junto con las leyes de pureza de la sangre y cristianismo antiguo. Viejos judíos, viejos musulmanes y ahora viejos mayas, abrazamos a cristianos viejos y nuevos, y si algunos conventos y sus inquilinas fueron violados, el resultado, al cabo fue un mestizaje acrecentado, indio y español, pero también árabe y judío, que en pocos años cruzó los Pirineos y se desparramó por toda Europa... La pigmentación del viejo continente se hizo en seguida más oscura, como ya lo era la de la España levantina y árabe. (Ibíd.: 54)

Y luego agrega,

La lengua española ya había aprendido, antes, a hablar en fenicio, griego, latín, árabe y hebreo; estaba lista para recibir, ahora, los aportes mayas y aztecas, enriquecerse con ellos, enriquecerlos, darles flexibilidad, imaginación, comunicabilidad y escritura, convirtiéndolas a todas en lenguas vivas, no lenguas de los imperios, sino de los hombres y sus encuentros, contagios, sueños, y pesadillas también. (Ibíd.: 55-57)

Fuentes nos expone un proyecto postcolonial de un mundo híbrido, una alegoría del mundo de migraciones actual acuñado por diferencia y alteridad, de un mundo como un pasaje e intersección de culturas. Fuentes nos revela una historia aún no concluida y aún no narrada hasta el final, una historia abierta, aún por construirse, releerse y reinterpretarse.

He aquí el punto de arranque de nuestras reflexiones: profundizar esta posición partiendo de ciertas referencias discursivas en el texto mismo de Fuentes; ver cómo ya en el mero encuentro violento e incipiente se comienza a formar ese mundo híbrido que nos plantea Fuentes en el caso de México y que es una alegoría para toda el proceso de Descubrimiento y Conquista de Latinoamérica.

En el texto de Fuentes la primera referencia es la crónica de Bernal Díaz del Castillo, *Historia verdadera de la Conquista de la Nueva España* (redactada 1584, pub. 1632), que nos lleva luego a la lectura de *Naufragios* (1542) de Alvar Núñez Cabeza de Vaca; a *Brevísima relación de la destrucción de las Indias* de Bartolomé de las Casas (gestación 1542/1552) y a varios otros textos (vid. selección en la bibliografía).

## 1.2 Trabajos liminales y puntos de partida en la discusión actual

Hemos considerando algunos trabajos liminales, y muy en particular el Epílogo (“Nachwort”) a *Diego de Landa. Bericht aus Yucatán* de Carlos Rincón (1990), “Indianische Seelenadel und mestizische Sprachvernunft. Alterität und Macht im Diskurs der Entdeckung” de Monika Walter (1997), *The Old World and the New* de Elliot (1970), *La conquête de Amérique. La question de l’autre* de Todorov (1982) y *El continente vacío* de Subirat (1994).

Nos preguntamos si lo que hemos llamado *Blick-/Schriftpunkt Andersheit* ofrece estrategias incipientes de hibridización a través de un reconocimiento de la diferencia y estrategias de negociación de la alteridad en situaciones concretas en la construcción de la ‘Otredad’.

De igual forma nos preguntamos si en estos discursos se refleja, por una parte, el intento de una alteridad que oscila entre conquista, cristianización y construcción y, por otra, entre destrucción, negación y eliminación epistemológica del otro; o entre incompatibilidad y compatibilidad en el sentido de un nuevo principio de pensamiento y de vida, ya estilizado en algunos casos en la actual discusión como “una antigüedad moderna” (Maravall, Todorov, Subirat, Ventós, Walter), una “Época de Oro” o la realización de la utopía del cristianismo (Joachim de Floris, Rincón) y como un modelo alternativo al europeo. Nos preguntamos si desde la perspectiva hispánica siempre y exclusivamente el indígena representaba una concretización anticristiana que debía ser eliminada física y epistemológicamente o en el mejor de los casos debía ser evangelizada, y si los españoles siempre representaban esa negación del ‘Otro’. Lo más importante en nuestro contexto es que, a pesar de todas estas oposiciones, va surgiendo esa madeja de relaciones de dependencias y de poder que va involucrando al conquistador y al conquistado. Esperamos dilucidar si se comienza a operar bajo otro concepto de razón encubierto bajo una historio-

grafía e ideología hegemónica que se opone a la esclavización de la ‘Otridad’ y de la Diferencia como se manifiesta en los “requerimientos” y en las “encomiendas”.

Otra de las finalidades o resultados del presente trabajo, será ver si los discursos sobre la Conquista y Colonización de Latinoamérica contienen estrategias de hibridización premodernas o de una modernidad primera que se puedan entender incluso como una prefiguración de estrategias postcoloniales, según la forma que hemos propuesto en otro lugar basándonos en Lyotard y Foucault, afirmando que la Conquista y la opresión van “embarazadas”, de su contrario, esto es, que conllevan su contrario y que desde un principio tenemos una no-simultaneidad de lo simultáneo (Rincón 1995), una ‘disrupción’ (*Aufspaltung*) de las relaciones.

Carlos Rincón ya en los años 90 se manifiesta en forma muy crítica tanto frente al contenido, estatus y estrategias de los textos aquí elegidos como frente a la investigación al respecto sosteniendo la necesidad de “reformular las relaciones con el Otro” (1990: 221; mi traducción) sobre la base de una nueva lectura y valorización de textos tales como *Relación de Yucatán* de Diego de Landa, *Naufragios* de Alvar Núñez Cabeza de Vaca o *Florida del Inca* Gracilazo de la Vega, textos que nos ponen –según Rincón– un enorme conocimiento a disposición, “mucho mayor a aquél que investigadores del siglo XIX fueron capaces de recopilar” (ibíd.: 229), tratados que “al mismo tiempo representan textos altamente etnocentristas (ibíd.: 224) y que documentan el fracaso de una oportunidad que hubiera podido crear otra versión del mundo, pero que tan sólo condujo a una crítica europea interna sobre las carencias y grandes deficiencias de las propias instituciones como se manifiesta en Las Casas y en Montaigne en “Des Coches”<sup>3</sup>. En estas obras se define al indígena según los parámetros de lo que significa civilización en una incipiente modernidad: medios de producción, alto desarrollo de la escritura, del arte y la ciencia, de la organización social y económica y del poder militar (criterios con los que se evaluará, a partir de ese momento, a Latinoamérica particularmente frente al desarrollo que toma el capitalismo protestante en Estados Unidos) o se denuncian los abusos y crueldades de los españoles, sin existir ninguna reflexión sobre el nuevo mundo en sí.

Este erudito y convincente texto de Rincón ha tenido y sigue teniendo una gran influencia. Sus huellas se ven claramente en otro trabajo iluminante, aquel de Monika Walter –a la cual nos referiremos en breve–, y nos sugiere varias preguntas que ya otros autores menos ilustrados que Rincón (vid. introducción a *Naufragios*) han formulado. Una es: ¿cómo se puede esperar que monjes o curas, conquistadores y burdos soldados o ilustrados convencidos de su superioridad de poder aborden el ‘Otro’ y reconozcan su legítima diferencia si solamente venían saliendo de la liquidación de la multiplicidad de las culturas en la península ibérica y vivían en un mundo –como Rincón (1990: 222) indica– donde reinaba una idea del universo según las concepciones de Strabon, Ptolomeo y Pomponio Mela y donde dominaba una perfecta y natural ignorancia de un mundo que estaba recientemente descubriéndose y donde los descubridores tenían un proyecto evangeliza-

---

3 Cfr. Rincón (1990: 221, 224) al contrario de Gewecke (1986: 226) en sus pertinentes observaciones.

dor y económico? Rincón (1990: 229) reconoce y acepta la imposibilidad en la que se encuentran los religiosos y conquistadores. De vital importancia nos parecen especialmente aquellas observaciones de Rincón (1990: 230) que abren una brecha nueva para la investigación: la inclusión de prácticas indígenas por parte de los españoles –sobre las cuales Todorov (1982: 212-213) ya había llamado la atención discutiendo a Durán–, aún cuando éstas hubiesen sido una estrategia para la realización de sus fines económicos o religiosos. Ejemplo de ello son la introducción del sistema de tributo, las estructuras de poder y métodos colectivos de trabajo; la sistematización del conocimiento sobre los mayas, la introducción de ceremonias de iniciación para así poder realizar la evangelización en forma más eficiente o la comparación entre rituales y prácticas religiosas indígenas y cristianas como se revela en los escritos de Las Casas, Sahagún o Álvar Núñez de la Vaca. Rincón apunta a esta oscilación entre destrucción y apropiación, aún cuando las intenciones no sean las de reconocimiento de la diferencia:

La destrucción sistemática de la cultura indígena, que se constata en la forma de proceder de los conquistadores y misionarios en el capital campo de la religión, presupone por otra parte el esfuerzo de incorporar elementos, formas e instituciones indígenas para alcanzar sus propias metas. (Rincón 1990: 230; mi traducción)

Este es un breve ejemplo de aquello que apuntábamos más arriba sobre de la gestación de esa madeja donde *involuntariamente* se empiezan a mezclar las culturas.

Monika Walter va un paso más allá en cuanto amplía el corpus textual y las apreciaciones epistemológicas partiendo de la estrategia deconstruccionista y postcolonial de una película del mexicano Nicolás Echevarría con el título *Cabeza de Vaca* (1990). En ésta, Echevarría, a pesar de ciertas carencias, acentúa especialmente la inversión de la ‘Otreidad’, en cuanto Cabeza de Vaca es el ‘Otro’ esclavizado que se entrega a la vida de los Indios sin perder su identidad y construye, al menos para él, un espacio entre las culturas, como también se trata magistralmente en las novelas de Abel Posse (1992/2003) y de Juan José Saer (1988) o en la obra de teatro de José Sanchis Sinisterra (1996). No sólo Álvar Núñez Cabeza de Vaca sino también los relatos de otros cronistas nos dejan entrever una estructura ambivalente en el interior del proceso histórico, en el nivel individual de la aculturación de prácticas ocultistas, chamanistas de los indios conectadas con el cristianismo. Esto es, aquello que Rincón constata en el nivel global de la Conquista como estructura, se realiza también en el nivel particular. Walter (1997: 44-48) describe como Echevarría saca a luz aquello que está escondido en las posiciones cero del texto (“Leerstellen”) para “descifrar las correspondencias que se encuentran entre lo propio y lo ajeno” (ibíd.: 48; mi traducción).

Las intenciones de Walter y de Todorov adelantan algunos aspectos de lo que vamos a exponer a continuación. Estos autores (y también Rincón) opinan que este tipo de hibrididad representa una entrada (si bien históricamente desperdiciada) a una primera modernidad del discurso español colonial y los conquistadores como Cabeza de Vaca “[...] symbolise[nt] et annonce[nt] celle de l’*éxilé moderne* [...]” (Todorov 1982: 253), lo cual Walter (1997: 49) retoma como la situación “de un pasajero fronterizo entre diversas culturas difícil de determinar que simboliza al intelectual actual como un emigrante moderno o

postmoderno” (mi traducción). Esta modernidad incipiente existe al menos en el pensamiento jesuita (vid. Ventós 1987) y en una hermenéutica de la ‘Otreidad’ y de la coexistencia (cfr. Walter 1997: 65). Walter, siguiendo a Ventós, se pregunta si semejantes posiciones frente “a la opresión y destrucción epistemológica” del Otro “responden en segundo lugar a una antropología [*avant la lettre*], o más bien en primer lugar a inesperadas similitudes con la representación postmoderna de la crisis del otro” (ibíd.), como también lo han expuesto Geertz y Spivak. Semejantes comparaciones y en particular su extensión a la ‘postmodernidad’, aún cuando su propuesta sea muy seductora, conllevan el riesgo de la ahistoricidad, que se le reprocha comúnmente al debate de la postmodernidad y que en ningún caso es un pensamiento ahistórico, ya que cada época está encerrada en una epistemología determinada. La epistemología del Descubrimiento radica en un fuerte logocentrismo, etnocentrismo, euro- y cristianocentrismo regidos por metadisursos legitimistas que tienen una finalidad: la opresión del Otro, ya sea en forma de destrucción, evangelización, esclavitud o en un cambio radical y traumático de su cultura, como indica Carlos Rincón (1990: 230), por ejemplo, basándose en la violación del sistema religioso de los mayas por los curas o en el pecado y sus sanciones. El pensamiento postmoderno y sus derivados como la postcolonialidad representan una epistemología exactamente contraria, de allí que la discusión del ‘Otro’ sea tratada bajo signos completamente diversos; la categoría del ‘Otro’ no existe en sí y deberá ser primeramente construida. Como Subirat (1994: 101, nota\*; vid. también Walter 1997: 58) afirma, en esa epistemología

[...] el indio nunca fue el “otro”, o simplemente lo diferente, sino es entidad virtual negativa, miserable y satánica que debía justificar el avasallamiento como necesidad teológica sacramental,

una posición que está claramente escrita en las crónicas de la época, como en la de Bernal Díaz del Castillo o que se refleja en el debate de Las Casas con Sepúlveda frente a Carlos V, en López de Gómara, en las Relaciones y Cartas de Cortés y en tantos otros. Es innegable la existencia de una dialéctica claramente jerarquizada entre el conquistador y el conquistado; entre el que debe destruir sus dioses porque son malos y reemplazarlos por los buenos cristianos; entre el que debe de traicionar a su señor para adherirse al buen Carlos V. A partir de la Época Moderna, y digamos a más tardar del siglo XVIII, se comienza a desarrollar una categoría del Otro. Tan sólo en la segunda mitad del siglo XX, dentro del debate de la postcolonialidad como resultado de la superación del logocentrismo occidental, se desarrollan teorías de la construcción del Otro y de la legitimidad de la diferencia. Diríamos incluso que ni siquiera la teoría de los derechos humanos fue capaz de establecer la dimensión de la ‘Otreidad’ como una modelo alternativo al dualismo occidental, antes de la postmodernidad y postcolonialidad.

En suma, si queremos investigar la ‘Oteridad’ y formas incipientes de la ‘Alteridad’ –que naturalmente están presentes en las diversas escenificaciones de las representaciones de la ‘Otreidad’–, debemos posicionar la hibridación históricamente y diferenciar entre lo fáctico/ontológico y su representación, como ya lo hemos propuesto más arriba. La diferenciación entre una hibridación involuntaria, pero que empieza a desarrollarse dentro de un incipiente concepto de diferencia y alteridad, y una negociación de la diferencia en un

sistema de 'diferancia' y 'alteridad' postmoderno/postcolonial es imprescindible, ya que meras semejanzas de tipo operacional no son capaces de sustituir profundas diferencias epistémicas. Además, habría que indicar que una cosa es que sobre la base del pensamiento postmoderno y postcolonial se nos abran otras posibles lecturas e interpretaciones, pero otra muy distinta es atribuirles a los fenómenos descritos del Descubrimiento y de la Conquista el estatus o las características de postmodernidad y/o postcolonialidad. Nos surge la impresión de que como parte del actual debate se idealiza una época, así como Las Casas idealizaba la cultura indígena como un jardín edénico.

Más bien nos inclinaríamos a argumentar, *desde* una lectura postmoderna/postcolonial, que las crónicas revelan primeramente un pensamiento que se encuentra en los intersticios de la época moderna o de una incipiente modernidad que sólo puede ser reconocida retrospectivamente como tal y no únicamente como una oportunidad desperdiciada donde surgen estrategias de hibridez que nos hacen superar lecturas, escrituras e interpretaciones esencialistas y hegemónicas, leyendas negras o idealizaciones por una parte y, por otra, nos posibilita la alternativa de describir esa situación de ambivalencia, de carencia epistemológica (desde la perspectiva de los españoles), de ese fluir constante entre destrucción y negociación, entre horror frente a lo extraño y lo nuevo y la fascinación.

Las primeras palabras intercambiadas entre los indígenas y los españoles se realiza en un código desplazado de un 'Otro' descentrado, usando la estrategia de la convicción y de la gestualidad del 'Otro'. Este es el primer momento de la hibridación, por ejemplo, el texto de Cabeza de Vaca que intenta reproducir la perspectiva indígena o las traducciones de la Malinche y Jerónimo de Aguilar: los cambios de perspectiva de la narración son indicadores de las diversas voces que participan en las crónicas.

De central importancia y altamente productivo nos parece la constatación que dentro de la aparente homogeneidad del discurso de las crónicas respecto de la representación de la alteridad existe una manifiesta pugna por la verdad y autoridad en la cual, a través de sus contradicciones, se genera un discurso que se escapa a las normas imperantes de la representación y valorización desprendiéndose así un discurso híbrido. Por el contrario, posiciones tales como la de Subirat –que niegan cualquier traza de un discurso moderno incipiente o híbrido, descartando a la vez la posibilidad de la constitución de una 'Otreidad' inicial–, no nos presentan una alternativa renovadora. Alternativamente más rica es definitivamente la posición de Todorov, si bien es cierto que en muchos aspectos sea discutible (vid. Subirat), opinión a la cual también se adhiere Walter.

Como nuestro propósito en este lugar no es llevar adelante un debate sobre el estado de la cuestión ni tampoco estudiar si el proceso de hibridación es el comienzo de la modernidad o si éste anticipa elementos de la postmodernidad, no entraremos en valorizaciones epocales o epistemológicas referentes a épocas y epistemologías posteriores.

## 2. Hacia un modelo para la hibridez

Durante el transcurso de nuestra exposición hemos empleado el término hibridez, diferencia y diferancia, alteridad y altaridad sin haberlos definido.

Empleamos la categoría ‘hibridez’ en al menos cinco niveles: como categoría epistemológica, científica, cultural y transmedial y, finalmente, como forma de organización urbana y científico-técnica. Estos tipos de estrategias de hibridación suponen una historización y diferenciación del término.

### a) Hibridez como categoría epistemológica

Hibridez como categoría epistemológica significa pensar el mundo, organizar el conocimiento y las ciencias, organizar la vida de una forma antilogocéntrica, como un viaje, como una búsqueda. La estrategia o el proceso de *hibridización* como categoría epistemológica opera dentro de una perspectiva diacrónica basándose en la *diferencia* y la *alteridad*, desde el Descubrimiento hasta el fin de la modernidad (mitad del siglo XX), y como *diferancia* (en el sentido derridiano de la *différance*) y de la *altaridad* (en el sentido de *Altarity*, como en parte lo entiende Taylor 1987).

Bajo *diferancia* entendemos una aproximación a la ‘Otridad’ de la razón y de la historia, es decir, a una lógica de la *suplementariedad*, del *pliege*, del *repliege* (*repliegement*), de la *arruga* (*pli*), del *injerto* (*greffe*), del rodar de unidades culturales que no se dejan reducir ni a un origen cultural o étnico único. Se trata de unidades que se resisten a ser asimiladas por estructuras superiores. La resultante proliferación discursiva (*trace*) no conduce a una concepción del ‘Otro’ como diferencia/exclusión, sino a una negociación de la ‘Otridad’, a una estrategia de la *diferancia*. Ésta no constituye una contradicción dialéctica en el sentido de Hegel, sino marca el límite crítico de la idealización y de la superación/suspensión (*Aufhebung*), reinscribe las contradicciones y no las homogeniza, no las sintetiza, ni las adapta. Este tipo de pensamiento que *perlabora* (*verwindet*) el dualismo logocentrista del pensamiento occidental y que describe en especial nuestra condición actual –siendo asimismo fundamental para la descripción de procesos de translación transcultural y globalización–, se encuentra en estado germinal en algunos discursos premodernos y se desarrolla luego en el discurso moderno, particularmente en el postmoderno en Latinoamérica.

La *diferancia* se puede entender dentro de la semiótica de la cultura y en el nivel de la representación como una actitud fundamental de pensar el mundo y la ciencia de otra racionalidad. Esto es, con otra racionalidad que aquella de corte dual logocentrista.

Definiendo *diferancia* como la deconstrucción de un logos metafísico de origen occidental, podemos entender el término de altaridad como una *categoría operacional* de la diferencia para la descripción de encuentros concretos y heterogéneos. Altaridad es luego una categoría operacional que proviene de la filosofía, pero marca el proceso del ‘roce’, del ‘choque’, de la ‘lucha’ y de la ‘negociación’ de la diferencia cultural. No se trata pues, insistimos, de una superación hacia un nivel más elevado (*Aufhebung*) ni de asimilación,

sino de un permanente ir y venir. Bajo negociación podemos entender un acto de apertura de complejísima y violenta naturaleza, el tratamiento de un conflicto. Este movimiento implica reciprocidad, sea esta voluntaria o involuntaria, implícita o explícita, consciente o inconsciente y dependerá asimismo de la situación, de la época y de las normas culturales. La alteridad se potencia en los discursos premodernos y de la modernidad a raíz de violentos encuentros (descubrimiento, conquista, colonización, neocolonización) de diversos sistemas religiosos, políticos, sociales, étnicos y culturales.

La *altaridad* rinde cuentas como forma operativa a las discontinuidades y rupturas de la historia y de la cultura que supeditadas a un concepto teleológico, normativo y causal fueron subyugadas o dejadas fuera de consideración.

Hibridez puede ser finalmente entendida dentro de la semiótica de la cultura como un archilexema que relaciona y conecta elementos étnicos, sociales y culturales de la 'Otreidad' en un contexto político-cultural donde poder e institución juegan un papel fundamental.

## **b) Hibridez como categoría científica o como ciencia transversal**

Basándonos en el término de 'razón transversal' (*transversale Vernunft*) de Welsch (1997) concebimos hibridez como un tipo de acercamiento científico transdisciplinario que consiste en el empleo de diversas teorías independientemente de su lugar de origen, entrelazadas, interrelacionadas y dependientes unas de las otras. La transversalidad o hibridez científica se entiende como *productividad* de una teoría, o de elementos de una teoría, siendo lo básico para su elección y no su lugar de origen. Bajo 'productividad' teórica entendemos la *potencialidad* de explicación que nos ofrece el instrumental teórico elegido y su *recodificación* dentro del lugar geopolítico-cultural de aplicación y con respecto al objeto a tratar. Si el objeto cultural contiene tanto elementos locales como translocales, la teoría podrá difícilmente operar de otra forma, y la cultura (o una buena parte de ella), por lo demás, ha operado siempre de una forma transcultural y en forma ajerárquica; se podría sostener que cultura o literatura se pueden definir por esta transculturalidad, descentración y nomadismo, y por habitar muchos espacios a la vez, una evidencia, por lo demás, como alude García Canclini (1996: 85):

But there is nothing new in saying this, since it has always been apparent in cultural processes that circulate messages, from 'high' art to the 'popular', that then pass through the media and become popular culture, whilst all the while being re-elaborated and re-cycled throughout this process.

Se trata, pues, de ciencias de pasajes y de intersecciones.

### c) Hibridez como categoría y estrategia cultural

Hibridez, entendida como la difícil y compleja conjunción de culturas, religiones y etnias, como la potencialidad de la diferencia, esto es, como el reconocimiento y la negociación de la diferencia en un territorio común, es un acto de comunicación transcultural de la 'Otridad', de la recodificación e reinención del otro, de la negociación entre lo 'propio' y lo 'extraño', entre lo conocido, lo habitual y lo desconocido e inhabitual, entre lo heterogéneo y lo uniforme, entre el esencialismo, la hegemonía y la diversidad. La estrategia de la hibridez es la superación de semejantes oposiciones construidas como unidades ontológicas invariables. Hibridez es pues una estrategia de la alteridad y de la altaridad, de la *negociación* (cfr. Bhabha 1994) de diversas identidades y espacios dinámicos siempre activos; es el complejo y muchas veces angustiante proceso de '*Sich-dem-Anderen-Aussetzen*', de "exponerse a" al otro que tiene lugar en las orillas, donde orillas no significan necesariamente una topografía al margen o marginalización, sino espacio abierto de articulaciones, representaciones y negociaciones de nuevas formaciones culturales o cartografías en las que deterritorializaciones y reterritorializaciones, recodificaciones y reinenciones culturales tienen lugar y en donde identidades diversas construyen su 'unhome-ly home' o 'home in-between'. Por esto, el término cartografía es un territorio por hacerse, 'movedizo'. Hibridez es el reconocimiento del Otro como Otro diferente con los mismos derechos de habitar un territorio sin el dictado de la asimilación, adaptación y subyugación, pero sí en un proceso de negociación. Hibridez es la conciencia de que el simple encuentro con el Otro significa un desplazamiento de lo propio y lo extraño; es la conciencia de la imposibilidad de la presuposición de identidades puras –resultado de construcciones esencialistas y hegemónicas–; es la conciencia de que el término cultura ya excluye cualquier unilateralidad. Hibridez como diferencia y altaridad, como 'Otridad', implica un permanente oscilar que no exige una forma específica ni esencial del ser, sino que excluye una regulación normativa; es el término opuesto a una cultura imperante (una cultura predominante) o a la fórmula peyorativa de 'mezcolanza' de razas. Asimismo es la estrategia opuesta a la noción de 'tolerar' a los extranjeros, es el opuesto al término 'extranjero' que semánticamente ya marca la exclusión. Términos como 'adaptación', 'asimilación' revelan en el discurso político un pensamiento en categorías de propiedad, de exclusividad de lo 'propio' y determinan una jerarquía de la cultura propia, de la cultura-base como superior a la extranjera, inmigrante que revela además una desprivatización, una desposeción, un desprendimiento de ésta. Hibridez es la estrategia que manifiesta que gran parte de los conflictos religiosos y étnicos –si es que estos son realmente religiosos y étnicos–, proceden de una ausencia o carencia de reconocimiento social y cultural del 'Otro', por ambas partes, o que surgen entre los que 'están en casa' y aquellos que 'penetran y desean habitar un nuevo territorio'. Habría que indicar que la hibridez como potencialización de la diferencia, en su proceso de negociación y reconocimiento, no consigue negociar todas las diferencias, sino que existe naturalmente un campo de incompatibilidades (en un resto irreducible) que queda como potencial conflictivo. El resultado de los procesos de hibridación no es la asimilación, adaptación, conjunción o compatibilidad entre las culturas, sino una permanente negociación de la diferencia.

Hibridez es, finalmente, otra forma de responder al complejo fenómeno que significa el encuentro de culturas diferentes; por una parte trata de conectar el pasado para dar respuestas en el presente y no debe ser confundida con los términos vecinos de ‘sincretismo’ y ‘heterogeneidad’, ya que éstos por lo general se entienden como el mero hecho de la diversidad religiosa y/o étnica y no implican necesariamente una estrategia o epistemología de la coexistencia en la diferencia/diferancia. La hibridez contiene además otro componente de tipo *étnico-etnológico* proveniente de un pensamiento no occidental que está acuñado por un tipo diverso de racionalidad, realidad e historia. Con esto, hibridez es un término englobador que incluye otras subformas del trato de la ‘Otredad’ tales como ‘mesticismo’ –que se refiere en primer lugar a una mezcla de etnias– o ‘sincretismo’, que por lo general se refiere a mezclas religiosas, culturales, pero también étnicas y todo tipo de superposiciones.

#### **d) Hibridez como forma de organización mediática**

La transmedialidad no es una mera agrupación de medios o un acto puramente medial-sincrético, tampoco es la superposición de formas de representación medial, sino que –como en el caso de la hibridez– es un *proceso*, una *estrategia* condicionada estéticamente que no induce a una síntesis de elementos mediales, sino a un proceso disonante y con una alta tensión. Por esto, los campos de la transformación y funcionalidad de elementos mediales gozan de central interés, ya que éstos condicionan de forma decisiva tanto la producción y recepción de productos culturales como su nivel pragmático y semántico. Elementos transmediales implican un procedimiento transcultural, transtextual y transdisciplinario ya que se alimentan de diversos sistemas y subsistemas.

La transmedialidad se da siempre y cuando diversos elementos mediales concurren dentro de un concepto estético, cuando se constata un empleo multimedial de elementos y procedimientos o cuando éstos aparecen en forma de citas, es decir, cuando se realiza un diálogo de elementos mediales y se produce un meta-texto-medial.

#### **e) Hibridez mediática y representación corporal**

El cuerpo lo entendemos como una cartografía representacional de la historia, memoria, sexualidad, poder, pasión, violencia, tortura, etc. El cuerpo es una escenificación de sí mismo y punto de partida de un proceso de significación y diseminación; ya no es más una estructura subordinada, metáfora o puente para elementos extraños al cuerpo, sino representación o presentación (*Körperschrift*) (cfr. A. de Toro 2001, 2001a, 2004b). El cuerpo como historia y memoria es el lugar de representación de la historia colonial, punto de compresión o condensación de diversas estructuras, lugar de concretización del deseo.

#### f) **Hibridez como categoría urbana de circulación y organización del mercado**

La hibridez en este sentido debe entenderse como el enlace de conceptos arquitectónicos con conceptos mediáticos como se presentan en la “arquitectura mediática” o la también llamada “piel digital” ([www.digitalehaut.de/](http://www.digitalehaut.de/) [www.medienfueralles.de](http://www.medienfueralles.de)) de Jürgen Meier (Leipzig). En ésta se reflejan en la superficie de edificios proyecciones de luces digitales interactivas o conceptos simultáneos integrados a negocios que son a la vez peluquerías, bares, cafeterías, cafés de internet, tiendas de venta de celulares, etc.

#### g) **Hibridez como tecnología y ciencia**

En este caso se trata de sistemas híbridos que se emplean, por ejemplo, en la cirugía, en la técnica, en las producciones de motores con distintos sistemas combustibles, en el campo de las prótesis basadas en microchips, en los teléfonos celulares multifuncionales, en el ordenador, etc.

### 3. **Estrategias de hibridación incipientes, diferencia y alteridad en los discursos premodernos latinoamericanos**

Como indicamos más arriba, nuestro primer propósito no es investigar la veracidad histórica de estos textos, ya que sea cual fuese la referencia de estas crónicas, relaciones o cartas, ellas están ficcionalizadas a raíz de su gran subjetividad –no obstante las continuas aseveraciones de narrar la “verdadera historia”–, además, cada narración se desvía de o contradice a otra como lo constatamos en *Historia verdadera de la Conquista de Nueva España* de Bernal Díaz quien critica constantemente a Las Casas y desautoriza a López de Gómara en su *Historia de la Conquista de México*. A esto se les suman los adictos y contrarios a estos autores, como se lee en las diversos introducciones donde historiadores abogan por alguien, defendiendo su respectivo autor y discriminando a otros. Lo importante en nuestro contexto es la “escenificación representacional” de los hechos –fuesen como fuesen–, que es lo que constituye el imaginario colectivo y representa la situación psicológica interna de los cronistas. Por ello, hablo expressis verbis de “escenificaciones de la representación de la ‘Otridad’ y ‘Alteridad’” y no de un examen histórico.

En este marco de acción se descubren dos extremos: por una parte la leyenda negra, la barbarie de los conquistadores españoles y la representación idílica de los indios “pacíficos, devotos de los reyes de Castilla” (Las Casas 1996: 83), hospitalarios, benévolos y generosos. Por otra parte se expresa la barbarie de los indígenas, su agresividad bélica frente a la generosidad y benevolencia española (Bernal Díaz del Castillo). En ambas descripciones se producen hibridaciones, si bien es cierto, no en el sentido de una conciente aceptación de la diferencia del ‘Otro’, esto es, como diferencia y alteridad –un caso típico que se encuentra después de la postcolonialidad y de la postmodernidad–, sino más bien en el sentido de un horror de la diferencia que desata estrategias de alteridad que se van

fraguando involuntariamente como un proceso de hibridación, como un permanente roce, irritación, como una implacable negociación que va transformando tanto al indio como al español, aun cuando paralelamente a este proceso existan masacres y la abolición de dioses indígenas, requerimientos que son la forma más clara de una perversa comunicación, la forma total de anulación del 'Otro' y su reducción a un estado de mercancía humana:

Así, que como llevase aquel triste y malaventurado gobernador instrucción que hiciese los dichos requerimientos, para más justificалlos, siendo ellos de sí mismos absurdos, irracionales e injustísimos, mandaba, o los ladrones que enviaba lo hacían, cuando acordaban de ir a saltear y robar algún pueblo de que tenían noticia tener oro, estando los indios en sus pueblos y casas seguros, íbanse de noche los tristes españoles salteadores hasta media legua del pueblo, y allí aquella noche entre sí mismos apregonaban o leían el dicho requerimiento, diciendo: "Caciques e indios desta Tierra Firme de tal pueblo, hacemos os saber que hay un Dios y un papa, y un rey de Castilla que es señor de estas tierras. Venid luego a le dar obediencia, etc. Y si no sabed que os haremos guerra, y mataremos, y captivaremos, etc." Y al cuarto del alba, estando los inocentes durmiendo con sus mujeres e hijos, daban en el pueblo, poniendo fuego a las casas, que comúnmente eran de paja, y quemaban vivos los hijos y mujeres y muchos de los demás, antes que acordase. (Las Casas 1542/1552/<sup>10</sup>1996: 96-97)

Los Conquistadores y sus soldados comienzan a dar nombres a un mundo que al parecer está a punto de haber sido creado, se comportan como la familia de los Buendía en *Cien años de soledad* cuando constatan que las cosas eran tan nuevas que aún carecían de nombre:

Y había en aquel estero muchos y grandes lagartos, y desde entonces se puso por nombre el Estero de los Lagartos, y ansí está en las cartas de marear.

[...]

A allí hallamos sacrificios de aquella noche cinco indios, y estaban abiertos por los pechos y cortados los brazos y los muslos, y las paredes de las casas llenas de sangre. De todo lo cual nos admiramos en gran manera, y pusimos nombre a esta isla de Sacrificios. (Bernal Díaz del Castillo 1632/1992: 44-45; 59)

En un metanivel tenemos por una parte las descripciones de Bernal Díaz del Castillo que describe a los pueblos indígenas como bárbaros y monstruosos, que cometían sodomía, eran homosexuales (vid. Álvar Núñez 1542/<sup>5</sup>2001: 178), hacían ofrendas de víctimas vivas, eran caníbales y vendían la carne restante en los mercados:

[...] y que también habían de ser limpios de sodomías, porque tenían muchachos vestidos de mujeres que andaban a ganar en aquel maldito oficio, y cada día sacrificaban delante de nosotros tres o cuatro o cinco indios, y los corazones ofrecían a sus ídolos, y la sangre pegaban por las paredes, y cortábanles las piernas y los brazos y muslos, y lo comían como vaca que se traen de las carnicerías en nuestra tierra, y aun tengo creído que lo vendían por menudo en los tianguis, que son mercados. (Bernal Díaz del Castillo 1632/1992: 128)

[...] para ello robaban niños y jóvenes, explotaban al pueblo con tributos y esclavitud: que cada año les mandaban muchos hijos e hijas para sacrificar, y otros para servir [...] les tomaban sus mujeres e hijas si eran hermosas y las forzaban [...]. (Ibíd.: 119)

Una vez sometidos, por lo general en “forma pacífica” por Cortés, se transforman en mansos creyentes del dios cristiano y en buenos súbditos del Emperador:

Y Cortés se despidió de los caciques y papas y les encomendó aquella imagen de Nuestra Señora y a la cruz, que la reverenciasen y tuviesen limpio y enramado, y verían cuánto provecho dello les venía, y dijeron que así lo harían: y trajéronle cuatro gallinas y dos jarros de miel, y se abrazaron. (Ibíd.: 82)

Muchas veces se rebelan, ya sea en defensa de sus dioses o en defensa de su soberano Moctezuma, mueren en guerra y son castigados severamente. Cortés y los españoles recurren –así Bernal Díaz– a las armas solamente en caso de defensa:

[...] que para qué andaban alborotados, que no les veníamos a hacer ningún mal, sino decíles que les queremos dar de lo que traemos como a hermanos, e que les rogaba que mirasen no encomenzasen la guerra, porque les pesaría dello; y les dijo otras muchas cosas acerca dela paz. A mientras más lo decía el Aguilar, más bravos se mostraban, y decían que nos matarían a todos si entrábamos en su pueblo [...].

[...] vienen sobre nosotros con tantas canoas al puerto adonde habíamos de desembarcar, para defendernos que no saltásemos en tierra, que toda la costa no había sino indios de guerra con todo género de armas [...] Mandó Cortés que nos detuviésemos [...] les hizo otro requerimiento [...] que si guerra nos daban y por defendernos algunas muertes óbviase u otros cualquier daños, fuesen a su culpa e cargo, y no a la nuestra. (Ibíd.: 87-88)

También Álvar Núñez describe a los indios en la Florida como monstruos, pero sin valoración premeditada, sino como parte de esa cultura,

[...] porque una mujer había soñado que le habían de matar un hijo, y los indios fueron tras él y lo mataron [...].

Esto hacen éstos por una costumbre que tienen, y es que matan sus mismos hijos por sueños, y a las hijas en naciendo las dejan comer a perros, y las echan por ahí. La razón por que ellos lo hacen es, según ellos dicen porque todos los de la tierra son sus enemigos y con ellos tienen continua guerra; y acaso casasen sus hijas, multiplicarían tanto sus enemigos [...] (Núñez Cabeza de Vaca 1542/<sup>5</sup>2001: 143)

[...] vi una diablura, y es que vi un hombre casado con otro, y estos son unos hombres amarrados, impotentes, y andan tapados como mujeres y hacen oficio de mujeres. (Ibíd.: 173)

Álvar Núñez Cabeza de Vaca nos describe también su propia esclavitud, sus achaques y el malísimo trato

[...] porque yo no podía sufrir la vida que con estos otros tenía; porque entre otros trabajos muchos, había de sacar raíces para comer de bajo del agua y entre las cañas donde estaban metidas en la tierra. De esto traía yo los dedos tan gastados, que una paja que me tocase me hacía sangrar de ellos, y las canas me rompían por muchas partes [...]. (Ibíd.: 133)

Esta descripción del propio sufrimiento es contrarrestada con aquella del sufrimiento muchísimo más grande que experimentan de los indios como consecuencia de las tareas que

deben hacer para sobrevivir, donde los indios son obligados a sacar ostras para ganar perlas hasta que se le revientan los pulmones, se ahogan o son devorados por los tiburones:

No hay vida infernal y desesperada en este siglo que se le pueda comparar, aunque la de sacar el oro en las minas sea en su género grandísima y pésima. Métenlos en el mar en tres y en cuatro y cinco brazas de hondo desde la mañana hasta que se pone el sol. Están siempre debajo del agua nadando, sin resuello, arrancando las ostras donde se crían las perlas [...] y si se tardan en descansar les da de puñadas y por los cabellos los echa al agua para que tornen a pescar [...] Y lo otro, dándoles tan horrible vida hasta que los acaban y consumen en breves días. Porque vivir los hombres debajo del agua sin resuello es imposible mucho tiempo [...] (Las Casas 1542/1552/<sup>10</sup>1996: 144 ).

Tenemos también las descripciones de Las Casas que nos muestra una población indígena mansa, pacífica y buena sin ninguna mención de sodomía, ofrendas sangrientas, diseminados por una crueldad de los españoles que no conoce límites de ninguna especie que cometen todo tipo de crímenes para conseguir riquezas y que sienten el placer en la tortura de los indios. Aquí chocan dos fórmulas, la de Bernal Díaz que describe cómo Cortés y sus hombres llegan a un lugar, le dicen a los indios que dejen sus dioses malos, los destruyen, los reemplazan por la Virgen María y Jesús, erigen una cruz y les hablan del nuevo señor, el gran emperador Carlos V, etc. En algunos casos esto lleva a la guerra, otras veces no. La guerra, como hemos indicado, es siempre expuesta como consecuencia de un acto de agresión de los indios frente a los cuales los españoles están obligados a defenderse. La fórmula de Las Casas es: los indios son mansos y los españoles son bárbaros, lobos, codiciosos y sanguinarios:

Todas estas universas e infinitas gentes *a toto género* crió Dios las más simples, sin maldades ni dobleces, obedientísimas, fidelísimas a sus señores naturales y a los cristianos a quien sirven; más humildes, más pacientes, más pacíficas y quietas, sin rencillas ni bollidos, no rijosos, no querulosos, sin rencores, sin odios, sin desear venganzas, que hay en el mundo [...] aptísimos para recibir nuestra sancta fe católica y ser dotados de virtuosos costumbres, y las que menos impedimentos tienen para esto Dios crió en el mundo. [...] entraron los españoles desde luego que las conocieron como lobos y tigres y leones crudelísimos de muchos días hambrientos [...] oprimiéndolos con la más dura, horrible y áspera servidumbre en que jamás hombres ni bestias pudieron ser puestas [...] y las gentes tan humildes [...] a las cuales no han tenido más respecto, ni dellas han hecho más cuenta ni estima [...], no digo que de bestias (porque pluguiera a Dios que como a bestias la hobieran tractado y estimado), pero como y menos que estiércol de las plazas. (Ibíd.: 75, 76, 77, 79)

Los indios son, en la opinión y experiencia de Las Casas, los que hacen una guerra justa y no los españoles:

Y sé por cierta infalible ciencia que los indios tuvieron siempre justísima guerra contra los cristianos, y los cristianos una ni ninguna nunca tuvieron justa contra los indios [...]. (Ibíd.: 88-89)

Sin embargo, también tenemos la descripción de los indios como bárbaros o monstruos. En relación con el mundo de las periferias sabemos que en la antigüedad greco-latina a

todos aquellos pueblos que no hablaban griego o latín se les denominaba bárbaros ya que eran extraños a todo lo que se consideraba cultura y norma y en este contexto jugaban las leyes un papel fundamental como representación de la razón y racionalidad. De allí que primero los griegos y luego los romanos consideraran a estos pueblos ‘bárbaros’, e incluso como animales, y quedaran excluido de ese mundo. La lengua de estos “bárbaros” no era lengua, sino jeringonza, su cultura era una no-cultura y representaban el mundo de lo “salvaje” y de lo “cruel”. Esta división existe prácticamente hasta hoy en día. Si bien se usan otras terminologías como *the world of evel* (Bush), se puede decir que es una constante en todas las épocas del mundo occidental etnocéntrico, como lo demuestran, por ejemplo, los libros de Huntington, *Clash of Civilizations* y *Who are we?* En este último se propaga un mesianismo neoliberal, de corte anglosajón, protestante-puritano de raza blanca y emprendedora, fundamentalista religioso, entendido como una nueva cruzada occidental-cristiana, en vez de ubicarlo donde se debe, como un conflicto político de hegemonía y poder. Ya en Homero o en Herodoto, Pomponio Mela o en la *Historia Naturalis* de Plinio el Viejo se explayan toda una lista de tipos de monstruos para calificar otras razas para ellos inaccesibles. En San Agustín y en los tratados de los juristas y teólogos españoles desde la Edad Media hasta al menos en el siglo XVI y XVII no se consideraban en el contexto de la discusión de los estatutos de limpieza de sangre a los judíos y a los moros como seres humanos en tanto que criatura divina cristiana y católica, sino como animales. John Block Friedman, en su trabajo *The Monstrous Races in Medieval Art and Thought* (1981), confirma esta tradición en la Edad Media que tiene la finalidad no tan sólo de eliminar la identidad del ‘Otro’, sino a la vez de proteger y reforzar la propia, como Said (1978/<sup>2</sup>1994) lo demuestra en *Orientalism*.

No es sorprendente pues que a partir de Colón en adelante el nuevo mundo estuviese poblado de monstruos y bárbaros, y en este contexto de poco sirvió el cristianismo que declara que toda los seres son criaturas de Dios que pueden gozar de la misericordia o gracia de Dios como lo expresan los teólogos y juristas (por ejemplo Salucio 1600?) respecto de los conversos que no deben ser perseguidos por que han gozado el bautismo. Las diversas bulas papales y las diversas Leyes de Indias fueron mucho menos capaces de cambiar la óptica etnocentrista como se reflejan en parte en los escritos de los cronistas. Sin embargo, el fraile Las Casas acusa y ataca la aniquilación a los indios en nombre de Dios y del Emperador mostrando una incipiente alteridad en cuanto argumenta también desde la perspectiva de los indios:

[...] como si el hijo de Dios, que murió por cada uno dellos, hobieran en su ley mandado cuando dijo: *Euntes docete omnes gentes* (id y enseñad a todas las naciones), que se hiciesen requerimientos a los infieles pacíficos y quietos que tienen sus tierras propias, y si no la recibiesen luego, sin otra predicación y doctrina, y si no se diesen a sí mismos al señorío del rey que nunca oyeron ni vieron, especialmente cuya gente y mensajeros son tan crueles, tan despiadados y tan horribles tiranos [...]. (Las Casas 1542/1552/<sup>10</sup>1996: 96)

Más claro aún es en el siguiente pasaje:

[...] la ceguera de los que regían las Indias no alcanzaba ni entendía aquello que en sus leyes está expreso y más claro que otro de sus primeros principios, conviene a saber: que ninguno es ni puede ser llamado rebelde si primero no es súbdito. Considérese por los cristianos y que saben algo de Dios y de razón, y aun de las leyes humanas [...] gente que vive en sus tierras seguras, y no saben que deba nada a nadie y que tienen sus naturales señores, las nuevas que les dijeren así de súbito: “Daos a obedecer a un rey extraño, que nunca vistas ni oistes, y si no, sabed que luego os hemos de hacer pedazos”, especialmente viendo por experiencia que así luego lo hacen. (Las Casas 1542/1552/<sup>10</sup>1996: 112)

En este contexto no es sorprendente que la investigación de la Conquista esté muy consciente de esta antigua división del mundo (cfr. Gewecke 1986) y de su actualidad como lo indica Luis (1997, 1999, 2005) en relación con la discriminación de la nueva cultura de los “Latinos” en EE.UU.

Por estas razones demandan las crónicas una lectura crítica y escéptica ya que éstas no tan sólo están escritas para justificar la destrucción o para explicar la necesidad de la empresa misionaria y probar la superioridad del occidental cristiano, sino para describir un mundo ‘bárbaro’ y salvaje que tiene que ser salvado a través de la evangelización. Por ello también es difícil esperar una estrategia de la alteridad por parte del pensamiento europeo como reclama Rincón.

Los bárbaros eran considerados en la antigüedad griega como culturas “naturales” que vivían en una especie de “paraíso terrenal”, como indica Gewecke (19986: 64ss.). Así lo encontramos en las descripciones de Álvar Núñez Cabeza de Vaca o Las Casas, entre otros muchos:

[...] y muy aparejada y digna de ser traída al conocimiento de su Dios, y donde se pudieran hacer grandes ciudades de españoles, y vivieran en un paraíso terrenal (si fueran dignos de ella) [...]. (Las Casas 1542/1552/<sup>10</sup>1996: 126)

El topos del “paraíso terrenal” subsistió al menos hasta el siglo XVI como indican Elliot (1970) y Gewecke (1986), y el descubrimiento de América ofreció esa posibilidad paradisiaca que se desperdició. Los indígenas americanos ofrecían muchas de las características de la concepción “natural paradisiaca” de la antigüedad, pero frente a los sacrificios humanos aún vivos y el presupuesto canibalismo generalizado fue con seguridad un impedimento insalvable en un principio para la construcción del Otro y una afirmación del *homo selvaticus*.

En el caso de la Conquista, los bárbaros y monstruos son los habitantes del nuevo mundo. Sin embargo, bajo una mirada postcolonial y considerando las tensiones textuales y subtextuales –como dejan en claro las posiciones contrarias de Las Casas y Sepúlveda, Bernal Díaz, Gómara y Álvar Núñez Cabeza de Vaca– tenemos dos grupos de bárbaros y monstruos y dos tipos de crueldades sangrientas con diversas racionalidades y epistemologías. Una que se impone como superior y relega la otra a la inferioridad y la destruye; una cultura de sacrificios de seres humanos vivos y canibalismo ritual a la que se le adjudicaba la sodomía y toda clase de perversiones.

La otra, una cultura española de masacres y torturas de millares y castigo con la muerte (cfr. Todorov 1982), como lo confirma Las Casas:

Pero para vengarse hicieron ley los españoles que todos cantos indios de todo género y edad tomasen a vida, echasen dentro en los hoyos. Y así las mujeres preñadas y paridas, y niños y viejos y cuantos podían tomar echaban en los hoyos hasta que los henchían, traspasados por las estacas [...] Todos los demás mataban a lanzadas y a cuchilladas, echábanlos a perros bravos que los despedazaban y comían; y cuando algún señor topaban, por honra quemábanlo en vivas llamas. (Las Casas 1542/1552/<sup>10</sup>1996:117-118)

Las Casas describe así el canibalismo cristiano, cinco soldados se devoran unos a otros frente al espanto de los indios:

Cinco cristianos que estaban en el rancho en la costa llegaron a tal extremo, que se comieron los unos a los otros, hasta que quedó uno solo, que por ser solo no hubo quien lo comiese [...] De este caso se alteraron tanto los indios, y hubo entre ellos tan gran escándalo, que sin duda si al principio ellos lo vieran, los mataran, y todos nos viéramos en grande trabajo. (Ibíd.:125)

Dentro de estos dos polos, en el interior del discurso mismo de estos dos autores (micro-nivel) tenemos una serie de diferenciaciones y asimetrías que descentran la dualidad en una diversidad que conlleva la hibridación, que se debate entre la aceptación de la diferencia en aras de la asimilación y que rechaza la diferencia en aras de la riqueza y del poder. Los textos se mueven entre apropiación y rechazo de la cultura de los bárbaros, entre recodificación, destrucción y reinvención, cuando los conquistadores describen, por ejemplo, “Nueva España” deslumbrados por la ciudad de México que no solamente es comparada con respecto a su superficie, edificios, actividad comercial, número de habitantes, organización social y política, etc. con las grandes metrópolis de la antigüedad tales como Constantinopla y Roma (Bernal Díaz 1632/1992: 224, 238) y del mundo contemporáneo como Venecia, sino que también es alabada como única en su esplendor y dimensión (ibíd.: 222-224). Tenochtitlán es una ciudad donde

[...] caben cuatro y cinco grandes reinos tan grandes y harto más felices que España [...] más pobladas que Toledo, Sevilla y Valladolid y Zaragoza, juntamente con Barcelona. (Las Casas: *Brevísima relación*: 105)

La admiración se expresa intensamente cuando Bernal Díaz alaba la maestría de los oficios de artesanía de “lapidarios y plateros de oro y plata” que es tal “que en nuestra España los grandes plateros tienen que admirar en ellos [...] muchos grandes maestros” (ibíd.: 220). Así también habla de pintores “sublimes” como los indios “que se dicen Marcos de Aquino y Joan de la Cruz, y el Crespillo, que si fuesen en el tiempo de aquel antiguo o afamado Apeles, o de Micael Angel, o Berruguete, que son de nuestros tiempos, también les pusieran en el número de ellos” (ibíd.).

Las expresiones “que se dicen” y “si fuesen en el tiempo de aquel antiguo o afamado” indican el proceso de hibridación por comparación y analogía, aunque éstas sean unilaterales ya que los indígenas han tomado los nombres españoles. Al considerarlos ‘pintores sublimados’ y reconocerlos en su propio arte, el español transforma su concepto de arte frente a un arte extraño y lo pone en el mismo nivel que Miguel Ángel. Por esto, la

unilateralidad no es total; paralelamente se comienza a transformar el mundo del español, lo cual es fácil de demostrar especialmente en el arte y la arquitectura. Asimismo, transformaciones ocurren en el nivel lingüístico y en la creación de nombres de regiones, ciudades y ríos, en la mezcla entre magia y creencia cristiana, en la inversión de los roles y los debates con los indios, en las comidas, en las vestimentas, en las formas de organización social y de producción. Todo esto exige un desplazamiento de ambas partes más allá del hecho de saber quién es el oprimido y quién el opresor. Los fenómenos de la hibridez están legados al poder y son dependientes de él, son consecuencias del encuentro o choque de culturas donde ninguna se puede excluir, se trata, pues de campos permeables.

No solamente la gran Ciudad de México y sus artistas producen admiración, sino también la persona de Moctezuma, especie de soberano y Dios a la vez. La descripción de su persona, carácter y cuerpo (“de buena estatura e bien proporcionado”, Bernal Díaz 1632/1992: 216), su vestimenta y conducta son sublimadas en la relación. La fórmula “El gran Montezuma” (ibíd.), su cuerpo bien formado, sus costumbres higiénicas (“bañábase cada día una vez, a la tarde”, cambiaba constantemente de ropas; ibíd.) son descritas con admiración y respeto, su vida conyugal polígama no es valorada o calificada con ningún tipo de adjetivos, a pesar de tener “muchas mujeres por amigas [...] y dos grande cacicas por sus legítimas mujeres” (ibíd.). Particularmente amplia es la descripción de Moctezuma cuando recibe con su impresionante séquito a Cortés en Coyoacán sobre un palio adornado con oro, plata y piedras preciosas, su calzado de suela de oro también adornado con piedras preciosas, con “rica manera de vestidos a su usanza” y cuando se describe cómo a su caminar le barrían el piso y le ponían mantas que él pisaba (ibíd. 210). El encuentro, la forma de saludarse y de tratarse constituyen ya el comienzo de la hibridez, por ejemplo, cuando Cortés debe desistir de abrazarlo porque esto “lo tenían por menosprecio” (ibíd.). Los parlamentos de Cortés con Moctezuma y las negociaciones con diversos caciques durante su viaje hasta la Ciudad de México implican una hibridación. Frente a Moctezuma, Cortés habla con sumo respeto y cuidado de su dios cristiano y de lo malo que son los dioses aztecas y le pide prohibir los sacrificios de indios (“porque somos todos hermanos”, ibíd.: 214), la sodomía y los robos (es decir, los asaltos a otros caciques). Moctezuma le contesta al “Señor Malinche” (tan solo la forma de llamar a Cortés así es ya una hibridación) que sus dioses son buenos como los de él y como el propio Cortés proviene de sus dioses, le propone no tratar más el problema (ibíd.: 214-15). Poco después, al visitar Cortés con su séquito el templo mayor y al quedar espantado por los sacrificios, critica los dioses y las prácticas sangrientas, lo cual Moctezuma toma con un gran deshonor. Moctezuma exige que Cortés se calle y éste obedece, se despide con “cara alegre” y se disculpa: “Y Cortés le dijo: “Pues que ansí es, perdone, señor” (ibíd.: 227). Cortés toma prisionero a Moctezuma en su propio palacio y contexto, le conserva sus privilegios y su séquito, lo deja ir a cazar, juega con él y lo deja ir a rezar a Vichilobos (ibíd.: 238-245ss.). Bernal Díaz insiste constantemente en las “cortesías” que se intercambian y en el respeto y el “amor” con que Cortés habla y se dirige a los indios y a Moctezuma. Hay escenas realmente conmovedoras entre el prisionero Moctezuma y Cortés en las que Bernal Díaz del Castillo expresa los sentimientos de Cortés frente al monarca Azteca (ibíd.: 237, 265). Aun cuando el texto de Bernal Díaz está escrito evidentemente para

describir a Cortés en forma positiva y el acto de Conquista como un acto humano, él proyecta otra actitud frente a la ‘Otreidad’, no solamente a través de sus formulaciones, sino basándose en el hecho de ser un simple soldado que cuenta desde una posición marginal y desde abajo de los sucesos. Bernal describe los hechos cotidianos, dándole de esta forma vida a la Conquista, y las conversaciones y disputas entre los dos bandos saliendo así a luz los conflictos que ambos señores tienen en el interior de sus propios territorios y séquitos (cfr. *ibíd.*: 117, 119-122), se expone, por ejemplo, cómo Cortés sabe hacerse de amigos de los indios Tlaxcaltecas, enemigos de Moctezuma y de los de Cholula, y contraer alianzas con ellos (*ibíd.*: 188). La admiración de los españoles frente al refinamiento culinario de Moctezuma se traduce en “treinta maneras de guisados”, “más de trecientos platos” para Moctezuma y “más de mil para la gente de guarda” (*ibíd.*: 216). Los españoles comparten las comidas de Moctezuma e incluso Cortés y sus hombres, al parecer, *cometen* canibalismo ya que Bernal Díaz cree que a Moctezuma, fuera de gallinas y gallos, también le cocinaban carne humana que no podía diferenciar de las otras y por esto, a raíz de esta sospecha y del terror al canibalismo explícito, Cortés exige a Moctezuma que desista de hacer cocinar carne humana:

Oí decir que le solían guisar carnes de muchachos de poca edad, y como tenía tantas diversidades de guisados y de tantas cosas, no lo echábamos de ver si era de carne humana o de otras cosas, porque cotidianamente guisaban gallinas [...] E así no miramos en ellos: mas sé que ciertamente desde nuestro capitán reprehendía el sacrificio y comer de carne humana, que desde entonces mandó que no le guisasen tal manjar. (Bernal Díaz 1632/1992: 216-217)

En todo lugar Bernal Díaz pone en claro que son los “papas” quienes se comen partes del cuerpo de niños con lo cual se refleja la comprensible ignorancia de Bernal Díaz de no saber que el canibalismo estaba reducido a actos religiosos realizado por religiosos y sólo a ciertas partes del cuerpo de sus víctimas.

Como ya indicamos, los rituales comienzan a mezclarse a través de la comparación y la analogía, por ejemplo, la resina que queman los indios para sus ídolos se compara con el incienso en las iglesias cristianas o una imagen de la Virgen María se recodifica como una “teleciguata”, es decir, como alguien que representa para los indios “las grandes señoras en aquella tierra” (*ibíd.*: 81, 97). Otro ejemplo es la mezcla del chamanismo con rituales del cristianismo por Álvaro Núñez en *Naufragios* (1542/<sup>4</sup>2001: 130). Mientras el chamán indio le da “unas sajas donde tiene el dolor, y chúpánles alrededor de ellas. Dan cauterios de fuegos” los españoles “curamos antiguándonos y soplarlos y rezar un «Pater Noster» y un «Ave María», rogar lo mejor que podíamos [...] y luego que los santiguamos decían a los otros que estaban sanos y buenos”, relata Alvar Núñez. En otra ocasión éste se convierte en chamán “salvando a un muerto” (*ibíd.*: 157s.) o a un grupo de enfermos de la muerte (*ibíd.*: 188, 205). La resurrección es una referencia muy obvia a aquella de Lázaro practicada por Jesús Cristo.

Un momento central de la hibridación es el término “poblar” que tiene un carácter nuevo testamentario como cuando Cristo exhorta a los apóstoles a ir por el mundo y divulgar su palabra; Cortés dice “vayan a poblar”, que implica en el caso de la Conquista un

acto de mezcla étnica y de divulgación del Evangelio. A Cortés le regalan veinte indias, a las cuales de Aguilar les enseña el catecismo, luego las bautizan y las reparten como esposas a diferentes soldados. Bernal Díaz constata: “éstas fueron las primeras cristianas que hobo en la Nueva España” y los caciques que se hicieron vasallos del Emperador, “fueron los primeros vasallos que en la Nueva España dieron obediencia a Su majestad” (Bernal Díaz 1632/1992: 98). Así, a través de los matrimonios (ibíd.: 179-180) y/o de la creación de nombres de regiones, ciudades y ríos, como indicamos más arriba, se comienza a producir una hibridez incipiente.

Que Las Casas considere a los Indios como seres humanos por ser hijos de la creación de Dios, del dios cristiano, no es una mera apropiación o *canibalismo cultural*, no se engulle al ‘Otro’, como lo sostienen, entre otros, Greenblatt (1991/<sup>2</sup>2001). El ‘Otro’ conserva sus rituales, ya que los indios siguen practicando su forma de religiosidad a su manera y siguen cultivando sus costumbres.

En un macronivel, esto es, más allá de la perspectiva particular y subjetiva de los cronistas y más allá de las estrategias de cada texto, más allá de la confrontación y pugna, se da una fuerte hibridación en cuanto los cronistas describen lo indescriptible, lo impensable y lo indecible, todo aquello que está fuera de su mundo, por ejemplo, los sacrificios de seres humanos en vida, el canibalismo y la sodomía, la homosexualidad y hermafroditismo abiertamente expuesto, las torturas y crueldades inauditas de los españoles, la violación como regla, la segmentación, martirización del cuerpo. El discurso y la experiencia oscilan entre la clasificación de la ‘Otredad’ del indio como negación del cristianismo y la legitimación de su destrucción (Subirat 1994: 101) y la monstruosidad de los propios españoles.

La conquista la describen Bernal Díaz del Castillo, Las Casas y Álvar Núñez Cabeza de Vaca como el infierno y como una nueva civilización. Los cronistas oscilan entre una mentalidad medieval de las cruzadas y un espíritu renacentista incipiente, polos que se configuran en Cortés, Díaz del Castillo, Las Casas, Núñez Cabeza de Vaca, Landa, Durán, entre muchos otros.

Los discursos compiten entre sí, están llenos de contradicciones y rupturas y es allí donde se desprende la posibilidad de una revalorización, o más bien una nueva valorización de los discursos premodernos latinoamericanos que difícilmente encajaban en los conceptos de razón y modernidad en el contexto de la Época Moderna o más tarde en la Modernidad a partir del enciclopedismo francés, ya que estos discurso estaban tímidamente inaugurando el discurso de la hibridez y de la ‘Otredad’ localizada fuera de cualquier categorización de un discurso occidental-cristiano renacentista humanista. Es por esto que Géronimo de Aguilar nos dice en *El naranjo*:

Lo cierto, empero, es que los españoles sacrificados por los mayas en los altares de Valladolid y Burgos, en las plazas de Cáceres y Jaén, tuvieron la distinción de morir ingresando a un rito cósmico y no, como pudo sucederles, por una de esas riñas callejeras tan habituales en España. O, para decirlo con símil más gastronómico, por una indigestión de cocido. Es cierto que esta razón fue mal comprendida por todos los humanistas, poetas, filósofos y erasmistas españoles [...]. (Fuentes 1993/<sup>12</sup>1999: 55-56)

En el correr del siglo XVIII, XIX y XX hasta el advenimiento de la teoría postmoderna, en especial de la postcolonial, quedó relegada la posibilidad de reconocer o apreciar los procesos de hibridación inscritos en los textos a razón del dominio de un discurso cientista de corte empírico y positivista o de corte lógico formal en el contexto del proyecto de modernización. Si en este contexto los Ensayos de Montaigne constituyen una excepción, es algo que exige un análisis detenido en otro lugar. Por el momento me conformo con indicar las posiciones contrarias de Gewecke (1986: cap. VII) y Rincón (1990: 221-222) respecto del trato que Montaigne le da a la 'Otridad'. Las crónicas oscilan entre un concepto premoderno de la razón y formas incipientes de alteridad e hibridez; los discursos de la Conquista no son, según nuestra opinión, la destrucción total de la diferencia, como lo afirma Subirat (1994). No solamente el mestizo Inca Gracilaso manifiesta semejante hibridez, ésta se encuentra también presente en los otros conquistadores y en las relaciones y crónicas, aún cuando ella no se manifieste explícitamente. Esperamos que los ejemplos expuestos hayan ilustrado las estrategias de hibridez.

Especialmente en este aspecto es útil recurrir al concepto de poder y de las constelaciones de poder expuestas por Foucault. En la interacción entre españoles e indios, sin atender a cuán destructiva esta pueda ser, hay una translación, una transformación y socavación de las normas y visiones del mundo habituales.

La permanente ambivalencia u oscilación entre horror y admiración es, en forma *impremeditada e involuntaria*, el punto de partida de una nueva alteridad de la cual los españoles se habían deshecho al vencer y expulsar a los moros y a los judíos para establecer una nación occidental, europea y cristiana. En el mismo momento en el que España opta por una identidad hispánica, eliminando la centenaria alteridad, entra nuevamente en una nueva situación de negociaciones, incomparablemente más extraña que aquélla ya habituada con los moros y judíos.

Las crónicas se ubican epistemológicamente en el entrecruce de la clausura de la Edad Media y el comienzo del Renacimiento, entre la eliminación y la construcción del Otro.

Sin una conciencia explícita, los españoles aportan al Renacimiento y a la Modernidad nacientes la alteridad que ideológicamente es encubierta y negada por un humanismo reunificador. Por esto, la transculturalidad de la Península Ibérica en la época anterior al Renacimiento es proyectada al descubrimiento, pero desvirtuada por la expulsión de moros y judíos y queda allí, en un comienzo, como una doble pérdida para Europa hasta la segunda mitad del siglo XX. No solamente España, sino Europa también pierde en 1492 un proyecto civilizador que ni hasta esa fecha ni tampoco después se consideró como tal. De allí la importancia de releer las crónicas del Descubrimiento y de la Conquista para primero demostrar que allí España hizo nuevamente posible un mundo multiétnico y el nacimiento de la Modernidad (cfr. Elliot al cual se adhiere Todorov) La lectura de las crónicas nos recuerda experiencias pasadas y posibilidades perdidas que hoy podemos repensar en conexión con el mundo actual para dar respuestas o desarrollar estrategias contra un masivo nacionalismo, racismo, colonialismo e imperialismo en nombre de un nuevo proyecto "civilizador religioso-occidental" de la administración de Bush: el retorno a la barbarie.

Así, Latinoamérica representa el proyecto más actual de una cultura de la hibridez, más allá de la postmodernidad y postcolonialidad. El famoso topos del retraso de España sin una Edad Media, sin un Renacimiento de corte europeo, con un Barroco algo desfigurado, sin Enciclopedismo ni Modernidad se descubre con la expulsión de los moros y judíos como una posibilidad desperdiciada pero recuperada con el Descubrimiento y la Conquista y que, en la actualidad, representa un mundo avanzado en estrategias de la hibridez. Hasta la fecha, la Conquista no ha sido percibida así en Europa, fuera de pensadores españoles y de la breve excepción de Todorov. La condición híbrida de Latinoamérica como muestra de vivencia social no se considera en Europa como un modelo dentro de los conceptos de la razón cultural actual, sino sigue siendo un elemento exótico y desfigurado. La razón de corte etnocentrista y logocentrista sigue siendo la epistemología de la Europa actual. Hibridez es, en Europa, un término altamente peyorativo y discutido.

La hibridez como consecuencia del debate de la postmodernidad y postcolonialidad no es el fracaso de una hermenéutica ahistorizante (Subirat), ya que ambos debates no han sido nunca ahistóricos, a pesar de que siempre se sostenga esa tesis. La pluralidad de entidades no es la negación de identidades, ni de la historia, sino la negociación de diversas identidades en un territorio. Hibridez fue parte de la cultura de los indios americanos que se combatían y desplazaban, asimismo la hibridez formó parte de la cultura hispánica en la península hasta 1492 y, a partir de esta fecha, en América.

Los españoles no llegan al paraíso, sino a un continente con una grande y vieja cultura, en el que existían muy diversas lenguas, etnias y una serie de permanentes conflictos bélicos, donde había esclavitud, sacrificios, canibalismo y tortura, y a la vez un alto desarrollo en el conocimiento científico, en la organización de la sociedad, economía, etc.

Creo que debemos abandonar una perspectiva dogmática del postcolonialismo que considere todo lo que sea cultura o colonización como la imposición del *master-discours*; deberíamos pasar más bien a una concepción de postcolonialidad como estrategia discursiva de la 'Otredad' y diferencia, como una estrategia de la no-simultaneidad de lo simultáneo (Rincón).

Para terminar, la hibridización incipiente se puede demostrar, a modo de ejemplo, en dos personajes y en dos situaciones: en Jerónimo de Aguilar como traductor y en la Malinche en su relación con Cortés. Jerónimo de Aguilar es español, náufrago y esclavo de los indígenas. Como su contemporáneo Álvaro Núñez Cabeza de Vaca, él también había olvidado en parte el castellano y había tomado la apariencia y comportamiento común de los indígenas, después, se reconvierte al mundo español, aparentemente sin problemas. Sin embargo, recordemos que es Carlos Fuentes quien problematiza su división, el dolor de pertenecer a las dos Orillas:

“¿Qué es del español?”, e aunque iban junto con él, porque le tenían por indio propio, porque de suyo era moreno y tresquilado a manera de indio esclavo, y traía un remo al hombro, una cotara vieja calzada y la otra atada en la cintura, y una manta vieja y ruin, e un garguero pero, con que cubría sus vergüenzas [...] y el español como le entendió, se puso de cuclillas, como lo hacen los indios, e dijo “Yo soy”. Y luego le mandó a vestir camisa y jubón y zara güelles y caperuza y alpargatos [...] Y el dijo, aunque no bien pronunciado, que se decía Jerónimo de Aguilar [...]. (Bernal Díaz 1632/1992: 84-85)

Su apariencia, sus comportamiento y su acento lo definen como indígena, la expresión *Yo soy*, en el sentido de nomen est hominem, lo define como occidental.

La otra persona y situación la constituye la Malinche. Cortés la recibe como regalo, y a su vez (cfr. Bernal Díaz 1632/1992: 97, 110, 111), la casa formalmente con Joan Jaramillo, no obstante queda como su amante, le da un hijo y se transforma en una mujer de la plurilingüidad y pluriculturalidad:

[...] doña Marina sabía la lengua de Guazacualco, que es la propia de México, y sabía la de Tabasco, como Jerónimo de Aguilar sabía la de Yucatán y Tabasco, que es toda una [...] y el Aguilar lo declaraba en castilla a Cortés: fue gran conquista, y así se nos hacían todas las cosas, loado sea Dios, prósperamente. He querido declarar esto porque sin ir doña Marina no podíamos entender la lengua de Nueva España y México. (Ibíd.: 101).

De allí en adelante Cortés responderá con “las dos lenguas, Aguilar y doña Marina” (ibíd.: 102). Así, la perspectiva de Bernal Díaz como la de Jerónimo de Aguilar y la de la Malinche no están solamente encasilladas en oposiciones binarias esencialistas y hegemónicas, sino que representan la escenificación de una incipiente hibridez que luego será Latinoamérica.

## Bibliografía

### Obras

- Acosta, Padre Joseph de. (1590/<sup>6</sup>1792/1987). *Historia natural y moral de las Indias*. Madrid: Por pantalón Aznar/Sevilla: Hispano- America de Publicaciones.
- Alva Ixtlixóchitls, Fernando de. (ca. 1610-1650/2000). *Historia de la nación chichimeca*. Ed. de Germán Vázquez Chamorro. Madrid: Dastin.
- Aristoteles. (<sup>6</sup>1986). *Politik*. München: DTV.
- Cortés, Hernán. (1770/1970/1993). *Cartas de la Relación de la Conquista de México*. Edición, introducción y notas por Angel Delgado Gómez. Madrid: Castalia.
- Díaz del Castillo, Bernal. (1632/<sup>10</sup>1997). *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*. Madrid: Collección Austral.
- Durán, Fray Diego. (1867-1880/1967/<sup>2</sup>1984). *Historia de la Indias de Nueva España e Islas de Tierra firme*. México: Porrúa, vols. I-II.
- Fernández de Oviedo y Valdés, Gonzalo. (1526/2002). *Sumario de la natural historia de las Indias*. Edición de Manuel Ballesteros Gaibrois. Madrid: Dastin.
- . (1535/1959). *Historia general y natural de las Indias, islas y tierra-firme del mar océano*. Biblioteca de Autores Españoles. Tomo CXVII-CXX. Edición y estudio preliminar de Juan Pérez de Tudela y Bueso. Madrid: Atlas, vols. I-V.
- Fuentes, Carlos. (1970). *Todos los gatos son pardos*. México: Siglo Veintiuno.
- . (1993/<sup>12</sup>1999). *El naranjo*. Alfaguara: México.

- Garcilaso de la Vega. (1605/1970). *Historia de la Florida. Obras Completas del Inca Garcilaso Vol. I, B*, en: *Biblioteca de Autores Españoles CXXXII*. Edición y estudio preliminar de P. Carmelo Saenz de Santa María. Madrid: Atlas, 241-526.
- Garcilaso de la Vega, el Inca. (1609/1963). *Comentarios Reales de los Incas. Obras Completas del Inca Garcilaso Vol. II*, in: *Biblioteca de Autores Españoles CXXXIII*. Edición y estudio preliminar de P. Carmelo Saenz de Santa María. Madrid: Atlas, 7-385.
- . (1617/1960). *Historia general del Perú. Segunda parte de los Comentarios reales de los Inca*. Obras Completas del Inca Garcilaso vol. III, en: *Biblioteca de Autores Españoles CXXXIV*. Edición y estudio preliminar de P. Carmelo Saenz de Santa María. Madrid: Atlas, 7-402.
- Guamán Poma de Ayala, Felipe. (1615/1987). *El primer Nueva crónica y buen gobierno*, ed. por John V. Murra & Rolena Adorno, trad. por Jorge L. Urioste. Mexico City: Siglo Veintiuno, vols. A-C.
- Landa, Diego de. (1985). *Relación de Yucatán*. Madrid: Historia 16, Crónicas históricas de América.
- Las Casas, Fray Bartolomé de. (1542/1552/<sup>10</sup>1996). *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*. Madrid: Cátedra.
- . (1957). *Historia de las Indias*, en: BAE, vol. 95. Madrid: Atlas.
- . (1958). *Apologética Historia Sumaria*, en: BAE, vol. 105. Madrid: Atlas.
- . (1958). *Opúsculos, cartas y memoriales*, en: BAE, vol. 110. Madrid: Atlas.
- . (1550-1551/1962). *Tratado de Indias y el Doctor Sepulveda*. Caracas: Fuentes para la Historia Colonial de Venezuela.
- . (1552/1985). *Obrea indigenista*. Ed. de José Alcina Frances. Madrid: Alianza.
- . (1552/1965). *Tratados*. México: Fondo de Cultura Económica, vols. I-II.
- . (1998). *Obras Completas*. Madrid: Alianza, vols. 1-14.
- Lazarillo de Tormes*. (1554/<sup>11</sup>1983). Madrid: Cátedra.
- López de Gómara, Francisco. (1943). *Historia de la Conquista de México*. Introducción y notas de Joaquín Ramírez Cabañas. México: Pedro Robredo, vols. I-II.
- Motolinía, Fray Toribio de. (1985). *Historia de los Indios de la Nueva España*. Edición de Georges Baudot. Madrid: Castalia.
- Núñez Cabeza de Vaca, Álvar. (1542/<sup>5</sup>2001). *Nafragios*. Madrid: Cátedra.
- Pérez de Oliva, Fernán (1528/1993) *Historia de la invención de las Yndias. Historia de la conquista de la Nueva España*. Edición de P. Ruiz Pérez. Córdoba: Universidad de Córdoba.
- Posse, Abel. (1992/<sup>2</sup>2003). *El largo atradecer del caminante*. Barcelona: Mondadori.
- Saer, Juan José. (1988). *El entenado*. Barcelona: Destino.
- Sahagún, Fray B. de. (1988). *Historia general de las cosas de Nueva España*. 2 vols., Madrid: Alianza.
- Sanchis Sinisterra, José. (1996). *Trilogía americana*. Madrid: Cátedra.
- Santacruz Pachacuti, Yamqui, Joan de. (1613/1950). *Tres relaciones de antigüedades peruanas*. Asunción del Paraguay: Guarani, 207-281.

- Sepulveda Cordubensis, Io. Genesii. (/1993). *De rebvs hsipanorum ad novvm terrarvm orbem mexicvmqve gestis (De orbe Novo)*. Ed. Antonio Ramírez de Verger. Stvtgardiae et Lipsiae: In Aedibvs B.G. Tevbneri.
- Sepúlveda, Juan Ginés de. (1521/1987/<sup>2</sup>1996). *Historia del Nuevo Mundo*. Introducción, traducción y notas de Antonio Ramírez de Verger. Madrid: Alianza.
- Testimonios, Cartas y Manifiestos Indígenas. (desde la conquista hasta comienzos del siglo XX)*. Selección, prólogo, notas, glosario y bibliografía: Martin Lienhard. Carascas: Biblioteca Ayacucho.
- Victoria, Franciscus de. (1539/1952). *De Indis recenter inventis et de jure bellis et de jure belli Hispanorum in barbaros*, ed. y trad. por Walter Schätzel. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck).
- Zorita, Alonzo de. (1909). *Historia de la Nueva España*. Vol. I (the only one published), Madrid, 122-30.
- . (s.f./1963/1994). *Life and labor in Ancient Mexico. The Brief and Summary Relation of the Lords of New Spain*. Norman/London: University of Oklahoma Press.

## Crítica

- Alarcón, Norma. (1983). "Chicana's Feminist Literature: a re-vision through Malintzin / or Malintzin: Putting Flesh Back on the Object", en: Moraga, Cherrie / Gloria Anzaldúa (eds.). *This Bridge Called My Back*. New York: Kitchen Table Press, pp.183-190.
- . (1989). "Traddutora, Traditora: A Paradigmatic Figure in Chicana Feminism", en: *Cultural Critique* 13 (1989), 57-87. (1993 nochmal abgedruckt in: *Debate Feminista* Jg.4, vol. 8 Sept.).
- Bhabha, Homi K. (1994). *The Location of Culture*. London: Routledge.
- Castellanos, Rosario. (1975/1987). *El eterno femenino. Farsa*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Corpi, Lucha. (1978/1994). "Las Poemas de marina / The Marina Poems", en: Roberta Fernández (ed.). *In Other Words. Literature by Latinas in the U.S.* Houston: Arte Público Press, pp. 54-55.
- Dröscher, Barbara/Rincón, Carlos. (eds.). (2001). *La Malinche. Übersetzung, interkulturalität und Geschlecht*. Berlin: Tranvía.
- Fanon, Frantz. (1952/<sup>2</sup>1975). *Peau noir masques blancs*. Paris: Seuil.
- . (1961/2002). *Les damnés de la terre*. Paris : La Découvert/Poche.
- Foucault, Michel. (1966). *Les mots et les choses*. Paris: Gallimard.
- Friedman, John Block (1981). *The Monstruous Races in Medieval Art and Thought*. Cambridge: Harvard University Press.
- García Canclini, Nestor. (1996). "Cultural Studies Questionnaire", en: *Journal of Latin American Cultural Studies*, Vo. 5, No. 1: 83-87.
- Gewecke, Frauke. (1986). *Wie die neue Welt in die alte kam*. Stuttgart: Klett-Cotta.

- Glantz, Margo. (1994). (Hrsg.). *La Malinche, sus padres y sus hijos*. México: Facultad de Filosofía y Letras. Universidad Nacional Autónoma de México (=UNAM). Plantea 2001.
- Greenblatt, Stephen. (1991/<sup>2</sup>2001). *Marvelous Possessions. The Wonder of the New World*. Chicago: University of Chicago Press.
- Gyurko, Lanin A. (1977). "The Vindication of La Malinche in Fuentes 'Todos los gatos son pardos'", in: *Ibero-Amerikanisches Archiv*, Jg.2, Heft 3: 233-266.
- Elliot, John H. (1970). *The Old World and the New*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Luis, William. (1997). *Dance Between Two Cultures: Latino Caribbean Literature Written in the United States*. Nashville: Vanderbilt University Press.
- . (1999). "Latino Identity: A Postmeditation", in: Alfonso de Toro/Fernando de Toro. (eds.). *El debate de la postcolonialidad en Latinoamérica. Una postmodernidad periférica o cambio de paradigma en el pensamiento latinoamericano*. Frankfurt: Vervuert, pp. 165-180.
- . (2005). "Into the Millennium: Toward a Theory of Latino U.S. Literature", en: Alfonso de Toro (eds). *Cartografías y Estrategias de la 'postmodernidad' y 'postcolonialidad' en Latinoamérica. 'Hibridez' y 'Globalización'*. Frankfurt am Main: Vervuert, pp. 405-416.
- Maravall, José Antonio. (1966). *Antiguos y modernos*. Madrid: Sociedad de estudios.
- Montaigne, Michel de. (ca. 1579/1965/<sup>2</sup>1992). "Des cannibales", chap. XXXI, vol. I, pp. 202-215; "Des Coches", vol. XXXII, pp. 898-914, en: Michel de Montaigne. *Les Essays*. Paris: Quadrige/PUF.
- O'Gorman, Edmundo. (1958). *La invención de América. El universalismo de la cultura de Occidente*. México/Buenos Aires: FCE.
- . (1972). *Cuatro historiadores de Indias Siglo XVI. Pedro Mártir de Anglería, Gonzalo Fernández de Oviedo y Valdés, Fray Bartolomé de las Casas, Joseph de Acosta*. México: Alianza.
- Paz, Octavio. (1950/<sup>3</sup>1973). *El laberinto de la soledad*. México: FCE.
- Plinii, Secundi C. (1992). *Naturalis Historia*. D. Detlefsen recenuit. Vol. I-III. Hildesehim: Olms.
- Prescott, William Hickling. (1849). *History of the conquest of Mexico and History of the conquest of Peru*. Vol. I y II. London: Richard Bentley.
- Rincón, Carlos. (1990). "Nachwort", zu: *Diego de Landa. Bericht aus Yucatán*. Reclam: Leipzig, pp 221-240.
- . (1995). *La no simultaneidad de lo simultáneo. Postmodernidad, globalización y culturas en América Latina*. Bogotá: Editorial Universidad Nacional.
- Said, Edward. (1978/<sup>2</sup>1994). *Orientalism*. New York: Vintage Books.
- Salucio, Fray Agustín. (ca. 1600/1975). *Discurso sobre los estatutos de limpieza de sangre* (s.r.ed.). s.l.i. ed. por A. Pérez y Gómez (Artes Gráficas Soler). Serie "El Ayre de la almena". Textos literarios rarísimos XL. Valencia.
- Sepúlveda, Juan Gines de. (1987/<sup>2</sup>1996). *Historia del Nuevo Mundo*. Hrsg. von Antonio Ramírez de Verger. Madrid: Alianza. (Alianza universidad; 495: Historia).

- Subirats, Eduardo. (1994). *El continente vacío. La conquista del Nuevo Mundo y la conciencia moderna*. Madrid: Anaya & Mario Muchnik.
- Taylor, Mark C. (1987). *Altarity*. Chicago/London: Chicago University Press.
- Thomas, Hugh. (1993/2000). *La conquista de México. El encuentro de dos mundos, el choque de dos imperios*. México: Planeta.
- Todorov, Tzvetan. (1982). *La Conquête d'Amérique. La question de l'autre*. Paris: Seuil.
- Toro, Alfonso de. (2001). "Überlegungen zu einer transdisziplinären, transkulturellen und transtextuellen Theaterwissenschaft im Kontext einer postmodernen und postkolonialen Kulturtheorie der Hybridität und *Trans-medialität*", en: *Maske und Kothurn* 45, 3-4: 23-69.
- . (2001a). "Reflexiones sobre fundamentos de investigación transdisciplinaria, transcultural y transtextual en las ciencias del teatro en el contexto de una teoría postmoderna y postcolonial de la hibridez e *inter-medialidad*", en: *Gestos* 32: 11-46.
- . (2002). "*Jenseits von Postmoderne und Postkolonialität. Materialien zu einem Modell der Hybridität und des Körpers als transrelationalem, transversalem und transmedialem Wissenschaftskonzept*", en: Christoph Hamann/Cornelia Sieber. (Hrsg.). (2002). *Räume der Hybridität. Postkoloniale Konzepte in Theorie und Literatur*. Hildesheim: Olms, pp.15-52.
- . (2003). "Carlos Fuentes, *El naranjo*: Hybriditäts- und Translationsstrategien für eine neue (transversale) Geschichtsschreibung", en: Carlos Rincón/Barbara Dröschler (Hrsg.). *Carlos Fuentes' Welten*. Berlin: Tranvía, pp. 73-95.
- . (2004). "Hacia una teoría de la cultura de la hibridez como sistema científico transrelacional, 'transversal' y 'transmedial'", en: *Estudios Literarios & Estudios Culturales. Nuevo Texto Crítico* (Stanford University) 25/26: 275-329.
- . (2004a). "Zu einer Kulturtheorie der Hybridität als transrelationales, transversales und transmediales Wissenschaftssystem", en: *Iberoromania* 59 : 1-42.
- . (2004b). "'Hyperspektakularität' / 'Hyperrealität' / 'veristischer Surrealismus'. Verkörperungen/Entkörperungen: Transmediale und hybride Prothesen-Theater: 'periférico de objetos': Monteverdi método bélico", en: U. Felten/ V. Roloff (eds.). *Spielformen der Intermedialität im spanischen und lateinamerikanischen Surrealismus*. Bielefeld: Transcript, pp. 317-356.
- Ventós, Xavier Rubert de. (1987). *El laberinto de la hispanidad*. Barcelona: Planeta.
- Walter, Monika. (1997). "Indianische Seelenadel und mestizische Sprachvernunft. Alterität und Macht im Diskurs der Entdeckung", en: Robert Weimann. (ed.). *Ränder der Moderne. Repräsentation und Alterität im (post)kolonialen Diskurs*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, pp. 44-117.
- Welsch, Wolfgang. (1997). *Vernunft. Die zeitgenössische Vernunftkritik und das Konzept der transversalen Vernunft*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- White, Hayden. (1978). *Tropics of Discourse: Essays in Cultural Criticism*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- Wurm, Carmen. (1996). *Doña Marina, la Malinche. Eine historische Figur und ihre literarische Rezeption*. Frankfurt am Main: Vervuert.