

## Los trastornos de la *pax hispanica*: la guerra de las formas en la Nueva España

Israel Lazcarro Salgado

### Resumen

A partir de una revisión teórica del poder, como concepto analítico fundamental, se busca una visión más amplia y compleja de la realidad política colonial novo-hispana. En este artículo se aborda el papel jugado no por las armas ni la guerra en la construcción del dominio europeo, sino el silencioso y aún más trascendente desempeño de las formas, desde los discursos a la práctica de la administración, de los códigos a la sustitución de términos. Se trata del ejercicio del poder a tra-vés de las formas de la paz, la *pax hispanica* que trastocó profundamente el orden jerárquico que estructuraba a las sociedades indígenas.

*Palabras clave:* poder, paz, forma, Nueva España, jerarquía.

### Abstract

Based on a theoretical review of power as a fundamental analytical concept, this article seeks a broader and more complex view of political reality in viceregal New Spain. We do not deal with the role of weapons and war in the construction of European domination, but instead with the silent and even more important per-formance of forms, from discourses to the practice of administration, from codes to the substitution of words. It is all about the exercise of power through the forms of peace, the *Pax Hispanica* that deeply overturned the hierarchical order that structured indigenous societies.

*Keywords:* power, peace, form, New Spain, hierarchy.

# Los trastornos de la *pax hispanica*: la guerra de las formas en la Nueva España

ISRAEL LAZCARRO SALGADO\*

**E**n este texto me propongo explorar el orden político novohispano a la luz no tanto de la guerra de conquista, sino de la paz. La *pax hispanica*, como veremos más adelante, constituyó una poderosa arma de guerra. Si entendemos el fenómeno político desde un enfoque más amplio, más atento a los ejes culturales en que se inserta, podremos advertir cómo es que se hace la guerra desde la paz. El caso novohispano nos ofrece diversas pistas, aunque para discutirlos sea necesario hacer cierto recorrido teórico en torno a la génesis y desarrollo del poder como categoría analítica. Luego, en una segunda parte, podremos identificar las prácticas, las dinámicas que se entretujan en torno a ciertas formas (la paz, la guerra, la jerarquía, la igualdad) y sus trastornos. De ahí que sea preciso discutir los contenidos de las *formas*, pues será a través de ellas como se realice la guerra durante la *pax hispanica*. Empecemos por discutir de qué tipo de poder estaremos hablando.

\* Escuela Nacional de Antropología e Historia, INAH.

## De la segmentación del saber a la construcción del poder como objeto

Desde el momento en que se estudia “poder” y “política”, al convertirlos en objeto de estudio, ya se está procediendo a modificar y reelaborar la realidad. El sólo hecho de *reconocer* un “fenómeno” implica que estamos reproduciendo y aplicando nuestras propias directrices culturales, aquellas que nos permiten fragmentar, clasificar y categorizar el mundo, que nos indican qué cosa es “política” y cuál no lo es. Sin crear continuidades y discontinuidades, nuestra existencia en el mundo sería inviable: necesario es delimitar, establecer fronteras, estabilizar significados. Aparentemente *definir* el mundo es controlarlo. Entendemos que todo proceso de dominación pase por ese acto creativo fundamental de “nombrar”.

Tal ha sido la pasión *logocentrista* de Occidente por definición. He ahí la capacidad política del lenguaje que puede transformar el mundo cambiándole de nombre. Como veremos, no se trata tan sólo de una astuta inclinación por el eufemismo: en la medida en que los conceptos se imponen a las experiencias, su aplicación da la pauta para transformar las relaciones. De ahí que los tiempos de orden sean los tiempos de la palabra creadora, frente a los tiempos de caos sumidos en la disputa por las definiciones. Así pues, la *paz*, ese tiempo de estabilidad, es el tiempo de una violencia verbal que aspira a definir el mundo de acuerdo con sus intereses. Significativamente, el origen etimológico del término paz lo vincula con el indoeuropeo *pag*, que significa justamente “fijar, sujetar, asegurar”.<sup>1</sup>

En este escrito, lo “político” hace referencia a las relaciones de poder que se despliegan en cualquier sociedad.<sup>2</sup> Como concepto analítico, lo político es una abstracción-recorte de la realidad. No deja de ser una *selección* de fenómenos vistos como “políticos”, mas pueden estar vinculados a un sinnúmero de expresiones sociales de carácter simbólico, que sin duda expresan los intereses y las relaciones de fuerza que hay entre ellas; por tanto, cualquier fenómeno cultural, en la medida en que es simbólico, es potencialmente político.<sup>3</sup>

<sup>1</sup> Guido Gómez de Silva, *Breve diccionario etimológico de la lengua española*, 2004, p. 526.

<sup>2</sup> A últimas fechas hemos sido testigos de una especie de depuración del vocabulario empleado para referir los asuntos políticos: silenciosamente, las “políticas de Estado” ceden su lugar a la “administración” de recursos y a la “gestión” de conflictos. Desplazamiento semántico sumamente ilustrativo de lo que aquí se expone.

<sup>3</sup> “Política, economía y economía política, así como religión, organización social, mitolo-

Dicho esto, retomo una concepción de “poder” más integral, *sistémica*.<sup>4</sup> En ese contexto nos abocamos aquí a las dinámicas institucionales y su imbricación con la jerarquía. No se acude a las partes del sistema, los actores de manera aislada, sino a sus relaciones, los “nodos” y “pautas” que configuran la *red social*.

Tenemos que una de las expresiones más comunes de las relaciones de poder claramente institucionalizadas es la del orden jerárquico, el *orden de la desigualdad*. Sin embargo, para poder entender este patrón organizacional, tan frecuente en la vida en sociedad, hay que estudiarlo y observarlo desde los referentes culturales que le dieron origen, y eso implica entender la dinámica de las relaciones de poder en su contexto sociocultural e histórico. Pero resulta que el *objeto* “poder” es un concepto de matriz occidental, forjado dentro de un marco cultural interpretativo que impone una *forma* a lo observable. De manera que hoy en día entendemos por “político” aquello que es relativo a las fuerzas, a la conducción, administración y resguardo de la sociedad, a la legitimidad y a las operaciones gubernamentales. Nuestra moderna concepción de la política se ha transformado de aquella ética cívica del bien vivir de la *polis* griega a la consideración de fuerzas, al cálculo, administración, control y resistencias, emparejándose con la noción de “poder”. El poder se tragó a la política.

Acaso somos herederos de la *potestas* latina, que aludía a una facultad ejecutiva, sancionada jurídicamente. Ciertamente se reconocía en la *lex* una voluntad divina relativamente ajena a los hombres. Desde entonces la *potestas*, el poder, en tanto que fuerza legítima (puesto que es divina, también es “legal”) entraña cierta distancia infranqueable respecto a la sociedad, que le confiere así un lugar y una existencia presuntamente autónoma. Luego entonces es posible hallar sociedades donde cierta “arena política” es descrita como ajena a la dinámica social cotidiana, e incluso llega a contraponerse a la vida “privada”. Los romanos eventualmente lo hicieron así. Sin

---

gía, folclore y la mayoría de las denominaciones aplicadas al estudio del hombre, se ocupan básicamente de este problema, simple y a la vez sumamente complejo. El poder es el elemento común de todas estas categorías desde el momento mismo en que se examinan el contexto de las relaciones sociales y la evolución del objeto de estudio”; Richard Newbold Adams, *La red de la expansión humana*, 1978, pp. 31-34.

<sup>4</sup> Edgar Morin, *Introducción al pensamiento complejo*, 1998, pp. 101-102. Es indudable que cualquier acercamiento teórico derivado de los planteamientos de la *complejidad* será de mucha mayor utilidad, sobre todo en lo referente a los procesos políticos.

embargo, también ha sido posible desde entonces encontrar los juegos del poder aun ahí donde no se reconoce a la *política*.

A lo largo de los siglos, en el juego estratégico por mantener el control, las sociedades de Occidente han reificado al poder, como si se tratara de una instancia que es preciso “tomar” y convertirse en el nuevo amo.<sup>5</sup> Visión hegemónica en la que el poder desciende desde la cima de la pirámide: un “poder” localizado, sólo accesible a unos cuantos.<sup>6</sup> Con mucha frecuencia se percibieron las formas superficiales del fenómeno político, dando por sentado que las relaciones sociales que las sustentaban implicaban los mismos contenidos y la misma dinámica social en todas partes. Desde esta postura el poder se conduce igual en todas las sociedades humanas, lo que conlleva a un grave error de apreciación: la alteridad cultural nos revela que las formas de lo político asumen la dinámica, los códigos, los atributos y facultades que cada sociedad ha desarrollado históricamente. Como cualquier otra relación, el “poder” sólo podrá apprehenderse dentro de un marco cultural. Pero el logocentrismo, que hábilmente se abocó a recortar los fenómenos políticos, a veces impide reconocer que la experiencia del poder puede ser significativamente más amplia, con otros límites y otras aptitudes en sociedades distintas a Occidente.

Foucault ha señalado la capacidad política y discursiva de Occidente para someter al Otro a un saber disciplinario que lo clasifica, ordena y tematiza. Mientras más reflectores apuntan a la diversidad, ésta sólo refleja *lo mismo*.<sup>7</sup> Es así que el poder (como saber-verdadero) habla de sí mismo, y *hace* hablar sobre sí en los términos que ese mismo poder impone. Así encontramos que para cierta corriente sociológica británica, el “poder” como objeto de estudio es construido y observado como una variable, un dispositivo casi mecánico dentro de una maquinaria con funciones precisas, bien deli-

<sup>5</sup> Cabe destacar que esas instancias de dominio son identificadas con los gobernantes y los atributos simbólicos que son a la vez fuente de su *poder*: coronas, cetros, anillos, piedras preciosas, colores, etcétera, no sólo son metáforas de ese poder, sino su fuente misma. El *logocentrismo* occidental, desde que desdobló al significado del significante, depuró aquellas fuentes y las redujo a meras metáforas vacías, para dejar en el extremo opuesto de la polaridad significativa el *summum* del ejercicio político, un extracto semiológico volcado en un verbo que paradójicamente acabaría por ser sustantivado: el “poder”.

<sup>6</sup> Es justamente esta la imagen que proyecta Canetti, uno de los más célebres teóricos de lo que es el poder. En su esquema destaca el rol tendencialmente pasivo de las masas: el blanco de las directrices de los poderosos; Elías Canetti, *Masa y poder*, 1983 [1960].

<sup>7</sup> Michel Foucault, *Las palabras y las cosas*, 1992.

mitadas, y “armónicas” (dotando de una direccionalidad específica al sistema social en su conjunto, visto como una unidad cerrada), y donde el poder ocupa una instancia especial, que imprime su voluntad en todo el cuerpo social. Se trata de una concepción del poder como objeto, centralizado, reificado, *el* poder, la imagen evasiva y recreada por el discurso político occidental. El intento de centralizar funciones y erigirse como la única fuente legítima de iniciativas sociales ha sido prolífico en Occidente. Una manera de aprehender el poder en que éste se racionaliza, se administra, un ejercicio ideal, despojado de cualquier signo contradictorio. Es nuestra hipótesis de que esto fue, justamente, lo que se intentó hacer en América cuando se instauró el régimen virreinal español.

## Las formas del poder

Michel Foucault dedicó gran parte su obra al estudio y detección del poder. Para Foucault el poder no es una instancia, no es un centro, ni siquiera es un pequeño grupo. El poder (con minúscula) son relaciones. Relaciones de fuerza entre los sujetos que componen el cuerpo social: intereses, ambiciones, proyectos, saberes; toda relación social conlleva ejercicio del poder. Lo que comúnmente se denomina “el poder”, que se identifica con los aparatos de Estado y mantiene a una elite en la cima de la pirámide, para Foucault representa una parte del fenómeno, una faceta terminal, la institucionalización de toda una compleja red de intereses y relaciones de tensión y de fuerza que se entretajan: “[...] lo que hace que el poder agarre, que se le acepte, es simplemente que no pesa solamente como una fuerza que dice no, sino que de hecho la atraviesa, produce cosas, induce placer, forma saber, produce discursos; es preciso considerarlo como una red productiva que atraviesa todo el cuerpo social más que como una instancia negativa que tiene como función reprimir”.<sup>8</sup>

Y como veremos, tal cualidad *productiva* del poder ha tenido mucha mayor trascendencia que el mero acto represivo. De esta forma podremos percibir las relaciones de poder en Nueva España: tradicionalmente se ha proyectado la imagen de un régimen colonial autoritario, despótico, represivo. Sin duda lo fue de muchas

<sup>8</sup> Michel Foucault, *Microfísica del poder*, 1973, p. 182.

maneras y en muchos contextos, de los que por ahora no podremos dar cuenta. Pero también es cierto que el ejercicio del poder implicó recursos similares en el mundo indígena prehispánico. Y también es cierto que ambos sistemas políticos “producían” cosas, creaban saberes, generaban discursos, inducían placer. Habrá que decir que antes de ser una instancia social que rige, dirige, controla, ordena y reprime al cuerpo social para que éste se comporte conforme a lo que espera<sup>9</sup> y requiere, es una articulación de intereses, de espacios sociales en constante tensión,<sup>10</sup> de proyecciones congruentes y viables en función del sistema de creencias que comparten. Dichas proyecciones reproducen un patrón que revela las dinámicas de estas relaciones de poder.

Más aún, si lo político tiene mucho de simbólico, podemos reconocer que un cambio en el manejo y pertinencia de un símbolo no es mero cambio formal: también habrá alteraciones en la dinámica política.<sup>11</sup> El arribo de nuevos significantes para lo político durante el régimen español conllevó nuevos significados, y eventualmente nuevas prácticas. De esta manera no hay cambio de formas que resulte inocente. Esto será evidente en el paso que se da del antiguo *tlatoani* prehispánico al *cacique* colonial. Desaparece el *altépetl* y aparece el “pueblo”. Desde esa misma óptica podrán vislumbrarse las implicaciones sociales y simbólicas contenidas en las formas de la “nobleza” traída por los europeos y que se vertieron sobre las figuras de poder indígenas: los *pipiltin*, los *tlatoque* convertidos en “prin-

<sup>9</sup> “El poder es un medio simbólico cuyo funcionamiento no depende originalmente de su efectividad intrínseca sino de las expectativas que su empleo genera en aquellos que lo acatan”; Marc J. Swartz, Victor W. Turner y Arthur Tuden, “Antropología política: una introducción”, en *Alteridades*, año 4, núm. 8, 1994, p. 109.

<sup>10</sup> El enfoque de Foucault es básico para la comprensión de estas relaciones tirantes entre distintos espacios sociales y cómo se construyen esas redes microfísicas del poder a partir de diversos intereses. “Un campo político no opera como un mecanismo de reloj [...] Es, más bien, un campo de tensión, lleno de antagonistas inteligentes y determinados, solos y agrupados”. Marc J. Swartz, Victor W. Turner y Arthur Tuden, *op. cit.*, p. 105. Para Adams se trata de garantizar la supervivencia, invirtiendo la energía necesaria para mantener bajo control los recursos y fuentes energéticas estratégicas; Richard Newbold Adams, *op. cit.*, caps. I y II.

<sup>11</sup> Así lo plantea Krotz para tratar lo simbólico en la cultura política: “[...] por más que puedan ser difundidos y refuncionalizados y resignificados en muchas partes y épocas, los símbolos siempre son creaciones o adaptaciones de una cultura particular y, por tanto, formulados y comprendidos en un contexto cultural específico”; Esteban Krotz, “La dimensión utópica en la cultura política: perspectivas antropológicas”, en *Cultura política a fin de siglo*, 1994, p. 42.

principales”, aun cuando la dinámica de las nuevas formas que asumieron las estirpes indígenas correspondían a las de la *nobleza* europea. Sin embargo, en este escrito nos proponemos revisar la *forma* de la “paz”. Ya trataremos el asunto de la *forma* más adelante, por ahora conviene detenernos un poco en las dinámicas del poder.

Tanto para Foucault como para Adams y muchos otros, queda claro que toda relación social es también una relación de poder: “No sólo todos los miembros de una relación social poseen algún poder, sino que no existe ninguna relación social sin la presencia de poder”.<sup>12</sup> Es en ese sentido que el poder está en todas partes; no porque lo englobe todo bajo su égida imperial, sino porque el poder viene de todas partes, está descentrado y va en todas direcciones.<sup>13</sup> Y esa cadena o sistema de relaciones es la que coadyuva a disolver o fortalecer una organización dada.

Son esos intereses entrelazados, que se dan mutuo apoyo y que conforman alianzas, que desde sus puntos locales generan estrategias eficaces para sus espacios, lo que le da la eficiencia y racionalidad a todo el sistema. En ese sentido son *espacios de poder*, relativamente autónomos no porque constituyan supuestas “playas de libertades”, sino porque en su con-tensión se encuentran imbricados en una red de relaciones con respecto a la cual oponen resistencias, y a su vez por medio de ella despliegan sus propias iniciativas. La ineludible realidad política de los espacios de poder, su multidireccionalidad, hace de estos espacios “nudos” que operan con relativa autonomía: el *otro*, mientras ofrezca alguna resistencia, lo hace en tanto que espacio de poder.<sup>14</sup> Así pues, nada más simplista que oponer “indios contra españoles”: estos espacios autónomos atraviesan el cuerpo social en todas direcciones, destruyendo cualquier dicotomía.

<sup>12</sup> Richard Newbold Adams, *op. cit.*, p. 25. Foucault, por su lado, especifica que estas relaciones “están imbricadas en otros tipos de relación (de producción, de alianza, de familia, de sexualidad), donde juegan el papel a la vez condicionante y condicionado”. Estas relaciones no obedecen tan sólo a la forma de prohibición y castigo, sino que su multiformidad abarca los aspectos creativos y emotivos de toda vida social: innovaciones, placeres, emociones, ideales; Michel Foucault; *op. cit.*, 1973, p. 171.

<sup>13</sup> De ahí que desde la perspectiva del filósofo francés “el poder es coextensivo al cuerpo social, no existen entre las mallas de su red playas de libertades elementales”; Michel Foucault, *ibidem*, p. 170.

<sup>14</sup> Sobre la noción de *espacio autónomo*, véase Israel Lazcarro Salgado, “Contra los códigos de la Jerarquía: el trastocamiento simbólico bajo el régimen colonial”, 2003, caps. I, V y VII.



## Entre el poder y el control

Si el control es efecto de herramientas, de tecnología, el poder es una herramienta con la que se altera a otros hombres, es “la herramienta con la que se controla a los hombres”, a decir del propio Adams.<sup>15</sup> Junto con Foucault, Adams afirma que no existe ninguna relación social sin la presencia de poder.<sup>16</sup> Ejercerlo es factible en tanto las personas efectivamente poseen alternativas (si no fuera así, no se podría ejercer el poder), mientras con el control (el acceso a instrumentos y recursos) se reordena el medio ambiente circundante, de tal manera que para sus oponentes las alternativas sean tan poco atractivas que habrán de ser rechazadas cediendo espacios.<sup>17</sup> Son numerosos los ejemplos que podemos encontrar en el contexto novohispano: el espacio, los recursos, los caminos, el terreno, las enfermedades, nada estuvo ajeno al cálculo político.<sup>18</sup>

Si el poder es con lo que “se controla” a otros hombres, la toma de decisiones atañe al ámbito del poder. Ello no significa que tenga el control: “Otorgar poder es permitir que otra persona tome la decisión referente al ejercicio de poder, pero el otorgante retiene el control del cual se deriva el poder”. Así “cuando un individuo tiene control directo sobre elementos del medio ambiente que interesan a otras personas, decimos que tiene *control independiente*”.<sup>19</sup>

<sup>15</sup> Adams buscó demostrar que el poder se trata de un constante flujo de energía, y que el control de los instrumentos y el acceso a las fuentes de energía, es la base sobre la cual se construye y reproduce el poder. Con ello el autor alude al carácter coercitivo de la tecnología; Richard Newbold Adams, *op. cit.*, p. 24

<sup>16</sup> Michel Foucault, *ibidem*, pp. 142-145. “[No se debe] considerar el poder como un fenómeno de dominación masiva y homogénea [...], no es algo dividido entre los que lo poseen, los que lo detentan exclusivamente y los que no lo tienen y lo soportan. El poder tiene que ser analizado como algo que circula, o más bien, como que no funciona sino en cadena [...] el poder funciona, se ejercita a través de una organización reticular [...]”; *Ibidem*, p. 182.

<sup>17</sup> No obstante, aun cuando Adams y Foucault puedan presentar cierta cercanía respecto a su forma de entender las relaciones de poder, también guardan considerables distancias, tal como sucede en el caso del *control*. Por ahora tratemos el control desde la perspectiva del primero, pues para Foucault los controles suelen ser dispositivos (que regulan y producen conductas) en función de una técnica de mayor complejidad; Richard Newbold Adams, *op. cit.*, p. 25.

<sup>18</sup> No sólo la guerra de conquista es una manifestación clara del control que ofrecen las armas; la congregación de pueblos, la marginación social y política que el régimen acarrió; la miseria que el nuevo sistema productivo y económico generó; así como factores ambientales como las enfermedades; la baja demográfica y las malas cosechas, son sólo algunos ejemplos del control que orilló a los pueblos a asumir medidas y acatar disposiciones externas a ellos, sin que para todo ello fuera siempre necesario el uso de las armas.

<sup>19</sup> “Cuando un individuo toma decisiones que son posibles gracias a otra persona que

Agreguemos que un colectivo puede tener control directo sobre cualquier recurso o herramienta. Ese control será la expresión fehaciente de lo que hemos llamado un *espacio autónomo*, en el cual destaca justamente la capacidad de elaborar sus representaciones: los medios de producción simbólica son, evidentemente, estratégicos. No será extraño que cualquier agente invasor busque imponer sus propias representaciones del mundo (las mencionadas *definiciones*). Y como se verá, es posible perder esa capacidad estratégica. Pensemos por ejemplo en la función chamánica de los sacerdotes indígenas y su repentino silenciamiento como generadores de sentido. La imposibilidad de reproducir el canto ritual, o el vestir las tradicionales insignias, conllevan la potencial pérdida de esos modos de producción simbólica estratégicos.

Si acaso ese control recayera en un solo individuo, ésta sería la forma más conocida del “poder absoluto” que si se mira con atención, veremos que es prácticamente imposible de ejercer. Mientras más autoritario, más débil, más propenso a recurrir a la represión, aumentando su fragilidad. Estrategia insostenible, de manera que un poder que se quiere “absoluto” buscará ceder, negociar, y hacer más sofisticados sus sistemas de control. Evidentemente tal propósito consume las energías. Desde esta perspectiva podemos advertir que la Corona española, en su afán absolutista dio abundantes muestras de ello. El esfuerzo que el proyecto absolutista español supuso, implicó un consumo considerable de energía, al punto que finalmente la agotó.

## La direccionalidad en las relaciones de poder

Evidentemente, Foucault y Adams no son precisamente compatibles teóricamente. Hemos empleado conceptos básicos manejados por Adams y que son perfectamente aplicables a una situación cualquiera. Se distingue de la perspectiva de Foucault en que Adams sí concibe un “centro” generador del poder, o al menos un centro de iniciativa: Adams no puede evitar pensar en ese *poder “localizado”*. Dicho centro puede estar “centralizado” o “diversificado”; esto es, si se trata de un poder *asignado*, donde el líder tiene una “fuente de

---

retiene el control básico, decimos que el primero tiene poder derivado del segundo”; Richard Newbold Adams, *op. cit.*, p. 99.

poder independiente”, o bien es *delegado* —acotado por el grupo social que le define pautas—. También puede ser que el poder centralizado *asignado* se apoye en otros poderes *delegados*, con la ventaja de retirar la concesión de poder. En consecuencia, aunque se trate de un poder descentralizado, tal factor no demerita su poder.<sup>20</sup> El foco de Adams está ciertamente en las manifestaciones terminales de esas relaciones de poder.

Considera también que ninguna concentración de poder se va a descentralizar mientras el sistema esté en expansión. Así, mientras el mundo mesoamericano oscila entre la centralización (en las fases mayormente expansivas, como la que acompañó al *Huey Tlatoani* mexica) y la diversificación (en las fases de contracción), en el mundo occidental se necesita la constante centralización de iniciativas, dada la permanente expansión económica, política y cultural que Occidente experimenta desde el siglo XIV. No obstante, para Foucault el movimiento interpretativo es inverso: “lo importante no es hacer una especie de deducción de un poder que arrancaríamos del centro, e intentar ver hasta dónde se prolonga, hacia abajo, ni en qué medida se reproduce, hasta los elementos más moleculares de la sociedad. Más bien se debe hacer un análisis ascendente del poder, arrancar de los mecanismos infinitesimales, que tienen su propia historia, su propio trayecto, su propia técnica y táctica”.<sup>21</sup>

Ello no implica que Foucault no contemple alguna centralidad en el ejercicio del poder. Por el contrario, busca entender ese centro a partir de sus mecanismos más “capilares”, la microfísica que subyace en los “mecanismos generales y de dominación global”. Son estos conceptos que presentan al ejercicio del poder como una especie de administración de las relaciones de fuerza, un “uso” que se hace de ellas con vistas a conformar estrategias globales, pero que sin duda no garantizan en sí mismas su estabilidad: desde un punto de vista sistémico concluiremos que estas mismas fuerzas pueden jalar en dirección contraria a lo que este centro de iniciativa necesita para su propia subsistencia, su retroalimentación. Son estructuras en equilibrio dinámico, que en un momento dado se transforman y aparecen otras repitiendo los *patrones*.

<sup>20</sup> Richard Newbold Adams, *op. cit.*, pp. 97-99.

<sup>21</sup> Michel Foucault, *op. cit.*, 1973, p. 145.

## Patrones organizativos: de los contenidos de las formas

De acuerdo con la teoría de sistemas, el concepto de *patrón* nos devuelve inevitablemente al asunto de la *forma*: toda sociedad desarrolla complejos simbólicos mediante los cuales se relaciona con el mundo, se lo representa y lo manipula. En ese tipo de relación con el mundo proyecta su propia organización. El tipo de relaciones que mantiene genera una forma, un *patrón* recurrente, un modelo organizativo al que acude el cuerpo social a través de sus incesantes transformaciones. Al respecto resulta muy ilustrativa la obra de Hyden White, cuyo objeto de estudio es precisamente el “contenido de la *forma*”.<sup>22</sup> White aborda el concepto a partir de la narrativa historiográfica, pero sus aplicaciones son múltiples. Nos señala que a nivel del símbolo éste no sólo se compone de una forma “llenada” por un contenido cualquiera. Retomando a Jameson y Hjelmslev, afirma que el *contenido* es parte de un discurso, pero la *forma* que adopta el símbolo implica ya un contenido. No se adopta cualquier forma para enunciar algo.

Ahora bien, la forma que presenta toda estructura social nos habla de sus relaciones internas: la idea de un patrón organizativo, es decir una configuración de relaciones características de un determinado sistema, es una forma recurrente. Similar pero no idéntica. De esta manera, pese a sus cambios la *forma* permanece y revela una organización peculiar, una forma de relacionarse con el mundo, una estructura. Así, las *formas* son históricas, son estructuras estables pero dinámicas, ya que en sus propios cambios y transformaciones revelan los cambios culturales, políticos y sociales que les dieron origen.

Reconociendo que la forma es un componente cultural, se podrá aceptar que es un discurso político en tanto está inmerso en el campo de las relaciones sociales. Frente a Saussure, quien entendió el símbolo a partir de un contenedor (la forma significativa presuntamente hueca) independiente del significado (su contenido), insistimos que la forma misma, en su materialización, implica ya un proceso de abstracción y construcción social. No hay forma sin contenido: éste se elude con facilidad privilegiando los contenidos del símbolo, la “sustancia del significado”, tomando a la forma como un referente superficial, vacío, transferible (es decir traducible),

<sup>22</sup> Hyden White, *El contenido de la forma: narrativa, discurso y representación histórica*, 1992.

ignorando las propias complejidades de su conformación y estructuración.<sup>23</sup> Por ello no se puede partir teóricamente de la premisa binaria de “dominantes-dominados” (si bien es una realidad social desarrollada en la génesis discursiva), sino de una producción “multiforme” de relaciones de dominación integrables a estrategias de conjunto, aun cuando en la génesis discursiva se busquen legitimar ciertas relaciones y se congelen en los estatus socialmente reconocidos de “dominante” y “dominado”. El enfoque “dominante-dominado” excluye las múltiples alternativas y direccionalidades de una relación social concreta. La producción multiforme de las relaciones de dominación es necesariamente inestable, pues el poder necesita estarse reproduciendo, de manera que se reelabora a sí mismo constantemente. Ahí donde hay poder, hay resistencia, un “contrapoder” que es como él: “[...] no existen relaciones de poder sin resistencias [...] la resistencia al poder no tiene que venir de fuera para ser real, pero tampoco está atrapada por ser la compatriota del poder. Existe porque está allí donde el poder está: es pues como él, múltiple e integrable en estrategias globales”.<sup>24</sup>

Así, con mucha frecuencia los pueblos indígenas hicieron uso de su posición estructural, sacando provecho del estatus que mantenían en el discurso, sea como inferior jerárquico, antes o después de la conquista española. En ese sentido, manejar los códigos de dominio es de vital importancia. James Scott señalará ese curioso juego de máscaras propio del llamado “discurso público”, una puesta en escena a la que tanto “dominantes” como “dominados” habrán de ceñirse.<sup>25</sup> La génesis discursiva es histórica precisamente

<sup>23</sup> Tal manera de proceder analíticamente se deriva de utilizar una teoría lingüística del texto, “aquella que adopta categorías específicamente léxicas y gramaticales como los elementos de su modelo analítico”, una alternativa al enfoque saussuriano sería una concepción semiológica del texto, el análisis cultural basado en una teoría del lenguaje “como sistema de signos [más que de palabras]”; Hayden White, *op. cit.*, pp. 200-201. Este enfoque busca evitar el juicio de verdad que juzga como “correcto” o “incorrecto” un determinado uso del lenguaje, y su pretensión de extirpar el componente “ideológico”, o sea el mensaje político de la forma, en pos de la objetividad de los supuestos contenidos.

<sup>24</sup> Michel Foucault, *op. cit.*, 1973, pp. 170-171.

<sup>25</sup> “[...] No hay duda de que la frontera entre el discurso público y el secreto es una zona de incesante conflicto entre los poderosos y los dominados, y de ninguna manera un muro sólido. En la capacidad de los grupos dominantes de imponer —aunque nunca completamente— la definición y la configuración de lo que es relevante dentro y fuera del discurso público reside, como veremos gran parte de su poder. La incesante lucha por la definición de esa frontera es quizá el ámbito indispensable de los conflictos ordinarios, de las formas cotidianas de la lucha de clases”; James Scott, *Los dominados y el arte de la resistencia*, 2000, p. 39.

porque es paralela a la reproducción del poder. Y en tales series discursivas es posible encontrar los puntos, los momentos en que el sistema de exclusión funciona, y se marcan las pautas. Hay formas “adecuadas” (y eficaces) de enunciar la resistencia, formas a las que *pillis* y *macehuales*, encomenderos y frailes debieron sujetarse. Finalmente, es el sistema de exclusiones lo que hace inteligible al sistema de poder, no para un intérprete ajeno, sino para quienes están involucrados en él. Esto significa que no puede haber acciones del poder sin un marco simbólico referencial: no hay mensaje sin código, de manera que compartir los códigos posibilita tanto la lectura como la eficacia del mensaje político.

### **Dos códigos relacionales, dos formas de vivir el poder**

Es evidente que la orientación y efectos de esas “cosas”, “placeres”, “saberes” y “discursos” apuntaban a crear sociedades muy distintas,<sup>26</sup> baste por ahora esquematizar la siguiente distinción: por un lado tenemos a las sociedades indígenas, rigurosamente jerarquizadas, sociedades en las que opera un principio de honorabilidad que circula a lo largo y ancho del cuerpo social,<sup>27</sup> mientras la espontaneidad individual está severamente restringida tras un modelo de conducta plenamente codificado; por otro lado aquel tipo de formación social, marcada por el espectro centralizador que reclama soberanía y no reconoce más iniciativa política que la propia, y donde la sociedad es vista como *masa*: aglutinación de individuos en la que no se mantiene un estatus de “honorabilidad” compartida, pero en la que sí destacan sólo algunos selectos y peculiares individuos con “prestigio”.

En el primer caso destaco esa característica común a las sociedades honorables, tradicionalistas, en que la conservación del honor es primordial, en la medida en que todo el colectivo guarda un relativo capital de honorabilidad que todos comparten, lo mismo que la capacidad de sancionar la conducta de los otros: en vez del predominio centralista de una autoridad reconocida, tenemos el ejercicio multivectorial de un poder policéntrico, mediante el cual se

<sup>26</sup> Israel Lazcarro, *op. cit.*, cap. VII.

<sup>27</sup> Si bien “honor” es un valor característico del hidalgo, propio de la sociedad española, en este escrito hemos de entender por honor más bien ese estatus deontológico que todo cuerpo social comparte, como patrimonio común y básico desde el que se entabla todo trato.

excluye y margina al que quebranta las normas y pierde el honor propio y de sus hijos. El *tlatoani* mesoamericano distaba mucho del autócrata romano en tanto cada detalle de su conducta estaba claramente prefigurado.<sup>28</sup> El sentido del honor está estrechamente ligado a una aprehensión colectiva del sujeto, que lo sanciona y modula su comportamiento, tal como detalló Louis Dumont para la sociedad de castas de la India.<sup>29</sup>

En el otro caso tenemos a la sociedad de “la plebe”: la masa gris y amorfa que se agolpa en torno al soberano absoluto, y que se reproduce en el contexto novohispano bajo la figura ubicua del *mestizo* mexicano. El cambio de un tipo de sociedad a otro nos sirve para evaluar el tipo y alcance de penetración de las formas y contenidos occidentales. Las masas mestizas urbanas serán fiel reflejo del ciudadano que reprodujo el Estado de tradición latina. La masificación de una sociedad es paralela a su individualismo, por ello el fenómeno de masas estará muy presente en las sociedades industrializadas. Ya el filósofo Leo Strauss destacaba la desaparición del sentido de honor como regulador de las relaciones sociales que el Estado *hobbesiano* produce: el individualismo acendrado del Estado burgués protoindustrial conduce “el movimiento del principio del honor al principio del miedo”.<sup>30</sup> Y si algo caracteriza al pueblo que imagina Maquiavelo es el miedo, la *certeza* del castigo por parte de un Estado omnipotente y omnipresente (y no ya el riesgo social que resulta de perder el honor frente a una sociedad que empieza a importar cada vez menos, un honor que hace tiempo ha desaparecido). Precisamente en esa uniformidad pasiva insistirán los teóricos del Estado moderno como premisa maquiavélica para garantizar la libertad individual (y que brilla por su ausencia en las sociedades tradicionales como la mexicana, donde los individuos están claramente sometidos a las determinaciones del colectivo). Es a esto a lo que nos referimos con la “direccionalidad” en las relaciones de poder. Dicho esto, hemos cercado nuestro foco de análisis en ese complejo proceso de centralización política, el absolutismo monárquico

<sup>28</sup> Al respecto son muy pertinentes las observaciones planteadas por Ruth Benedict, *El crisantemo y la espada: patrones de la cultura japonesa*, 1974.

<sup>29</sup> Para quien existe una clara diferencia entre el estatus jerárquico y el ejercicio del poder; véase Louis Dumont, *Homo Hierarchicus: The Caste System and their Implications*, 1980, pp. 1-20 y 36-39.

<sup>30</sup> Citado por Richard Morse McGree, *El espejo de Próspero: un estudio de la dialéctica del Nuevo Mundo*, 1982, p. 76.

y el cambio de direccionalidad de las relaciones, y las resistencias que este proceso enfrentó. Se trata del paso de una forma de relación multidireccional a la unidireccionalidad que proyecta el absolutismo.

### Los trastornos de la *pax hispanica*

Hemos visto que las formas, los significantes, no sólo “alojan” a los significados. También tienen sus propios contenidos, su propia carga significativa. La forma de un organismo, de un cuerpo, de una institución nos habla de su estructura, es decir de sus relaciones internas. Hay sociedades que privilegian unas dinámicas sobre otras: puede ser la guerra, el comercio u otras. A lo largo y ancho del mundo se conocen las sociedades guerreras. La guerra ha moldeado a la humanidad entera, pues responde a sus intereses, percepciones y visión del mundo: siempre proyecta configuraciones culturales e ideológicas en el campo de batalla. La guerra es un hecho cultural, una creación, un constructo ideológico.

Guerrear es una forma de vivir y de morir. En torno a la guerra se han elaborado numerosos discursos que la glorifican, regulan y legitiman. Pero no puede entenderse la guerra sin la paz, y la paz ofrece un cúmulo de representaciones y proyectos culturales no menos reveladores. Sin embargo, son pocos los casos en que la paz se ha constituido en eje de los discursos del poder, tal como ha sucedido a lo largo de la historia de Occidente. Si bien en todo el mundo se conocen y se aprecian los tiempos de paz, en Occidente la paz adquiere connotaciones ideológicas que van más allá del mero disfrute de una calma armónica. La paz es un constructo ideológico aún más complejo y, de manera paradójica, tiene su génesis en la guerra: no se hace la guerra sino para lograr la paz, y si se desea la paz ha de hacerse la guerra. No es gratuito que precisamente hayan sido los romanos quienes instituyeron la llamada *pax romana*.

En Occidente la paz es bastante más que la ausencia de guerra. Supone ordenamientos, hegemonía, institucionalidad. Por ello nos proponemos dilucidar algunas consecuencias de las *formas* de la *paz*, en el plano simbólico, durante el dominio colonial novohispano.

En las formas subyace un discurso que se pretende imparcial, casi apolítico. En la tradición occidental el principio de la paz guarda estrechos vínculos semánticos con la administración, y ambos



abrevan de un mismo complejo ideológico, indudablemente el imperialista: el objeto del Imperio es la paz. Dicho complejo cultural animó entre los españoles sus guerras de conquista; se trata de un complejo cultural que al enfrentarse a la diversidad cultural americana cubrió con su manto los numerosos relieves y peculiaridades del espectro político mesoamericano.

¿Qué sucedió con los indígenas al enfrentarse a las formas de la paz? No podremos dar respuesta cabal a ello, pero es posible esbozar algunos ejes a partir de los cuales estudiar a las sociedades coloniales, e interpretar un proceso cultural visible hasta nuestros días, y acaso detectar sus transformaciones, especialmente aquellas derivadas de la ausencia de la forma *guerra*, y resultantes en cambio, de la *paz*. Una manera de abordar este asunto es atendiendo el impacto habido sobre los códigos que regulan las relaciones sociales, sobre todo cuando las formas imponen nuevos tipos de relaciones. Ello nos lleva a discutir la complejidad simbólica de los estamentos de las sociedades coloniales, así como la vigencia del orden jerárquico, y en dado caso su eventual trastorno y adaptaciones.

Mediante los códigos en que se enmarcan las relaciones de poder, cualquier miembro de la sociedad será capaz de interpretar y elaborar “mapas mentales” sobre el ordenamiento político y simbólico para ubicarse y actuar en el mundo. En el mundo indígena mesoamericano todo está validado en un *mapa simbólico político* bastante preciso, de manera que el poder, los alcances y prestigio estaban definidos en términos relacionales. La jerarquía le da profundidad a este mapa, impone un orden, y la enunciación de este orden (mediante insignias y otros muchos elementos que por ahora no podemos detallar) posibilita su eficaz lectura. Por otro lado, al irrumpir en los códigos la administración española resultó hartó difícil desarrollar un *mapa simbólico político* que diera cuenta de dichos cambios. Los códigos ya no explican el mundo. Y sin embargo, la sociedad colonial lo hizo al permanecer relativamente (muy relativamente), *pacífica*, acoplada a las formas administrativas de la *pax hispanica*.

Los *procesos* de dominación siempre han presentado dos aspectos: coerción y legitimidad. Las armas y la violencia simbólica jugaron un papel básico en el control europeo de ultramar. Pero ¿lograron legitimidad en poblaciones tan distantes, cultural y geográficamente, como las mesoamericanas? ¿Cómo es que el rey de España obtuvo legitimidad entre una población tan ajena? De no haber obtenido cierta legitimidad, los españoles hubieran encon-

trado imposible asentarse en tierras americanas sin temer a la rebelión inminente. ¿Cómo adquirieron los europeos esa legitimidad “básica”?

La guerra fue un medio para lograrlo, y sus efectos van más allá de quién gana a quién: el hecho de la guerra misma en el contexto cultural mesoamericano, y sobre todo en el nahua, habla en sí de su función social y ritual si nos atenemos a la imperiosa necesidad del movimiento, constante y cíclico, independiente de voluntades concretas. Cabe destacar que la posición de los grupos conquistados en el mundo mesoamericano es claramente de subordinación (materializada en el tributo impuesto por el ganador), sin que ello implicara su eliminación: la guerra de asimilación era desconocida para los grupos indígenas.<sup>31</sup> El movimiento ritual de la guerra, claramente normativizado, genera segmentos sociales concretos, con funciones sociales concretas. Los efectos de esto no son difíciles de percibir por parte de los indios. Como señala James Lockhart: “[...] los cambios en las condiciones tuvieron como consecuencia, desde fechas tempranas, que ciertos grupos sociales dejaran de existir o que se dejaran de hacer ciertas distinciones. [...] Por medio de la guerra se creaban nuevos nobles, los nobles por nacimiento se hacían elegibles para ocupar señoríos y gobernaciones, se eliminaban en su juventud a posibles herederos de los señoríos, se capturaban esclavos y se conquistaban nuevos dependientes”.<sup>32</sup>

Muchos estatus socialmente reconocidos, ya sea en baja o en gran estima, se obtenían de eventos vinculados a la dinámica guerrera. El combate comienza a una hora acordada de antemano y finaliza al consumarse un proceso ritual predeterminado: el campo, el lugar, las maneras, los contrincantes, etc.<sup>33</sup> Todorov desprende de esta ritualización el carácter indígena de privilegiar el código sobre la improvisación, cosa de la que sacan ventaja los españoles como Cortés, que se atienen más al contexto que a los códigos.<sup>34</sup>

<sup>31</sup> Frances Berdan, “Replicación de principios de intercambio en la sociedad mexicana: de la economía a la religión”, en Pedro Carrasco y Johanna Broda (comps.), *Economía política e ideología en el México prehispánico*, 1985 [1978], p. 183.

<sup>32</sup> James Lockhart, *Los nahuas después de la conquista. Historia social y cultural de la población indígena del México central, siglos XVI-XVIII*, 1999, p. 163.

<sup>33</sup> Fray Toribio de Benavente, *Historia de los indios de la Nueva España. Relación de los ritos antiguos, idolatrías y sacrificios de los indios de la Nueva España, y de la maravillosa conversión que Dios en ellos ha obrado*, 1969, Lib. III, p. 18.

<sup>34</sup> Tzvetan Todorov, *La conquista de América, el problema del otro*, 1998, pp. 97-101.

Antes que una expresión de la voluntad divina, la guerra es para los españoles una expresión de las virtudes humanas de los individuos enfrentados en el campo de batalla; en cambio, para los pueblos indígenas la guerra es un medio de comunicación con las fuerzas divinas. Los resultados de una acción bélica en el mundo indígena eran leídos en términos políticos, simbólicos y cósmicos. Al caer un *altépetl* bajo el dominio de otro, se entiende que tanto sus gobernantes como sus *macehualtin* se convierten en tributarios, con todo lo que ello implica: sus parcelas, recursos naturales, vías de comunicación y deidades: el estatus de la derrota se proyecta simbólicamente. Baste recordar la célebre referencia hecha por Sahagún a un edificio llamado *Coacalco*, en Tenochtitlan, donde los mexicas tenían “cautivas” a las deidades tutelares de los pueblos por ellos conquistados (sin que ello implicara dejar de rendirles algún culto). Es así que las guerras definen el estatus jerárquico de las deidades.<sup>35</sup>

Comprometen el estatus de los hombres, obligándolos a cumplir con algún rol específico. El movimiento sagrado de la guerra, así como confirmaba la legitimidad de un estatus, podía después revertirlo, de manera que enseñó con mucha frecuencia que nada es eterno; sin embargo, su periodicidad, su orden cíclico siempre igual al anterior, nos habla de que los contenidos podrán variar, mas no el *contenido de la forma*.<sup>36</sup> Esa forma hizo posible que la conquista española pudiera ser asimilada y entendida, pese a la enorme exterioridad de sus formas. Ejemplo de ello es que a cada victoria de Cortés (sea militar o simbólica) sigue la aceptación de la subordinación a la Corona, sin que esto significara, en ningún caso, renunciar a la posibilidad de la rebelión. Siendo así, la guerra de Conquista resultó ser un importante rito de paso, fundacional de un nuevo estatus, legítimo en la medida en que fue un logro militar.

La aceptación primaria y superficial del Dios cristiano y del rey de España entre los indígenas como nuevas figuras de culto derivan de esta legitimidad simbólica. Ello explica el reconocimiento súbito de Cortés como autoridad por parte de los indígenas, su “lealtad” y numerosos esfuerzos por emparentar con él o al menos con las estirpes españolas. Es decir, fue posible asimilar hasta cierto

<sup>35</sup> Fray Bernardino de Sahagún, *Historia general de las cosas de la Nueva España*, 1979, Lib. II, Apéndice II, “Relación de los edificios del gran templo de México”, 1979 [1590], p. 250.

<sup>36</sup> Israel Lazcarro, *op. cit.* Para una amplia reflexión al respecto, véase Hyden White, *op. cit.*

punto la conquista militar española, al asumirla como tantas otras conquistas militares prehispánicas. En todo caso, el lejano y ausente emperador cristiano bien podía asumir los atributos de un *tlatoni*. Jorge Klor de Alva subraya la estrategia empleada por los pueblos indios para adaptar el orden colonial a su lógica cultural “pluralista”, empleando fórmulas de continuidad que contrastaban claramente con el discurso exclusivista de los europeos, partidarios de la discontinuidad.<sup>37</sup>

Sin embargo, pese a esta asimilación del dominio español a tantas otras guerras de dominio, la guerra de conquista da entrada a un nuevo orden, con nuevos principios articuladores del espacio y de los estamentos sociales: antes que los elementos aislados, indígenas o hispanos, son las relaciones las que se han transformado. Primero que nada cesaron las guerras entre los indios. El primer efecto de esta nueva era de paz fue el reacomodo de los asentamientos indígenas y, por tanto, una modificación en el uso del espacio (de estas primeras migraciones, ocurridas a mediados del siglo XVI, no se tiene casi noticia): entidades amenazadas o en situación de permanente conflicto pudieron migrar de los escarpados montes donde estaban pertrechados y reubicarse en sitios más accesibles. De hecho esa fue la intención de las congregaciones de pueblos.<sup>38</sup> José Miranda refiere los efectos de la *pax hispanica* al posibilitar las migraciones y un respiro para numerosos asentamientos indígenas amenazados por la guerra. Sin embargo, el enfoque que aquí se hace de la *pax hispanica* es cualitativamente distinto.<sup>39</sup>

<sup>37</sup> J. Jorge Klor de Alva, “El discurso nahua y la apropiación de lo europeo”, en Miguel León Portilla, Manuel Gutiérrez Estévez, Gary H. Gossen y J. Jorge Klor de Alva (eds.), *De palabra y obra en el Nuevo Mundo*, 1992, vol. I, pp. 355-357.

<sup>38</sup> Por ejemplo: la reubicación de Iztacamaxtitlan, actualmente un municipio poblano ubicado entre la Sierra Norte y los llanos de Libres, supuso hacer bajar la población de los escarpados cerros donde estaba asentada de manera dispersa; desde estos cerros-fortaleza el *altépetl* prehispánico de Iztacamaxtitlan hostigaba militarmente a Tlaxcala. Al llegar la administración colonial debieron dejar la protección de estas “fortalezas”, a lo cual accedieron. Pero la reubicación en un llano distante a los cerros, que articulaban el espacio simbólicamente, significó una férrea resistencia observable incluso en las narraciones míticas; véase Israel Lazcarro, *op. cit.*

<sup>39</sup> José Miranda, *Vida colonial y albores de la Independencia*, 1972, pp. 74-79. Este autor refiere los efectos de la *pax hispanica* al posibilitar las migraciones y un respiro para numerosos asentamientos indígenas amenazados por la guerra. Sin embargo, el enfoque que aquí se hace de tal concepto es cualitativamente distinto. Patricia Nettel ofrece una perspectiva mucho más cercana a la empleada en este trabajo: “Comercio, guerra y conquista en el Nuevo Mundo: Vitoria, Sepúlveda y Las Casas: un análisis de la mentalidad de los tratadistas españoles”, en *Historias*, núm. 26, abril-junio 1991, p. 59.

En ese mismo proceso, que inaugura una nueva etapa, es cuando se instituyó el órgano de gobierno indígena colonial más polémico en la historiografía y la etnohistoria mexicanas: el Cabildo de la República de Indios, que si bien ofreció un asidero a las elites indígenas que buscaban mantener su estatus y control (puesto que en parte fueron reconocidos por la Corona española como “nobles” y con derecho al “cacicazgo”), fue también una manera de enfrentar a estas elites, y descabezar paulatinamente a los *caciques* indígenas.

Por ello el verdadero parteaguas no se da con la conquista militar, sino con el ataque simbólico de las instituciones españolas. Como señaló Foucault, “no se escribe la historia de esta guerra, sino cuando se escribe la historia de la paz y sus instituciones”.<sup>40</sup> El Cabildo de indios es sólo un ejemplo entre muchos, y será analizado en otro momento. Por lo pronto, podemos decir que si bien la Corona no gozó de legitimidad inmediata, sí logró debilitar la legitimidad simbólica de las elites políticas locales.

Ahora veremos cómo la Corona no sólo debilitó las fuentes simbólicas de poder, sino que alteró la lectura y comprometió la eficacia social y simbólica de la jerarquía indígena. Señalamos aquí la ruptura de la dinámica cultural indígena y su cosmovisión, en la que jugaba un importante papel la guerra, y la diversidad de enclaves políticos que garantizan la movilidad del cosmos: las densidades políticas del espacio cultural mesoamericano (un *mapa simbólico-político*) presentaba un sinuoso paisaje simbólico cambiante, pues se alteraba con la dinámica guerrera emergiendo algunos puntos, debilitándose otros. La ocupación europea pudo ser leída en los mismos términos. No obstante, la paz condujo a un paisaje político “achatado”: la compleja e intrincada red de relaciones de poder que se extendía sobre el espacio habría de simplificarse. Se pasa eventualmente de un mundo *policéntrico*, a uno dominado por un solo centro: los españoles no pueden entender la dispersión de las funciones políticas (como sucede en el espacio indígena), sino que todo debe estar dirigido *hacia el centro*. La traza reticular de los pueblos españoles, con sus barrios en torno a una plaza central, se impuso al mundo indígena y debió montarse sobre las realidades simbólicas multifacéticas de su espacio.

Al nivel de las relaciones humanas, la paz trajo consigo el mismo desconcierto en el *mapa simbólico-político*: la pérdida de faculta-

<sup>40</sup> Michel Foucault, *op. cit.*, 1973, p. 189.

des y funciones sociales de las elites indígenas ligadas a las actividades guerreras. Mientras tanto, la monetarización de las relaciones sociales supuso una nueva forma de diferenciación, no siempre acorde con los principios tradicionales de legitimación jerárquica. Referentes simbólicos del poder fueron despojados de su función social (como la reciprocidad que entraña la redistribución de los bienes), y con ello la guerra perdió vigencia como detonador de un ordenamiento político y social.<sup>41</sup>

Pero los detonadores de las subsiguientes modificaciones del mapa ya no fueron legibles en términos políticos: la aparición de esa división fundamental entre poder-economía hizo irreconocibles los estatus de prestigio al aislar ambas esferas. Así, poblaciones de escasa importancia en la época prehispánica se tornaron poderosas por un principio netamente económico —al albergar novedosas e importantes actividades productivas, por el hecho de estar asentadas en rutas comerciales, o al concentrar nuevas tareas económicas de formato europeo como minas o haciendas—, en detrimento de sitios de gran prestigio prehispánico, ya que las nuevas actividades económicas simplemente los marginaron y relegaron al olvido su antiguo prestigio.<sup>42</sup> Esto se proyectó a todos los niveles de las representaciones sociales: los espacios, los pueblos, los individuos. Mientras el énfasis multidireccional de las relaciones de dominio prehispánicas permitía el mantenimiento estratégico de los *medios de reproducción simbólica*, dotando de gran autonomía a las partes, la unidireccionalidad busca precisamente el control de esos medios y la centralización de las iniciativas y decisiones políticas. Es la diferencia ente el mosaico *policéntrico* del mundo indígena prehispánico y la centralización de vectores a un solo punto: *una* cabecera, *un* linaje gobernante, *una sola* capital para todo el reino de la Nueva España.

<sup>41</sup> Diversos conflictos entre *altépetl* distintos, que bajo el orden colonial se expresaron como pugnas entre cabeceras y sujetos, en la época prehispánica se resolvieron en guerras o alianzas rituales entre *tlahtocayotl* o *calpollí*. Pero como dice Bernardo García: “la dominación española cerró esos caminos y los conflictos tuvieron que canalizarse por las vías legales establecidas”; Bernardo García Martínez, *Los pueblos de la sierra*, 1983, pp. 162 y 275.

<sup>42</sup> Hay al respecto numerosos ejemplos: el ya citado caso de Iztacamaxtitlan, un poderoso *altépetl* regional, se fue sumiendo en la marginalidad ante la expansión de la influencia comercial, política y económica de un paraje sujeto suyo, San Juan de los Llanos (hoy Libres), que no sólo lo eclipsó al convertirse en pueblo cabecera, sino también eclipsó a Tlatlauquitepec (otro enclave político-militar prehispánico de la sierra) al convertirse en sede y asiento del Corregimiento.

Tales presupuestos culturales fueron abolidos por la Corona, que en su afán imperial por mantener el monopolio de las armas y la guerra desarticuló a los pueblos indios, estableciéndose entonces la *pax hispanica*. Pasamos así de la multidireccionalidad de las relaciones de poder al intento de su centralización absoluta: la Corona reclama para sí cualquier iniciativa bélica, nada ocurre sin que el poder soberano del rey lo haya avalado. Obvio que la unidireccionalidad de las relaciones de poder fue sólo un intento, un proyecto del *poder* (ideal, abstracto) que aspiraba a cumplirse, pero la misma naturaleza de las relaciones humanas, de suyo multidireccionales, ofrecieron resistencias y la Corona nunca ignoró ese hecho.

Preciso es ubicar el contexto ideológico y cultural en que se movían las autoridades españolas, su ideal de sociedad, los antecedentes históricos de tal ideal y sus connotaciones simbólicas y efectos. Aludimos aquí a la paz de Estado que era la *pax romana*. Remitirse a este antecedente cultural no es ocioso: la institucionalización de la paz nos habla más del porqué de la guerra en Occidente. El Imperio romano presenta una vez más los ejes ideológicos a partir de los cuales se ejerce el poder en la tradición occidental. *La sofisticación del aparato estatal romano no pasa tan sólo por sus aportes en tecnología militar, legislativa o mecánica: la jurisprudencia romana ofrece ante todo, patrones, moldes, formas para la vida civilizada. Un marco de cómo, cuándo y dónde, deben ser las relaciones sociales, definido desde arriba.*

El derecho romano se enfrenta a la tradición y a las sutilezas de la lectura social.<sup>43</sup> Esas sutilezas no eran compatibles con la claridad que el capitalismo mercantil requería. Esa claridad en las relaciones sociales, la certeza en el comportamiento económico (como un régimen claro para efectuar las transacciones económicas, así como la claridad de la propiedad privada) impulsaron a los estados monárquicos renacentistas a adoptar el derecho romano, específicamente el *jus gentium*, el derecho civil que norma las relaciones entre las personas, y lo hace en el único plano en que éstas pueden darse: el plano económico —desprovisto así de cualquier tinte “político”—. Las monarquías sacaron provecho del derecho romano al consagrar

<sup>43</sup> Sin que esto signifique llevar a sus últimas consecuencias el rigor de la legalidad; de hecho, con mucha frecuencia la República romana, privilegiando el pragmatismo sobre las normas, *toleró* el incumplimiento de las leyes, aceptando las costumbres locales y sus medios para llegar a acuerdos. En esta tolerancia, supervisada por el Estado, está uno de los secretos del éxito romano, en su capacidad de administrar la legalidad y la ilegalidad.

por un lado la propiedad privada y por otro la soberanía, la *potes-tas*. Y es esa claridad jurídica producto del robustecimiento de los poderes centrales, el *imperium*, la que aparece en el Nuevo Mundo. Las relaciones entre el Estado y el “pueblo” (sobre el que recae entonces el espectro de una sociedad masificada *receptora* de disposiciones oficiales) también están acotadas: el derecho público, la *lex*.<sup>44</sup>

La *pax romana* se presenta como una garantía y como uno de los baluartes del Estado; pretende congelar las dinámicas internas, y de esta forma reducir a los pueblos al orden del zoológico: es la diferencia entre la vida salvaje y la civilizada. La expansión romana siempre se esgrimió como una empresa defensiva. Sin embargo, a donde quiera que llegaba lo hacía como una estructura hueca que ordenaba en contenedores “racionales” los diferentes pueblos conquistados. Es curioso que un historiador como Barrow<sup>45</sup> consigne la “generosidad” y el “respeto” de los romanos, y los haga compatibles con su *lucha para imponer los modos de la paz*. Barrow peca de ingenuo, o quizá de poco crítico: alaba la paz romana que de alguna forma prefigura la paz burguesa: “el positivo beneficio de un orden establecido, garantía de la vida y de la propiedad [...]”. Ciertamente, lo que Roma impuso no fueron tanto los contenidos sino las formas, pero las formas tienen contenido.

Claro que el Estado romano impone y castiga, sobre todo cuando se cuestiona su existencia: es preciso reconocer al Estado, ya que es la única forma de ser reconocido por él y *obtener existencia*. Se puede rendir culto a cualquier dios, siempre que también se le rinda culto al Emperador (al Estado). Una vez haciéndolo, uno es libre de hacer lo que quiera. Esa estructura “hueca”, esa forma que sólo ordena (administra dirán algunos), aparentemente casi limpia de contenidos, una forma *civilizada* que se pretende neutra e imparcial, he ahí el discurso imperialista que ha dominado en Occidente (y con el que ha dominado buena parte del mundo sin pretender que lo hace).

El *imperio de la ley e impartir justicia* (las caras de una moneda que se debate entre las intenciones y sus consecuencias) serán los ejes del Estado imperial romano, y de todo Estado centralizado, preocupado en *adoctrinar* y proteger a su pueblo... a veces de sí mis-

<sup>44</sup> Perry Anderson, *El Estado absolutista*, 1979, pp. 19-27. Véase también Joël Schmidt, “La ideología romana: la ciudad ecuménica”, en François Châtelet (ed.), *Historia de las ideologías*, 1990, t. I.

<sup>45</sup> R. H. Barrow, *Los romanos*, 1995 [1949], pp. 43-44.



mo. El pueblo, en la tradición latina imperial, requiere del Estado (garante de la paz y la seguridad social) para protegerse de sus conciudadanos, y eventualmente de rebeliones en zonas recién conquistadas y ataques fronterizos. La joya más preciosa que este orden de cosas guarda, es la paz. La paz institucionalizada ofrece el acceso a las instituciones civilizatorias romanas (escuelas, mercados, hospitales, tribunales, el ejército, teatros, circos, etc.).<sup>46</sup> El Estado logra así un acceso más profundo a la población, al costo de deslegitimar las dinámicas internas y la resolución de sus conflictos al interior de los pueblos.<sup>47</sup>

La paz, como es de esperarse, supone esfuerzos costosísimos. La *pax romana* tendrá diversos sucesores, bajo contenidos distintos, en lo que se conocerá como la “paz de Dios”, la “paz del rey” o la “paz nacional”. Sin embargo, el contenido profundo de la forma “paz” permanecerá incólume.<sup>48</sup>

De acuerdo con la imagen de la vida civilizada que España heredó del Imperio romano, aplicó sobre sus súbditos todas las medidas legales, administrativas e institucionales que creyó necesarias para que los indios pudieran vivir “en buena policía”. En ese sentido, el Imperio español “supera” al ejemplo romano al asegurarse de que cada uno de sus habitantes se conduzca de acuerdo con un código moral de alcance universal, el católico, como no logró hacer-

<sup>46</sup> Paul Veyne consigna el *Greco-roman way of life* en los cargos levantados contra el senador estoico Trasea, pues se le acusa de ejercer una resistencia pasiva al Estado, un secreto oponente de Nerón, al evitar los actos públicos e incluso “huir” de los foros, teatros y templos (*fora, tehatra, templá*); Paul Veyne, “Humanistas: los romanos y los demás”, en Andrea Giardina et al., *El hombre romano*, 1991.

<sup>47</sup> En todas partes, la introducción del derecho romano significó la corrosión del “derecho consuetudinario”, y este proceso, necesariamente vertical, significó una considerable inversión de energía. Inglaterra, que había logrado algunos siglos antes su centralización monárquica con el mismo esfuerzo, no tuvo necesidad de aplicar el derecho romano, aunque sí necesitó congelar por escrito el derecho consuetudinario. Desde que se desarrolló el concepto de ley escrita, se evidenció la gran distancia entre los deseos y lo que en realidad sucede. Vasco de Quiroga se lamentaba de la frecuencia con que un mandato real se volvía “letra muerta”: “la ley ha sido aplicada a las palabras y no a la realidad” (*Lex est imposita verbis in non rebus*). Vasco de Quiroga, *Información en derecho*, 1985 [1535], p. 173.

<sup>48</sup> Popularmente conocido es el perfil siniestro de la paz de Estado, caracterizado como la “paz de los sepulcros”, síntesis discursiva que guarda una lección política. En México fue famosa la “paz porfiriana”, pero tenemos referentes más cercanos y concretos. Los énfasis en la estabilidad han sido constantes en todos los gobiernos, incluidos los coloniales. El ramo de *Indios* del Archivo General de la Nación (AGN) guarda innumerables ejemplos discursivos: que si tal o cual funcionario mantuvo en “paz y quietud”, que si los gobernó “con mucha paz y sosiego”, etcétera.

lo el viejo estoicismo. Ciertamente lo que en la antigua Roma se enunciaba como la *vida política*, en la Nueva España se enuncia como *policía*: vigilancia, administración de justicia, paz, felicidad y salvación del alma. Lo que en Roma se entendía como debate, la *política*, en el Imperio español es vigilancia, administración, la *buenapolicía*.<sup>49</sup>

Y es así que en este esfuerzo se enfrentan los usos tradicionales a las formas institucionales de la paz. Aparecen en el contexto novohispano dos estructuras en competencia: la República de indios por un lado, y el “cacique” por el otro. El cacique, heredero simbólico y reformulado del antiguo *tlatoani*, se ve de pronto sometido a una competencia con una institución de Estado que le desborda. ¿Quién gobierna ahora? Por eso hablamos de dos estructuras en competencia, las formas institucionales que entrañan una conquista, y la dominación *pacífica* (y mucho más astuta que el mero uso de las armas).

En la Nueva España la Corona extendió su República, la República de españoles, y además creó otra para acoger a las poblaciones indígenas, imposibles de gobernar bajo las mismas instancias que a los europeos. Cabe advertir que las otras castas (mestizos, negros, chinos, mulatos, etc.) no estaban conformadas en República. Ello nos habla de la limitación de sus derechos, y hasta cierto punto del trato “privilegiado” que gozaron los indígenas. La República de indios se distinguió de la República de españoles en que esta última carecía del cargo de gobernador al frente del cabildo.<sup>50</sup> La República de indios guardó las garantías y derechos individuales, instauró tribunales y medios para que cualquier súbdito acudiera a su ayuda. Evidentemente, la Corona adaptaba sus instituciones a la realidad social, y buscó servirse de la estructura jerárquica indígena (a la vez que la transformaba) para mantener bajo control a la numerosa población, y cobrar con eficacia los tributos a través de la figura recién creada del gobernador indígena.<sup>51</sup>

<sup>49</sup> Foucault advierte que en la Europa del siglo XVII ya era lugar común identificar administración (de la vida, de los recursos, de los placeres) con la *política* que lo abarca todo, la “policía”: “[...] la vida es el objeto de la policía: lo indispensable, lo útil y lo superfluo”; Michel Foucault, *Tecnologías del yo. Y otros textos afines*, 1990, p. 133.

<sup>50</sup> Francisco González Hermosillo, “Indios en cabildo: historia de una historiografía de la Nueva España”, en *Historias*, núm. 25, enero-abril 1991, p. 26.

<sup>51</sup> La República de indios sería instaurada de manera simultánea al primer gobierno de la Real Audiencia, hacia 1530. Durante el gobierno del primer virrey Antonio de Mendoza se dispusieron los primeros corregidores, quienes supervisarían el funcionamiento de los cabil-

En ese primer periodo el cargo de gobernador no estaba limitado a tiempos y se asignaba a quien se reconocía como cacique, el cual procuró perpetuarse en el cargo hasta su muerte. Para evitar cualquier resurgimiento de liderazgo personal de los *tlatoque*, Felipe III emitió en 1618 una Real Cédula que si bien reconocía algunos usos ya consolidados *de facto* (como determinar el número de cargos municipales y su mecánica de elección de acuerdo con el peso demográfico de cada asentamiento), buscó anular cualquier perpetuación de los jefes étnicos en el cabildo. Dispuso que tanto gobernadores como alcaldes y regidores fueran elegidos año con año, sin poderse reelegir: lógicamente la introducción oficial de los *cargos cadañeros* (que podrá entenderse como un segundo “descabezamiento” de las jefaturas étnicas después de la Conquista) avivó las pugnas y rivalidades al interior de las elites indígenas.

Para evitar cualquier brote insurrecto por parte de las elites indígenas, trató de cooptarlas ofreciéndoles el gobierno rotatorio de los pueblos, lo cual —como se aprecia en varias investigaciones—<sup>52</sup> pudo adaptarse a la dinámica cíclica de los antiguos *altépetl*. Incluso se buscó una cooperación más estrecha entre las autoridades indígenas y los funcionarios coloniales mediante la incorporación de indígenas a cargos políticos municipales de las villas españolas, “para que los indios se entiendan más con los españoles y *se aficionen* a la manera de su gobierno”.<sup>53</sup> Como era de suponerse, los caciques serían los primeros en ocupar el cargo de gobernador, pero la Corona siempre mantuvo en última instancia el reconocimiento o desconocimiento de los gobiernos indígenas. A mediados del siglo XVI los españoles separaban tajantemente la figura del cacique del cargo de gobernador. Cacique y gobernador son figuras separadas, aun cuando ambas investiduras se prediquen de la misma persona.

En un principio los caciques resistieron este orden republicano, una forma que ciertamente minaba sus prácticas. Sólo había una forma de eliminar esa competencia, y consistía en acceder a los car-

---

dos de la incipiente República y la eficaz recolección de los tributos; véase Charles Gibson, *Los aztecas bajo el dominio español, 1519-1810*, 1981 [1964], p. 168; Hildeberto Martínez, *Tepeaca en el siglo XVI: tenencia de la tierra y organización de un señorío*, 1984.

<sup>52</sup> Charles Gibson, *op. cit.*; Hildeberto Martínez, *op. cit.*; James Lockhart, *op. cit.*

<sup>53</sup> Esta disposición de Carlos V implicaba la participación de regidores y alguaciles indios en los ayuntamientos de las ciudades españolas. Como es de esperarse, enfrentó resistencias y no se llevó a cabo, aduciendo la “incompatibilidad” lingüística y la inconveniencia de que los indios oyeran lo que de ellos se decía en las juntas del cabildo español; Francisco González Hermosillo, *op. cit.*, p. 28.

gos de República, asumir el cargo de “gobernador”. Pero al hacerlo el jefe étnico daba un salto peligroso: el mismo Estado que le reconocía su estirpe y derecho natural de *cacicazgo* es el mismo que ahora le da un salario como funcionario público (que está muy lejos de ser un tributo). Al convertirse en gobernador, el jefe étnico asumía las reglas de un juego que no sólo no controlaba, sino que desconocía. El jefe étnico, al que por disposición real ya no se le puede llamar *tlatoani*, empieza a entender lo que implica ser *cacique*: un “noble” de tradición europea, escindido entre lo que es y lo que hace. Podrá seguir siendo noble, pero no más un gobernante. Si ha de gobernar, es por gracia y merced de la Corona.

A partir de 1560 la Corona abre la posibilidad a otros “principales” de ser electos gobernadores, sin desconocer el derecho a *cacicazgo* del cacique (!). La figura del gobernador irrumpe entonces con una ordenación social alternativa que resquebraja la antigua ordenación social y jerárquica: desde 1561 los principales pueden acceder a puestos de gobernador, negándole ya esta prerrogativa a los caciques, que eran gobernantes por derecho congénito. Ahora los principales acceden a puestos de poder e influencia no por las vías tradicionales, sino por las instituciones de la República.<sup>54</sup>

La Corona dota a los cargos de gobernador de gran prestigio, decreta su importancia y relevancia social y simbólica, pero acota sus funciones: los alcaldes, representantes de los pueblos sujetos al pueblo cabecera, son los responsables de administrar justicia, con lo que se impide formalmente al gobernador sancionar los actos humanos. La Corona acota los alcances sociales del gobernador y modifica las relaciones jerárquicas existentes: como cacique, un hombre de alto estatus podía ser reconocido por *sus macehualli* con determinados tributos. Pero un gobernador sólo debe atenerse a su salario: tal parece que en las nuevas formas de relación que la Corona busca introducir, los *macehualli* dejarían de ser tales: “Y no an de aver ni llevar otro salario ni servicio de los maceguals por

<sup>54</sup> Carmagnani señala con claridad la paulatina presencia de los principales como depositarios de la legitimidad e identidad política, territorial y étnica de los pueblos, y cómo el sentido de la principalidad oscila entre los derechos dinásticos y el estatus obtenido por el servicio dado en el cargo. Los “pasados” emergerán a fines del siglo XVIII como los detentadores de la legitimidad política y defensores de la territorialidad y la identidad étnica, en el contexto de la desaparición de la “nobleza” indígena y las crisis del cabildo indígena; Marcello Carmagnani, *El regreso de los dioses. El proceso de reconstitución de la identidad étnica en Oaxaca, siglos XVII y XVIII*, 1988; Rodolfo Pastor, *Campesinos y reformas: la Mixteca en el siglo XVIII*, 1987.

rrazón de sus cargos y oficios, ni en otra manera, so pena de lo bol-  
ver con el quatro tantos y de destierro de dicho pueblo por quatro  
años precisos [...]”.<sup>55</sup>

La sola existencia del cargo de gobernador, independiente de la  
investidura del cacique, infligió una severa alteración social, pues  
se erigió claramente como una estructura paralela a la de cacique.  
Dos vértices reconocibles como figuras de poder que dificultaban la  
lectura social, pero sobre todo la ubicación e interpretación de las  
relaciones de poder. A juicio de Rodolfo Pastor, “al colocar junto al  
cacicazgo un régimen republicano, la Corona inhibe la concentra-  
ción de poder y fragmenta la autoridad sancionada”.<sup>56</sup> La eficacia  
simbólica de las elites indígenas se alteró: una de las principales  
funciones sociales de los *tlatoani*, el don de la palabra, se escindió en  
dos figuras de poder que hacen uso de ella. Aquellas fuerzas socia-  
les que desconocieron la legitimidad de sus señores (y que Zorita  
llamará “revoltosos”), no encontraban un eje de poder simbólica-  
mente consolidado: “lo primero que hacían y hacen [...] es levantar  
contra ellos sus vasallos, y hacen que no les acudan con el servicio  
y tributos que solían darles, y faltándoles esto quedan paupérrimos  
y abatidos y miserables, y como asombrados, sin osar hablar y  
sin saber qué decir, ni qué hacer, ni a quién acudir, ni de quién ni a  
quién ni cómo quejarse”.<sup>57</sup>

La situación que describe Zorita, extrema por supuesto y no ge-  
neralizada, nos habla de uno de los perfiles que asumió la ahora  
“nobleza india”, en el que quizá lo más grave para ellos fue su pro-  
pio enmudecimiento. Claro que los caciques buscaron ocupar de  
inmediato los flamantes cabildos para no perder coherencia simbó-  
lica (y no perder ni su prestigio ni sus privilegios), pero en este paso  
había sucedido algo fundamental. Los funcionarios del cabildo aco-  
plaron las funciones de gobierno antes exclusivas del “cacique”: los  
caciques resintieron esta novedad institucional, y aunque en un pri-  
mer momento la rechazaron, pronto participaron activamente den-  
tro de ella y ocuparon el cargo de gobernador cuantas veces pudie-  
ron.<sup>58</sup> Sin embargo sucedió algo fundamental: el ejercicio del poder

<sup>55</sup> AGN, *Indios*, 1582, vol. 1, exp. 327, f. 146v.

<sup>56</sup> Rodolfo Pastor, *op. cit.*, pp. 80-81.

<sup>57</sup> Sí, “ni a quién”, ni “de quién” quejarse... Alonso de Zorita, *Breve y sumaria relación de los señores de la Nueva España*, 1942 [1585], p. 45 (subrayado mío).

<sup>58</sup> Hildeberto Martínez, *op. cit.*, p. 125; Bernardo García Martínez, *op. cit.*, pp. 181-182.

quedó acotado por los lineamientos institucionales propios del cabildo.

El oidor Alonso de Zorita refiere cómo un indio le señala las causas de los numerosos y complicados conflictos al interior de la sociedad india colonial, derivados de la ilegitimidad en que cayeron los usos tradicionales, y el despojo vertical de los instrumentos culturales para la regulación social: “Nos habéis quitado nuestra buena orden y manera de gobierno: y la que nos habéis puesto no la entendemos, y así anda todo confuso y sin orden ni concierto”, y así los indios “nunca alcanzan lo que pretenden, porque *vosotros sois la ley* y los jueces y las partes y *cortáis en nosotros por donde queréis*, y cuando y como se os antoja”.<sup>59</sup> Esta última frase que rescata Zorita es interesante: al menos hacia 1585 se percibe que la unidad grupal indígena ha sido arbitrariamente fragmentada, cortada: la fundación del individuo implicó la fragmentación del colectivo. Por otro lado, y más sugerente para los fines de este texto, la ley se percibe tan ajena como los hombres que la introdujeron.

Los medios culturalmente construidos para hacer posible la reproducción social resultaron acotados: las alianzas militares desaparecieron. De esta forma, hacia la década de 1540 desaparecieron del espectro social los *cuauhpilli* (un tipo particular de guerreros), y poco tiempo después desaparecerían también los *tlatlacohtin* (un tipo de “esclavos” generados por la dinámica guerrera), o al menos desaparecieron del uso cotidiano los términos.

Las alianzas matrimoniales resultaron ser la única alternativa para los *pipiltin*, alternativa también acotada en la medida en que el *altépetl* o pueblo se insularizó y se impuso la monogamia. Además, la ley abrió un abanico de posibilidades individuales, protegidas en la medida en que pueden ser legales, aun cuando ilegítimas. Que los caciques pudieran aumentar su control sobre los indios acaparando tierras antes del colectivo, fue posible gracias a estas posibilidades *legales*.<sup>60</sup>

La República de indios permitió que los *macehuales* pudieran incidir de alguna u otra manera en la elección de los gobernadores.

<sup>59</sup> Alonso de Zorita, *op. cit.*, pp. 52-53.

<sup>60</sup> En la década de 1560 algunos *tlahtoque* aumentaron su dominio sobre los *macehuales*, al apoderarse de tierras y convirtiendo al pueblo en arrendatarios, “ganaron impresionantes victorias legales en los tribunales españoles que confirmaron sus derechos exclusivos sobre las tierras y sus dependientes”; James Lockhart, *op. cit.*, p. 165; Charles Gibson, *op. cit.*, pp. 265-266.

De hecho, la imposición de los cargos cadañeros estimuló la rotación de individuos de tal manera que el Cabildo indígena debió abrirse a las capas inferiores, primero a los principales y luego a los *macehuales*. En el siglo XVII sucedía en los pueblos indios de la Nueva España algo similar a lo que sucedía en la Roma antigua: ante un igualitarismo impulsado por el poder, la nobleza se hizo poco significativa. Las crisis demográficas, por las desastrosas epidemias que asolaron al continente, también contribuyeron a que la “nobleza” indígena se decantara en el estrato *macehual*, de manera que en el siglo XVII cualquier presunción de nobleza y derecho a cacicazgo era probablemente inverosímil. Por su parte, los *macehuales* empezarían a ascender en los cargos pretendiendo ser principales. Eventualmente, cualquier connotación interjerárquica perdería sentido: “macehual” se volvió sinónimo de “ser humano” casi sin connotación relacional.

Lo más importante es que ya no sería la tradición la que convalida el cargo, sino la Corona. Los indígenas debieron aprender la diferencia entre lo legítimo y lo legal. El Estado virreinal novohispano mantuvo un delicado equilibrio administrando ambos principios (tal como hiciera el Imperio romano): la aceptación indígena del orden colonial a cambio de la tolerancia virreinal de lo legítimo, aun cuando fuera ilegal, o bien la imposición de lo ilegítimo aun cuando también fuera ilegal, y en otros casos enfrentar lo legal a lo legítimo. En todos estos casos la ley (y no la colectividad) es el fiel de la balanza en la vida social, sea que se le acate, se le tuerza o se le ignore: más que la ley, lo que ejercerá su imperio será la apariencia de la legalidad. Para los españoles siempre resultó más fácil manipular papeles que gente. Los indios aprendieron que el papel y el sello oficial eran tan importantes como la legitimidad y validación colectiva; en ese sentido, “falsificar” un documento para los indígenas no entrañaba perversión alguna: tan sólo se legaliza lo que ya era legítimo. Así pues, no puede haber enunciados “falsos” sino desde los ojos del poder burocrático y su régimen de verdad. En este contexto, los enfrentamientos públicos, la guerra, no tendrán mucho sentido. Vale más vivir en la paz, “falsificando” documentos.

Si bien el Estado monárquico absolutista (más aún el ilustrado del siglo XVIII) siempre trató de combatir la capacidad autogestiva de sus súbditos, buscando encauzar y reducir la multidireccionalidad de las relaciones sociales a una relación única y legítima con el Estado, nunca lo logró satisfactoriamente, sobre todo en el caso

de los pueblos indios, que pese a todo buscaron mantener en su poder los “medios de producción simbólica”.<sup>61</sup> Aquellas poblaciones indígenas que no lo lograron simplemente se decantaron como población “mestiza”, mucho más fácil de integrar al orden institucional impulsado por la paz de Estado (sea trabajando en las haciendas o sirviendo en el ejército). A pesar de su incapacidad para incidir y concentrar todas las voluntades sociales bajo su control, la Corona fue adquiriendo mayor eficacia en la medida en que perfeccionó sus sistemas y sus métodos. El Estado-nación del siglo XIX ofrece la primera imagen de un Estado centralizado exitosamente sofisticado. Durante los siguientes años el Estado siguió perfeccionándose en ese sentido.

Aquellos espacios autónomos, tan vehementemente defendidos por las corporaciones indígenas, fueron cayendo uno a uno tras el inclemente golpe de la economía de mercado. La sociedad resultante, aquellos indígenas que no pudieron (o no quisieron) defender más su modo de vida, se decantaron en la emergente nación mestiza, de asonadas militares, de poblaciones flotantes, desarraigadas, sin gobiernos de República ni culto a los cerros, de gobernantes criollos al mando de peonías mestizas, de muchedumbres de bandoleros sin mayor vínculo con la nación que les dotara de derechos cívicos al enrolarse en el Ejército. El *otro* indígena será desplazado y despojado sistemáticamente luego de que no se le integró al Estado.

Una vez que un grupo social ha perdido el control de sus medios de producción simbólica, es incapaz de mantenerse como *otro*. Cuando su capacidad deliberativa se anula, cuando deja de manifestar voluntad alguna no sólo se destruye ese espacio autónomo, sino que también en ese momento el *otro* desaparece; con ello la relación de poder que alguna vez existió en torno a él queda anulada. Tal es el horizonte de un ejercicio de poder que en su búsqueda del control absoluto, orilla al *otro* a diluirse en nada, decantándose en una sociedad cuyo tejido ha quedado deshilvanado. Así podría entenderse el gigantesco esfuerzo del Estado moderno, que al tiempo que impulsa la participación y promoción del “ciudadano libre” en sus órganos directivos no le deja más cima que la administración de sí mismo, sin mayores facultades deliberativas que asumirse parte de sí: por eso el énfasis del Estado moderno y su intrincada

<sup>61</sup> Pierre Bourdieu, *El sentido práctico*, 1991, pp. 195-198.



burocracia, en la administración y gestión de recursos. Su poderosa maquinaria devora voluntades al tiempo que las anula, puesto que si bien es capaz de incorporar al *otro* dentro de sí, lo hace disolviéndolo como *otro*.

No obstante, esa centralización es en sí misma fuente de contradicciones: la individuación que trastocó a la sociedad jerárquica tradicional corroe al Estado mismo, junto con todo ordenamiento jerárquico moderno, y los somete a intensos conflictos internos: peligrosas e inestables *cadena de lealtades* sujetadas a carismas personales y ambiciones individuales mantienen al edificio entero en situación de crisis permanente: estructura de poder notable, pues en su debilidad está su fortaleza: la promoción personal que ofrece es tan seductora que difícilmente se permitirá su caída. El Estado moderno (y su precursor, el Estado monárquico absolutista) constituye una formidable estructura de poder que se regenera en sus contradicciones; lejos de debilitarlo, los ataques librados dentro de la arena que el mismo Estado ha dispuesto, sólo podrán fortalecerlo: es la guerra en la administración de la paz. De manera que las batallas y triunfos del Estado empiezan en el sujeto mismo cuando éste se reconoce en aquél.

## Bibliografía

- Adams, Richard Newbold, *La red de la expansión humana*, México, Ediciones de la Casa Chata, 1978.
- Anderson, Perry, *El Estado absolutista*, México, Siglo XXI, 1979.
- Barrow, R. H., *Los romanos*, México, FCE, 1995 [1949].
- Benavente, fray Toribio de, *Historia de los indios de la Nueva España. Relación de los ritos antiguos, idolatrías y sacrificios de los indios de la Nueva España, y de la maravillosa conversión que Dios en ellos ha obrado* (edición de Edmundo O'Gorman), México, Porrúa (Sepan cuántos..., 129), 1969.
- Benedict, Ruth, *El crisantemo y la espada: patronos de la cultura japonesa*, Madrid, Alianza, 1974.
- Bourdieu, Pierre, *El sentido práctico*, Madrid, Taurus, 1991.
- Canetti, Elías, *Masa y poder*, Madrid, Alianza, 1983 [1960].
- Carmagnani, Marcello, *El regreso de los dioses. El proceso de reconstitución de la identidad étnica en Oaxaca, siglos XVII y XVIII*, México, FCE, 1988.
- Carrasco, Pedro y Johanna Broda (comps.), en *Economía política e ideología en el México prehispánico*, México, CIS-INAH, 1985 [1978].
- Châtelet, François (ed.), *Historia de las ideologías*, México, Premiá (La Red de Jonás), 1990.
- Dumont, Louis, *Homo Hierarchicus: The Caste System and their Implications*, Chicago, The University Chicago Press, 1980.
- Foucault, Michel, *Tecnologías del yo. Y otros textos afines*, Barcelona, Paidós/ Instituto de Ciencias de la Educación-Universidad Autónoma de Barcelona, 1990.
- , *Las palabras y las cosas*, México, Siglo XXI, 1992.
- , *Microfísica del poder*, Valencia, La Piqueta, 1973.
- García Martínez, B., *Los pueblos de la sierra*, México, El Colegio de México, 1983.
- Giardina, Andrea et al., *El hombre romano*, Madrid, Alianza, 1991.
- Gibson, Charles, *Los aztecas bajo el dominio español, 1519-1810*, México, Siglo XXI, 1981[1964].
- Gómez de Silva, Guido, *Breve diccionario etimológico de la lengua española*, México, FCE/El Colegio de México, 2004.
- González Hermosillo, Francisco, "Indios en cabildo: historia de una historiografía sobre la Nueva España", en *Historias*, núm. 25, enero-abril 1991.
- Klor de Alva, J. Jorge, "El discurso nahua y la apropiación de lo europeo", en Miguel León Portilla, Manuel Gutiérrez Estévez, Gary H. Gossen y J. Jorge Klor de Alva (eds.), *De palabra y obra en el Nuevo Mundo*, México, Siglo XXI, 1992, vol. 1.

- Krotz, Esteban; "La dimensión utópica en la cultura política: perspectivas antropológicas", en *Cultura política a fin de siglo*, México, FLACSO/ Juan Pablos, 1994.
- Lazcarro Salgado, Israel, "Contra los códigos de la jerarquía: el trastocamiento simbólico bajo el régimen colonial", tesis de licenciatura en Etnohistoria, México, ENAH-INAH, 2003.
- Lockhart, James, *Los nahuas después de la conquista. Historia social y cultural de la población indígena del México central, siglos XVI-XVIII*, México, FCE, 1999.
- Martínez, Hildeberto, *Tepeaca en el siglo XVI: tenencia de la tierra y organización de un señorío*, México, Ediciones de la Casa Chata, 1984.
- Miranda, José, *Vida colonial y albores de la Independencia*, México, SEP (Sepsetentas, 56), 1972.
- Morin, Edgar, *Introducción al pensamiento complejo*, Barcelona, Alianza, 1998.
- Morse McGree, Richard, *El espejo de Próspero: un estudio de la dialéctica del Nuevo Mundo*, México, Siglo XXI, 1982.
- Nettel, Patricia, "Comercio, guerra y conquista en el Nuevo Mundo: Vitoria, Sepúlveda y Las Casas: un análisis de la mentalidad de los tratadistas españoles", en *Historias*, núm. 26, abril-junio 1991.
- Pastor, Rodolfo, *Campesinos y reformas: la Mixteca en el siglo XVIII*, México, El Colegio de México, 1987.
- Quiroga, Vasco de, *Información en derecho* (edición, introducción y notas de Carlos Herrejón), México, Conaculta-SEP (Cien de México), 1985 [1535].
- Sahagún, fray Bernardino de, *Historia general de las cosas de la Nueva España, escrita por Fray Bernardino de Sahagún, franciscano, y fundada en la documentación recogida por los mismos naturales* (edición de Ángel M. Garibay), 4 vols., México, Porrúa, 1979 [1590].
- Scott, James, *Los dominados y el arte de la resistencia*, México, Era (Problemas de México), 2000.
- Swartz, Marc J., Victor W. Turner y Arthur Tuden, "Antropología política: una introducción", en *Alteridades*, año 4, núm. 8, 1994, pp. 101-126.
- Todorov, Tzvetan, *La conquista de América, el problema del otro*, México, Siglo XXI, 1998.
- White, Hyden, *El contenido de la forma: narrativa, discurso y representación histórica*, Madrid, Paidós, 1992.
- Zorita, Alonso de, *Breve y sumaria relación de los señores de la Nueva España*, México, UNAM (Colección Universitaria), 1942 [1585].