

LA ALTERIDAD DIALÓGICA Y EL ESPAÑOL DE AMÉRICA

DIALOGIC ALTERITY AND SPANISH IN THE AMERICAS

MARTA LUJÁN
University of Texas at Austin
dracula@utexas.edu

*Recordando a Claudia Parodi,
y en gratitud a su inspirada obra*

La noción de *alteridad* (otredad) entra con frecuencia en los estudios sobre los efectos del contacto sociocultural. Sin embargo, la *alteridad* en el dialogismo bakhtiniano es diferente de la noción que por lo general se utiliza. Se discute esta diferencia y se explica cómo la alteridad dialógica se integra con otras nociones (*utterance*, *cronotopo*, *tema*) en la teoría dialógica de Bakhtin y cómo se produce la nueva identidad del español trasplantado en el Nuevo Mundo a partir de una temprana conciencia ‘indiana’ expresada en un modo propio de habla, el *español indiano*. La autoconciencia indiana es la base de la ‘identidad criolla’ que germinaría en el mestizaje biocultural asociado con el español de América.

Palabras clave: alteridad, dialogismo, *utterance*, *cronotopo*, identidad, español indiano

The notion of *alterity* (*otherness*) frequently enters in studies on the effects of sociocultural contact. However, the concept of *otherness* in the bakhtinian dialogism differs from the notion that is generally utilized. This difference is discussed, and it is explained how the dialogic *alterity* combines with other notions (*utterance*, *chronotope*, *tema*) in Bakhtin’s dialogic theory to produce the new identity of the Spaniard transplanted in the New World, starting from the earliest ‘*Indiano*’ consciousness as expressed in their speech, or *Indiano* Spanish. The *Indiano* conscience is the basis for the ‘*criollo* identity’ that would germinate in the biocultural *mestizaje* (crossbreeding) associated with the Spanish of the Americas.

Keywords: alterity, dialogism, *utterance*, *chronotope*, identity, *Indiano* Spanish

Recibido: 11 marzo 2019 Aceptado: 04 abril 2019

1. INTRODUCCIÓN

El encuadre dialógico de Bakhtin (1982) destaca la contribución semántica de los componentes no verbales o extralingüísticos del *utterance*, articulación hablada o acto de palabra, tales como los *interlocutores* (hablante, oyente), el *cronotopo* (unidad de espacio-tiempo) y el *tema*, que forman parte del acto comunicativo mediante el lenguaje. En trabajos previos con Claudia Parodi hemos explorado cómo estos elementos inciden en la creación de la cultura mestiza que es marco indispensable de referencia del español de América¹. El presente trabajo explora la noción de *alteridad*, que en el dialogismo bakhtiniano es parte esencial en la formación de *identidad* de los hablantes, la cual se expresa en la comunicación hablada o escrita de todo discurso social.

La noción de *alteridad* (u ‘otredad’) aparece asiduamente en estudios recientes históricos, sociológicos y etnográficos del contacto sociocultural, ya que estos se enfocan en el efecto que la alteridad puede tener cuando se entra en contacto con el *Otro*, en particular, cuando esta relación y comunicación se dan a través de fronteras étnicas o culturales. Sin embargo, la alteridad en el dialogismo es diferente de la noción de alteridad que comúnmente se utiliza en aquellos estudios. En lo que sigue expongo esta diferencia a la vez que explico cómo la noción de alteridad del dialogismo, que denomino *alteridad dialógica*, funciona en el dialogismo o Principio Dialógico² de Bakhtin junto con las demás nociones, –*utterance*, *interlocutores*, *cronotopo* y *tema*–, que lo componen. Exploro y describo cómo la alteridad dialógica funciona en la construcción de *identidad* o autoconciencia en los seres hablantes o dialogantes.

En el ámbito de la colonización española de América y su contacto de culturas opuestas y en conflicto, la alteridad dialógica da origen, entre otros, a la más temprana autoconciencia o *identidad indiana* del inmigrante español que se trasplanta en las Indias Occidentales en los últimos años del siglo XV y a lo largo del siglo XVI y que se expresa, entre otros aspectos notables, en un nueva modalidad de habla propia, o *español indiano*, variedad inicial del español de América (Luján, En prensa) que vehicula el discurso social de la emergente cultura mestiza, la cual es trasfondo necesario de referencia de esta variedad histórica. Sobre esa primera conciencia indiana se funda la *identidad* o *conciencia criolla* que se desarrollará y fortalecerá en el medio ambiente de la colonia indiana de los siglos XVII y XVIII.

2. DIALOGISMO Y ALTERIDAD

La “alteridad dialógica” o noción de “otredad” del Principio Dialógico de Bakhtin es relevante para los interlocutores (hablante y oyente) del *utterance*, articulación hablada o acto de palabra. Los *interlocutores*, el *cronotopo* (o unidad témporo-espacial) y el *tema* que integran el acto comunicativo son los componentes no verbales o extralingüísticos del *utterance*, los cuales figuran prominentes en el dialogismo, o teoría dialógica del lenguaje, pues tanto los elementos verbales, –o sea, las palabras, en sus sonidos y composición de frase–, como los componentes extralingüísticos o no verbales, se consideran igualmente relevantes para construir y desentrañar el significado del *utterance*, articulación de palabra o acto de habla³.

¹ Cf. Parodi y Luján (2014a; 2014b), Luján (2016) y Parodi (2016).

² Nombre dado por Todorov (1984) a la teoría dialógica de Bakhtin.

³ Sobre el dialogismo, véanse Bakhtin (1982), Todorov (1984), Morson y Emerson (1990) y Holquist (2002).

Hay, por tanto, una gran diferencia con otras nociones del *utterance*, en las que los elementos extralingüísticos del mismo se consideran “contextuales”, pero no son internos al acto de habla, ni directamente participan en su significado. Para Bakhtin, en cambio, tales componentes son parte integral del acto de palabra, siendo esenciales para la composición semántica del mismo. De esta perspectiva se desprende que las categorías léxicas, como los Nombres y los Verbos, no tienen valores fijos, sino son verdaderas *variables* con un número, en principio, ilimitado, de *valores por defecto* que se presentan como *atajos léxicos* a preferir o seleccionar según sean los interlocutores, el cronotopo y el tema de un acto específico de habla⁴

Así por ejemplo, en las Indias Occidentales o *cronotopo indiano* los españoles al principio llamaron indistintamente *pan* (o *pan de la tierra*) al cazabe antillano y la tortilla mexicana, *pera* al avocado, *vino* al pulque o cualquier otra bebida indígena fermentada, *tigre* al leopardo, *gallina* (o *gallina de papada*) al pavo, y así con los incontables objetos de la biota y cultura indianas que les eran desconocidos, aunque en el *cronotopo peninsular* las mismas palabras designaban objetos muy diferentes⁵.

Estas extensiones semánticas de términos del léxico cotidiano no producían ninguna confusión para estos hablantes, pues el contexto de uso, o cronotopo, desambiguaba la referencia de esos nombres. De este modo, en el cronotopo peninsular europeo *pera* se refería al fruto del árbol peral, pero en las Indias, o cronotopo indiano, este vocablo se usó al principio para designar el avocado. También, *vino*, que en el cronotopo peninsular se refería a la bebida fermentada de uvas, en el cronotopo indiano era comúnmente usado en los diálogos entre los españoles para designar el pulque y otras bebidas alcohólicas indígenas.

A su vez, si estas palabras estaban en boca de *españoles indianos* (los trasplantados en Indias) hablando de *temas indianos*, como ser, productos o plantas y animales de Indias, su referencia sería claramente distinta de la denotación de las mismas palabras pero insertadas en los temas y diálogos de aquellos españoles peninsulares que carecían de la experiencia del cronotopo indiano o que lo desconocían por completo.

Sin embargo, los conquistadores y colonos españoles entraron en comunicación con los naturales desde el primer momento que pusieron pie en América y pronto aprendieron los nombres en lengua indígena de los objetos naturales y culturales de ese medio, que les eran completamente desconocidos. Pudieron así aumentar su léxico adaptando esos nombres foráneos a los sonidos del español, o sea, creando los llamados préstamos o indigenismos, como *piragua* (> arahuaco *pirāhua*), *aguacate* (> náhuatl *ahuacātl*), *guajolote* (> náhuatl *heuyxólotl*), *pulque* (> náhuatl *polluqi*), *chocolate* (> náhuatl *xocolātl*), *alpaca* (> quechua, *allpaqa*), y muchísimos otros más. De este modo, en diálogo con otros colonos españoles indianos podían usar *pera* o *aguacate* para el avocado en Mesoamérica, *vino* o *pulque* para la bebida alcohólica fermentada de la pulpa de maguey, *gallina* o *guajolote* en referencia al pavo, *pan* o *cazabe* para la tortilla, y así, con otros muchos nombres para los innumerables objetos nuevos del cronotopo indiano.

Ahora bien, cabe pensar que los indigenismos debían ser de común uso en los diálogos entre los españoles baquianos del cronotopo indiano, mientras que las extensiones semánticas o ‘signos/expresiones biculturales’ de Parodi (2009c, 2009d), debían seguir usándose pues eran útiles y necesarios en los diálogos con los españoles que recién llegaban en las sucesivas migraciones al Nuevo Mundo, quienes desconocían el cronotopo indiano y toda lengua indígena. En

⁴ Los *valores por defecto* (‘default values’) o *atajos* (‘shortcuts’) *léxicos* son los usos convencionales que se enumeran en las entradas del diccionario y que caracterizan la capacidad de polisemia de las categorías léxicas.

⁵ Parodi (2009a, b, c, d) ha señalado la importancia de estas extensiones semánticas, que denomina “signos biculturales”.

efecto, los términos biculturales (o extensiones semánticas) se mantuvieron en uso a la par de los préstamos o indigenismos por largo tiempo, muchos hasta fines del siglo XVII (Parodi 2009d: 35), siendo en su mayor parte abandonados a favor de los préstamos una vez que la población española cobró una estabilidad permanente⁶.

Por otra parte, es lógico pensar que en sus diálogos con los indígenas los españoles no utilizarían sus signos biculturales, que son del léxico español, sino solo los préstamos o indigenismos para referirse a los objetos indios, ya que estos términos, si bien adaptados a los sonidos del español, mantienen su semejanza con los nombres originales en lengua indígena de los que derivan⁷.

Según el dialogismo, entonces, las palabras que integran los actos de habla varían en su significado y pronunciación según los detalles específicos del *cronotopo*, la identidad de los *hablantes* y el *tema* de los actos vivientes de palabra. La variabilidad de sonidos y significados típica del lenguaje se atribuye a estos componentes del acto de palabra, pues ellos deben entrar en la construcción y evaluación del significado de las palabras y frases que los interlocutores intercambian en sus diálogos. Los elementos extralingüísticos son así parte integral de la semántica de los actos de habla.

La concepción dialógica del acto de habla incluye además una teoría de la *alteridad*, que concierne a los interlocutores y su autoconciencia o identidad, la cual se refleja o expresa en los actos de palabra en que esos hablantes participan. Obsérvese que el que habla toma en cuenta la identidad de su *interlocutor*, si este habla su lengua o comparte su cultura, como también considera su grado de conocimiento del *tema* que articula y el *cronotopo* en que se localiza. Su acto de palabra rastrea una respuesta por parte del oyente, pues las articulaciones de habla o *utterances* no existen aisladas, sino que están en relación con otros actos de palabra dentro de un conjunto dialógico o discurso social mediado por un tema o unidad temática. Esta propiedad esencial del dialogismo, conocida como ‘intertextualidad’⁸, nos permite dar cuenta de la expansión, la pervivencia o la desaparición de ciertas expresiones y términos léxicos, cuestiones que hasta ahora no se habían planteado⁹.

2.1. Alteridad dialógica

La teoría de la alteridad del Principio Dialógico, o *alteridad dialógica*, se entiende en su sentido fenomenológico, como “ser estrictamente en el sentido del Otro” (del Latín *alter*). Según Bakhtin (1982, 1993), uno no puede verse o conocerse a sí mismo en su totalidad. Solo la mirada del *Otro* me puede dar el sentido de que mi *yo* forma un todo. Propone, entonces, que la psique humana utiliza tres categorías para la construcción del *yo*. Una es interna, ‘yo-para-mí mismo’, que indaga cómo el *yo* se ve y se siente en su propia autoconciencia. Las otras dos categorías se basan en la otredad o exterioridad: ‘yo-para-el otro’, que atiende a cómo mi *yo* es visto por el otro; y su reverso, ‘el otro-para-mí’, que rastrea cómo el otro es percibido por mi *yo*.

⁶ En Luján (2017b: 300-301; En prensa) doy una explicación dialógica de la prolongada coexistencia de los signos biculturales y los préstamos equivalentes.

⁷ En Parodi y Luján (2014b), Luján (2016) y Parodi (2016) distinguimos entre el dialogismo “intragrupal” y “extragrupal”, según la actividad dialógica sea, respectivamente, interna a una comunidad de habla, o bien, atravesase barreras lingüísticas y/o cultura les. Los signos biculturales son, por tanto, términos originalmente intragrupales y los préstamos o indigenismos, expresiones extragrupales, véase además Luján (2017b: 300-302).

⁸ Todorov (1984) usa este término mientras trata esta noción en el capítulo 5.

⁹ En Luján (2017a, b) recorro a la intertextualidad dialógica para explicar la pervivencia de términos como *indio* y la difusión de indigenismos americanos a otras lenguas y cronotopos.

Como el componente *yo-para-mí mismo* es poco fiable como fuente o proveniencia de identidad, dado que yo no puedo verme a mí mismo en toda mi exterioridad, Bakhtin argumenta que es por medio del *yo-para-el otro* que el ser humano desarrolla un sentido de identidad o autoconciencia, pues este componente provee una amalgama de los modos en que el otro me ve a mi en toda mi exterioridad u otredad. A la inversa, el *otro-para mí* describe el modo en el cual el Otro/Otros, incorpora/n mi percepción de él o ellos, en su propia identidad. Por consiguiente, según alega Bakhtin, la identidad no pertenece meramente al individuo, sino es más bien una dimensión o propiedad compartida por los otros miembros de su comunidad¹⁰.

El ser humano crea así un sentido de sí mismo, o autoconciencia, a través de dialogar con Otro/s. Esta noción es esencial en el encuadre dialógico bakhtiniano para explicar la conciencia social de los hablantes. El Otro (u otros) juega/n, entonces, un papel primordial en la formación de identidad o autoconciencia del individuo, dado que este no puede lograr por sí solo una percepción o conocimiento completo de sí mismo. Bakhtin (1993) expande sobre su noción de que la autoconciencia no existe sin la otredad con estas palabras, según lo cita Todorov:

Todo lo que me toca y penetra en mi conciencia –comenzando con mi nombre– procede del mundo exterior, pasando a través de las bocas de otros... con su entonación, su tonalidad afectiva, y sus valoraciones. Al principio estoy consciente de mi *yo (self)* solo a través de otros: ellos me dan las palabras, las formas, y la tonalidad que constituyen mi primera imagen de mi mismo... Así como el cuerpo se forma inicialmente en el vientre de la madre (en su cuerpo), así también la conciencia humana se despierta rodeada de la conciencia de otros¹¹.

(Todorov 1984: 96)

Por tanto, en el dialogismo bakhtiniano no existe el *yo* excepto a través de entender por medio de la actividad dialógica cómo el Otro (u otros) nos percibe/n. Dicho de otro modo, no existo como una entidad autocontenida, sino como miembro de una comunidad de habla y cultura. De ahí el sentido compartido de *sí mismo* (o *self*) que surge de las relaciones dialógicas que uno tiene con sus congéneres. Es decir, no existo como una entidad autosuficiente, sino como parte de un todo, o sea, un individuo de un grupo compuesto por otros como yo, con los cuales me integro en un grupo social mediante una lengua y cultura. La alteridad dialógica es así el motor que propulsa y hace necesaria la comunicación hablada entre los miembros de un grupo social. La cohesión y existencia misma del grupo depende del dialogismo o comunicación entre los individuos que lo conforman.

2.2. Otras nociones de alteridad

La alteridad dialógica es diferente, incluso el reverso, de la noción de alteridad que por lo general se utiliza en los estudios socioculturales e históricos coloniales. Por ejemplo, tanto Tzvetan Todorov, en su clásico libro sobre las diversas mentalidades que se confrontaron en la conquista de América, como Georges Baudot, en su lúcido ensayo sobre los albores del discurso colonial novohispano, consideran la alteridad. Más recientemente, David Solodkow examina la definición de la alteridad indígena en los principales textos etnográficos del siglo XVI y las implicancias que de ello derivan. Estos autores examinan el problema del *Otro* según la perspectiva de cómo los españoles veían a los indígenas americanos, o cómo estos percibían a

¹⁰ Cf. Emerson (1986: 25-26) y Morson and Emerson (1990).

¹¹ Mi traducción del texto en inglés.

los invasores españoles. O sea, la perspectiva de cómo *Uno* percibe al *Otro*, lo cual no necesariamente envuelve diálogo con el otro, ni se relaciona directamente con la formación de identidad o autoconciencia, dado que constituye un punto de vista unilateral y asimétrico.

En cambio, en el encuadre dialógico de Bakhtin se trata más bien de cómo *yo* me veo reflejado en la percepción que el *Otro* me revela a través de interactuar dialógicamente conmigo, lo cual no solo debe envolver una relación dialógica con el Otro, sino que, además, incide en la construcción de mi propia identidad o autoconciencia. Estas perspectivas de la *otredad* son entonces claramente diferentes. Posiblemente sean complementarias, pero no son equivalentes.

Todorov (1998) explora el reverso de la alteridad dialógica con el fin de desentrañar las mentalidades de los españoles que se enfrentan y ‘dialogan’ con el *Otro* en Mesoamérica en el primer siglo de la colonia española. Se enfoca así en “el descubrimiento que el *yo* hace del *otro*”, o sea, la percepción que los españoles tienen de los indios americanos¹², separando las cuestiones de autoconciencia o identidad. De este modo, Todorov no considera el otro lado de la alteridad, que según Bakhtin es cómo el *otro* me percibe a *mí* y el efecto formativo que esto tiene sobre el *yo*, mi propia conciencia o identidad.

Por ello, el autor debe construir una tipología especial para tratar las cuestiones de identidad, y así postula tres planos o ejes principales para describir la relación con el *Otro*. En primer lugar, un *plano axiológico* que consiste en un juicio inicial afectivo del *Otro*, que puede ser positivo o negativo: el otro es bueno o malo; inferior, superior o mi igual, etc. Segundo, un eje o *plano praxeológico* que determina una acción de acercamiento o alejamiento respecto del *Otro*, que puede conducir a la asimilación y el sincretismo o al rechazo de los valores del otro, o bien, a una posición neutral de indiferencia. En tercer lugar, un *plano epistémico* que conlleva una intención de conocer, o por el contrario, de ignorar, la identidad del *Otro*, con un resultado de asimilarse parcial o totalmente en el primer caso, como ocurre con los españoles que se dedican a investigar y registrar las lenguas y culturas prehispánicas. No hay valores absolutos en cada plano, sino una variedad infinita de gradaciones¹³.

Con esta perspectiva, Todorov examina las diversas percepciones y acciones del español –conquistador, colono o fraile–, ante el indígena americano durante la conquista y evangelización, apoyando su análisis en los escritos de varios autores de la temprana colonia, como Cristóbal Colón, Hernán Cortés, Bartolomé de las Casas, Motolinía, Diego Durán y Bernardino Sahagún, entre otros. Todorov equipara el descubrimiento de América con el descubrimiento del *Otro*. A partir de ese encuentro de opuestos “el mundo está cerrado”, afirma, los diálogos varían en su naturaleza según los juicios y posturas de los participantes. Considera que algunos, como Colón, monologan frente al *Otro*¹⁴; mientras que otros como Cortés y Moctezuma inician el “diálogo de los actos”; en tanto que otros emprenden el “diálogo de las palabras sabias”, como Bartolomé de Las Casas y Juan Ginés de Sepúlveda en su polémica sobre la naturaleza y trato de los indios, o bien, como se supone lo habrán hecho en lengua náhuatl los frailes Diego Durán y Bernardino de Sahagún con sus informantes indígenas (Todorov 1998: 15).

De los diálogos con el *Otro* se producirían diversas actitudes y cambios profundos, como la

¹² Hace una excepción con Moctezuma y su séquito al considerar sus percepciones, actitudes y acciones en su trato con Hernán Cortés y sus seguidores, cf. Todorov (1998: 70-106).

¹³ Sobre la tipología de las relaciones con el Otro y su aplicación, cf. Todorov (1998: 195-212).

¹⁴ Baudot (1996: 63-73) señala los juicios preconcebidos de Colón sobre los indios del Caribe, coincidiendo con la opinión de Todorov. Sin embargo, los textos colombinos registran los primeros indigenismos del taíno-arahuaco, como *canoa*, *cacique*, *hamaca*, *huracán*, *maíz*, *canibal*, etc., lo que prueba que los primeros actos de comunicación de Colón y sus hombres, aunque rudimentarios, involucraban articulaciones verbales, siendo verdaderos actos de habla o diálogos, cf. Luján (2017a: 398-401) y (2017b: 297-298). Trato sobre la naturaleza dialógica de los primeros encuentros en §5.1.

transformación de las etnias que se confrontan y la formación de una identidad fundada en el mestizaje biológico y cultural. Todorov no hace diferencia entre estas dos clases, pues considera “mestizos culturales” del primer siglo de la colonia novohispana al fraile dominico Diego Durán y Malintzin (o Doña Marina), la intérprete de Cortés, aunque el primero es originario de España y la segunda es indígena¹⁵.

Asimismo, Georges Baudot (1996), partiendo de bases textuales¹⁶, considera cómo *Uno* (español o indígena) percibe al *Otro*, poniendo de relieve la total incapacidad de entendimiento mutuo y de representación de las diferentes etnias que se enfrentan por vez primera durante la conquista y colonización españolas. El autor se concentra en la formación del concepto de alteridad que se va dando en la conciencia europea frente al indígena de América, como también en la conciencia de este frente al invasor europeo. Sostiene que las cosmogonías de ambas etnias carecen de las categorías necesarias para entender y representar al *Otro*, razón por la cual deben apelar a conceptos de “monstruosidad” para explicar lo que se considera fuera de la norma, ya sea infrahumano, o bien, inefable.

Así, los españoles perciben a los indígenas como enanos o gigantes, amazonas o sirenas, hombres con hocico o con la cabeza en el pecho, o cíclopes, con un solo ojo en la frente, etc. Los indígenas de las islas son vistos alternativamente como inocentes e ingenuos, o como malevolentes y engañosos. Más tarde en tierra firme se los considera “hombres malos” por excelencia, demoníacos, antropófagos, sodomitas, o caníbales repugnantes, que hay que someter y castigar.

Los indígenas, por su parte, no pudiendo darles una dimensión de humanidad a los españoles al verlos dotados de tantos poderes, los tomaron por seres extraterrestres o fuera de la escala humana, según expresa Colón, como “dioses” venidos del cielo o de más allá del mar¹⁷, con sus “trompetas de fuego” destructoras, sus atuendos, sus caballos, sus instrumentos de metal, y sus grandes e ingeniosos navíos. Asimismo, al ver que sus magias de maleficios eran inefectivas para detener su avance o aminorar su poder, los mexicas mesoamericanos pensaron que Hernán Cortés y su grupo eran Quetzalcóatl y sus descendientes en su vaticinado regreso que pondría término al Quinto Sol, o sea, el fin del mundo, según su cosmogonía. Y así el autor concluye:

Ambos grupos, amerindios y europeos, al encontrarse por vez primera, más que otra cosa, se reconocieron como contrincantes maniatados y paralizados por las categorías rígidas de cada discurso propio. La comunicación, entonces, y en estos niveles, no podía ser más nula, más equívoca, ni, desgraciadamente, más aniquilante.

(Baudot 1996: 31)

Es evidente que Baudot se enfoca en la alteridad o, más bien, lo que llama “conciencia de alteridad” que *Uno* forma del *Otro*, la cual, según afirma, variaría con el tiempo y el modo en que se desarrollaría la relación dialógica y sociocultural entre las etnias que convivieron en la colonia española. Esta perspectiva tiene poco que ver directamente con la formación de una identidad o autoconciencia en los que dialogan a través de fronteras culturales, en particular, los

¹⁵ Sobre el mestizaje cultural, cf. Todorov (1998: 221-229).

¹⁶ Textos tales como el código Florentino de fray Bernardino de Sahagún o los del cronista tlaxcalteca Diego Muñoz Camargo, la *Historia de las Indias* de fray Diego Durán, los diarios y cartas del Almirante, y las *Cartas de Relación* de Hernán Cortés, entre otros.

¹⁷ Texto colombino citado en Baudot (1996: 29).

hablantes de la etnias y culturas opuestas que coexistieron en la colonia indiana en una relación asimétrica de poder, unos como dueños y los otros como sometidos.

De igual modo, Solodkow (2014) ofrece una visión unilateral, pues se enfoca exclusivamente en el modo en que los etnógrafos y otros españoles definen la alteridad étnica, cultural y religiosa del indígena americano en los tratados religiosos, cartas, documentos judiciales y otros textos del siglo XVI, generando enunciados que permitieron justificar la dominación española y la explotación, las injusticias y crueldades cometidas sobre ellos. Dado que se analiza solo los recursos de la escritura en los textos etnográficos, los cuales reflejan la perspectiva de los españoles acerca de la naturaleza y origen de los naturales americanos, no se considera la cuestión de la formación de identidad en las etnias que se confrontaron y que tuvieron que coexistir en el suelo americano conquistado y colonizado por los españoles.

Cabe preguntarse cuál sería el efecto de los nuevos cronotopos en la autoconciencia o identidad de los contrincantes, pues aunque en desigualdad de condiciones ambos grupos étnicos tuvieron que adaptarse para sobrevivir las nuevas difíciles condiciones de vida que surgieron en América a raíz de la conquista y colonización. Es indudable que tanto sufrieron los españoles por encontrarse expatriados en un continente remoto que les era sumamente hostil, como los indígenas por ver destruido su mundo natural y cultural, además de padecer los abusos y el maltrato de los españoles, amén de las epidemias que la presencia europea implicó y que causaron enorme mortandad en su población¹⁸.

3. DESTRUCCIÓN DE LAS IDENTIDADES ORIGINARIAS

En su libro sobre la mentalidad mestiza, Gruzinski (2002) argumenta que la colonización española de América produjo un “distanciamiento” o “desarraigo”, tanto en los indígenas como en los españoles, lo que a su vez causó la aniquilación de sus identidades originales. Cada etnia que participó en el violento encuentro de la conquista española habría sufrido los efectos del tremendo impacto natural y cultural frente a lo nuevo y desconocido que quebrantó e hizo añicos su identidad de origen debido a la separación u ostracismo engendrado por el proceso de occidentalización de América que acompañó al trasplante de los europeos en los nuevos territorios que habían descubierto al otro lado del Mar océano. Gruzinski describe el impacto catastrófico del encuentro entre españoles e indígenas que destruyó tanto la identidad de los vencidos como la de los vencedores debido a la separación o desarraigo que provocó en los que se enfrentaron:

Para todos, incluso los indígenas, tomó lugar un fenómeno de distanciamiento físico y psíquico, en todo el sentido de la palabra. Por fuerza de circunstancia, cada uno tuvo que “adoptar una cierta distancia” de su medio original, sea que fuere la campiña Andaluza, la costa de África, o el México anterior a la conquista¹⁹.

(Gruzinski 2002: 45)

El mestizaje biológico y cultural les pone a su alcance un medio factible de reconstruir una identidad o un nuevo sentido de autoconciencia, lo cual se hace necesario para adaptarse y

¹⁸ Véase Crosby (1972, 1986, 1994), Pastor (1999: 25-33).

¹⁹ Mi traducción del texto en inglés.

sobrevivir en las condiciones totalmente nuevas de vida plagada de dificultades, que la intrusión europea en América produce para las dos razas, o las tres, si se incluye a los africanos traídos por la fuerza al Nuevo Mundo, como esclavos.

Con su identidad original hecha trizas, los españoles tuvieron que reconstruirla en las nuevas comunidades plurilingües de los enclaves poblacionales que asentaban en el Nuevo Mundo. Es aquí donde la teoría de *alteridad dialógica* de Bakhtin nos provee un método esclarecedor de ese proceso transformador de identidad. Del nuevo orden de convivencia por adaptación e instinto de preservación se crea un nuevo espacio cultural mestizo que fusiona elementos europeos e indígenas y que va emparejado con la transformación que sufren tanto los indígenas como los conquistadores²⁰. Esas ideas las engarzo con la *alteridad dialógica*, que utilizo como método para explicar cómo el nuevo mestizaje que emerge en la colonia española expresa la identidad de sus hablantes en el español de América.

4. MESTIZAJE Y ALTERIDAD DIALÓGICA

La cuestión que se plantea es cómo funciona la alteridad dialógica en la situación de contacto con el Otro de lengua y cultura desconocidas. En la situación específica del español trasplantado en un territorio lejano de ultramar como resultado de la conquista y colonización hay que tomar en cuenta con quién ese hablante de español tuvo contacto dialógico. Se sabe que el colono español entró en contacto con otros españoles de similar o diferentes dialectos peninsulares y que juntos formaron nuevas comunidades con un habla nivelada que eliminó rasgos diferenciadores de la pronunciación, entre ellos, los de las consonantes sibilantes que dieron el *seseo* (Parodi 1995). Al mismo tiempo y desde el momento en que sentó pie tanto en el Caribe como en tierra firme, el colono español desarrolló una actividad dialógica y contacto cultural, además de biológico, con indígenas de diferentes lenguas por razones de dependencia de la mano de trabajo indígena y su explotación, como también por la necesidad de cristianizarlos, eliminar sus “idolatrias” y ejercer el control administrativo sobre la población sometida.

Del contacto dialógico intragrupal con congéneres españoles en Indias surgieron las numerosas extensiones semánticas que Parodi (2009c, 2009d, 2012) ha clasificado como *términos* o *signos biculturales*²¹, mientras que de su contacto y dialogismo extragrupal con los indígenas afloraron los préstamos o *indigenismos*, términos provenientes de lengua indígena que los españoles adaptaron a los sonidos de su lengua. Las expresiones biculturales y los indigenismos usados por los españoles de Indias (o *españoles indianos*) fueron tan numerosos como lo eran los nuevos objetos culturales y naturales que los españoles encontraban a su paso en el nuevo continente. De este modo, desde el inicio de la conquista el habla de los españoles indianos cobró una fisonomía propia y distinta de la hablas peninsulares debido no solo a la pronunciación nivelada, que borraba diferencias dialectales originarias, sino también merced al voluminoso vocabulario de términos biculturales e indigenismos que los españoles crearon en el suelo americano.

²⁰ Está fuera de mi alcance considerar el rico aporte biológico y cultural de los africanos traídos a Indias como esclavos.

²¹ Signos biculturales son todo tipo de extensión semántica, incluyendo los usos metafóricos y figurativos. Son así extensiones semánticas *pera* (avocado), *pan* (cazabe antillano; tortilla), *vino* (pulque; chicha), *gallina* (guajolote), *perro* (tepezcuintle), *tigre* (jaguar), *león* (puma), *manzana* (guayaba), *pimienta* (ají), *culebra* (iguana), etc. Entre los usos figurativos están nombres como *armadillo*, *hornero*, *perezoso*, *zancudo*, *hormiguero*, *sauce llorón*, etc.

Los nuevos términos léxicos del cronotopo indiano no pueden documentarse enteramente en la lengua escrita de la época porque, además de ser censurados como ‘incorrectos’ o ‘extraños e bárbaros’ por los cronistas del siglo XVI, difícilmente podían usarse en textos cuyos lectores de la metrópoli, o de fuera del cronotopo indiano, desconocían su referencia²². Según el distinguido lexicógrafo Marcos Morínigo (1953: 235), el número de indigenismos debió ser muy elevado en el habla de los primeros tiempos, pues si la *Historia General* de Fernández de Oviedo, publicada en (1535), contiene más de medio millar de indigenismos, la lengua coloquial debía tener un número mucho mayor²³. Señala, asimismo, que los préstamos tenían el gran inconveniente de ser ininteligibles para quienes desconocían el cronotopo indiano. Algunos de ellos se adoptaron temprano en el español peninsular y figuran en el diccionario de Covarrubias (1611), otros entraron debido al comercio y la exportación de productos indianos a la península²⁴. Morínigo (1964) destaca también el deliberado esfuerzo de los reyes y funcionarios de usar las voces indianas en sus comunicaciones y textos oficiales²⁵, citando además un buen número de voces popularizadas en la obra de destacados escritores españoles de los siglos XVI y XVII, como Cervantes, Lope de Vega y Quevedo, entre muchos otros²⁶.

Esa variedad histórica que he denominado “español indiano” en Luján (En prensa) estuvo en la etapa inicial del español de América durante el siglo XVI y la primera parte del siglo XVII, aproximadamente unos 100 a 150 años, y sirvió como base de la mayoría de las actuales hablas regionales. Puede decirse que las hablas españolas importadas de España se modificaron en dirección del mestizaje a la par de la transformación que sus hablantes sufrieron para poder sobrevivir y adaptarse a la biota del cronotopo indiano, por medio de sus diversos contactos dialógicos y por su convivencia con la población indígena.

Los españoles indianos, en efecto, se mestizaron biológica y culturalmente y, junto con la contribución biocultural de los diversos indígenas, a su vez transformados, cristianizados e hispanizados por la occidentalización impuesta por los españoles, crearon una nueva cultura mestiza en el Nuevo Mundo que fusionó rasgos europeos e indígenas²⁷. En ese cronotopo transformativo, los colonos españoles debieron modificar y plasmar una nueva identidad mestiza por medio de su habla española indiana, cuya eficacia en sonidos y significados léxicos permitió su adaptación al cronotopo indiano gracias a una actividad dialógica mixta que hizo posible no solo su integración en los grupos heterogéneos de españoles que llegaban al Nuevo Mundo, sino además su coexistencia en las poblaciones multilingües que formaron con los grupos indígenas de cuyo servicio y trabajo dependían.

²² Es conocido el comentario del padre José de Acosta, quien censura los signos biculturales por inapropiados: “a muchas de estas cosas de Indias, los primeros españoles les pusieron nombres de España, tomados de otras cosas a que tienen alguna semejanza, como piñas, y pepinos y ciruelas, siendo en la verdad frutas diversísimas, y que es mucho más sin comparación en lo que difieren de las que en Castilla se llaman por esos nombres”, citado en Luján (En prensa).

²³ En cuanto a los indigenismos, Morínigo (1964: 218) cita el comentario prejuicioso de Fernández de Oviedo en el prólogo de su *Historia General* donde se excusa y disculpa de utilizarlos: “si algunos vocablos extraños e bárbaros aquí se hallasen, la causa es la novedad de que se tratan, y no se pongan a la cuenta de mi romance, que en Madrid nascí y en la Casa Real me crié y con gente noble he conversado...”. En Luján (En prensa) doy una explicación dialógica a la escasez del léxico indiano en textos, cartas y documentos.

²⁴ Por ejemplo, *canoa, cacique, caymán, hamaca, huracán, maíz, tiburón*, etc.

²⁵ Según Morínigo (1964: 218), las voces *naboría, bohíos, guanines, yuca, copey, batea, ajes, caçabi, caribe, ají, cacique, caníbal, areyos*, y muchas otras, aparecen entre 1494 y 1520 en el léxico oficial de la secretaría real.

²⁶ Para Morínigo (1964: 220) las voces *cacao, caimán, bejuco, huracán, caribe y chacona* en la obra de Cervantes, donde no se hace alusión a su extranjería o exotismo, demuestra que estaban connaturalizadas con la lengua común. Otras voces generalizadas en la lengua literaria de comienzo del siglo XVII son *tabaco, chocolate, naguas, tiburón, batatas, mico, arcabuco, ají, ara, chapetón, guayaco, jícara, jalapa, mechuacán, tambico, tomate, vicuña, patata*.

²⁷ Dejo fuera de consideración el abundante aporte biológico y cultural al mestizaje americano de los esclavos africanos de Indias.

5. FORMACIÓN DE UNA IDENTIDAD INDIANA

Desde temprano, una vez trasplantados en Indias, los colonos españoles hablan, se visten y viven muy diferente de los españoles en el cronotopo peninsular europeo. Su dieta, costumbres y productos culturales son muy diversos de los de los españoles peninsulares. Así se reconocen ellos mismos en comparación con los españoles recién llegados de la península, pues pueden verse a sí mismos cambiados y muy distintos de los españoles peninsulares, a quienes pronto califican como “gachupines” y “chapezones”. Se cumple así el juicio de Ortega y Gasset, quien, según reporta Rosenblat (1977: 20), opina que:

... el colonizador alejado de la metrópoli, sobre todo si permanece tierra adentro y sin contacto con nuevas promociones colonizadoras, empieza ya a los cinco o seis años a ser un ente distinto del que era: viste de modo nuevo, se siente unido a la tierra nueva y la considera suya, tiene usos nuevos, otra moral, otras valoraciones y hasta otra manera de expresarse. Desarrolla además un notable desprecio por la gente recién llegada, por los *chapezones*.

Concordando con estos juicios, Rosenblat añade que en la isla Española

... se crearon de 1493 a 1508 núcleos cerrados de colonos de la primera hora, que actuaron en adelante unidos por una comunidad de destino, que fue un destino dramático. Las nuevas oleadas de colonos tuvieron que adaptarse a las formas de vida y de expresión ya establecidas.
(Rosenblat 1977: 20)

La vida del conquistador cambia al concluirse la guerra: dejará de ser español para convertirse en indiano, según afirma el escritor mexicano Fernando Benítez (1962: 148-149); el desarraigo, la codicia y los nuevos intereses lo transforman en “un noble reciente, un pequeño y cruel barón de la tierra”.

Asimismo, los españoles europeos reconocen el cambio en los conquistadores: se burlan y les llaman “indianos peruleros entutados” a los españoles que proceden del Nuevo Mundo, debido a sus exagerados atuendos, abigarrados cortejos de servidores indios y por su hablar diferenciado en pronunciación y vocabulario, durante la ocasión en que los ya *indianizados* Cortés, Pizarro y Bernal Díaz del Castillo, según este último refiere, se trasladan a España para asistir a las exequias de la reina Isabel de Portugal, esposa de Carlos V (Díaz del Castillo 1991: 829). Para Fernando Benítez, “la codicia, las contradicciones, el desarraigo, la metamorfosis del soldado español en empresario indiano, el proceso aristocratizante que en ellos opera, alcanzan en Hernán Cortés su máxima expresión”²⁸.

Cabe adscribir la *indianización* de los colonos españoles y la *hispanización* de los indios, procesos que desencadenan y conforman el mestizaje biológico y cultural en los nuevos centros urbanos de Indias, a la formación de una nueva autoconciencia o identidad, que en los colonos españoles puede reconocerse como “identidad india”. Si seguimos el criterio de la alteridad dialógica, esta nueva identidad se construye sobre la base de los dos tipos de contacto dialógico, intragrupal y extragrupal²⁹, en especial este último, pues es sobre todo el contacto dialógico con los indígenas y sus culturas, además de las condiciones naturales de la biota americana, lo que

²⁸ Sobre la metamorfosis de Hernán Cortés y su caída del poder, véase Benítez (1962: 149-160).

²⁹ En Parodi y Luján (2014b) desarrollamos estos conceptos.

transforma e *indianiza* a los colonos españoles. Dejo de lado la naturaleza de la nueva identidad del indígena hispanizado, debido a que fuera de una minoría ilustrada, en particular, los de familias nobles o principales, la mayoría indígena no hablaba español en el primer siglo de la colonia. Era más común que los españoles hablaran una lengua general indígena, lo cual facilitaba los diálogos con los naturales³⁰. La enorme disparidad demográfica de indígenas y españoles imposibilitaba el aprendizaje de la lengua española en los pueblos sojuzgados. Además, la evangelización, que se realizaba en una lengua general indígena, como el náhuatl en Mesoamérica³¹, fue el objetivo principal en la occidentalización de los indígenas en la mayor parte del siglo XVI, por lo que no se les exigía que aprendieran el español.

Hay muchos respectos en los que se puede reconocer que los españoles indianos adoptaron costumbres, estilos y modos de vida de los grupos indígenas bajo su dominio. Fuera de los más obvios, como las comidas, bebidas, prendas de vestir, etc. están otros aspectos más sutiles que pueden ser examinados a la luz de nuestras nociones dialógicas, en particular, la alteridad dialógica. Recordemos que la identidad se construye a través del diálogo y según cómo la mirada del Otro, mediada por mi ‘yo-para-el otro’, refleja mi exterioridad, completando la percepción interna que el componente de mi psique, ‘yo-para-mí mismo’, hace de mi propia conciencia. Si los colonos españoles convivían y dialogaban con los indígenas, este proceso debía darse aunque parezca difícil o improbable teniendo en cuenta la relación asimétrica de poder entre los dos grupos étnicos.

La pregunta es, entonces, si en sus diálogos con los naturales los españoles indianos incorporaban el aporte (‘input’) de las percepciones de esos interlocutores sobre sus personas. Según el Principio Dialógico y su noción de alteridad esto debe ocurrir independientemente del factor de paridad sociopolítica entre los que dialogan extragrupalmente, o sea, cruzando fronteras étnicas y/o culturales. Dada la situación de coexistencia de las dos razas en las poblaciones multilingües, en las diferentes áreas de trabajo, minero o agrario, o en los ambientes domésticos y demás contextos urbanos, es válido asumir que la mirada dialógica del indígena al menos le confirmara al colono español la realidad de su transformación por haberse asimilado a la biota y las culturas nativas del cronotopo indiano. En efecto, el español asentado en Indias, adaptado a su nueva vida, distanciado de su lugar de origen y destruida su identidad original, debe haber notado la apreciación o imagen que implícitamente sus interlocutores indígenas se harían de que, fuera de la desigualdad sociopolítica que los separaba, él no era tan distinto de ellos, pues compartía muchos de sus rasgos culturales, que el español había adquirido tanto por su convivencia con ellos como por su mestizaje biocultural.

De hecho, tal apreciación dependería del nivel de efectividad comunicativa en los diálogos extragrupales, como también del grado de convergencia o permeabilidad por adaptación en los que dialogaban, proceso que con el tiempo se vio facilitado por factores como el aprendizaje de una lengua o la imposición del cristianismo, entre otros aspectos culturales. Así, por ejemplo, los naturales se *hispanizaban* al evangelizarse, al aprender el español y al incorporar alimentos o estilos hispánicos, mientras que los colonos españoles *se indianizaban* al adquirir una lengua indígena y al adoptar múltiples costumbres y usos prehispánicos en su vida cotidiana. Por ello, no sorprende la utilización de una lengua indígena por parte de españoles y criollos, como lo señala en la segunda parte del siglo XVI el criollo Juan Suárez de Peralta, sobrino de Cortés: “a

³⁰ Cf. Luján (2017a: 401-404) y (2017b: 299-300). Según Morínigo (1964: 222-223) el bilingüismo en mestizos y criollos “debió ser lo normal”.

³¹ El náhuatl había sido *lingua franca* del imperio mexica en el siglo XV; como lengua oficial del imperio había adquirido gran prestigio político y cultural, Garza Cuarón (1991: 690). Los frailes promovieron el uso de esta lengua ya que simplificaba su misión además de facilitar la comunicación con los naturales.

los que nacemos allá [en la Nueva España], que los indios nos tienen por hijos de la tierra y naturales, nos comunican muchas cosas y más como *savemos la lengua* es gran conformidad para ellos y amistad”³².

Varios factores impulsaron la convergencia en la relación o actividad dialógica extragrupal, entre ellos, el mestizaje biológico y cultural, la enorme desproporción demográfica entre los naturales y los españoles, la sujeción del trabajo indígena, en particular, en el área doméstica donde las nodrizas indígenas y otras mujeres del servicio doméstico tenían a su cargo la crianza de los niños españoles, criollos o mestizos sobre quienes ejercían su ascendiente cultural. Era natural que bajo esa influencia esos infantes indianos aprendieran a hablar y entender la lengua indígena prevalente en su ámbito doméstico. Además, a pesar de la descomunal disminución de la población indígena, sea por los malos tratos o las epidemias importadas por los europeos el número de naturales fue siempre mayoritario hasta fines del siglo XVIII ³³. Esto imposibilitaba en gran medida que los indígenas aprendieran el español. A ello se agregaba también que en el siglo XVI fue política de la corona dar prioridad a la evangelización, la cual fue evidente, desde un comienzo, que debía hacerse por medio del uso de una lengua indígena general, como el náhuatl en Mesoamérica o el quechua y el aimara en la zona andina.

De este modo, fue más común que el dialogismo extragrupal se vehiculara a través de una lengua indígena en la primera o la mayor parte del siglo XVI, y mientras tanto los naturales estuvieron exentos de aprender la lengua de los conquistadores. Por ello, los frailes promovieron la enseñanza y difusión de una lengua general indígena tanto para facilitar la conversión de los indios al cristianismo como también para evitar el problema de que los misioneros tuvieran que adiestrarse en las numerosas diversas lenguas nativas regionales. Con diferentes matices o detalles, esto ocurrió tanto en la Nueva España, como en la extensa zona del Perú virreinal³⁴.

5.1. Alteridad y dialogismo extragrupal

En cuanto a los primeros encuentros entre españoles e indígenas, como los realizados por Cristóbal Colón en las islas del Caribe y otros similares de españoles en las diversas costas o lugares de tierra firme en el nuevo continente, cabe preguntarse qué papel tuvo la alteridad dialógica en esas situaciones de total desconocimiento mutuo de la lengua del Otro. Obviamente, la alteridad dialógica debió operar, si esos encuentros se consideran de naturaleza dialógica. Según defiende en Luján (2017a, 2017b, y En prensa), dada la carga semántica que el Principio Dialógico atribuye a los elementos no verbales o extralingüísticos de los actos de palabra, esos primeros encuentros son, en efecto, dialógicos, pues además de envolver expresiones de habla, estas se acompañan de señas, gestos faciales, acciones con la cabeza, ademanes con los brazos y las manos, la vista y otros movimientos corporales, además del intercambio de objetos entre los interlocutores, todos los cuales son significativos y cruciales para los primeros actos comunicativos (Martinell Gifre 1992).

Tales gestos y transacciones integran o extienden la alteridad de los hablantes, facilitando no solo una interpretación aproximada mutua de esos actos iniciales de habla ³⁵, sino además la

³² Citado en Parodi y Luján (2014b: 15). Sobre Juan Suárez de Peralta, véase García Barragán (1965: 5-17).

³³ En las postrimerías del siglo XVI había un 96% de indios, 3% de negros y mestizos, y apenas 1% de blancos, según Baudot (1995: 93-94), mientras que a mediados del siglo XVII la población indígena era de 74% frente a 25% de mestizos y otros, y 0.8% de europeos, cf. Zimmermann (2006).

³⁴ Véase Parodi y Luján (2014b: 15, y Notas 11, 12 y 13).

³⁵ Martinell Gifre y Vallés (1997) dan una extensa lista de los términos y sus referentes en textos tempranos, junto con un análisis detallado de intercambios similares a los reportados por Colón.

identificación de palabras aisladas, aspecto crucial que marca el comienzo del aprendizaje de la lengua del Otro. Otros encuadres semióticos o pragmáticos difícilmente puedan considerar los primeros acercamientos sin bilingüismo como diálogos. En cambio, bajo nuestra perspectiva dialógica estos primeros actos de habla entre culturas opuestas demuestran que el dialogismo extragrupal no presupone, ni requiere el bilingüismo en los hablantes. Por el contrario, este tipo de contacto inicial entre interlocutores de diferentes lenguas es lo que impulsa y estimula al bilingüismo, como ocurrió notablemente en los siglos XVI y XVII.

Todos los componentes no verbales utilizados por los interlocutores son cruciales para el significado en estos primeros contactos dialógicos, pues permiten no solo entender la intención general de los actos de habla, sino también ayudan a aislar palabras individuales de la lengua desconocida, tales como los nombres de objetos o acciones, que los hablantes pueden aprender *ipso facto* del Otro. Además, junto con el inicio del aprendizaje de la lengua del Otro, los españoles crearon los primeros indigenismos antillanos, procedentes del taíno-arahuaco, registrados en los textos colombinos, y más tarde amoldaron numerosos nuevos préstamos derivados de lenguas como el náhuatl y el quechua cuando los conquistadores expandieron su área de dominio entrando en contacto con los hablantes de las culturas nativas de tierra firme³⁶.

A partir de los primeros encuentros, emerge el bilingüismo incipiente con el aprendizaje de términos y expresiones aisladas. Desde el comienzo del contacto amerindio-español hubo tanto indígenas como españoles que aprendían la lengua del Otro y podían servir como intérpretes (o “lenguas”) en la conquista de Castilla de Oro, México y Perú³⁷. De este modo, las negociaciones de Hernán Cortés con los caciques de Mesoamérica se llevaron a cabo a través de su experta *lengua*, Doña Marina, una indígena perspicaz, diestra en maya, náhuatl y español, de nombre Malintzin (hispanizado en “Malinche”), cuyo servicio de gran eficiencia como lengua y consejera política de Cortés fue reconocido por los españoles. Los diálogos entre españoles e indígenas mediados por intérpretes o lenguas son también actos de palabra y forman parte del dialogismo extragrupal³⁸.

La necesidad de cristianizar a la población indígena fomentó el aprendizaje de las lenguas generales por parte de los frailes, que pronto se cercioraron de que usando la lengua indígena no solo se ganaban la buena voluntad y confianza de los naturales, sino también se aseguraban de que estos asimilaban las nociones cristianas sin tergiversarlas (Ricard 1947: 130). El conocimiento de una lengua general indígena fue además implantado como requisito para ordenarse y ejercitar como fraile o sacerdote en Indias³⁹. Sin embargo, al principio fue común catequizar a los indígenas por medio de gestos, dramatizaciones y señas, mientras que los sermones y confesiones se hacían con la ayuda de intérpretes⁴⁰. El número de indígenas era tan elevado y el de frailes en comparación tan insuficiente, que en el virreinato novohispano se utilizó un

³⁶ Los indígenas, por su parte, aprendieron palabras del español a la vez que amoldaron nombres hispánicos a los sonidos de sus lenguas incorporándolos a las mismas como préstamos del español o *hispanismos*.

³⁷ Sobre los indios ‘lenguas’, cf. Rosenblat (1990: 70-78). Para Todorov (1998: 230) los que aprenden la lengua del Otro están en condición de inferioridad: los primeros intérpretes son los indios antillanos (Julián, Melchor) que llevó Colón a España, o la Malinche, esclava regalada a Cortés; del lado español, Jerónimo de Aguilar, Gonzalo Guerrero o Álvar Núñez Cabeza de Vaca, que por diversas circunstancias tuvieron que vivir entre los indios. La situación de inferioridad en cada uno de los casos se equipara con la necesidad de adaptarse para sobrevivir.

³⁸ No siempre eran efectivos los intérpretes; a veces malinterpretaban e introducían confusión en la comunicación, como, por ejemplo, reporta Colón en su diario del primer viaje: “... a estos indios que yo traigo [traductores], muchas veces les entiendo una cosa por otra”, citado en Parodi (2009c: 481).

³⁹ Por cédula real de Felipe II se crean, además, cátedras de la “lengua general de los indios” en las universidades Lima, México y los colegios de estudios superiores de las ciudades con Real Audiencia (Rosenblat 1977: 110).

⁴⁰ En 1554, cuando llegó fray Mendieta a México, la confesión se hacía con intérpretes por la escasez de sacerdotes lenguas. Este método continuaba en uso cuando fray Alonso Ponce hizo su visita en 1584 (Ricard 1947: 142).

sistema de entrenar y alfabetizar a niños de la nobleza indígena y a adultos, conocidos como ‘fiscales’ y ‘mandones’ (*tepixque* y *tequitlatoque*, en náhuatl), con el fin de que ayudaran en la misión, pues una vez adoctrinados eran devueltos a sus comunidades para que convirtieran a los demás (Ricard 1947: 207-214).

Dada la naturaleza dialógica de los primeros actos de habla entre españoles e indígenas podemos concluir que tanto Colón y sus acompañantes en las Antillas, como Cortés y sus seguidores en Mesoamérica, en efecto, participaron en intercambios activos dialógicos con los indígenas, ya sea con gestualidad, a media lengua o con intérpretes. Por ello, no se diferencian en cuanto al nivel, sino más bien en cuanto a la eficacia de sus diálogos extragrupalos, Colón, Cortés o Pizarro, que no aprendieron una lengua indígena y se sirvieron de *lenguas* para dialogar con el Otro. Así, desde nuestra perspectiva dialógica, no es correcto sostener que Colón monologaba, como afirma Todorov, por malentender o mostrar poco interés por los indígenas. Por ejemplo, la fluctuación de Colón en su evaluación de los indígenas, primero como “mansos, generosos”, y más tarde como “violentos, ladrones”, puede revelar su propia ignorancia de las costumbres indígenas, o bien, las diferentes e inesperadas reacciones de sus interlocutores indios ante las medidas o intenciones desfavorables demostradas por el Almirante hacia ellos. De igual modo, la frustración expresada en sus escritos puede también atribuirse no tanto a que no lograba entenderse con los naturales, sino más bien a que no encontraba suficiente cantidad de oro y riquezas como anticipaba. Después de todo, no pueden ignorarse sus logros en la comunicación, como por ejemplo, sus interacciones con los caciques antillanos, en particular, cuando logró persuadirlos de que los siguieran provisionando a él y a su tripulación, que se encontraban varados por fuertes tormentas en Jamaica, amenazándolos con quitarles la luna, basándose en un vaticinado eclipse lunar de 1504 cuyo conocimiento él poseía.

Tampoco se puede mantener que la comunicación inicial fuese totalmente “nula o equívoca”, como afirma Baudot (1996). Si los que participaron en los primeros encuentros se reconocieron como “contrincantes”, según nos dice en su libro sobre los albores del discurso colonial, tal apreciación fue correcta y, como es lógico, determinaría los desarrollos subsiguientes entre españoles e indígenas, ya fuera en sus respectivos diálogos o en sus acciones, dado que era intención de los primeros apoderarse de las tierras y explotar a los indígenas, a la vez que estos se veían forzados a defenderse, o bien, a huir de tales agresiones. Los diálogos posteriores entre los dos grupos, como es lógico de esperar, estaría minado de escollos, mutua desconfianza, veladas intenciones y deliberados engaños.

Uno de los aspectos más comentados sobre los encuentros iniciales es cómo vieron los naturales a los españoles, por lo que cabe preguntarse lo siguiente acerca de la alteridad dialógica. ¿Es posible que la percepción indígena de los conquistadores como seres divinos o superiores tuviera influencia en la autoconciencia del español? Sin duda, los españoles se percataron de esta apreciación por parte de los indígenas, como bien lo atestiguan los escritos de Colón, Cortés y otros, por lo que no se puede descartar que la hubieran asimilado e incorporado como parte de su conciencia o identidad, la cual se reforzaba además en la certeza de que la Providencia los apoyaba y que eran los predestinados a extender el cristianismo a los naturales de los nuevos territorios. Este sentimiento o autoconciencia de superioridad no se relegaba a los jefes o principales, sino parecía ser general en la mayoría de los que participaron en la conquista, tanto los soldados que guerrearon, como los frailes que avanzaron la misión religiosa.

En los frailes ese sentimiento identitario de superioridad ante la mirada indígena de reconocimiento los llevaba a adoptar una actitud paternalista hacia los indios, que ante sus ojos eran seres inocentes que había que separar de los españoles para protegerlos de sus vicios. Una idea franciscana de corte místico y mesiánico, liderada por fray Gerónimo de Mendieta, cobró

importancia y era hacer de las Indias el lugar geográfico del reino milenarista futuro del Apocalipsis (Phelan 1972a: 103-114). Otra idea proteccionista fue la de Vasco de Quiroga, primer Obispo de Michoacán, quien fundó hospitales y organizó aldeas exclusivas para indios siguiendo los principios utópicos de Thomas Moore (Todorov 1998: 204-206).

La autoconciencia de superioridad del conquistador también puede detectarse en la crónica de Bernal Díaz del Castillo⁴¹, un soldado común que en su edad avanzada decide describir las hazañas de “los valerosos capitanes y fuertes y esforzados soldados” en la conquista de México, mientras agradece a Dios y la Virgen de haberle preservado la vida en medio de tantos peligros: “para que ahora se descubran y se vean muy claramente nuestros heroicos hechos y quiénes fueron ... los que ganaron esta parte del Nuevo Mundo y no se refiera la honra de todos a un solo capitán” (Benítez 1962: 143)⁴².

Por cierto, el ritmo acelerado de las exploraciones y desplazamientos de la conquista, -según Baudot (1995) con un “desarrollo relámpago”, apunta a una descomunal autoconfianza en los que la realizan. Baudot destaca el corto período de 25 años, de 1493 a 1518, en que los españoles se apoderan del espacio caribeño en la región insular y la zona de Castilla de Oro sobre la Tierra Firme del Istmo de Darién, un imperio indiano de 300.000 km² que serviría de base y trampolín para “una expansión aún más desmesurada, más rápida, más violenta”. En su juicio, la ocupación del Caribe tuvo un “ritmo prodigioso”, pero fue “nada en comparación con el ritmo frenético que vendría a continuación, de la fabulosa aceleración de la conquista en el continente, al punto que se ha podido hablar con justicia de una explosión”⁴³.

La conquista de México, hecha en apenas dos años (1519-1521), casi triplicaba la superficie de las posesiones en la región del Caribe, y la conquista del Perú, 1532-1553, agregó vastas regiones del continente sudamericano, triplicando casi la extensión del dominio español de ultramar. Así, en apenas medio siglo los españoles se adueñaron de aproximadamente 2.500.000 km² del suelo americano y de entre 50 y 60 millones de personas (Baudot 1995: 81-82).

A ese extremo sentido de invencibilidad en la autoconciencia de los conquistadores pueden agregarse como evidencia las fabulosas exploraciones o viajes realizados en la primera parte del siglo XVI por regiones inhóspitas y difícilísimas de transitar, como la azarosa peregrinación de Álvar Núñez Cabeza de Vaca en la zona sureste de lo que hoy es Estados Unidos y la parte norte del territorio actual de México; la expedición de Hernando de Soto explorando la Florida y gran parte de los territorios de los actuales Estados Unidos meridionales; y la extraordinaria navegación de Francisco de Orellana del caudaloso río Amazonas desde la zona andina hasta su desembocadura en el océano Atlántico, por mencionar solo tres prodigiosas odiseas⁴⁴.

Si se considera que en el continente los conquistadores –que provenían del espacio reducido de la Península Ibérica–, se movieron en un mundo de vastas dimensiones y diversas geografías enfrentándose con innumerables pueblos guerreros mucho más avanzados y agresivos que los del Caribe, no deja de sorprender la increíble bravura y temeridad que los espoleaba en una empresa tan riesgosa que casi excedía la escala de lo humano y, de hecho, hasta entonces nunca intentada o emprendida. Es razonable pensar que esa exorbitante autoconfianza y sentido de superioridad que los animaba no podía solo deberse a los recientes triunfos de los españoles en su patria, como fue, por ejemplo, la victoria total sobre los moros, empresa que, en cambio, les

⁴¹ Díaz del Castillo escribe su *Historia Verdadera* en reacción a la *Historia General de las Indias y Crónica de la Conquista de Nueva España* de fray Francisco López de Gómara, alegando que este historiador, que nunca había estado en las Indias, ensalza a Cortés sin dar suficiente mérito a los demás soldados y capitanes.

⁴² Mi subrayado en la cita.

⁴³ Cf. Baudot (1995: 53-57); mi subrayado en la cita.

⁴⁴ De Soto era considerado inmortal por los nativos y a Cabeza de Vaca lo creían shamán por su mentada habilidad de curandero.

llevó siglos. Por ello no parece irrazonable deducir en base a la relación dialógica que tuvieron con los naturales de América que los conquistadores, en efecto, hicieran parte de su autoconciencia o identidad el sentido de superioridad o de ‘superhombre’ con que aquellos los vieron desde el principio, percepción compartida y transmitida a través del diálogo extragrupal desde los más humildes nativos del Caribe hasta los más civilizados de tierra firme, entre estos, el poderoso emperador mexicana, Moctezuma.

5.2. Asimilación e identidad

Con el tiempo, los criollos que descendían de conquistadores, aunque se llamaban a sí mismos españoles, ya no se parecían a sus padres. Esa generación fue diferente de la que les había precedido, como lo fueron también las que siguieron. Las experiencias y la vida en el cronotopo indiano moldeaba cada nueva generación que surgía, alejándolos cada vez más de los intereses y políticas de la administración en la metrópoli. Los que habían heredado las encomiendas ganadas por los conquistadores desplegaban una pasión por el lujo y la ostentación y vivían sin previsión, dándose a las fiestas, juegos caballerescos y diversiones, en una especie de sociedad feudal mantenida sobre las espaldas de los indígenas⁴⁵. Sin embargo, ese tren no podía continuar, pues la corona española no permitía que las encomiendas fueran heredadas por más de tres generaciones. Hacia fines del siglo XVI existe una cantidad de escritos criollos que expresan una “amarga nostalgia y un profundo sentimiento de desplazamiento”, según nos dice el historiador David Brading, “el antiguo sueño conquistador de fundar una sociedad señorial en el Nuevo Mundo había quedado reducido a cenizas” (Brading 2011: 16). A ello se agregó la catástrofe demográfica en la población indígena debido a las epidemias de la segunda mitad del siglo, lo que además redujo el valor de las encomiendas⁴⁶. Muy pocas familias de conquistadores pudieron mantener sus propiedades o estatus social hasta la tercera generación.

Mientras tanto, la exportación minera de la plata y el comercio ultramarino enriquecía a una nueva ola de inmigrantes españoles en una naciente economía que desplazaba a los antiguos encomenderos. Estos pidieron que les dieran acceso a los puestos administrativos, cosa que les fue negada debido a la mala opinión que los funcionarios españoles se habían formado de ellos en el paso del siglo XVI al XVII. En la Nueva España, Baltazar Dorantes de Carranza, descendiente de un conquistador, da expresión al resentimiento entre criollos y ‘españoles advenedizos’ en su *Sumaria Relación* (1604), donde incluye un detallado recuento de los primeros pobladores y sus descendientes, y el estado de miseria en que se encuentran hacia fines de siglo XVI. La misma situación se repite en el Perú virreinal, donde treinta años más tarde otro heredero desposeído, el cronista fray Antonio de la Calancha, describe con pocas palabras las penurias de los hijos y nietos de los conquistadores: “los nacidos en ella [Perú] son peregrinos en su patria; los advenedizos son los herederos de sus honras” (Brading 2011: 17).

La historiadora Solange Alberro en su libro sobre la evolución del gachupín al criollo describe diferentes aspectos de la asimilación cultural de los españoles en la Nueva España. Destaca en primer lugar que los procedimientos de *analogía* utilizados por los europeos para describir las realidades americanas contraponiéndolas a las del mundo europeo les permitía no solo describirlas, sino también las llevaba a una evaluación de los términos comparados (Alberro 2011: 18-25). Así, Cortés y Bernal Díaz equiparaban las ciudades indígenas como Tenochtitlán con las ciudades más prestigiosas de su tiempo: Venecia, El Cairo o Roma. Para

⁴⁵ Cf. Benítez (1962: 42-43; 53-57)

⁴⁶ Sobre las epidemias del siglo XVI y sus consecuencias en el mundo indígena, cf. Pastor (1999: 30-42).

Alberro la comparación es una operación que niega la especificidad del mundo indígena. Sostiene que el recurso analógico constituye el problema de la comunicación y el reconocimiento del Otro, pues aunque implique un acercamiento, hace prevalecer los conceptos de una cultura sobre la otra. Así, la realidad americana puede resultar inferior, igual o superior, como cuando Cortés y Bernal Díaz admiran el gobierno, el orden en el mercado, el alto grado cultural y el ceremonial que rodea a Moctezuma, reconociendo así la igualdad, incluso la superioridad de las realidades americanas sobre sus equivalentes europeos.

Los franciscanos vieron paralelos inmediatos entre las dos religiones enfrentadas y los usaron para sus fines de conversión, por ejemplo, Sta. María de Guadalupe y Tonantzin, diosa madre del panteón mexica. Alberro señala que cuando los primeros franciscanos necesitaron hacer retejer sus gastados hábitos, eligieron el color azul, no el color pardo tradicional de la lana natural. El azul, asociado con el dios guerrero mexica Huitzilopochtli, se mantuvo hasta el siglo XVIII. Los templos de esta deidad fueron sustituidos por las fundaciones franciscanas puestas bajo el amparo de San Miguel o Santiago, santos guerreros que se representan armados de espadas y montados a caballo. El hábito franciscano teñido con el azul de Huitzilopochtli, cuyos templos sirvieron de cimiento para los conventos, y la protección invocada del arcángel Miguel son medidas que, según Alberro, introducen una comunicación recíproca en un nivel simbólico inconsciente entre los indios y los españoles.

Desde temprano la corona trató de prevenir la adaptación de sus funcionarios al cronotopo indiano limitando la duración de sus cargos a 6 años, prohibiéndoles tomar esposa, poseer bienes o hacer negocios en Indias. Las transformaciones de los españoles se reflejan en las críticas de Sahagún, que se refiere a las “tachas y dislates” de los naturales de Nueva España, afirmando que “los españoles que en ella habitan, y mucho más los que en ella nacen, cobran estas malas inclinaciones”. Para otros “los criollos son gente viciosa, poco constante y relajada” (Alberro 2011: 37), por lo cual se les prohibía el acceso a los puestos más altos de la administración. Sin embargo, la quiebra de la corona en el siglo XVII causó la venta de cargos y permitió que se les abriera las puertas a los criollos. Las reformas borbónicas del siglo XVIII aumentaron las tensiones con peninsulares, pues los criollos fueron despojados de los puestos burocráticos logrados en el siglo anterior.

Desde Sahagún a Humboldt, atribuyen al criollo defectos tales como la pereza, la holgazanería, la molicie, el abandono, la falta de previsión, la inercia, la desidia, la inconstancia, la lujuria. También critican su prodigalidad, hipocresía, y tendencia a la mentira y la adulación. Algunos alegan que el criollo puede ser prodigioso en su infancia, pero que de adulto cae en un letargo. Según fray Juan de la Puente en 1612, “influye el cielo de la América, inconstancia, lascivia y mentira: vicios de los indios, y la constelación los hará propios de los españoles que allá se criaron y nacieron” (Alberro 2011: 44). No solo los defectos sino también las cualidades de los criollos se considera los mismos que de los indios, como ser pacientes y sufridos en la adversidad, de un natural suave, cortés y afable.

La asimilación era común en las regiones indígenas alejadas donde el número de españoles era insignificante, como ser, los curas o pequeños funcionarios, encomenderos y hacendados, los mineros que a menudo vivían sin familia, en medio de los indígenas. A esos se les agregaban los itinerantes: vagabundos de toda clase, soldados, frailes que dejaron el hábito, mercaderes, aventureros, etc. Tales individuos aislados estaban expuestos a influencias exógenas. En las zonas indígenas del valle de Puebla, infiltradas por labriegos españoles, se elaboraron actitudes y estilos de vida que después se hicieron generales. Según Alberro, la dominación española no se manifestó siempre bajo las mismas formas en todas partes y épocas. En el siglo XVI en la fértil comarca poblana subsistía una antigua y poderosa aristocracia indígena. Se daban entonces

situaciones en las que los españoles estaban en condición de inferioridad, como en el caso de jóvenes criollos haciendo de pajes de los caciques; estos se encargaban del repartimiento de indios para los españoles y establecían relaciones de poder arrendándoles tierras bajo muchas condiciones a cumplir por los españoles (Alberro 2011: 58-59).

La ciudad también era un lugar propicio para los intercambios. Los indígenas dejaban sus comunidades por la ciudad atraídos por el anonimato o la esperanza de mejorar su suerte. La casa urbana española fue el marco que favoreció los intercambios, según concluyeron los curas de la ciudad de México, al hacer la relación sobre la situación en sus parroquias después del grave motín de 1692. Hubo denuncias de que los indígenas: “viven en lo corrales, desvanes, patios, pajares y solares españoles... escondiéndose en sótanos y escondrijos”, no solo escapan al control de las autoridades al confundirse con las castas, sino también contaminan los ánimos de muchos españoles, mestizos, mulatos y otras especies de gente vil” (Alberro 2011: 61), siendo los españoles responsables de esta situación pues alquilaban esos lugares a los indígenas, con quienes tenían toda clase de relaciones.

Las influencias variaban pues los españoles no eran un grupo homogéneo. Los que provenían de Andalucía y Extremadura conocían a fondo la cultura y sociedad musulmanas, a diferencia de los vascos o españoles del norte, lo que dificulta saber sobre qué fondos culturales se ejercían las influencias exógenas. Los indígenas eran también muy diversos. Los elementos de la cultura técnica son los primeros en ser tomados por un grupo heterogéneo, por ejemplo, en el siglo XVI el *ichcahuipilli*, sayo acolchonado (hispanizado en “escaupil”) para protegerse de las flechas, fue adoptado de inmediato por los españoles. También el *amale*, un jabón indígena, y la *hamaca* usada desde las costas del golfo hasta las tierras altas de Chiapas. Los españoles aceptaron muy pronto las frutas y verduras americanas; también desacralizaron el *chocolate*, el *tabaco* y otros productos⁴⁷. En los primeros años la ausencia de españolas dio lugar a la presencia masiva de mujeres indígenas en la cocina de los españoles. Su arribo no cambió la situación, ya que al verse como ‘señoras’ una vez llegadas a Indias no tuvieron ningún interés en la cocina, donde continuó el dominio de la india, la negra, la mulata y la mestiza, con sus *metates* y *molcajetes* de piedra volcánica.

En el campo de la idolatría, Alberro apunta que las prácticas indígenas ofrecen traslapes con las de los españoles. Por ejemplo, la idea de que las enfermedades tienen un origen sobrenatural: la tradición europea veía en ellas un castigo o prueba enviada por Dios o el diablo. En el mundo indígena las prácticas van acompañadas de creencias y ritos. Algunas de estas se parecían a las creencias paganas de los españoles. Había una ambivalencia con respecto a ellas: si eran eficientes, se consideraban lícitas, de lo contrario eran ‘hechicerías’, actitud que subsiste en el México de hoy día, donde los curanderos son charlatanes o veraces según su grado de eficacia⁴⁸. Para la búsqueda de personas, objetos o animales desaparecidos, los aldeanos españoles y criollos solicitaban la ayuda indígena y sus prácticas adivinatorias con el *peyote*, el *puyomate*, el *maíz*, etc. para encontrarlos. Los españoles, aún los clérigos, participaban en tales creencias aunque sin intervenir en los rituales. Algunos usaban el *peyote* para encontrar algo extraviado y en el Norte lo consumían para descubrir nuevas minas. El *puyomate* era utilizado

⁴⁷ En la cultura mexicana el *chocolate* era una bebida hecha con cacao y maíz molido que se bebía en los banquetes y se ofrecía en ceremonia a los dioses y difuntos. También la bebían los guerreros por sus poderes energéticos. Mezclado con azúcar se hizo bebida social de mujeres. Otra desacralización ocurrió con el *tabaco* que antes tenía una función ceremonial. De origen antillano en el México prehispánico se usaba con fines rituales, profilácticos y curativos. Se lo mascaba junto con cal con efectos similares a la coca andina. Los españoles se apoderaron del tabaco y lo fumaban hombres y mujeres con fines profilácticos, cf. Alberro (2011:75-80). Sobre el cacao, el tabaco, y otros productos y plantas, cf. los capítulos VII-XVIII, Libro Segundo, Cárdenas (1980).

⁴⁸ Dada la cantidad de gente traumatizada por los terribles terremotos de 1985 y que los médicos no daban abasto, se autorizó oficialmente a conocidos curanderos a tratar a los afectados.

en la magia erótica, para amansar, atraer o rechazar a alguien⁴⁹. El grado mayor de aculturación es el de los españoles que fomentan estas prácticas, como en el caso del corregidor de Atlixco hacia 1660, quien añadía a su función oficial aquellas de curandero y adivino⁵⁰.

Así como los indígenas se colaban en la ciudad, también algunos españoles pobres se iban a vivir con los indios por diversas razones: para convivir con varias mujeres, adquirir una parcela de tierra, o tener negocios turbios. Estos movimientos borraban las barreras entre clases, y favorecían una asimilación recíproca. Una serie de intermediarios ayudaban en los contactos. Los mestizos mediaron entre los españoles y los indios. Su acción se manifestó en los ámbitos afectivos, domésticos y privados, pues los mestizos podían identificarse con el lado paterno o materno, lo cual les permitía burlar los sistemas de vigilancia. Los negros esclavos y sus descendientes también mediaban entre los distintos sectores de la sociedad y entre las castas.

Las vestimentas correspondían a una identidad social y étnica. Los indios de los barrios periféricos deseosos de ser vistos como mestizos llevaban medias y zapatos, mientras las negras y mulatas usaban rebuscados y provocativos atuendos. Los españoles por su parte recurrían al lujo y ostentación de joyas, carros, armas y sirvientes para diferenciarse. La sociedad colonial se organizó sobre un eje permanente de rivalidad, en el que el lujo se impuso como una necesidad, sobre todo entre los españoles que debían mantener una imagen exigente. El sistema colonial subvirtió así su propio proyecto inicial de segregación al encontrarse todos los grupos sociales en pos de la imitación del ‘hidalgo’ y el español acaudalado, Agustín de Vetancurt la llama “la bizarría de la tierra”. Desde Lima, fray Antonio de la Calancha reporta que los artesanos “gastan capas negras y sedas, y andan a caballo y traen paje” (Alberro 2011: 184-185).

La desnudez de los hombres indígenas contribuía a crear un ambiente en el que todo se volvía fácil, los pudores desaparecían y las transgresiones, como el amancebamiento, bigamia, relaciones premaritales y adúlteras de ambos sexos, se daban entre los españoles y criollos, como entre las castas. Otros factores reforzaban este clima de familiaridad con el cuerpo y sus exigencias. Los censores describen además de la promiscuidad de los sexos y de las condiciones sociales en las pulquerías y los baños públicos, la costumbre general de comer a cualquier hora. Se comía y bebía sin regularidad, simplemente cuando se necesitaba, en una sujeción absoluta a las necesidades del cuerpo, conducta que podía verse como infantil para un europeo.

Las numerosas fiestas civiles y religiosas eran espectáculos en los que las influencias e intercambios se dirigían a la vista y el oído, y donde las sensibilidades opuestas acababan por nivelarse. Elementos visuales como las plumas y penachos del tocado indígena y algunas danzas indias como la del “volador” fueron muy pronto integrados en las celebraciones urbanas, lo que iba muy bien con el orden imperial por la participación de todos los sectores, grupos y gremios de la sociedad colonial⁵¹. Lo que antes inspiraba miedo, repugnancia o indiferencia era luego visto como entretenimiento ameno y más tarde muy familiar. Durante los ritos fúnebres del emperador Carlos V hechos en México en 1559, iban los indios con grandes suspiros y sollozos, lo que hizo que los españoles derramaran lágrimas. Más tarde, para celebrar el 50 aniversario de la conquista se autorizó la danza de los voladores a pesar de sus resabios idolátricos, la que sería

⁴⁹ Algunos lo usaban y hablan del puyomate como si fueran hembra o macho, a semejanza con los mitos paganos europeos que personalizaban ciertas plantas. La mujer de un alguacil de Celaya insultó a una mestiza amante de su marido: “perra, peiotl me ha dicho que tratavades con mi marido”, cf. Alberro (2011: 129).

⁵⁰ Declaraba que lo había estudiado con un indio viejo ya muerto. Aquí se admite la superioridad indígena en un campo que era objeto de censura: el de los hechizos y de previsión del futuro, cf. Alberro (2011: 130).

⁵¹ Phelan (1972b) destaca la función unificadora de las extravagantes fiestas y ceremoniales, que duraban varios días, llevadas a cabo en las ciudades capitales para celebrar los decesos de reyes y reinas, la ascensión de un nuevo monarca, la llegada de un nuevo virrey, etc.

ejecutada con regularidad en adelante. Hubo españoles que ya en 1543 comían como los indios, jugaban con ellos juegos de pelota y bailaban en sus “mitotes”, o esos que danzaron ante el rey de España adornados con plumas los “tocotines” que los indios les habían enseñado. El tocotín un siglo más tarde se hizo un baile sagrado que se hace en las fiestas en la iglesia y los jesuitas lo integraron al ritual que practicaban y difundían. La *sarabanda* y la *chacóna*, ritmos originales desarrollados por los esclavos negros novohispanos tuvieron gran éxito en Europa y atestiguan el sincretismo, pues combinan lo autóctono y lo occidental. Esos ritmos a veces aparecían en el medio de la misa a pedido de los mismos frailes, y con mayor frecuencia en las celebraciones o fiestas religiosas, donde se bailaban los fandangos y seguidillas con el *chuchumbé* mulato, el *saranguandino* y el *totochín*, que la inquisición tachaba de licenciosos (Alberro 2011: 197).

Los actores principales en las grandes fiestas religiosas eran los indios, quienes imponían su huella específica: procesiones desordenadas y bulliciosas, que carecían del control eclesiástico; figuritas crujientes de curas y frailes que la multitud divertida se comía el día de los difuntos; adornos de cañas, hierbas y flores, dispuestos para las procesiones en honor de la Virgen de los Remedios, de Guadalupe, etc.; puestos que despachaban fritangas y bebidas alcohólicas. Las mismas iglesias brindaban el escenario de un barroco mestizo en el que los espejos, los ángeles tocados con plumas multicolores y cargados de canastas de frutas y flores, las espumas de oro que remedaban nubes, las pilas cavadas en serpientes de piedra gris, la luna, el sol y las estrellas flotando en un firmamento que atraían la imaginación hacia un mundo sobrenatural cargado de sentido y estética muy poco occidentales, mezclados con Cristos ensangrentados y santos que eran objetos de cultos politeístas (Alberro 2011: 200)⁵². Ritos idolátricos acompañados de borracheras, canciones obscenas, fornicaciones y adulterios, ritos de fertilidad y culto a los muertos. Formas de religiosidad popular mestiza que resultaban del sincretismo, ya que las prácticas autóctonas se fusionaron fácilmente con las hispanas.

Hacia finales del siglo XVIII los recién nacidos recibían amuletos (el ojo de venado, el colmillo de caimán, las manitas de azabache). Los niños eran criados por nodrizas indígenas o *chichiguas* y las *pilmamas*, incluso mulatas, que cuidaban al niño durante sus primeros años, siendo cruciales en la transmisión cultural. Había una simbiosis entre el niño y su nodriza que lo tenía en contacto con su cuerpo envuelto en un rebozo. La *chichigua* era la que daba al niño sus primeros alimentos sólidos, que serían los mismos que ella ingería, y probablemente le hablaba en su lengua indígena. El pequeño criollo bajo esos cuidados recibía condicionamientos que definirían su personalidad y que incluían aspectos como las actitudes hacia el cuerpo y sus urgencias, lo sagrado, los valores culturales y morales, etc. En ese ambiente doméstico el criollo podía encontrar el calor y la seguridad de su niñez, a través de los contactos, olores y sabores familiares. Simbiosis entre la familia nuclear criolla y el entorno subalterno daba lugar a la ilegitimidad, al tener el amo y sus vástagos hijos con las esclavas y sirvientas, como sugieren los testamentos a favor de niños supuestamente recogidos, “pepenados” o “entenados”, más o menos emparentados con el resto de la familia, que eran el fruto de relaciones ilegítimas.

Las relaciones entre ambos sexos eran muy afectivas marcadas por expresiones de dulzura y cortesía, que sorprendía al observador europeo. La cortesía y etiqueta estaban impregnadas de una dulzura halagüeña. Según Alberro, el carácter afectivo y reiterativo de las formas de cortesía delatan algunos giros propios del náhuatl. La manera de expresarse del criollo de los siglos XVII y XVIII parece excesivamente rebuscada a los españoles peninsulares: “hazen el

⁵² Véase, además, el detallado estudio de Alberro (1999) sobre la fusión de símbolos prehispánicos de connotaciones idolátricas, como el águila y el nopal, con los símbolos cristianos.

mayor estudio de no decir nada con sencillez y naturalidad⁵³". Alberro la atribuye a la retórica de los antiguos mexicas a través de discursos, arengas, representaciones, consejos, etc. cuya forma, estructura y contenido estaban casi totalmente codificados según las circunstancias. Esta retórica ocupa un libro entero, el número VI, de la *Historia General* de Sahagún. El dominio del náhuatl tuvo una función determinante después de la conquista al aprender el castellano los caciques y principales, lo que les aseguraba el privilegio de actuar como mediadores entre el poder colonial y las masas⁵⁴. Ellos debieron trasponer al castellano las formas rebuscadas y giros floridos típicos del náhuatl, estableciendo así nuevos estilos orales que resultaban de la infiltración de la lengua castellana por una retórica, una estilística y en muchos casos una sintaxis y semántica de corte indígena⁵⁵.

6. CONCLUSIÓN

Los españoles que se trasplantaron en Indias sufrieron grandes cambios que impactaron su identidad y se manifestaron en una multitud de aspectos de su personalidad, como sus creencias, prácticas, modos de vida y, en especial, su modalidad de habla. Influyó en esa metamorfosis el hecho de que el medio natural americano y sus contactos con las culturas indígenas causaron un total desarraigo y la aniquilación de su identidad de origen. Para sobrevivir fue necesario adaptarse a la biota americana y a las culturas nativas, las que una vez sometidas, fueron forzadas al trabajo y sujeción al dominio español. Sin embargo, el conquistador fue paradójicamente conquistado, pues dadas las condiciones de su nueva vida en el cronotopo indiano y el mestizaje biológico y cultural con los naturales, el español de Indias se vio cambiado en maneras que lo separaban de los españoles peninsulares y los acercaba a los naturales de Indias. Estos fueron a su vez transformados por efecto de su forzada conversión al cristianismo y por todos los aspectos que acarrearán la occidentalización implicada por la conquista española.

Los defectos y virtudes atribuidos tanto a los españoles indianos como a los indígenas americanos obedecen en gran parte a los prejuicios de los observadores de la época. Pues si los consideraban holgazanes o desinteresados, claro era que así fuera para los indígenas, que se encontraban explotados y desposeídos de sus tierras, como también para los criollos y mestizos que estaban por siempre desheredados y excluidos de las posiciones más altas administrativas y eclesiásticas. Lógicamente, no había ningún incentivo para estos grupos de trabajar, ni sobresalir en su quehacer cotidiano o su modo de ganarse la vida. En ese ambiente sin futuro de mejoramiento era natural que se eligiera participar y disfrutar de los placeres y diversiones que se daban en ese florido ambiente multiétnico de Indias.

No obstante, el criollo tomó conciencia a partir de una primera identidad indiana que como he argumentado en este estudio se formó desde los conquistadores y continuó con los españoles que se asentaron en los dos primeros siglos de la colonia. A ello contribuyó en gran manera un habla particular desarrollada a partir de Cristóbal Colón, que necesitó la adopción de numerosos

⁵³ Citado en Alberro (2011: 216). En cambio, el doctor Juan de Cárdenas (1980: 250) da gran elogio al "agudo, trascendido y delicado ingenio del nacido en Indias [...] de hablar tan pulido, cortesano y curioso y con tantos preámbulos, delicadeza y estilo retórico, no enseñado ni artificial, sino natural que parece ha sido criado toda su vida en corte y en compañía de gente muy hablada y discreta..."

⁵⁴ Sobre el empeño de las órdenes en la formación de la gente *principal* entre los indígenas, véase Rosenblat (1990: 86-90).

⁵⁵ El virrey de Nueva España a principios del siglo XVIII, notaba que "en este reino, todo es exterioridad, y viviendo poseído de los vicios, les parece ... que en trayendo el rosario al cuello y besando la mano a un sacerdote, son católicos, que los diez mandamientos, no sé si los conmutan en ceremonias" (Alberro 2011: 221).

nuevos conceptos expresados por las innovaciones léxicas para designar las nuevas realidades americanas. Nació así el *español indiano*, a pesar de los prejuicios de la época, con sus copiosos indigenismos y términos biculturales, que dio un cariz diferente al español de América, a la vez que contribuyó al léxico del español peninsular y, a través del mismo, al léxico de otras lenguas europeas. Esa habla se postula y se sostiene por el método dialógico, como también se justifica la formación de una identidad mestiza propia del español americano por los necesarios contactos dialógicos que estableció con los diferentes grupos étnicos en el suelo americano.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Alberro, Solange. 1999. *El águila y la cruz. Orígenes religiosos de la conciencia criolla. México, siglos XVI-XVII*, México, D.F., Fondo de Cultura Económica.
- Alberro, Solange. 2011. *Del gachupín al criollo. O cómo los españoles de México dejaron de serlo*, México, El Colegio de México.
- Bakhtin, Mikhail. 1982. *The dialogic imagination: Four essays*, Austin, University of Texas Press.
- Bakhtin, Mikhail. 1993. *Toward a philosophy of the Act*, Edición de Michael Holquist and Vadim Liapunov, Austin, University of Texas Press.
- Benítez, Fernando. 1962. *Los primeros mexicanos [La vida criolla en el siglo XVI]*, México, D.F., Ediciones Era.
- Baudot, Georges. 1995. *La vida cotidiana en la América española en tiempos de Felipe II, siglo XVI*, México, D.F., Fondo de Cultura Económica.
- Baudot, Georges. 1996. *México y los albores del discurso colonial*. 1ª Edición, Nueva Imagen. México, D.F., Editorial Patria.
- Brading, David. 1973. *Los orígenes del nacionalismo mexicano*, Colección Problemas de México, México, D. F., Ediciones Era.
- Cárdenas, Juan de. 1980 [1591]. *Problemas y secretos maravillosos de las Indias*, Madrid, Ediciones Cultura Hispánica.
- Covarrubias, Sebastián de. 1993 [1611-1674]. *Tesoro de la lengua castellana o española*, Barcelona, Editorial Alta Fulla.
- Crosby, Alfred. 1972. *The Columbian exchange: Biological and cultural consequences of 1492*, Westport, Connecticut, Greenwood Press.
- Crosby, Alfred. 1986. *Ecological imperialism. The biological expansion of Europe, 900-1900*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Crosby, Alfred. 1994. The biological metamorphosis of the Americas, en *Germes, seeds and animals: Studies in ecological history*, Armonk, New York, M. E. Sharp: 45-61.
- Díaz del Castillo, Bernal. 1991 [1583/1632]. *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*, México, Alianza Editorial.
- Dorantes de Carranza, Baltazar. 1987 [1604]. *Sumaria relación de las cosas de la Nueva España. Con noticia individual de los conquistadores y primeros pobladores españoles*, México, Editorial Porrúa.
- Emerson, Caryl. 1986. The outer word and inner speech: Bakhtin, Vygotsky, and the internalization of language, en Gary Saul Morson (Ed.) *Bakhtin: Essays and dialogues on his work*, Chicago, The University of Chicago Press: 21-40.
- García Barragán Martínez, Elsa. 1965. *La conciencia mexicana en Suárez de Peralta*. Tesis Profesional de Licenciatura en Historia, Facultad de Filosofía y Letras. México, D. F., UNAM.
- Garza Cuarón, Beatriz. 1991. Políticas lingüísticas hacia la Nueva España en el siglo XVIII. *NRFH*, XXXIX, No. 2: 689-706.
- Gruzinski, Serge. 2002. *The mestizo mind: The intellectual dynamics of colonization and globalization*, New York/London, Routledge.
- Holquist, Michael. 2002. *Dialogism. Bakhtin and his world*, London/New York, Routledge.
- Luján, Marta. 2016. El dialogismo como modelo teórico del contacto en América/ Dialogism as a framework for language contact in the Americas, en Micaela Carrera de la Red y Marta Luján (Eds.), *Contacto de lenguas, evolución y discurso dialógico en la historia del español. Cuadernos de la ALFAL*, N° 8: 14-28.

- Luján, Marta. 2017a. Spanish in the Americas: A dialogic approach to language contact, en Karen Dakin, Claudia Parodi and Natalie Operstein (Eds.), *Language contact and change in Mesoamerica and beyond*, Amsterdam, John Benjamins: 383-415.
- Luján, Marta. 2017b. El español de América a la luz del dialogismo de contacto, en Helmer, Ángela (Ed.), *Textos, imágenes y símbolos. Lengua y cultura en la América virreinal. En homenaje a Claudia Parodi*. Madrid-Frankfurt, Iberoamericana-Vervuert: 291-315.
- Luján, Marta. En prensa. El español indiano: de la semántica cultural al dialogismo colonial, en Álvaro Ezcurra y Carlos Garatea (Eds.), *Español de América, historia y contactos*. Frankfurt, Peter Lang.
- Martinell Gifre, Emma. 1992. *La comunicación entre españoles e indios: palabras y gestos*, Madrid, Editorial MAPFRE.
- Martinell Gifre, Emma y Nuria Vallés. 1997. Ellos vinieron a rescatar, en Klaus Zimmermann y Christine Bierbach (Eds.), *Lenguaje y comunicación intercultural en el mundo hispánico*, Frankfurt/Madrid, Vervuert-Iberoamericana: 13-36.
- Morínigo, Marcos A. 1953. La formación léxica regional hispanoamericana, en *Nueva Revista de Filología Hispánica (Homenaje a Amado Alonso)* VII, 1-2: 234-240.
- Morínigo, Marcos A. 1964. La penetración de los indigenismos americanos en el español en *Presente y Futuro de la Lengua Española*, II: 217-226.
- Morson, Gary Saul and Caryl Emerson. 1990. *Mikhail Bakhtin. Creation of a Prosaics*. Stanford, Stanford University Press.
- Parodi, Claudia. 1995. *Orígenes del español americano. Volumen I: Reconstrucción de la pronunciación*. México, UNAM.
- Parodi, Claudia. 2009a. Multiglosia: Las lenguas de México en la Colonia, *Linguística* 21: 11-30.
- Parodi, Claudia. 2009b. Reconstrucción y contacto de lenguas: El español en el Nuevo Mundo, en Manel Lacorte y Jennifer Leeman (Eds.), *Español en Estados Unidos y otros contextos de contacto*, Frankfurt/Madrid, Vervuert-Iberoamericana: 21-38.
- Parodi, Claudia. 2009c. El español y las lenguas indígenas: primeros contactos, en Martha Islas (Comp.), *Entre las lenguas indígenas, la sociolingüística y el español. Estudios en homenaje a Yolanda Lastra*, LINCOM Studies in Native American Linguistics (LSNAL) 62: 478-511.
- Parodi, Claudia. 2009d. La semántica cultural: Un modelo de contacto lingüístico y Las Casas, en Karen Dakin, Mercedes Montes de Oca y Claudia Parodi (Eds.), *Visiones del encuentro de dos mundos en América: Lengua, cultura, traducción y transculturación*, México, D.F., UNAM: 19-45.
- Parodi, Claudia. 2012. Migraciones culturales y semántica cultural en la Nueva España, en Vittoria Borsò, Eric Lasseur y Yasmin Temelli (Eds.), *México: migraciones culturales-topográficas transatlánticas: acercamiento a las culturas desde el movimiento*, Madrid/ Frankfurt, Iberoamericana-Vervuert: 261-280.
- Parodi, Claudia. 2016. Cronotopos y dialogismo intragrupal vs. extragrupal/ Chronotopes and intragroupal vs. extragroupal dialogism, en Micaela Carrera de la Red y Marta Luján (Eds.), *Contacto de lenguas, evolución y discurso dialógico en la historia del español, Cuadernos de la ALFAL*, N° 8: 33-45.
- Parodi, Claudia y Marta Luján. 2014a. El español de América a la luz de sus contactos con el mundo indígena y el europeo, *Lexis* Vol. XXXVIII (2): 377-399.
- Parodi, Claudia y Marta Luján. 2014b. Hacia una caracterización adecuada del español americano/ Towards an adequate characterization of Spanish in the Americas, en Micaela Carrera de la Red y Claudia Parodi (Eds.), *Historia del español de América: su caracterización, contactos con otras lenguas, fonética, morfosintaxis, semántica, discurso y tipología textual. Cuadernos de la ALFAL* N° 6: 10-28.
- Pastor, María Alba. 1999. *Crisis y recomposición social. Nueva España en el tránsito del siglo XVI al XVII*, México, D.F., Fondo de Cultura Económica.
- Phelan, John L. 1972a. *El reino milenarío de los franciscanos en el Nuevo Mundo*. Instituto de Investigaciones Históricas, México, D.F., UNAM.
- Phelan, John L. 1972b. *The ceremonial and political roles of cities in colonial Spanish America*. Univ. of Wisconsin-Milwaukee, Center for Latin American Studies. Center Discussion Paper No. 41.
- Ricard, Robert. 1947. *La conquista espiritual de México*, México, D.F., Editorial Jus.
- Rosenblat, Ángel. 1977. *Los conquistadores y su lengua*, Caracas, Ediciones de la Biblioteca de la Universidad Central de Venezuela.
- Rosenblat, Ángel. 1990. La hispanización de América, en *Estudios sobre el español de América*, Biblioteca Ángel Rosenblat, Caracas, Venezuela, Monte Ávila Editorial. Tomo III: 70-104.
- Solodkow, David. 2014. *Etnógrafos coloniales. Alteridad y escritura en la conquista de América (siglo XVI)*, Madrid-Frankfurt, Iberoamericana-Vervuert.
- Todorov, Tzvetan. 1984. *Mikhail Bakhtin: The Dialogical Principle*, Minneapolis, University of Minnesota Press.

- Todorov, Tzvetan. 1998. *La conquista de América. El problema del Otro*, Buenos Aires, Siglo Veintiuno Editores.
- Zimmermann, Klaus. 2006. La relación diglósica entre las lenguas indígenas y el español en el México colonial, en Johan Falk, Johan Gille y Fernando Waditmeister (Eds.), *Discurso, interacción e identidad. Homenaje a Lars Fant*, Stockholm, Stockholm Universitet: 211-228.