



AVISO LEGAL

Artículo: Alteridad y monstruosidad : el enfrentamiento de los modelos culturales

Autor: Baudot, Georges

Fue publicado en la revista: *Cuadernos Americanos*. Nueva época, vol. 6, año VI, núm. 36 (noviembre-diciembre de 1992), ISSN: 0185-156X

Forma sugerida de citar: Baudot, G. (1992). Alteridad y monstruosidad: el enfrentamiento de los modelos culturales. *Cuadernos Americanos*, 6(36), 46-55.

<https://rilzea.cialc.unam.mx/jspui/>

D.R. © 1992 Universidad Nacional Autónoma de México.
Ciudad Universitaria, Alcaldía Coyoacán, C.P. 04510
México, Ciudad de México.

Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe
Piso 8 Torre II de Humanidades, Ciudad Universitaria, C.P. 04510,
Ciudad de México.

<https://cialc.unam.mx/>

Correo electrónico: cialc-sibiunam@dgb.unam.mx

Los derechos patrimoniales pertenecen a la Universidad Nacional Autónoma de México. Excepto donde se indique lo contrario, este contenido en su versión digital está bajo una licencia Creative Commons Atribución-No comercial-Sin derivados 4.0 Internacional (CC BY-NC-ND 4.0 Internacional).

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/legalcode.es>



Con la licencia BY-NC-ND usted es libre de:

- › Compartir: copiar y redistribuir el material en cualquier medio o formato.

Bajo los siguientes términos:

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

Esto es un resumen fácilmente legible del texto legal de la licencia completa disponible en:

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/legalcode.es>

En los casos que sea usada la presente obra, deben respetarse los términos especificados en esta licencia.

ALTERIDAD Y MONSTRUOSIDAD: EL ENFRENTAMIENTO DE LOS MODELOS CULTURALES

Por *Georges BAUDOT*
UNIVERSIDAD DE TOULOUSE, FRANCIA

ANTES DE EMPEZAR A TRATAR EL TEMA, convendría definir el título. "Alteridad": la palabra no ofrece mayores ambigüedades, pero "monstruosidad" sí. He tratado de encontrar un verbo que englobara el término monstruo y que fuera un verbo activo, transitivo: "monstruizar" y "monstruificar". No lo he hallado y mejor será "hacer monstruos", así como definir también un poco lo que es un "monstruo". Todos sabemos que al encontrarse con América, los europeos vieron monstruos, pero todos sabemos, ahora que disponemos de los textos amerindios, que los propios amerindios vieron también a los europeos como monstruos. Todo-rov abordó el tema en su cuestión del otro, justamente, al utilizar la palabra "otro". ¿Qué es el monstruo?, o, al menos, ¿qué es lo que en términos de análisis etnohistórico vamos a considerar como monstruosidad o monstruos?

Creo primero que, en el terreno mismo del Encuentro de los Dos Mundos, lo monstruoso era lo invisible, es decir, lo insospechado, lo insospechable, y al mismo tiempo lo incéfalo, para lo cual no cabían palabras y, peor aún, no cabían representaciones ni figuraciones. De ahí que exista toda una iconografía del Encuentro que está plagada de seres monstruosos o, por lo menos, de seres no reconocibles en nuestra tradición iconográfica (porque no se inventa nada a partir de nada), pero que plasman esta profundísima extrañeza. Todos los grabados que la llegada de los europeos a América va a provocar y a procurar nos presentan a gigantes, gigantes mexicanos primero, gigantes patagones más tarde; nos presentan a hombres sin cabeza, hombres con la cabeza en el pecho, animales peludos con cabezas de hombre, etcétera. Nos presentan así toda clase de variantes, incluidas las amazonas, que ciertamente

pertenecen a otra tradición bastante anterior, pero que hallan nuevos vigores aquí por ser la mejor manera de decir cosas invisibles, inefables, no reconocibles.

Quiero también subrayar que esta extrañeza, que este carácter invisible e incalificable de lo encontrado y de lo que se iba a encontrar, es una especie de monstruosidad o de extrañeza esperada y por cierto esperada como tal. En efecto, hay que tener presente el gran conjunto de mitos, de leyendas, que ha preparado el Encuentro de los Dos Mundos y que arranca de nuestra propia tradición grecolatina, de todo lo que fue descubrir al Otro, a lo largo de nuestro pasado, o encontrarse con el Otro. Puede recordarse así la cantidad de monstruos o de monstruosidades que el propio Ulises (en todo su largo recorrido de la *Odisea*, cuando va vagando de isla en isla, y yo diría de mujer en mujer) se va encontrando, aquellas extrañas criaturas que más o menos representan su asombro ante lo invisible.

Pero este proceso, al llegar el Encuentro con América, va a cobrar una amplitud, un tamaño, que hasta entonces eran prácticamente desconocidos y no predecibles. Yo diría que éstos se van a plasmar antes del Encuentro, y en términos a veces toponímicos, geográficos, insospechados. El camino de América es un camino jalonado, plantado de mitos preparatorios. Recuerdo que en los mapas imaginados por los europeos acerca de la ruta marítima de Occidente, hacia el año 1426 más o menos, aparece por primera vez una isla cuadrada, que es la isla de Antilia. No hay noticia de que aparezca antes de esa fecha. Pero a partir de 1426, con una constancia especial y de una manera sistemática, aparece esta maravillosa isla en torno a la cual, poco a poco, para interpretarla y para integrarla en lo extraño, irán formándose explicaciones racionales o más o menos pseudohistóricas de su existencia. Será el resultado de una vieja tradición ibérica, donde se cuenta que huyendo de la invasión musulmana de España en 711 d.C., siete obispos habrían logrado escapar con sus fieles y habrían acabado por dar con una isla en la que fundarían siete ciudades. Por cierto que veremos a estas siete ciudades recorrer poco a poco el camino de América a medida que la penetración europea vaya haciendo de la realidad americana algo visible, algo palpable y al mismo tiempo algo que se pueda definir. Y acabaremos encontrando las siete ciudades de Antilia, una vez pasada la etapa del primer viaje de Cristóbal Colón, remontando América del Norte hacia California, así como las encontraremos más arriba de California con las apariencias de Cibola, de Quivira, etcétera.

Esta especie de peregrinación de los mitos extraños en estas circunstancias, que son las circunstancias de la toponimia, de la identificación geográfica, es tanto más importante porque se hace en todos los ámbitos y en todas las direcciones de América. Se hace en el norte de Canadá, con el fabuloso reino de Saguenay, se hace en el territorio de Colombia con 'El Dorado', con el país de Omagua, con todas aquellas exploraciones encaminadas, por todas partes, a encontrar por fin a los monstruos aún no hallados, a lo inefable que todavía no se ha logrado identificar.

Por otra parte, creo que esta preparación a lo extraño y a lo monstruoso supone una especie de semántica, de preparación conceptual de la monstruosidad o, por lo menos, del carácter invisible de lo que se va a hallar al encontrarse con Otro Mundo, y esto lo van a traducir los vocabularios del encuentro mismo, tanto los vocabularios europeos, que van a tener que proceder por analogía al no poder utilizar designaciones en su propio idioma, por ejemplo con las palabras sacadas del vocabulario caribe como 'canao', 'maíz', etcétera, pero, también, teniendo presente la dificultad amerindia para poder nombrar y definir los artefactos o las tecnologías más 'monstruosas' del europeo.

Recordemos cómo durante mucho tiempo en los relatos de la conquista de México los caballos van a ser ciervos, o mejor dicho venados, van a ser el *macatl*; y el *macatl* poco a poco, en el mismo relato de la conquista, prácticamente después de la Noche Triste, empezará a ser caballo, y empezará a aparecer la palabra 'caballome' en plural, palabra por cierto que se utiliza hoy en día en los pueblos que todavía hablan náhuatl. Pero hay otros artefactos, otros elementos propios de la caracterización del europeo, que no encontrarán palabra en el vocabulario amerindio hasta ya pasado el choque militar, como son las armas de fuego. Van a ser en todos los relatos amerindios las 'trompetas de fuego', y todavía en los códices se sigue hablando de 'trompetas de fuego', cuando ya hay cierta costumbre de trato con el artefacto del Otro.

Esta extrañeza ante lo que aparece como inefable en el Otro se plantea en el terreno que vimos antes de la toponimia, pero para el europeo de una manera muy crucial. Haití volverá a ser Haití, pero mucho más tarde, ya que empezó siendo La Española y que Colón se dio a rebautizar prácticamente todos los lugares que encontró. El propio Cortés, cuando firma su segunda *Carta de Relación* en Tepeaca, la nombra Segura de la Frontera. Es decir que para que sea reconocible la geografía del Otro, primero hay que transformarla,

ya que no se la admite en su invisibilidad, en lo que puede llamarse su monstruosidad, sino que hay que retransformarla bautizándola con algo familiar. De ahí "La Isabela", de ahí "La Española", de ahí todos los nombres que los navegantes españoles van plantando para hacer de la monstruosa e invisible América un terreno perfectamente reconocible y aceptable. Y creo que este afán por "desextranjerizar", por dar una nueva identidad a las cosas, va a nacer de un sentimiento que es el de un temor, de un pavor incluso, que es probablemente el mayor impulso creador de monstruos. "El sueño de la razón produce monstruos", nos dice el siglo XVIII, pero el sueño de la razón puede ser el pavor, el temor, el miedo al Otro.

En efecto, hay dos aspectos, dos *volets* en esta historia: por una parte, la manera como los amerindios vieron llegar a los europeos y el pavor que éstos les inspiraron debido a ciertas características de los mismos, así como la mirada inversa.

Lo que los europeos consideraban totalmente monstruoso era la organización social, el ritual religioso, la manera de comportarse y de conducirse con la divinidad que tenían los amerindios.

A la inversa, existen iconografías, en el *Códice florentino* sobre todo, donde el europeo aparece como un ser vestido de metal, como un ser que maneja instrumentos nuevos: el arma de fuego, que posee animales raros que infunden muchísimo miedo: el caballo, pero también el perro, el perro de guerra. Todos los textos amerindios de que disponemos manifiestan este impacto de la presencia física, o sea de la apariencia del europeo. Son textos dictados, más o menos estructurados por el miedo, por el pavor. Hay una secuencia maravillosa que visualiza la llegada de los españoles a México Tenochtitlán, el día 9 de noviembre de 1519 y en la que, como en una película de cine, se registra el desfile de los españoles entrando en México, y se va apuntando, se va filmando, imagen por imagen y secuencia por secuencia. El narrador indígena, el *tlacuilo* amerindio, va narrando: "llegan vestidos todos de metal, van haciendo ruido con sus vestidos de metal y esos vestidos de metal relucen, son todos de metal, son hombres de metal...". Y, al mismo tiempo, los hombres de metal que aparecen en estas secuencias como una especie de robots del siglo XVI, venidos de otra galaxia, venidos de otro mundo totalmente monstruoso, no dejan de ser humanos. El texto de los *Anales de Tlatelolco* ofrece un poco la misma idea después de la masacre del Templo Mayor, en la fiesta de Toxcatl.

Por otra parte, en los textos españoles, en los textos de Cortés, por ejemplo, que son los de un testigo de primera fila, aparece

el mismo temor ante el no poder explicar cómo son los amerindios. Aquí sobre todo son los ritos los que asombran; primero hay una especie de extraordinaria extrañeza ante el ritual, ante la liturgia amerindia, es decir, ante el sacrificio humano y ante los aspectos más macabros del sacrificio humano. Cada vez que un texto español describe, con más o menos detalles, lo que es la extracción del corazón, o los ritos más complejos que suponían desollar o descarnar tibias, etcétera, no sólo no lo comprenden, ni hacen el menor esfuerzo por entenderlo, sino que la reacción es la de una repulsa inmediata. Una vez más en el *Códice florentino* hay un texto en que se nos describe una reacción paradigmática de Hernán Cortés vista por amerindios, cuando recibe a los primeros embajadores de Moctezuma que para obsequiarle le traen comida, pero que para hacérsela más agradable sacrifican a un prisionero, en una especie de homenaje a los que creen dioses. El texto manifiesta la profunda y tremenda extrañeza de los amerindios al ver que Cortés quita con asco la sangre y mata a los sacrificadores. El texto amerindio es también aquí de una extraordinaria fuerza, con unas imágenes de incompreensión y de miedo que son las que van a estructurar toda esta reacción.

Este proceso viene, pues, de estas primeras tomas de conciencia de que el Otro es no sólo totalmente distinto, sino que obedece a pautas, a normas y a modelos que son completamente extraños. Y este "indecible" va a acabar siendo un arma porque al transformar al Otro en alguien que no se puede decir ni representar bien, acabará siendo alguien que se puede más o menos eliminar o que se propone para la eliminación, o que debe ser incluido, introducido, en una relación de castigo y de dependencia.

En las *Cartas* de Hernán Cortés existen consideraciones sobre una antropofagia supuestamente generalizada, sobre los ritos sangrientos del sacrificio humano, en el que son descritos ante Carlos V como evidentes monstruosidades, inspiradas probablemente por la "satanización" de América, por el hecho de que es un mundo de demonios y que ese mundo de demonios no sólo tiene ritos diabólicos sino que son ritos hasta de caricatura diabólica. Pero al mismo tiempo, Cortés está utilizando ya este primer argumento en un proceso de ficcionalización que analizó muy bien Beatriz Pastor, y que hace de ello una justificación de la acción. Es decir, que estructura así una capacidad de acción futura que la realidad observada detalladamente no hubiera permitido. Donde parece aún más claro es en las *Cartas* de Cortés, cuando se acusa de sodomitas a todos

los amerindios sin andarse con contemplaciones ni con más explicaciones. Dice, en la segunda *Carta de Relación*: “y hemos sabido y sido informados de cierto que todos son sodomitas y usan aquel abominable pecado...”. El “hemos sabido” y “sido informados de cierto”, sin más verificaciones, hace que todos los amerindios sean no sólo unos asesinos que destrozan y despedazan a sus víctimas para ofrecerlas ante ídolos diabólicos, sino también unos redomados pervertidos que conviene castigar de la manera más ejemplar.

Esta manera de actuar es en realidad un proceso de “monstruización” o de “monstruificación”. Están transformando al Otro en monstruo para poder instalar una relación de dependencia y de explotación, para justificar así cualquier acción. Cortés se cuida muy bien de describir algunas cosas. Por mucho que se busque, es difícil encontrar en las *Cartas* una relación, por ejemplo, de la matanza de Cholula o de la masacre del Templo Mayor. Pero sí, cuando se trata de justificar lo que pudiera llegar a oídos del emperador, entonces se utiliza este tipo de argumentos.

Por otra parte, este proceso desembocará en que, para intentar entender tal soberana monstruosidad del Otro, quedará el recurso de hacerlo diabólico, es decir, de volver a situarlo en un panorama humano general que haga de América una tierra y un mundo aparte. Y así, lo que han encontrado los europeos no es Otro mundo, sino la otra parte del mundo, la encubierta por los oscuros designios de la Providencia: el mundo reservado a Satán. El universo está dividido en un Antiguo Mundo en el que la predicación evangélica se pudo impartir desde un cierto momento para su Salvación, y en un Otro Mundo en el que a partir de la llegada española, a partir del “descubrimiento” (es decir, del destapar lo que estaba encubierto) comienza la última fase del destino humano: terminar el combate contra esa nueva parte del Mundo, esa otra parte que es la parte reservada desde siempre a Satán y a sus obras, la parte diabólica del mundo. Esta explicación, que ayuda muchísimo a entender a América y a situarla para poder identificarla, va a desembocar en gran medida en estas percepciones de monstruosidad. Sólo estas conductas tan extrañas, tan monstruosas, tan repugnantes, que han venido anunciando tantos monstruos paramitológicos, son las que permiten enfocar esta explicación que aparentemente es histórica y racional: nos encontramos ante un mundo diabólico que es una caricatura de nuestro mundo y al que la predicación evangélica aún no ha llevado a la luz.

Por otra parte, sabemos también, gracias a todo lo que los textos amerindios hoy descubiertos y utilizados nos han revelado, que para

los amerindios la reacción fue también un poco la misma y que, por ejemplo, los europeos aparecían como monstruos en el sentido que eran intocables, que no los podían agredir, no los podían penetrar, y que eran insensibles a lo que para el amerindio era su arma: la magia. Los europeos eran efectivamente insensibles a todos los efectos mágicos. Recordemos en el *Códice florentino*, cuando Moctezuma (falto ya de recursos para impedir la entrada española a México, Tenochtitlán), termina por mandar una armada, un verdadero ejército de hechiceros, de '*atlacah*', dice el texto, de 'inhumanos', para que pudieran echar toda clase de maleficios a los que llegaban. Los hechiceros volverían diciendo que no había nada que hacer: eran impermeables literalmente, no funcionaban las artes mágicas con ellos. Los verdaderos '*atlacah*' —dice el texto— los no-hombres, eran ellos. No eran hombres puesto que la conducta, el lenguaje mágico no funcionaba con ellos. Y esto nos lleva, para terminar, a intentar situar esta monstruosidad o este proceso de invisibilidad dentro del contexto más general que es el de la inclusión de América, una vez encontrada, en un proyecto metahistórico, en una visión grandiosa y global de la historia.

Es cierto que el encuentro con América, el Encuentro de los Dos Mundos, inaugura algo que para nosotros, hoy, es la globalización de nuestra concepción no sólo de la humanidad sino de la morada de la humanidad, es nuestra conciencia planetaria. Por primera vez, a partir de ese momento, concebimos la totalidad de la ecumene. Pero recordemos que, en esas fechas, en América, el Encuentro con el Otro supone una tremenda dificultad histórica.

En efecto, cuando los españoles llegan a México se encuentran con unas realidades difícilmente soslayables. Los *Mexicah* no son salvajes desnudos que andan errando, vagando por selvas tropicales. Son hombres con ciudades. México es entonces ya, por una curiosa vocación, la ciudad más grande del mundo, con unos 500 000 habitantes a la llegada de Cortés, según los cálculos más moderados. Jacques Soustelle eleva la cifra a 800 000 y algún colega norteamericano llega hasta el millón. Sea cual sea la cifra, es la ciudad más grande del mundo. París, en ese momento, en 1519, tiene sólo 150 000 habitantes; Sevilla, la babilónica Sevilla de la Carrera de Indias, un poco más de 90 000 y Madrid o Toledo —Toledo, la capital imperial—, cuentan con 33 000 habitantes. Por lo tanto, la existencia de estas ciudades, como México, que no es única, que forma parte de un tejido urbano en todo el México central (por ejemplo, cuando Cortés y los suyos llegan a Tlaxcala dicen de ella: 'muy

mayor que Granada en tiempos que se conquistó”) son hechos que complican aún más la percepción de América.

Se encuentran, por lo tanto, los europeos en presencia de tan crecido fenómeno urbano, que se plantea el problema de la inserción de esta ciudad, de esta “monstruosidad” humana, en una explicación que sea cosmológicamente aceptable y que encuadre, encaje, con lo que se sabe entonces de la humanidad, que viene todo o prácticamente todo estructurado por la Escritura Sagrada, por los textos de la Biblia. Se tratará de lograr meter a América, de un modo u otro, dentro de esa explicación global del mundo. De ahí que surjan a la llegada europea, y en los albores del Encuentro, esos intentos de explicación que nos parecen hoy en día tan preciosos y al mismo tiempo tan extraños. ¿De dónde pueden salir estos amerindios, estos diabólicos y monstruosos amerindios? ¿Son hombres? A partir de junio de 1537 se tiene la seguridad de que sí son hombres, sencillamente porque la bula pontificia *Sublimis Deus* reconoce o plantea definitivamente la humanidad amerindia. Humanidad de la que se ha dudado hasta esa fecha y que el Sumo Pontífice, Paulo III, ha tenido la obligación de establecer por bula oficial y solemne.

Por lo tanto, esta dificultad para humanizar al amerindio, para hacerlo humano, se va a transformar a partir de 1537 en: ¿cómo se le puede integrar dentro de la historia universal para que encuentre su lugar? Ese lugar que supone encontrar su origen dentro de las explicaciones aceptadas en el Viejo Mundo, en Europa. Es decir, encontrar un lugar en la Biblia, en las explicaciones del Antiguo o del Nuevo Testamento. De ahí que un fray Andrés de Olmos invente en México tres hipótesis que le parecen posibles: 1) La dispersión habélica (en efecto, después de la destrucción de la Torre de Babel podían haberse escapado algunos humanos, y esa dispersión era una especie de representación simbólica perfecta para encuadrar al amerindio). 2) Otra podía ser, en tiempos de Jacob, la huida de Siquem. 3) También (y esta explicación cobrará muchísimo auge) el origen podía estar en las diez tribus perdidas de Israel. Hasta el siglo XIX ésta va a ser para algunos la auténtica explicación del origen de los amerindios. Recordemos la fabulosa e increíble aventura de Lord Kingsborough, que gastó toda su cuantiosa fortuna para probar el origen israelita, el origen judío, de los amerindios.

Pero esta dificultad en explicarlos y en poder insertarlos dentro de una cosmología racional había de plantear, dentro de las filosofías amerindias, los mismos problemas: ¿quiénes eran estos hombres blancos, estos monstruos que llegaban vestidos de metal, con

estas "trompetas de fuego" y estas armas? Hay una explicación posible, pero para la que no he encontrado la documentación necesaria que la avale. Según esa hipótesis la conquista podría haber sido para el mundo amerindio del México central el fin del Quinto Sol, es decir, que al ser un sol-movimiento, un sol *nahui-ollin* que debe marcar el final con un gigantesco terremoto o repetidos temblores de tierra, la conquista podría asemejarse a ese trauma. Habría que ver si en alguna parte pudiera haber alguna imagen, alguna iconografía o algún texto en el que los españoles se representaran con las imágenes que los textos amerindios nos dicen han de ser las del final del Quinto Sol: por ejemplo, la aparición de las *tzitzimime*. Pero reconozco que en ninguno he encontrado rasgos de españoles de la conquista con parecido a las *tzitzimime*. De hecho, la mayor extrañeza se produjo ante la destrucción de los dioses y la reflexión fue: estos europeos llegan a tales grados de monstruosidad que han podido acabar con nuestros dioses, los han destruido, los han aniquilado. Y así, en el texto del *Coloquio de los Doce*, en 1524, esta noción de que han destruido a nuestros dioses, que ahora quieren destruir nuestra regla de vida, que han tenido tales poderes monstruosos que van más allá de la comprensión, que han podido hasta con nuestra explicación cosmogónica y ahora nos están ofreciendo otra (otra que no nos conviene porque nos hace abandonar reglas de vida y maneras de ser) es omnipresente. Y esta convicción, que va íntimamente vinculada a los dioses vencidos, es la que da a los europeos, a su vez, un carácter monstruoso e incomprensible.

No quisiera acabar esta exposición sin aludir de paso a interpretaciones más livianas como la relativa al mito de Quetzalcoatl, de la "Serpiente Emplumada", y a la asimilación de Cortés con el Dios, que dura muy poco tiempo y que hasta hace algunos años nos preguntábamos si no era un invento fabricado en textos muy posteriores a la conquista. En realidad son todos ellos prácticamente posteriores, y cuando se analiza el discurso de Cortés transcribiendo el discurso de Moctezuma y el propio discurso de Moctezuma tal y como lo transcriben los textos amerindios, vemos que hay tales diferencias en la manera de manejar las imágenes, y, sobre todo, en la manera de organizar semánticamente el retorno de Quetzalcoatl, que puede dudarse si no son elaboraciones *a posteriori*. Como todos aquellos agüeros fabulosos, aquellos prodigios que anuncian la llegada de los españoles en las versiones amerindias, como en el primer capítulo del libro XII del *Código florentino*. Siguiendo así se anunciaría la aparición de monstruos nuevos veni-

dos de allende, con prodigios que auguran monstruos. Pueden considerarse también *a posteriori*, o por lo menos así en los textos que tenemos. Todos están redactados mucho después de la conquista sin que se encuentren auténticas fuentes realmente prehispánicas, precolombinas, de la existencia de tales agüeros.

De hecho, si las encontráramos sólo irían por el camino de un concepto: el de que la monstruosidad era de tal magnitud que la preveían y la prevenían con acontecimientos monstruosos, prodigios, y que los prodigios que anunciaban a los monstruos eran lógicamente el mejor camino para llegar a ellos.