



Estudios Filológicos

ISSN: 0071-1713

efil@uach.cl

Universidad Austral de Chile
Chile

Grandón Lagunas, Olga; Nocetti Salazar, Italo
"A los indios matar...". Alteridad e imperio en la obra teatral Los comanches de Nuevo
México
Estudios Filológicos, núm. 56, noviembre, 2015, pp. 21-32
Universidad Austral de Chile
Valdivia, Chile

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=173444679002>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica
Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal
Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

“A los indios matar...”. Alteridad e imperio en la obra teatral *Los comanches* de Nuevo México

“To kill the indians...”. Alterity and empire in the theatrical play
Los comanches of New Mexico

Olga Grandón Lagunas¹ e Italo Nocetti Salazar²

¹ Universidad de Antofagasta, Chile. Correo electrónico: olga.grandon@uantof.cl

² Universidad de Concepción, Chile. Correo electrónico: inocettisalazar@yahoo.es

Este ensayo propone que durante la reorganización borbónica del imperio español se desarrollan plenamente algunos aspectos de la representación del indio y del mestizo. La obra *Los comanches* (Anónimo [1780] 2004) es un síntoma de la propagación de un discurso que justifica la exterminación de grupos étnicos nativos. La estructura discursiva de la obra presenta a los indios como cuerpos sin “fe”, por lo tanto, sin alma. Esta representación del indio permanece hasta el siglo XIX, donde es reemplazada e incluida en la representación del “pobre”.

Palabras clave: moros y cristianos, imperio borbónico, desterritorialización, “indio”

This essay proposes that main discursive features of the representation of the “indio” are fully developed by the times of borbonic reorganization in the XVIII century. The play *Los comanches* (Anonymous [1780] 2004) is a symptom of the propagation of a discourse that justifies extermination of native ethnic groups. The discursive structure of this play presents an ethnocentric image of the “indio” as a body lacking of “faith”, therefore of soul. This representation of the “indio” remains until the XIX century where is replaced and included in the representation of the “poor”.

Key words: moors and christians, borbonic empire, deterritorialization, “indio”

Walter Benjamin (1998) dice en su trabajo dedicado al barroco que, muchas veces, obras poco importantes resultan interesantes desde el punto de vista crítico. Éste es el caso de una obra que, habiendo permanecido como resabio arqueológico de la dramaturgia latinoamericana, puede iluminar zonas oscuras del imaginario nacional, pues se constituye por un notable conjunto de procedimientos discursivos que prefiguran el nacionalismo. *Los comanches* (Anónimo [1780] 2004) tiene como antecedente el género del teatro español llamado “moros y cristianos”, que con el tiempo se desplaza a América y de ahí a Nuevo México, donde aparece para escenificar el conflicto entre españoles e indios.

Durante el siglo XVIII, México se vio cruzada por cambios bruscos que significaron una mutación en la estructura de poder colonial. El paso del poder desde los Habsburgo a los Borbones conllevó cambios sociales y político-económicos decisivos en la conformación de un “nuevo contrato social”, lo que dio lugar a tensiones en la relación gobernante/gobernado, centro imperial/periferia colonizada. Estos cambios se debieron a una nueva estrategia económica imperial, la cual devino en un ciclo económico que dio lugar a una serie de reformas en el ámbito político, administrativo, religioso y fiscal. El propósito de estas reformas consistía en conseguir un aumento de las ganancias mediante la obtención de una mayor plusvalía, para lo cual eran precisos lazos más firmes con la colonia.

Allan Knight, en *Mexico, the colonial era*, afirma que aumentar la organización de la economía de Nuevo México permitía la capacidad de competir con el poder económico colonial de Francia e Inglaterra (2002: 202). Como parte de esta estrategia se incentivó tanto el control de la población de las colonias, como la protección del comercio y las alzas de impuestos. En los territorios del norte de Nuevo México se llevó a cabo un proceso de militarización, dado que la reorganización económica derivó en un proceso de desterritorialización y poblamiento de las zonas más alejadas del imperio. Esta nueva economía desplegó su poder sobre los colonizadores no organizados, porque se demandó la sumisión de estos habitantes de frontera. Por lo tanto, era necesario poner límites a los espacios libres del imperio, forzando a los colonizadores a la vida en pueblos y ciudades. Sumado a esto el exterminio o la subyugación de las poblaciones improductivas, la población indígena también debió someterse a los requerimientos de esta nueva estrategia de competencia mercantil global.

Nuevo México era considerado un territorio poco productivo de gente incivilizada. En 1754, el gobernador Fermín de Mendicúeta aseveraba que las gentes de allí eran “pobres, perversos y flojos” (Cit. en Simmons 1990: 67), por lo que la ley debía hacerse cargo de ellos con la mayor severidad. Esto marca el surgimiento de un nuevo tipo de dominio imperial y una reconfiguración del espacio social y geográfico: no sólo debían controlarse los cuerpos, sino también las almas de los habitantes de estos lugares.

Estos hombres parecían no ayudar mucho, pues habitaban en los confines del imperio, habituados a una vida en las planicies donde se forjaban un modo de subsistencia según sus propios criterios y normas, fuera de la institucionalidad. Habían producido una economía atomizada de intercambio, trueque y pequeño comercio sin restricciones. A los apaches les podían comprar caballos y cuchillos, comercializaban con los mercaderes franceses que bajaban al sur, a veces acompañando a los indígenas de distintas tribus. Vivían a espaldas de la ley y, muchas veces, de la religión. Se encontraban en un espacio ajeno a toda máquina ideológica: ni a este lado ni al otro de las fronteras, ni en el mundo indio, ni el mundo del imperio. No eran aptos para ser absorbidos mansamente por las ciudades ni capturados por el nuevo orden imperial Borbón.

Al respecto, el Virrey Luis de Velasco declaraba que: “la población de Nuevo México se encuentra muy dispersa, de modo de que están desprovistos de administración, porque muy pocos residen en un lugar y están demasiado lejos para ser protegidos” (Simmons 1990: 74). La idea consistió, entonces, en reunirlos con el pretexto de cautelar su propio resguardo. Dicho de otro modo, la reubicación de

los pobladores de estas tierras en lugares más "protegidos" obedecía a una estrategia militar fundada en necesidades económicas. En 1772, debido a un aumento de la presión sobre los indígenas, el gobernador Mendicueña expresaba que: "están tan separados que el nombre de casas y ranchos es correcto, pero no así el de pueblos y villas" (Simmons 1990: 75). Dos años después, Antonio de Bonilla advertía que: "no hay un asentamiento español, están tan separados que no se pueden defender ni contribuir a la defensa general del país" (Simmons 1990: 75).

Esto significó la organización de una multitud dispersa y anónima en torno a objetivos imperiales y a una voluntad que la mantuviera unificada bajo esta consigna de "protección" y "defensa". Para el gobierno borbónico fue necesario, por tanto, persuadir y generar una voluntad de sumisión. Es en este contexto donde se escribe la obra *Los comanches*, cuyo contenido resulta determinado por el discurso militar en una situación política compleja, de allí su llamado a salvaguardar el país y la idea que centra el texto: "A los indios matar" (Anónimo [1780] 2004).

Fray Agustín de Morfi describe la conducta de la población civil en los años en que *Los comanches* fue escrita. Dice que los habitantes de este desértico escenario osaban actuar con independencia e insolencia, de una forma distinta de la que actuarían en presencia de la autoridad. Los ejecutores de grandes crímenes no poseían, pues, miedo al castigo. Cuando el ejército llamaba a las armas, los concurrentes al llamado llegaban siempre con tardanza por las grandes distancias, de modo que el enemigo tenía mucho tiempo para escapar (Simmons 1990: 76). Éstas eran las condiciones reales en que se intentaba una política de unidad para el imperio español en Nuevo México.

La observación de Fray Agustín Morfi está fechada en 1780, el mismo año de data de la obra, lo que nos comprueba que había una necesidad desesperada de adoctrinamiento en la ideología del Estado. Los habitantes de estas fronteras eran reacios a la organización estatal, ya que cambiaba su modo de vida. Según esta descripción, la vida de los habitantes de Nuevo México era más semejante a la vida de los habitantes nómadas de las praderas, que a la vida de los súbditos militarizados. Los grandes espacios de la pradera disolvían las instituciones imperiales, haciendo que difícilmente pudiesen funcionar allí. Por ello esta obra de teatro operaba como propaganda para captar para el imperio a estos tránsfugas que vivían según su ley, y para divertir a la milicia que era numerosa en esta zona, además de darle deleite al pueblo domeñado de los vecindarios y villas de esa zona.

Los comanches se desprendieron de la cultura shoshone del noroeste y, como ellos, hablaban una lengua uto-azteca. Se caracterizaban por la falta de estructura social, pues no formaban tribus, ni villorrios distinguibles, menos aún, pequeños pueblos. Se puede decir que ellos eran un conjunto de "bandas". No eran una familia, menos una tribu, eran grupos más o menos autónomos que, en determinados momentos, se reunían para ejecutar ciertas empresas como la caza o la guerra, lo que no sucedía frecuentemente. Se organizaban de acuerdo a jefaturas (*chefferie*), un modo de elección de líderes que operaba por simpatía. Así lo reafirma la siguiente cita:

Tribu, es un término que tiene aplicación sociológica, pero no así aplicación política (...) la tribu comanche (...) consistía en gente que tenía un modo de vida similar, pero su vida no incluye instituciones políticas o mecanismos sociales que pudiesen fungir como unidad tribal (...) no había organización ceremonial ni empresa económica común que uniese a

estas bandas. No había jefe o grupo de jefes que pudiese actuar para la tribu como un todo (Kavanagh 1996: 6).

Con Deleuze y Guattari podemos decir que los comanches eran nómades, esto es, sociedades formadas contra el Estado, pero que coexisten con él. Estas formaciones “conjuran el aparato de Estado, ése sería el objeto de un cierto número de mecanismos sociales primitivos” (1997: 37). Podemos afirmar, entonces, que estas sociedades primitivas, al operar por medio de la jefatura (*chefferie*), impedían que el individuo fuese capturado por el Estado, potenciándose el nomadismo.

La multitud nómade comanche estaba constituida por grupos siempre en movimiento, los que por ese mismo movimiento territorializaban y desterritorializaban, poblaban y despoblaban a la vez. Deambulaban diseminados por las praderas, por ello hacerse de un territorio les resultaba menos importante que el movimiento. Hay un mapa de la expedición de Bernardo Miera y Pacheco de 1778 que representa el “territorio” comanche, en cuya nota que acompaña a la imagen cartográfica se puede leer:

Esta nación Comanche apareció primero a los Yutas, dicen salió por la banda del Norte. Rompieron por entre barias Naciones. Y otros Yutas los truyeron a hacer cambiar con los españoles, traían multitud de perros cargados con sus pieles y tiendas; se hicieron de Caballos y de Armas de Fuego (...) aventajaban a todas las naciones en su agilidad y ánimo, se han hecho dueños de todos los campos de los Zibalos quitándoselos a la Nación Apache, han destruido muchas naciones de ella. Y las que han quedado las han arrinconado a las fronteras del Nuevo Reyno (Cit. en Kavanagh 1996: 63).

Esta descripción de la situación de los indígenas demuestra cómo esta multitud guerrera fue desplazando a tribus poderosas con su movimiento bélico, las que fueron presionadas contra las fronteras del imperio. La palabra “nación” acá se utiliza para expresar una organización política que reúne a un grupo de “*rancherías*”, es decir, grupos residenciales locales (Kavanagh 1996: 63)¹.

No obstante, se debe complementar esta observación con la de Serge Gruzinski, quien indica el significado de “nación” en el mundo indígena, en el momento en que

¹ Hemos considerado necesario aclarar aún más la idea de *ranchería*, apelando a la mención de un texto histórico fundacional. Francisco Vázquez de Coronado (1541), el texto *Carta a su Majestad de Francisco Vázquez Coronado, en que hace relación del descubrimiento de la provincia de Tigüex*, menciona un par de veces la palabra “*ranchería*” para describir la habitación de los tarahumara, en un contexto no exento de expresiones que transmiten al receptor la imagen de un mundo salvaje: “Y a los diez y siete días de camino topé una *ranchería* de indios que andan con estas vacas, que les llaman querechos, los cuales no siembran, y comen la carne cruda” (Vázquez de Coronado 1541: párr.1). Así, el significado del vocablo “*ranchería*” se torna ideológico, pues llega a connotar un espacio cultural salvaje en el cual el habitar parece precario a la mirada del conquistador. Esta significación del vocablo contrasta con el sentido que le asigna el historiador Randall McGuire en su capítulo “Sociedades sedentarias y semi sedentarias del Norte de México”, donde define “*ranchería*” como “pequeño asentamiento” (1999: 292), precisando con ello su naturaleza:

No existía ninguna organización política por encima de la *ranchería* y cada una de ellas se componía de varias casas relacionadas, bajo el liderazgo de un jefe y de un consejo de ancianos. Los capitanes de guerra podían, en tiempos de conflicto, unir varias aldeas bajo el mando (1999: 292).

Podemos afirmar, entonces, que: 1) Vázquez de Coronado en su descripción prefigura la imagen del habitante originario como un salvaje que es necesario “civilizar” usando cualquier vía de avasallamiento, incluso la guerra, lo cual devela el sentido de la cita de *Los comanches*: “A los indios matar...”; 2) el sentido histórico-etnológico que propone McGuire confirma que en el mundo de Nuevo México estaba muy lejos de proponerse una organización estatal, lo cual es coherente con nuestra proposición de un nomadismo comanche.

aparece *Los comanches*. Este autor apunta que, durante el siglo XVIII, los dirigentes indígenas consideraban que se debía articular su sociedad en un espacio global, pues ya no bastaba la reafirmación de la identidad fundada “en linajes principescos” (Gruzinski 1986: 5), tal cual fue el uso en el siglo XVI y XVII. En esta línea, sugiere la idea de una “nación de los indios” (Gruzinski 1986: 5) y una “nación americana” (Gruzinski 1986: 5), las cuales, a su vez, se distinguen de otras naciones, y bien pueden compararse con las monarquías europeas. Todo lo anterior modifica la identidad del grupo, que pasa a reconocerse con una sociedad en su conjunto y no sólo con sus líderes.

Por su parte, Chiaramonte y Quiñones enfatizan el hecho de que para los hispanos el vocablo “nación” tuvo una connotación que fue variando en el tiempo:

La más antigua se refiere a distintos grupos étnicos; una segunda denota a un grupo de gente (sea del mismo grupo étnico o no) viviendo en un territorio geográfico específico; una tercera se refiere al naciente estado en el siglo diecisiete (sin referirse a grupos étnicos) y, finalmente, en el siglo dieciocho estos tres sentidos se funden” (Cit. en Coronado 2013: 64).

Lo que no se debe perder de vista respecto de los sentidos del vocablo “nación” es que sus connotaciones fueron variando en el tiempo, no sólo en el mundo hispánico, cuyas acepciones dan cuenta de incertidumbres, ansiedades y fragilidades políticas –tanto del mundo colonizador hispánico como del mundo surgido de la independencia, tal cual lo expone Raúl Coronado (2013) en *A world to come*³–, sino que, también, este vocablo posee otras acepciones para el mundo indígena, como destacábamos con Serge Gruzinski (1986). De esta manera, queda claro que la sola connotación del vocablo “nación” devela fronteras étnicas, producidas por diferencias de significación, las cuales tienen la capacidad de prefigurar el conflicto. Esto es así, pues, las diferencias de sentido que se manifiestan devienen, a la larga, en diferencias políticas entre dos mundos que no logran establecer un cierto diálogo, entre otras cosas.

Así, frente al imperio, los comanches siguen siendo una multitud sin rostro, no se la puede dotar de una significación útil a la estrategia económica de rearticulación imperial. Por ello el texto representa a esta etnia de modo que simbolice a todos los pueblos indígenas americanos por subyugar. El significante “comanche” no remite a una etnia específica, sino a un conjunto de sociedades que resistieron la colonización, convirtiéndose en objeto de sujeción y exterminio. Esto se hace manifiesto en el texto, el motivo explícito de la obra expresa: “A los indios matar”.

La obra *Los comanches* tiene como antecedente el género de teatro popular español denominado “moros y cristianos”, nacido poco después de la Reconquista Española como un juego colectivo. Dicho género consistía en la simulación de un combate, en el cual los moros raptaban a un personaje y los españoles salían a su rescate, resultando siempre victoriosos.

² Del inglés: the oldest refers to distinct ethnic groups; a second denotes a group of people (of the same ethnic group or not) living in a specific geographic territory; a third refers to the emergent state in the seventeenth century (with no reference to ethnic groups); and, finally, in the early nineteenth century, all the meanings coalesce.

³ La historia del sentido del vocablo nación es compleja. Raúl Coronado establece claramente las relaciones de solidaridad entre nación y patria, las cuales reflejaron en su tiempo el conflicto entre grupos independentistas y colonialistas: “tensión entre la nación emergente y la patria dominante” (2013: 69) [tension between the emergent *nación* and the dominant *patria*].

El primer testimonio de moros y cristianos en su forma más acabada corresponde a una escenificación en festividades en el exterior de la residencia real de Zaragoza. La batalla comenzaba en el interior del palacio, y luego continuaba en los alrededores donde los participantes se proferían heridas de todo tipo. En un castillo montado en andamios se daba la lucha, y en medio de la batalla aparecía el Apóstol Santiago montado en un caballo blanco, quien tomaba el lugar de los cristianos que dominaban la batalla, tras lo cual los moros se arrodillaban frente a él y le ofrecían rendición. Seguidamente, éstos recibían una bandera blanca de seda que tenía una cruz y el lema “In Hoc Signo Vinctes”, momento en que los moros se convertían al cristianismo (Harris 2000: 67).

Con posterioridad, este tipo de representación pasó al Nuevo Mundo, cuyas primeras referencias datan de 1532 en Colombia, para aparecer luego en Nueva España y Nuevo México. Por ejemplo, se sabe que la expedición de Francisco Vázquez Coronado (1540-1542) llevó a cabo diversas representaciones, en algunas se enfatizó lo bélico, en otras, la conversión al cristianismo de otros pueblos. Marlène Albert-Llorca y González Alcantud (2003) afirman que los misioneros introdujeron la comedia de moros y cristianos, utilizando esta oposición como metáfora de la confrontación españoles/indios. Más tarde, en el siglo XVIII, surgió la obra *Los comanches*, como una “adaptación de la narrativa medieval que servía para reflejar los conflictos entre los colonos y los comanches merodeadores en Nuevo México en 1770” (Harris 2000: 164).

Sintetizando los antecedentes histórico-culturales de *Los comanches*, constatamos que desde el siglo XVI el teatro mexicano tuvo una pragmática colonial, es decir, que cumplió con la función de propagar el discurso religioso y político hispánico, al dirigir su mensaje a un receptor indígena. María Beatriz Aracil en “Teatro evangelizador y poder colonial en México”, afirma que las representaciones de moros y cristianos buscaron “dos objetivos básicos: *justificar la conquista* como medio de difundir la religión cristiana e inculcar en la mente de la población conquistada la *obediencia al imperio español* como Imperio de la Cristiandad” (2008: 221). Se puede agregar que la pragmática desplegada en el discurso poseía una finalidad persuasiva sobre un receptor, el que, avasallado por la fuerza, aun resistía el dominio del discurso colonial⁴.

La situación del teatro colonial desde el siglo XVI al siglo XVIII evoluciona tal cual señalan Esquivel Estrada y Héctor Noé en “El teatro del siglo XVI como instrumento de evangelización”:

⁴ La consecución de estos objetivos requirió de una adaptación de los códigos teatrales hispánicos, tal cual lo expresa la *Carta de Fray Pedro de Gante al Rey Felipe II*:

mas por la gracia de Dios los empecé a conocer, y entender sus condiciones y quilates, y cómo me debía haber con ellos, y es que toda su adoración de ellos a sus dioses era cantar y bailar delante de ellos; (...) y como vi esto y que todos sus cantares eran dedicados a sus dioses, compuse un cantar muy solemne sobre la ley de Dios y de la fe, cómo Dios se hizo hombre por salvar el linaje humano, y cómo nació de la Virgen María, quedando ella pura y entera (Cit. en Ruiz Bañuls 2011: en línea).

Mónica Ruiz Bañuls (2011) manifiesta que esta estrategia debió su eficacia a la integración de elementos culturales indígenas similares a otros de origen español, en el contexto del teatro hispánico. Cabría concluir que la conquista de las subjetividades americanas requirió de un ejercicio de adaptación que en sí mismo ya no era eurocéntrico, sino que requería de una interpretación de la realidad que produjo fusiones culturales en la esfera de lo artístico.

En el siglo XVI su denotación está claramente definida por el interés de la evangelización, –aunque como ya se dijo, no fue absolutamente exclusiva, pues dichas representaciones también son fuentes de información acerca de la vida social: organización, integración, costumbres y modos de comunicación– tal y como fue utilizado por la orden franciscana. En el siglo XVII el interés primordial fue la formación cívica y moral de los espectadores, pasando a segundo término la recreación; y, en el siglo XVIII el interés quedó marcado por la orientación ideológica, las persecuciones y condenaciones inquisitoriales, a la vez que se utilizó también como medio para infiltrar las ideas modernas (2008: 289).

Esta evolución puede coadyuvar a la comprensión de las diferencias entre el teatro de “moros y cristianos” y la obra *Los comanches*. Marisa García-Verdugo afirma que no sólo hay similitudes entre ambos, también insiste en las diferencias, enumerándolas exhaustivamente: “Autoría, versificación, fuentes, particularidades autóctonas culturales, individualismo y modernidad” (2001: 31). Es más, explica que las representaciones de “moros y cristianos” se remontan a un pasado mítico, mientras que *Los comanches* obedece y representa un contexto histórico definido, la conquista de Nuevo México. Otra diferencia es que “moros y cristianos” son obras comunales, mientras que se sabe que *Los comanches* tiene un autor, aunque desconocido. Finalmente, *Los comanches* se articula en el sistema literario occidental, en general, e hispánico, en particular. Entre sus antecedentes intertextuales se cuentan: *La Iliada*, al ser mencionada Helena de Troya, y el *Cantar de Mio Cid*, ya que el texto remite a personajes históricos. Finalmente, sería perceptible la presencia de *El Quijote* de Cervantes, en cuanto el personaje de Barriga Duce sería una figura construida a partir de Sancho Panza (García-Verdugo 2001).

No obstante la relevancia de los juicios de García-Verdugo, nosotros hemos considerado necesario discutir el supuesto individualismo presente en *Los comanches*, pues no parece sólo derivado de valores modernos. También, la narrativa de naturaleza épica del texto manifiesta la presencia de héroes, los que en su singularidad acometen hazañas cuya exaltación confiere reconocimiento individual, aunque ellas son llevadas a cabo en representación de la nación.

La obra posee una estructura de representación de españoles e indios que atraviesa el texto de parte a parte. Estas cualidades en oposición representan a los pueblos en disputa desde el punto de vista hispánico, toda vez que los atributos de los antagonistas se definen como operación de la subjetividad⁵ del colonizador-autor. No se reconoce al comanche como un otro, más bien, el texto expresa una imagen etnocéntrica del comanche, desplegando el fantasma del indio.

⁵ Lacan define la subjetividad como sigue: “sistema organizado de símbolos, que aspiran a abarcar la totalidad de una experiencia, animarla y darle su sentido” (1954: 36). Con ello quiere afirmar que la subjetividad está constituida por significantes –acá llamados símbolos–, los cuales poseen una estructura. Por ello la comprensión de la subjetividad implica un análisis de los significantes tal como se manifiestan en el texto. Lacan agrega luego en el seminario III, *Les psychoses*: “No hay otra definición científica posible de la subjetividad, sino a partir de la posibilidad de manejar el significante con fines puramente significantes” (1981: 214) [Il n’y a pas d’autre définition scientifique de la subjectivité qu’à partir de la possibilité de manier le signifiant à des fins purement signifiants]. Apoyándonos en este autor, ésta sería una posibilidad de análisis e interpretación, seguir el rastro de los significantes, y constatar su estructura para dar cuenta de aspectos de la subjetividad integrada al texto.

Tabla 1: Estructura de representación de españoles e indígenas

Cualidades	
Espanoles	Comanches
Lealtad	Deslealtad
Docilidad	Rebeldía
Obediencia	Desobediencia
Con fe	Sin fe

Las cualidades atribuidas al español operan cuando existe un alma, una interioridad hispánica, un sujeto trascendente que accede a valores monárquicos: lealtad, nobleza, obediencia. Uno de estos valores, la fe cristiana, es sólo española. Al indígena se lo representa como carente de fe. En cambio, dicha fe dota a los españoles de una marca que los indígenas no poseen y que, en el texto, los hace moralmente superiores, pues la presencia de la fe se articula con un significante central: “Dios”. Lacan llama a este significante el Nombre-del-Padre⁶ (1998: 146), significante que estructura el discurso del sujeto, padre simbólico –cristiano en este caso–, como entidad con capacidad de articular la red de significantes.

En el texto se comprueba que en torno al Nombre-del-Padre (Dios) se organiza una serie de ideas para representar al colonizador español: fe, religión, gobierno, imperio, monarquía. En la producción de significación, “fe” alude metonímicamente al padre simbólico (Dios). La ausencia de “fe” es para el español la carencia del padre simbólico, lo que impide el reconocimiento del comanche; la universalidad imperial opera sólo bajo el significante maestro, el Nombre-del-Padre, “Dios”, que a todos los hace sus hijos. Si al otro no se le representa poseyendo fe, articulándolo filialmente con Dios, poco le queda de humanidad, deviene un fantasma de hombre.

En la representación del colonizador, el indígena está desprovisto de “fe”, carece de lo que construye su identidad –en tanto que español y cristiano–, sin religión, ni gobierno, ni rey. La ausencia de “fe” (cristiana) es un vacío en la cadena signifiante, la constatación de “algo” que al comanche le falta. Si le falta la “fe” que lo dota de humanidad, el indígena es sólo un fantasma que ronda en la cabeza del español. Esta particularidad lingüística corresponde al “narcicismo de las pequeñas diferencias (...): medio para satisfacer, cómoda y más o menos inofensivamente, las tendencias agresivas facilitándose así la cohesión entre los miembros de la comunidad” (Freud 2007: 3048).

La fe española señala su filiación al padre simbólico, Dios, el que según el mito tiene a los hombres como sus hijos. La ausencia de fe sitúa al indígena en la ausencia de sentido propio, en-sí no es hijo de Dios, no guarda con él una relación filial, es no-humano para la “fe”. Para la subjetividad española, en el texto no hay reconocimiento del “comanche” como hombre. En el texto el indio no posee fe, no es

⁶ Dice Lacan en el seminario V, *Les formations de l'inconscient*: “Es esto que yo llamo el Nombre-del-Padre, es decir el padre simbólico. Es un término que subsiste al nivel de significante que da apoyo a la ley, que promulga la ley. Es el Otro en el Otro” (1998: 146) [C’est ce que j’appelle le Nom-du-Père, c’est à dire le père symbolique. C’est un terme qui subsiste au niveau du signifiant qui donne support à la loi, qui promulgue la loi. C’est l’Autre dans l’Autre]. Con el “Otro” Lacan se refiere al reservorio de significantes estructurados en torno al padre simbólico; por medio del Nombre-del-Padre el sujeto incorpora la ley del lenguaje.

hijo de Dios, no es reconocido como igual, no tiene ser; carente de sentido perturba el yo del español⁷. No hay reconocimiento ni encuentro con el indio, porque finalmente para el español el indio no es un otro. El "comanche" es una proyección de sus fantasmas narcisistas. Homi Bhabha en *The location of culture*, comentando a Franz Fanon, comprueba la narcisista falta de reconocimiento del colonizador⁸ –español en este caso–: "Es este flash de reconocimiento –en su sentido hegeliano de espíritu trascendental sublativo–, que falla en encenderse en la relación colonial donde sólo hay indiferencia narcisista"⁹ (1994: 78).

Esta "indiferencia narcisista" colonial la podemos percibir en toda la semiótica del texto. Las cualidades del español tales como fiera, lealtad, conformidad, servicio, obediencia, valor, expresan rasgos atribuibles a la nobleza caballeresca, los cuales operan dentro de un orden imperial, asegurando su supervivencia. No se es soldado por sí mismo, por la guerra misma, sino que se es soldado porque hay que defender al Estado. En la representación, dichas cualidades requieren de la anuencia del poder imperial español, el cual se despliega en el texto asignando legitimidad al genocidio, en un momento histórico en que es económicamente necesario. La carencia de "fe" como cualidad de la representación del "indio" vela por la legitimidad del genocidio colonizador. Ya dos siglos antes, Francisco de Vitoria (1492-1546), en *Relecciones de indios y del derecho de la guerra* (1538-1539), se apoyaba en Tomás de Aquino para afirmar que: "los infieles que no han querido recibir la Fe no pueden ser compelidos en modo alguno" (1928: 12)¹⁰.

No obstante la radical inhumanidad con que el indígena es representado, hay una cualidad que está presente en las dos fuerzas en conflicto: el valor, constituyendo una simetría entre los contendientes. Ambos ostentan un rasgo bélico común que los identifica como soldados. Ambos poseen una equivalencia en heroicidad que los hace enemigos meritorios. Ambos están a la misma altura a pesar de las diferencias. Este rasgo narrativo épico permite que los soldados españoles se vean enfrentados a

⁷ Cabe hacer notar que nos distanciamos del discurso de De Vitoria (1928) que, en el plano del derecho natural, concede al indio el derecho a su propia fe, puesto que nos alejamos del derecho para intentar comprender la subjetividad incorporada en el texto, específicamente, las manifestaciones del registro imaginario.

⁸ Homi Bhabha en *The location of culture* subraya la intención de Franz Fanon de articular las fantasías inconscientes con "fantasmas de miedo racista que acechan la escena colonial" (1994: 56) [phantoms of racist fear and hate that stalk the colonial scene].

⁹ Del inglés: Is this flash of recognition –in its Hegelian sense of transcendental, sublative spirit–, that fails to ignite in the colonial relation where there is only narcissistic indifference. *Sublative* es una palabra inglesa que se usa corrientemente para traducir la palabra alemana *Aufhebung*. Ésta es de muy difícil traducción dado que involucra dos aspectos que hay que entender como indisolublemente unidos: a) su triple significado: conservación, cancelación, superación; b) la importancia decisiva en el sistema hegeliano, pues es el *Aufhebung* el principio de la dialéctica, como afirma Palm, "es el corazón de la dialéctica" (2009:45) [is the heart of the dialectic] del devenir hacia el espíritu absoluto que es también espíritu. En este sentido, se comprenden las palabras de Homi Bhabha: "reconocimiento –en su sentido hegeliano con su espíritu trascendental, sublativo–" (1994: 56) [recognition –in its Hegelian sense with its transcendental, sublative spirit–]. En Hegel el reconocimiento posee un espíritu sublativo (*Aufhebung*), del cual el celebrísimo pasaje de *La fenomenología del espíritu* da cuenta desde el principio. Hegel afirma que la autoconciencia no sólo es para sí, sino que es también para otra autoconciencia que la reconoce: "La autoconciencia es en y para sí en cuanto que y porque es en sí y para sí para otra autoconciencia; es decir, sólo es en cuanto reconocida" (2009: 56) [Das Selbstbewußtsein ist an und für sich, indem, und dadurch, daß es für ein Anderes an und für sich ist; d.h. es ist nur als ein Anerkanntes]. Para Bhabha (1994) es el narcisismo el que impide el reconocimiento, con lo que uno y otro, colonizador y colonizado, se encierran en su mundo y finalmente se despersonalizan.

¹⁰ Del latín: infideles, qui nunquam susceperunt fides, sicut Gentiles, et Judaei, nullo modo sunt compellendi ad fidem.

un enemigo igual o superior, lo que le da a la victoria un carácter moral supremo. La victoria es del todo enaltecedora, pues es una lucha virtuosa entre héroes admirables, de los cuales los españoles son los más sublimes; es el retorno al tema del narcisismo colonial.

A continuación esquematizamos otros procedimientos que permiten establecer correspondencias entre españoles e indígenas. Estas cadenas de equivalencia semántica a distintos niveles producen una unidad textual coherente con el mensaje de carácter épico que se quiere producir.

Tabla 2: Cadenas de equivalencia semántica entre españoles e indígenas

	España	Comanches
Símbolo	La bandera	La lanza
Héroes	Don Carlos	Cuerno Verde
Representan	El poder y la gloria imperial	El poder y la gloria comanche
Vencedores	De reinos	De pueblos

En la representación de los ejércitos también encontramos una simetría, están conformados jerárquicamente de modo de establecer una paridad de las fuerzas, la cual se presenta tanto en el orden del poder militar, como en el orden de la voz. En el orden del poder militar se encuentran primero los héroes de la obra, Don Carlos y Cuerno Verde. Ellos representan al todo, lo mejor de cada pueblo, poseen un acceso más amplio al discurso de la obra. Son personajes mejor definidos y más reconocibles. Hacia abajo en la representación de la escala social se encuentran los capitanes que participan en el diálogo esporádicamente, acercándose a una multitud sin rostro, nombrada en plural. Por una parte: “soldados”, “cabos”, “sargentos”; por otra, “mis indios”. Por último, se representa el componente popular del ejército en un momento en que Nuevo México era una zona en estado de militarización.

Los personajes subalternos corresponden a indígenas pacíficos o mestizos. Tabaco Chupa Janchi es un personaje que representa a los indios del pueblo, pacíficos y dialogantes. Barriga Duce es un personaje popular de características carnavalescas¹¹, representa al bajo pueblo mestizo, cuyo motivo es la defensa de sus valores populares y está cerca de la corporalidad indígena. Su propiedad es lo alimentario, la sensualidad “en todas mis funciones” (Anónimo [1780] 2004: en línea). Ambos personajes dotan a la representación de estratos populares, de marcas anti-heroicas, opuestas a las de los señores, representados como conductores de pueblos. Ellos hablan por sí mismos, y no en representación de los ejércitos en conflicto.

Los comanches juega un rol en esta estrategia imperial borbónica de colonización, al desplegar representaciones que constituyen un imaginario fundado en un discurso colonial pletórico de binarismos que perdurarán por largo tiempo. En el texto ya se ponen en práctica aspectos discursivos que con posterioridad constituyen elementos

¹¹ Ya mencionábamos que su figura es tributaria de Sancho Panza y la evocación al receptor surge de la sinonimia dada por los nombres “barriga” y “panza”.

del imaginario nacional, las cualidades heroicas de los jefes, las cualidades animales de indios y mestizos. Las características que en la obra se presentan bien pueden considerarse como las matrices del discurso nacionalista. Esto se cumple si pensamos, por ejemplo, en los modelos de “padres de la patria”, “héroes nacionales” o “jefes indígenas” que las jóvenes naciones latinoamericanas difundieron hasta bien entrado el siglo XX. A través de la educación, se constata que los procedimientos binarios y las representaciones de ciertos personajes privilegiados son muy similares, incluso, idénticas.

Desde la colonización hasta el surgimiento de la nación –y más allá–, los mecanismos de codificación del imaginario inserto en el discurso colonial funcionarán al servicio del poder estatal. La misma estrategia narrativa será utilizada estableciendo una continuidad inalterada en la representación del “indio”. Como se observa, la articulación del discurso del “nacionalismo incipiente” (Coronado 2013: 68) y el militarismo con fines de adoctrinamiento ya eran dispositivos impuestos en el siglo XVIII, en aras de reproducir el narcicismo colonizador. Resulta interesante notar cómo algunas de las características del orden jerárquico nacional ya se encontraban incorporadas en la obra analizada. En la representación vemos señores (individuos) como sostenedores de la moral nacional y la historia, frente a la plebe de rostro plural (masa) que apoya pasivamente a sus líderes. En estas circunstancias, la representación de la voz de los señores es mostrada como dirigida por la historia y el espíritu. La voz de la plebe está inmersa en los intereses de la subsistencia, la corporalidad y la familia.

Estamos en presencia de una estrategia ideológico-política que aparece en un espacio imperial con vestiduras de teatro, una entretención que dota de un sentido a un espacio imperial inestable en la cartografía imperial borbónica, cuyas consecuencias se extienden hasta el momento del nacionalismo mexicano. En el siglo XIX José María Luis de Mora (1794-1850), insigne mexicano, escribe en *Obras sueltas*:

La existencia de diferentes razas era y debía ser un principio eterno de discordia, no sólo desconoció estas distinciones proscritas años atrás en lo constitucional, sino que aplicó todos sus esfuerzos a fusionar la raza azteca en la masa general; así es que no reconoció en los actos de gobierno la distinción de indios y no indios, sino que la sustituyó por la de pobres y ricos, extendiendo a todos los beneficios de la sociedad (1838: 79).

José María Luis de Mora observa cómo la diferencia entre mexicanos e “indios” es un principio de conflictos e ilegalismos. Su palabra testifica cómo la presencia del indígena se la desea extirpar de la representación de la sociedad, clausurando la oposición indio/no indio. Al reemplazar el significante, desaparece la representación, se aniquila al indio simbólicamente; en su lugar, surge el significante “pobre”. En el discurso colonialista, ahora estatal, el “indio” pasa a ser considerado como parte del problema social, negando su verdad cultural, la radical diferencia de su identidad.

OBRAS CITADAS

Albert-Llorca, Marlène y José Antonio González Alcantud. 2003. “Metáforas y laberintos de la alteridad”. En Albert-Llorca, Marlène y José Antonio González Alcantud (Eds.), *Moros y cristianos. Representaciones del otro en las fiestas del Mediterráneo Occidental*. Tou-

- louse: Presses Universitaires du Mirail. 9-24.
- Anónimo. [1780] 2004. *Los comanches*. Recuperado el 9 de junio de 2012, de <http://www.cervantesvirtual.com/servlet/SirveObras/chic/01383897511460623756802/p0000001.html>
- Aracil, María Beatriz. 2008. "Teatro evangelizador y poder colonial en México". *Destiempos* 3.14: 220-234.
- Bhaba, Homi. 1994. *The location of culture*. London: Routledge.
- Benjamin, Walter. 1998. *The origin of German tragic drama*. New York: Verso.
- Coronado, Raúl. 2013. *A world not to come*. Cambridge-Massachusetts: Harvard University Press.
- De Mora, José María Luis. 1887. *Obras sueltas*. París: Librería de Rosa.
- De Vitoria, Francisco. 1928. *Relecciones de indios y del derecho de guerra*. Madrid: Espasa-Calpe.
- Deleuze, Gilles y Félix Guattari. 1997. *Mil mesetas*. Valencia: Pre-textos.
- Esquivel Estrada y Héctor Noé. 2008. "El teatro del siglo XVI como instrumento de evangelización". *Tópicos* 34: 285-308.
- Freud, Sigmund. 2007. *Obras completas*. Madrid: Editorial Biblioteca Nueva.
- García-Verdugo, Marisa. 2001. "Moros y cristianos y Los comanches. Dos muestras del teatro hispano en el sudoeste de los Estados Unidos". *Espéculo* 19. Recuperado el 9 de septiembre de 2015, de <http://www.ucm.es/info/especulo/numero19/teahispa.html>
- Gruzinski, Serge. 1996. "La red agujereada. Identidades étnicas y occidentalización en el México colonial. (Siglos XVI-XIX)". *América Indígena* XLVI.3: 411-433.
- Harris, Max. 2000. *Aztecs, moors and christians*. Austin: Texas University Press.
- Hegel, Georg. 2009. *Phänomenologie des geistes*. Norderstedt: Grin.
- Kavanagh, Thomas. 1996. *Comanche political history: An ethnohistorical perspective*. Lincoln-London: University of Nebraska Press.
- Knight, Allan. 2002. *Mexico, the colonial era*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Lacan, Jacques. 1954. "Seminario 2. El yo en la teoría de Freud. Clase 4: Una definición materialista del fenómeno de conciencia". En Lacan, Jacques, *Obras completas*. Recuperado el 12 de febrero de 2014, de <http://www.bibliopsi.org/docs/lacan/04%20Seminario%202.pdf>
- _____. 1981. *Le séminaire. Livre III*. París: Du Seuil.
- _____. 1998. *Le séminaire. Livre V. Les Formations de L'inconscient*. París: Du Seuil.
- McGuire, Randall. 1999. "Sociedades sedentarias y semi sedentarias del norte de México". En Rojas Rabiela, Teresa y John Victor Murra (Eds.), *Historia general de América Latina. Vol. I*. París: Trotta. 285-314.
- Palm, Ralph. 2009. *Hegel's concept of sublation: A critical interpretation*. Unpublished doctoral dissertation. Leuven: Katholieke Universiteit Leuven. Recuperado el 12 de febrero de 2014, de <https://lirias.kuleuven.be/bitstream/123456789/234670/1/>
- Ruiz Bañuls, Mónica. 2011. "El drama didáctico en el teatro evangelizador novohispano: La educación de los hijos." *Espéculo* 47. Recuperado de <http://pendientedemigracion.ucm.es/info/especulo/numero47/teatevan.html>
- Simmons, Marc. 1990. *Spanish government in New Mexico*. Albuquerque: University of New Mexico Press.
- Vásquez de Coronado, Francisco. 1541. *Carta a su Majestad de Francisco Vásquez Coronado, en que hace relación del descubrimiento de la provincia de Tigüex*. Recuperado el 28 de septiembre de 2015, de <http://bib.cervantesvirtual.com/servlet/SirveObras/0164185658924965220035/p0000001.html>