

Manuel Gutiérrez Estévez:

"Mayas, españoles, moros y judíos en baile de máscaras. Morfología y retórica de la alteridad", en G. H. Gossen *et al.* (eds.), **De palabra y obra en el Nuevo Mundo**, Vol. 3, **La formación del otro**. Madrid, Siglo XXI, 1993: 323-376.

Por: **Juan Javier Rivera Andía**

...en la construcción de la identidad y de la alteridad todo es fruto del gusto y el interés...

Sería bueno comenzar a reseñar este artículo, escrito a comienzos de los noventa, diciendo que constituye un cambio en la escritura del autor, que se trata de una especie de gozne entre una familia de textos semióticos anteriores y un nuevo grupo de trabajos mucho menos formalistas, con dos marcas principales. En el estilo, este nuevo grupo está marcado - y en el texto que nos ocupa esto se ve sobre todo al comienzo - por una narración de tono personal (salpicado de datos más precisos a pie de página). En cuanto al tema, el trabajo también muestra particularidades que contrastan con los trabajos anteriores de Manuel Gutiérrez Estévez. El tema de este texto interpela al antropólogo, es familiar a su cultura; es un tema que es cercano y casi crucial en la sociedad española: los estereotipos en torno a los judíos y los moros. Como la imagen de Cristo que analiza en un trabajo de la misma época (En efecto, lo mismo sucede con otro trabajo de Manuel Gutiérrez Estévez, de la misma época, "De la conversación yucateca al diálogo cristiano y viceversa", en: J. Klor de Alva, Gary Gossen, León Portilla y Manuel Gutiérrez Estévez (eds.): *De palabra y obra en el nuevo mundo* (Vol. 4), *Tramas de la identidad*, Madrid, Siglo XXI, 1995: 171-234. Aquí, un campesino maya-yucateco cuenta a Manuel Gutiérrez Estévez una versión inusual de la Pasión de Cristo, como un cristiano (que, en este caso, tiene raíces culturales mayas) se lo contaría a otro -que, en este caso, sufre el escepticismo que inculca la antropología-), las representaciones de moros y judíos, son temas que parecen conmover a un español tanto como a un amerindio.

En este trabajo, el tema es analizado, además, con el propósito de decir algo acerca de los juegos de identidad entre los pueblos amerindios. ¿Cuál es la naturaleza de la identidad? Sabemos que su conciencia se constituye de valores y de sentimientos; sabemos que depende, en términos lógicos, de la representación de la alteridad. Pero en suma, nos dice Manuel Gutiérrez Estévez, la identidad es solo apariencias, carece de una naturaleza sustantiva, permanente. Es "móvil y polimorfa, permanentemente fluida". Estamos, pues, frente a un estudio sobre la identidad que se declara como un estudio de retórica, o de retóricas, amerindia (Antes de comenzar con el tema específico de este artículo, es interesante anotar que nos encontramos aquí con un supuesto común -aunque formulado de una manera más refinada-: el móvil último de las representaciones y estrategias en torno a la alteridad y la identidad, es el poder).

Las representaciones del uno y las representaciones de los otros están en continuo proceso de construcción, destrucción y reconstrucción. Su consistencia es siempre precaria y nunca sustancial, aunque todos los implicados, "nosotros" y "ellos", han de pretender que tenga una apariencia de "realidad", de "identidad" propia y ajena. Pero esto no es sino ilusión óptica. Como no hay un "yo" o un "nosotros", tampoco hay un "ellos" o unos "otros" separados, diferenciados por estar en un espacio diferente, por estar al otro lado del espejo. Todos estamos en el mismo espejo. Aunque "ellos" están situados en el margen y de esa posición nace la fuerza de su contra-poder... La identidad, formada por sus representaciones de la alteridad, no es sino el foco virtual de ésta, el lugar donde convergen,

refractadas, las imágenes de la alteridad.

El estudio de las representaciones de la identidad y de la alteridad no es, hablando metafóricamente, un estudio de mecánica sino de óptica, de imágenes deformadas, reflejadas o refractadas, de focos virtuales y de emisiones de atributos que se estructuran y re-estructuran de continuo. "Nosotros" y "ellos" aparecen como el resultado de un juego de espejos paralelos, pero, que ya gastados por el tiempo, produce sólo imágenes borrosas, huidizas. En la descripción de sus formas, en la morfología de las representaciones de "nosotros" y de "ellos", no hay lugar para una taxonomía clasificatoria; sólo proporciona algún sentido la retórica: los tropos sobre otros mediante los cuales se construye discursivamente la propia identidad.

El artículo comienza, pues, comparando algunos de los estereotipos españoles sobre moros y sobre judíos, que configuran una mirada interesada del otro y que sirven para que los españoles se inventaran a sí mismos. Hemos intentado resumir estas representaciones, que debieron ser trasladadas a América, en este cuadro:

	<b>Moros</b>	<b>Judíos</b>
<b>Tipo de antagonismo</b>	Antagonistas políticos	Antagonistas religiosos
<b>Temporalidad de la enemistad</b>	Antigua	Renovada
<b>Escenario de la enemistad</b>	Civil	Religioso
<b>Sentimientos provocados</b>	Rivalidad, admiración y deseo	Temor, odio y curiosidad
<b>Características más destacadas</b>	Rico, guerreros, fieros, arrogantes e inhumanos.	Invisibles, ubicuos, <i>exemplum</i> (en la historia bíblica de Israel)

La "noticia" de estas representaciones sobre los moros y judíos, traída de Europa a los pueblos amerindios, debió ser reconstruida por estos, en función de su propio desarrollo de una identidad moderna. En un contexto postcolonial, los amerindios se identificarán, pues, con aquel otro cuya imagen es más positiva: los españoles. Este fenómeno de identificación con el otro es ilustrado por Manuel Gutiérrez Estévez a través de una de las imágenes más emblemáticas de España: Santiago Apóstol. Como se sabe, la imagen de Santiago fue utilizada para representar la unión de los intereses nacionales y religiosos de los habitantes católicos de la península ibérica:

La primera mención cronística de la ayuda activa de Santiago en la lucha contra el Islam aparece a comienzos del siglo XII, en la *Historia Silense*. En ella se cuenta como un monje griego viene de Jerusalén a Compostela en los mismos días en que Fernando I lucha por la ciudad de Coimbra (año 1064). Durante su estancia en la ciudad de Compostela, junto a la iglesia, escuchó que la gente llamaba al Apóstol con el nombre de *bonus miles*. El monje, sorprendido, les dijo que Santiago no era soldado y que nunca había montado a caballo. Esa noche se le apareció Santiago y le dijo: "Ayer, riéndote de los devotos, creías que nunca había sido yo valentísimo caballero". En esos precisos momentos apareció delante de la iglesia un alto corcel, cuya blancura deslumbró el templo. El Apóstol montó sobre el caballo y le mostró al monje incrédulo las llaves de la ciudad de Coimbra que debía entregar al rey Fernando. En ese instante las estrellas cambiaron de lugar y apareció el sol. Con este relato, en el que se pone por testigo a un extranjero, se inaugura lo que podría llamarse el ciclo mítico de Santiago, que tanta importancia tendrá en las acciones bélicas de los españoles en el Viejo y el Nuevo Mundo.

En la *Chronicon Mundi*, escrita por Lucas de Tuy a mediados del siglo XIII, se relata como Santiago se apareció al rey de Asturias al comienzo de la Reconquista, contándole que Jesús había repartido las provincias entre sus apóstoles y España le fue entregada a su directa protección y conducción. Merced a

esto, aparecerá siempre montado en un caballo blanco, portando entre los españoles el estandarte de la guerra. El enfrentamiento del cristianismo español con las fuerzas de Alá, un dios guerrero que ordena a sus fieles la *yihàd*, la Guerra Santa, exigió la sustitución de Jesús, amante de la paz, por el luchador apóstol Santiago. De este modo, las armas simbólicas de ambos contendientes se hicieron más semejantes.

Como se sabe, la figura de Santiago Apóstol, tan importante para los españoles empeñados en luchar contra los "moros", fue utilizada también durante su arribo a América en el siglo XV. Sin embargo, Manuel Gutiérrez Estévez cree, en contraste con muchas tesis populares de los estudios americanistas (es el caso de autores como Nelson Manrique), que "los españoles ni pensaron ni trataron del mismo modo a unos [indios] y a otros [moros]":

...ninguno de ellos (los cronistas españoles) traslada a los amerindios, con quienes están pactando o luchando, los estereotipos psicológicos y morales sobre los moros que formaban parte de la tradición española.

Bien es cierto que Santiago era invocado en las batallas americanas como lo fue en las luchas contra el Islam, pero también lo era en las batallas europeas contra los luteranos. Sus intervenciones milagrosas, como protector de las acciones bélicas de los españoles, se producen sea cual sea el contendiente. Aunque Santiago Matamoros sea transformado en Mataindios, eso no asemeja a indios y a moros salvo en su posición común de adversarios de los españoles.

Además, las imágenes actuales de Santiago Apóstol, presentes en los rituales de muchos pueblos amerindios, parecen corroborar esta hipótesis. Los ciclos rituales que incluyen esta imagen, no implican ninguna connotación de revancha o de denigración de los "vencidos". (La crítica de estas perspectivas sociológicas que hablan de una "visión de los vencidos" para referirse a los pueblos amerindios, ha sido desarrollada por Manuel Gutiérrez Estévez en otros artículos, entre ellos: "La perspectiva de los súbditos indios del Emperador", en E. Belenguer (coord.), *De la unión de coronas al Imperio de Carlos V* (Vol. II: 497-515). Madrid, Sociedad Estatal para la Conmemoración de los Centenarios de Felipe II y Carlos V, 2001.) Se trata, por el contrario, de rituales que utilizan la imagen de Santiago Apóstol como un emblema de su propia autoconfianza, de su propia unidad:

El ciclo mítico y ritual de Santiago no se actualiza por los españoles en América para producir una identificación denigratoria entre indios y moros, sino para generar y exaltar la confianza providencialista en sí mismos. El grito de los conquistadores, "¡Santiago y a ellos!" es el apócope de una arenga patriótica y religiosa para excitar el ánimo ante la batalla, más que una indirecta caracterización étnica de "ellos"; "ellos" son los enemigos del inminente combate, sean cuales sean sus características culturales o su condición moral.

Una vez expuesto este fenómeno de apropiación de los emblemas del otro, el artículo analiza el caso de los "moros". ¿Cómo se ha transformado la imagen de los moros en América? Para responder esta pregunta, Manuel Gutiérrez Estévez se centra en los casos mesoamericanos (aunque las representaciones rituales de moros se encuentran en toda Íbero América). (En Sudamérica existen numerosas representaciones de las danzas de moros y cristianos, aunque ha sido poco estudiados. Sobre el caso de Perú, por ejemplo, se han editado recientemente dos importantes libros de escasa difusión: Milena Cáceres Valderrama, *La fiesta de moros y cristianos en el Perú*, París, Índigo, 2001; y Bernardino Ramírez Bautista, *moros y cristianos en Huamantanga, Canta. Herencia colonial y tradición popular*, Lima, Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Facultad de Ciencias Sociales e Instituto de Investigaciones Histórico Sociales, 2000. Tenemos noticias, gracias al profesor Javier Castaño (CSIC) de que también en Brasil, se representarían las danzas de moros y cristianos (pues, como se sabe, Portugal, a través de sus colonias, también entró en conflicto con el mundo árabe.)

En esta región, el esquema de significación de las danzas de moros y cristianos parece interesar a los indígenas desde la que podría ser su primera representación en México, realizada, en 1524, con motivo

de la bienvenida a Cortés a Coatzacoalcos. Aunque los indios aparecen aquí solo como espectadores, Motolinía describe cómo, en 1539, después de observar a los españoles representando "La conquista de Rodas" en Tlaxcala (con motivo de las paces entre el Emperador y el rey de Francia), los indios participan del guión traído por los españoles. Es decir, aprenden a representar a los moros como un enemigo ritual, pero sin "subsumir su identidad tradicional en el seno de la identidad española". Así, encontramos en las descripciones de Motolinía, una danza, "La conquista de Jerusalén", en la que participan españoles e indios. Allí, el "ejército de Nueva España", conformado por indígenas cristianos, lucha contra los moros (un detalle interesante es que este "Ejército de Nueva España" no representaba solo a los nuevos súbditos en tierras mexicanas, sino también a los de otras regiones como "los del Perú, los de las islas de Santo Domingo y Cuba y... los Tarascos y los Cuahtemaltecas"); y, de este modo, el ritual formula una simetría estricta entre indios y españoles: ambos son cristianos, ambos dependen del mismo Emperador y respetan al mismo Papa, y ambos tienen el mismo adversario, los moros. Sin embargo, al mismo tiempo, el rito marca las diferencias: mientras Santiago, con su caballo blanco, apoya a los españoles; es San Hipólito el que, montado en un caballo morcillo, apoya a los indios Tlaxcaltecas.

Finalmente, en 1590, encontramos que los indios se han apropiado ya completamente del guión y que lo representan sin la participación de los españoles. Los indios tarascos realizan un combate fingido, como bienvenida al fraile Alonso López, en el que un grupo hace de "españoles" y otro grupo de "chichimecas" (aunque algunas de sus expresiones parece asemejar a estos tarascos disfrazados de chichimecas con la imagen de los moros). (Al final del enfrentamiento - en el que, por supuesto, ganan los que hacen de españoles -, los contendientes bailan juntos. La recurrencia de este baile final, ha sido analizado, en el caso de Perú, por Alex Huertas-Mercado.) La presencia de los menospreciados chichimecas nos parece sugerir que los "otros" propios de los indios (los bárbaros de las etnias extranjeras), comenzaron a fundirse con los "otros" de los españoles (los moros y los judíos) desde muy temprano.

Estamos, pues, muy lejos de aquellas visiones románticas (a veces llamadas "indigenistas") que ven en estos rituales una suerte de memoria de los "vencidos". Por el contrario, vemos aquí cómo las poblaciones indígenas actuales formulan su identidad en contraste con los indios prehispánicos -un fenómeno que nos parece que puede encontrarse en otras regiones de América- (Es posible que puedan encontrarse correspondencias entre esta danza de moros y cristianos y muchas otras danzas que enfrentan bandos opuestos en los Andes, por ejemplo. Las variantes de este ritual adquieren nombres diversos, como "danzas de la conquista", en Guatemala, o las danzas de "capitanes e incas", la sierra de Lima; y los contendientes pueden transformarse en "chunchos" (nombre dado a los habitantes de la Amazonía), "collas" (habitantes de las tierras altas de los Andes) o incluso en "Negros" (a veces, las danzas pueden abarcar a tres grupos en vez de a dos):

Aunque una sensibilidad romántica pueda llevar a pensar que los actuales indígenas que representan estas danzas se están identificando con Moctezuma o Tecún Umán, es indudable que el ritual constituye un modo de expresar la distancia y las diferencias que quieren marcar entre ellos mismos, indígenas cristianos e hispanizados, y los antiguos indios prehispánicos.

Aunque opina que los guiones de las danzas-dramas, sus adjetivos, no debieron ser tan eficaces para transmitir mensajes a los indios como las acciones rituales, Manuel Gutiérrez Estévez también nos aproxima a los textos escritos que guían estas representaciones teatrales populares. En ellas, encuentra una oposición entre las imágenes de los profetas, que se pueden resumir en los siguientes términos:

<b>Mahoma</b>	<b>Jesús</b>
Impiedad	Bondad
Arrebata la vida	Da la vida
Victimario	Víctima

La eficacia del mensaje de estos textos - que los indios pueden dejar de ser los "otros" si se convierten al

cristianismo y delegan su poder al rey cristiano - estriba en su capacidad de comprometer emocionalmente al espectador con el vencedor de la historia (los cristianos). Ahora bien, estas danzas dramas, estos textos manipulatorios, tienen dos planos de acción. Por un lado, son, en su origen, una apologética cristiana: buscan hacer creer a los indios americanos por medio de acciones dignas de "estima". Por otro lado, son, y esto es lo que explica su existencia hoy, una exaltación de la identidad frente a una alteridad considerada abyecta. Que ambos planos no sean contradictorios, implica una autorepresentación particular de los pueblos amerindios:

Lo que permite que la danza de moros y cristianos sea un ritual de expresión y fortalecimiento de la identidad indígena es, precisamente, el hecho de que los indígenas que lo representan se ven a sí mismos, sin vacilaciones o dudas, como cristianos firmes en su fe.

Con la representación de este drama sucede, pues, lo mismo que ya fue señalado con respecto a la imagen de Santiago Apóstol. En sus fiestas patronales, los pueblos indígenas representan la "danza de moros y cristianos" para figurar como vencedores frente a unos "otros" reinventados para expresar nuevos aspectos de su identidad. A veces, incluso, los indígenas como vencedores aparecen subrogados en la imagen de los españoles; otras, son solo cristianos (mientras que los españoles, como en el caso de los ladinos en Zinacantán, México, pueden ser situados en el bando perdedor).

La lógica de la identidad y la alteridad conduce, así, a que los "unos" literales de estos textos (los españoles) puedan ser convertidos en "otros" (en moros), mientras que quienes antes habían sido tratados o pensados como "otros" (los indios) asumen radicalmente su posición como "unos".

En cuanto a las representaciones acerca de los judíos en América, también éstas pueden remontarse a los primeros contactos entre españoles y pueblos amerindios. En primer lugar, y a diferencia de lo que sucedió con las comparaciones entre indios y moros, muchos autores creyeron que los indios americanos eran, casi literalmente, judíos. Esta idea -que puede vincularse al presupuesto de que los rituales y mitos amerindios obedecen a los principios y categorías del Levítico- tiene puede rastrearse desde el siglo XVI (con Cristóbal Colón y Arias Montano), y se prolonga hasta el siglo XIX (con Bartolomé de las Casas, Gregorio García, Andrés Rocha, y Diego Durán). Hubo incluso judíos (como Menasseh Ben Israel) e indios americanos (como los de Techan, en Guatemala) que defendieron esta tesis (Manuel Gutiérrez Estévez ha desarrollado esta crítica en "Al margen del Levítico. Impurezas amerindias", *Revista de Occidente*, nº 222, noviembre 1999: 69-91).

Los judíos también están presentes en los ritos contemporáneos de los pueblos amerindios. Por ejemplo, muchas de las danzas de moros y cristianos ya mencionadas, incluyen, a despecho de cualquier referencia histórica, a judíos o los confunden con los moros. En otras ceremonias, como los carnavales o la Pasión de Cristo, los individuos disfrazados de judíos tienen un papel coreográfico (ambiguo e hilarante) más que un texto a recitar. En otras comparsas carnavalescas (como las de Zinacantán, en México) se asocia al judío con los negros y los demonios; y se le opone al sol. Los judíos parecen constituir, pues, "la esencia del caos". En algunas cosmologías indígenas, hay una constelación llamada "Cruz judía" que aparece en las noches de la temporada seca, y a la que se dirigen las brujas, los asesinos y los ladrones. Sin embargo, estas analogías no nos acercan del todo, según Manuel Gutiérrez Estévez, a la especificidad del judío en las representaciones indígenas:

Los ladrones y demás son, o pueden ser nombrados metafóricamente como judíos, pero no son ni literal ni metonímicamente judíos. En definitiva, los negros y los demonios son tan malos como los judíos; los ladrones y los asesinos amenazan el orden como los judíos; pero ni unos ni otros son judíos...

¿Cuál es, pues, esta especificidad? El texto no lo deja del todo claro. Manuel Gutiérrez Estévez continúa y señala cómo muchos mitos americanos transforman la Pasión en una persecución cósmica donde Cristo huye de los judíos. En esta asechanza -en la que Cristo produce los elementos benéficos del mundo, y los judíos, los perniciosos-, ambos tienen características paradójicas (por su contraste entre la apariencia y la verdad), pero invertidas:

<b>Cristo</b>	<b>Judíos</b>
Debilidad aparente (perseguido y a veces capturado)	Poder aparente (persiguen y matan a Jesús)
Poder prodigioso real (resucita)	Torpeza, ineptitud reales (caen en trampas de tontos)

En otros relatos, Jesús premia y castiga, en su huída, a los hombres según su control del habla y su disposición a la comensalidad. En estas narraciones, los judíos son solo un pretexto para el ejercicio de esta diferenciación entre los hombres que Jesús establece atendiendo a su conducta moral. Además de aparecer asociados a la Pasión de Cristo (en cuya muerte intervienen directamente), a la creación de ciertos elementos naturales y prácticas sociales; los judíos aparecen algunas veces solos, realizando acciones malévolas. Finalmente, el artículo solo nos dice que la imagen del judío no es más que un pretexto de los pueblos amerindios para hablar de si mismos:

No es tan importante decir que los judíos...son avariciosos, torpes o asesinos... Frente a los judíos..."nosotros" somos los que hacemos mérito ayudando a Cristo; somos quienes, mediante las ofrendas rituales de nuestra "costumbre", merecemos la bendición; somos los merecidos de Dios.

Los judíos, competidores sociales y adversarios teológicos de los españoles, han sido transformados por los actuales mayas en una representación de la oscuridad o el desorden. Pero esto es sólo un pretexto. Haber heredado estos "otros" de los españoles, sirve para poder decir, de otra manera, algo que siempre se había dicho en las tierras mayas (que el maíz es divino, que los hombres y los dioses se comunican por medio de la ofrenda, que la conducta es el estado del alma) y para decir otra cosa que es nueva: ahora, que somos cristianos, somos, frente a los judíos, los preferidos de Cristo.

Estas sugestivas perspectivas tienen preguntas implícitas que nos gustaría formular aquí: ¿A qué se debe que los judíos constituyan, en el pensamiento amerindio, un emblema de una anticultura que acosa y persigue? ¿En definitiva, porqué, en América, la Pasión de Cristo se convierte en una persecución? Finalmente, y pasando de las identidades a las mitologías, ¿Cuál es la importancia del tema de los judíos en la mitología amerindia? ¿Se trata de un tema recurrente? ¿Explica aspectos relevantes de la cosmovisión y del sistema simbólico indígenas? ¿Sobre todo en el caso de los judíos, cuál es su recurrencia en regiones fuera de Mesoamérica?

Manuel Gutiérrez Estévez perfila un poco más, comparándolas, las representaciones en torno a moros y judíos en América. El siguiente cuadro intenta resumir las diferencias, señaladas en el artículo, entre ambos estereotipos:

<b>Dimensiones</b>	<b>Moros</b>	<b>Judíos</b>
Medio de expresión:	Ritual	Mítica
Carácter:	Apologético	Moral
Tema:	Modos de creer	Modos de hacer (dar o no dar)
Aparición:	Individualizada (tienen asignadas funciones sociales distintas)	Colectiva y anónima (tienen una conducta indiferenciada)
Posibilidad de integración:	Se pueden convertir	No hay conversos ni traidores
Temporalidad:	Situados en un tiempo histórico	Situados en un tiempo mítico
Valores que encarnan:	Antisociedad.	Anticultura.

Acción principal:	Participan de un combate	Participan de una persecución
Proceso establecido por la trama:	La igualdad se convierte en jerarquía: 1. Simetría ritual, equiparación inicial	La diferenciación es fundamentada: 1. Asimetría mundana inicial. 2. Inversión final de la asimetría
Objetivos de las representaciones:	Los amerindios se identifican como los primeros, los vencedores.	Los amerindios expresan su singularidad, su diferencia.
Tipo de identidad enfatizada:	Identidad específica	Identidad genérica e individual.
Reconocimiento de la identidad:	Reconocimiento ante los hombres.	Reconocimiento ante Dios.

Una de las conclusiones más interesantes que se desprende de este ejercicio comparativo, es que la alteridad de los judíos es mayor y más radical que la de los moros. Es decir, que para un amerindio el judío es más "otro" que el moro. Manuel Gutiérrez Estévez nos lo explica:

El que los moros sean un grupo formado por individuos distinguibles, mientras que los judíos constituyan un conjunto indiferenciado es un hecho significativo en las relaciones lógicas entre identidad y alteridad. La frontera entre un "nosotros", formado por individuos reconocibles y conocidos como tales, será siempre más nítida y clara con respecto a "otros" constituidos por una masa informe (los judíos)... el que los judíos no estén individualizados hace que su caracterización sea más genérica, sin posibilidad de excepciones o matices y que, por tanto, el "nosotros" que se opone a ellos tenga el mismo carácter abarcador, distinto al más susceptible de especificaciones que se contrapone a los moros como grupo internamente diferenciado.

...debe considerarse el muy diverso grado de heterogeneidad existente entre los respectivos antagonistas de uno y otro conflicto. Españoles y moros son más parecidos entre sí que Cristo y los judíos. Españoles y moros, o "moros y cristianos", comparten, si no una cultura, sí los códigos básicos... En el drama, moros y cristianos entienden de forma semejante la estructura social, la guerra, la paz y hasta la fe, aunque el contenido de sus creencias sea distinto.

Este trabajo constituye, a nuestro juicio, uno de los análisis más completos y atrayentes de las representaciones identitarias en el mundo indígena americano. Aunque quizá habría valido la pena estudiar por separado el tema de los moros del de los judíos, el artículo nos brinda numerosas pistas a seguir en un tema tan complejo. Muchas preguntas útiles quedan abiertas por el trabajo de Manuel Gutiérrez Estévez: ¿Qué representaciones específicas podemos hallar, en los rituales y en la tradición españoles, sobre los moros y los judíos? ¿Cuáles son las diferencias entre las expresiones específicamente rituales y míticas de estos personajes en la península ibérica y en Íberoamérica? ¿Cuáles son las causas particulares de la transformación, en el contexto postcolonial, que operan los amerindios con las representaciones de los moros y los judíos? Finalmente, ¿qué otros estereotipos españoles han sido trasladados a América y son utilizados hoy en las retóricas de la identidad de estos pueblos?

---

Publicado: 2005