

ETNÓGRAFOS COLONIALES: ESCRITURA, ALTERIDAD Y
EUROCENTRISMO EN LA CONQUISTA DE AMÉRICA

By

David M. Solodkow

Dissertation

Submitted to the Faculty of the
Graduate School of Vanderbilt University
in partial fulfillment to the requirements
for the degree of

DOCTOR OF PHILOSOPHY

in

Spanish

May, 2009

Nashville, Tennessee

Approved,

Dr. Carlos Jáuregui

Dr. Edward H. Friedman

Dr. Benigno Trigo

Dr. Edward Fischer

Copyright © 2009 by David M. Solodkow

All rights reserved

A la memoria de Carlos Emilio Solodkow

AGRADECIMIENTOS

Esta disertación y sus principales líneas de investigación no hubieran siquiera comenzado sin la afectuosa e inteligentísima guía del doctor Carlos A. Jáuregui. A través del proceso de seguimiento de los avances de la investigación, el profesor Jáuregui fue sugiriendo con agudeza e inconmensurable paciencia la corrección, reorientación y/o validación de las líneas directrices que se habían planteado desde el comienzo. Importantes también fueron las sugerencias brindadas y el apoyo académico ofrecido generosamente por los profesores Beningo Trigo, Edward Fischer y Edward Friedman. A todos ellos, mi más sincero y profundo agradecimiento. Quisiera también hacer extensivo mi agradecimiento al *Robert Penn Warren Center for the Humanities* y en especial a Mona C. Frederick, quienes a través de su generosa beca me ofrecieron el apoyo financiero necesario para que terminara de escribir mi tesis de doctorado. Esta disertación también es el resultado de las productivas conversaciones que he mantenido a lo largo de cinco años en la Universidad de Vanderbilt con los compañeros del Departamento de español y, especialmente, con Juan Marcelo Vitulli. También colaboraron en más de un aspecto, tanto en la organización estructural de mi disertación como en algunas de las ideas que ella contiene, los muy estimulantes seminarios presentados por los profesores Jason Borge, Earl Fitz, Emanuelle Oliveira, Phill Rásico y Christina Karageorgou. También para todos ellos va mi agradecimiento.

TABLA DECONTENIDOS

	PÁGINAS
DEDICATORIA	iii
AGRADECIMIENTOS	iv
LISTA DE ILUSTRACIONES.....	vi
CAPÍTULOS.	
I. CAPÍTULO INTRODUCTORIO	1
1. ESCRITURA ETNOGRÁFICA Y ALTERIDAD COLONIAL	1
2. EXPANSIÓN COLONIAL Y ETNOGRAFÍA: BREVE REVISIÓN DE UNA CONFLUENCIA HISTÓRICA	38
3. MODERNIDAD, EUROCENTRISMO E IDENTIDAD EN LA AMÉRICA COLONIAL	51
II. EL CALEIDOSCOPIO ETNOGRÁFICO: GENEALOGIAS Y PRIMERAS REPRESENTACIONES DEL INDÍGENA AMERICANO	74
1. UNA ANTROPOLOGÍA ESPECULATIVA: EL ORIGEN DE LOS INDÍGENAS AMERICANOS.....	77
2. VENTRÍLOCUOS DE VENTRÍLOCUOS.....	100
III. ETNOGRAFÍAS EN CONTRAPUNTEO: COLÓN, CHANCA, CUNEO, COMA Y EL REGRESO AL “MUNDO CANIBAL”	156
IV. ETNOGRAFÍA Y LEGISLACIÓN: DE LA SERVIDUMBRE NATURAL A LA “GUERRA JUSTA” CONTRA EL INDÍGENA	198
1. DE LOS “REGALOS” DEL PAPA ALEJANDRO VI	210
2. LAS ORDENANZAS DE BURGOS Y EL ENCUBRIMIENTO ESCLAVISTA. ...	239
3. DEL REQUERIMIENTO Y LA RESISTENCIA INDÍGENA.	259
4. LA GUERRA COLONIAL CONTRA EL INDÍGENA AMERICANO: BARBARIE Y “MISIÓN CIVILIZADORA”	279
V. ETNOGRAFÍAS EVANGÉLICAS Y PARANOIA SATÁNICA: AMÉRICA COMO TRASLADO DEL INFIERNO	302
VI. INFORMANTES INDÍGENAS Y DETECTIVES FRANCISCANOS: BERNARDINO DE SAHAGÚN Y LA PARADOJA ETNOGRÁFICA	364
VII. UNA ETNOGRAFÍA EN TENSIÓN: EMPIRICISMO, IDOLATRÍA Y EVANGELIZACIÓN EN JOSÉ DE ACOSTA	459
VIII. CONCLUSIONES	529
IX. OBRAS CITADAS	538

LISTA DE ILUSTRACIONES

ILUSTRACIÓN	PÁGINA
1. “Insula Hyspania”. Grabado incluido en la edición latina de la carta de Colón anunciando el descubrimiento (Basilea 1493). Biblioteca pública de New York.....	127
2. Fray Vicente Valverde leyendo la biblia a Atahualpa. Ilustración extraída del libro de Guamán Poma de Ayala titulado <i>Nueva Corónica y buen gobierno</i> (374).	276
3. “Portada” de la <i>Pars Quarta de América</i> del editor Theodoro De Bry.	315
4. “Bautismo General y conversión de los naturales de nuestra santa fe católica por predicación de estos religiosos / quin quay atequique tlatoque [en esta forma en la testa les echaron agua]”. Pintura N° 9 en <i>Descripción de la ciudad y provincia de Tlaxcala</i> de Diego Muñoz Camargo.	320
5. “Quema e incendio de los templos idolátricos de la provincia de Taxcala por los frailes y españoles, y con consentimiento de los naturales / Yc quitlahtlatique naualcalli teopixque [en esta forma quemaron las casas de brujería los frailes]”. Pintura N° 10 de la <i>Descripción de la ciudad y provincia de Tlaxcala</i> de Diego Muñoz Camargo.	330
6. <i>Códice florentino</i> , Libro I (fol. 1, p. 10). Dioses representados de izquierda a derecha y de arriba hacia abajo: Huitzilopochtli, Tezcatlipoca, Paynal y Tlaloc.	411
7. <i>Primeros memoriales</i> en <i>Códice Matritense</i> del Palacio Real de Madrid (fol. 252v)	416
8. <i>Códice florentino</i> , Libro IV (fol. 79, p. 326). <i>Tabla de cálculo calendárico</i> .421	

9. *Códice florentino*, Libro VII (fol. 22, p. 247). *Calendario astrológico*.430
10. *Códice florentino*, Libro XII (fol. 12, p. 262). *Presagios*.....434
11. *Códice florentino*, Libro XII (fol. 18, p. 425). *Conquista de México*.....448

CAPÍTULO INTRODUCTORIO

1. ESCRITURA ETNOGRÁFICA Y ALTERIDAD COLONIAL

[D]e qué manera podía una cultura plantear en forma maciza y general la diferencia que la limita [...] ¿a partir de qué *a priori* histórico ha sido posible definir el gran tablero de las identidades claras y distintas que se establece sobre el fondo revuelto, indefinido, sin rostro y como indiferente, de las diferencias?

Michel Foucault. *Las palabras y las cosas*.

Todos los años en América Latina, Estados Unidos y España, se “celebra”, “conmemora” o “recuerda” el día 12 de octubre como un hito en la historia de occidente. El día en sí mismo ha tomado nombres significativos tanto en América Latina y España como en Estados Unidos: mientras que en Latinoamérica y en España el 12 de octubre se denomina “día de la raza”—en el más crudo y tajante singular—, en Estados Unidos, en cambio, se habla del “Columbus’ Day” [el día de Colón]. Esta “celebración” cíclica del “descubrimiento” es una clara señal de la presencia del eurocentrismo/racismo en nuestras culturas: presencia que niega, silencia y desplaza al indígena, al descendiente africano y al mestizo de la historia “blanca”, letrada y occidental. En el nombre mismo de “América Latina” y en sus derivados y sustitutos—Hispanoamérica, Iberoamérica—subyace la negación del mundo indígena y lo que el nombre designa, por ende, borra esa humanidad menospreciada.

De este modo, “América Latina” como nombre asume antropológicamente una falsa homogeneidad racial e identitaria y se asocia además con una genealogía territorial igualmente encubridora: el mundo europeo latino. El nombre “América Latina” es una etiqueta etnográfica del siglo XIX que claramente señala la negación decimonónica de la heterogeneidad, el horror a la mezcla racial, el temor a la

contaminación de las sangres (mestizaje) y la amenaza de disolución cultural de las naciones en ciernes frente al surgimiento de nuevos poderes imperiales como Estados Unidos. Pero esta curiosa nominación del presente que insiste en borrar la heterogeneidad/diferencia identitaria y racial del continente americano no es tan nueva como puede parecer y sus antecedentes deben rastrearse en la “era de los descubrimientos”, eufemismo para disfrazar la invasión colonial de Europa comenzada en 1492.

Encontrar, “descubrir”, evangelizar y clasificar a un Otro diferente al “sí mismo”, distinto al *ego* europeo, son algunas de las acciones principales que organizaron y determinaron la primera experiencia colonial de Europa en el mal llamado *Nuevo Mundo*. Ese Otro diferente, con su cuerpo, con su lengua, con su cultura y su religión produce una interrogación al “sí mismo” europeo que conquista y, al mismo tiempo, plantea límites a su propio conocimiento: ¿quiénes son esos “otros”? ¿Cuál es la relación que guardan con mi cultura de origen, con mi conocimiento del mundo, con mi religión, con mis valores, con mi humanidad? ¿Cuáles son los poderes que sobre esos otros se pueden ejercer? La acción de conquistar no sólo se definió a partir de prácticas materiales y violentas como la encomienda, la esclavitud y la conversión religiosa, sino también mediante prácticas simbólicas como la escritura: una acción a partir de la cual la alteridad del mundo indígena americano fue clasificada, cosificada, apropiada y representada con acuerdo a parámetros epistemológicos europeos. Este estudio explora y analiza los “modos” en los cuales la escritura colonial organizó, clasificó y representó la alteridad indígena y, simultáneamente, propone estudiar las relaciones de “instrumentalidad” política, jurídica y religiosa que dicha escritura mantiene con respecto a la justificación de la

ocupación colonial y con la llamada “misión civilizadora” de Europa sobre la América indígena.

Desde la aparición de los “fieros” comedores de carne humana o “caníbales” en los *Diarios* colombinos (1492-1500), pasando por la variada clasificación de indígenas *idólatras* llevada a cabo por fray Toribio de Benavente (Motolinía) en sus *Memoriales*, las largas discusiones teológicas metropolitanas primero en Burgos (1511-1512) y luego en Valladolid (1550-1551) entre Las Casas y Sepúlveda, la *relectio* de Francisco de Vitoria (*De Indis*), hasta la *Enciclopedia de la alteridad* que propuso fray Bernardino de Sahagún en su *Historia general de las cosas de Nueva España* y la conceptualización de la *barbarie* de los indígenas americanos que formuló el jesuita José de Acosta en su *De procuranda indorum salute* (1588), el *Otro* de Europa será objeto de las más intrincadas especulaciones de un tipo específico de discursividad colonial a la cual denomino en este estudio *escritura etnográfica*, un concepto que nos ayuda a pensar cómo se organizó la diferencia racial, cultural y religiosa en el mundo colonial americano. Mi estudio reflexiona sobre los dispositivos de saber (*epistemes*) y control y las relaciones de dominación simbólica y material que se ejercieron a través de la *escritura etnográfica* sobre las diversas etnias indígenas de América.

Aquello que denomino como *escritura etnográfica* es un espacio textual en el que se diseminan un conjunto de reglas de *formación discursiva* que colaboran mutuamente para construir la diferencia cultural, la negación/creación de la alteridad, la producción del saber sobre el *Otro* y la construcción de nuevas identidades sociales y raciales. Las caleidoscópicas imágenes del cuerpo del “salvaje” se crearon dentro del discurso etnográfico y, de este modo, el conocimiento y los *efectos de verdad* que se construyeron en ella colaboraron con la red instrumental del poder que se aplicó

sobre los sujetos clasificados. De este modo, los cuerpos inscriptos en la escritura etnográfica (racializados, diferenciados, asimilados, clasificados) se hallan inmersos en un campo político y las relaciones de poder operan discursivamente sobre él.

Si tomamos la etimología griega del compuesto *ethnos* (pueblo) y *grapho* (trazo, escritura), podemos definir lingüísticamente la tarea etnográfica como la práctica de escribir un pueblo, definirlo, catalogarlo y representarlo en un espacio discursivo.¹ Ya en el siglo XX, luego de la *crisis de conciencia* de la antropología,² con la intención de destronar el *conductismo* y cierto empirismo de tipo objetivista, Clifford Geertz hacía notar que las *descripciones densas*, esto es, la compleja articulación de una interpretación cultural, no eran sino: “interpretaciones de interpretaciones de otras personas sobre lo que ellas y sus compatriotas piensan y sienten” (23). El objetivo que buscaba Geertz era el de componer un tipo particular de análisis que permitiera “desentrañar las estructuras de significación [...] y en determinar su campo social y su alcance” (24). Y por ello, hacer etnografía de acuerdo con Geertz era como: “tratar de leer (en el sentido de interpretar un texto) un manuscrito extranjero, borroso, plagado de elipsis, de incoherencias, de sospechosas enmiendas y de comentarios tendenciosos y además escrito, no en las grafías

¹ De acuerdo con el *Greek-English Lexicon*—probablemente la fuente informativa más confiable del medio académico anglosajón en estudios clásicos—compilado por Henry George Liddell y Robert Scott (1843[1996]) la palabra griega *ethnos* significa: número de personas que viven juntas, compañía, cuerpo de personas, banda de camaradas; referencia a tribus particulares (en el sentido de grupo de personas); luego de Homero vino a significar nación, pueblo; extranjeros, naciones bárbaras; clase de hombres, casta y una clase en relación a un rango (480). A su vez, la palabra *grapho* puede significar: rasguño (*scratch*), en el sentido de marca, marcar a través de signos, representar mediante líneas, trazo, pintura; (en matemática) describir una figura, punto o línea en movimiento, expresar a través caracteres escritos, escribir, inscribir; (en magia) invocar o maldecir, en el sentido de conjurar; (en derecho) instituir a través de un documento inscripto, registrar, matricular; escribir una carta, escribir sobre una materia en particular, describir, escribir una ley para ser presentada; prescribir y ordenar (360-61).

² Según James Clifford: “Después de la revocación de la mirada europea por el movimiento de la negritud y después de la *crise de conscience* de la antropología con respecto a sus estatus liberal en el interior de un orden imperial, y ahora que el Occidente no puede presentarse más a sí mismo como el único proveedor de conocimiento antropológico sobre los otros, ha llegado a ser necesario imaginar un mundo de etnografía generalizada” (142).

convencionales de representación sonora, sino de ejemplos volátiles de conducta modelada” (24). En Geertz podemos notar un enfoque interdisciplinario que asocia a menudo la tarea del etnógrafo con la del crítico literario y cultural: el etnógrafo en Geertz traduce, lee, descifra textos, interpreta las redes de significado que se han tramado en una cultura particular en un tiempo determinado. La tarea etnográfica puede ser asociada entonces con dos prácticas concretas: traducir el texto borroso de la cultura y sus signos y brindar una interpretación del palimpsesto que supone cualquier otra cultura. Al mismo tiempo, las prácticas de *etnografiar* y *leer/escribir* la cultura pueden ser vistas como los polos intercambiables de un mismo ejercicio intelectual. Como señala López-Baralt:

Esta aproximación [la de Geertz] a la cultura convierte al antropólogo en una suerte de crítico literario que aborda un texto enigmático que hay que desenmarañar. Pero este texto no es otra cosa que un documento actuado, que tiene significados múltiples para sus actantes. A su vez, el etnógrafo ha de desentrañarlos, lo que hace del oficio antropológico una interpretación de interpretaciones. (45)

La *escritura etnográfica* tuvo, históricamente, múltiples fines como: 1) inventariar la riqueza (posible y figurada); 2) cartografiar los territorios desconocidos; 3) catalogar la flora y la fauna (real e imaginaria); 4) traducir al Otro; 5) testimoniar aventuras viajeras (inscripción narrativa-narcisista del *ego conquistador*); 6) disponer “el tiempo y los espacios salvajes en subordinación epistemológica con occidente” (Jáuregui, “Brasil” 81), por nombrar algunos de los más importantes. Estos procesos funcionaron como instrumentos claves para el apuntalamiento y definición de los variados y contradictorios proyectos de la Modernidad colonial y, como tales, han operado insistentemente desde la “invención” de América en el espacio cultural de América latina y sus imaginarios políticos. La articulación de prácticas de inclusión y de exclusión sobre / contra / para el Otro (conversión, educación, modernización) han dependido en gran medida de un *imaginario racializado* (castas, pureza, mestizaje,

pigmentocracias) de elucubraciones en torno a una *semiótica racial* de los cuerpos que se organiza a partir de clasificaciones etnográficas y principios antropológicos.

Este estudio propone seguir el rastro y las múltiples metamorfosis de esta *formación discursiva* a lo largo del primer siglo de ocupación colonial europea en América. Para llevar a cabo este tipo de exploración realizo un análisis interdisciplinario utilizando las herramientas metodológicas y teóricas de la crítica literaria y cultural, los estudios coloniales, el análisis del discurso y la antropología. Con estos instrumentos teóricos y críticos exploro diversos tipos o géneros discursivos como crónicas, cartas, memoriales, cédulas reales, sentencias judiciales, tratados religiosos, entre otros. Al mismo tiempo, el proyecto intenta revisar las múltiples formas en las que se presenta la invención de las identidades coloniales, esto es, los modos en que las mismas se ordenaron moral y éticamente (axiológicamente) para luego ser asimiladas o tipificadas dentro de un orden político, económico y religioso. De este modo, propongo que leer el *discurso etnográfico* colonial implica enfrentarse a modos singulares y específicos de construcción de límites culturales y antropológicos, de clasificaciones y de órdenes taxonómicos, de tipologías que intentan poner freno a la proliferación constante de la *diferencia* que produce el “encuentro” con el Otro. Un concepto que nos ayuda a pensar cómo se organizó la diferencia racial/cultural/religiosa y, eventualmente, a corregir el desvío ideológico negador de la heterogeneidad identitaria que se celebra cada 12 de octubre.

La *escritura etnográfica* constituye aquello que Michel Foucault definía como una *formación discursiva*³. Un tipo de discurso específico y central que emerge

³ Las *reglas de formación* son herramientas teóricas de análisis del discurso que tomo en préstamo del método arqueológico que propone Michel Foucault. De acuerdo con Foucault: “se llamarán reglas de formación las condiciones a que están sometidos los elementos de esa repartición [el sistema de dispersión de los enunciados] (objetos, modalidad de enunciación, conceptos, elecciones temáticas). Las reglas de formación son condiciones de existencia (pero

durante el período colonial—y que se continúa a lo largo de la historia cultural de América Latina—y que involucra determinados procesos históricos relacionados con la evangelización del indígena, el centramiento geopolítico y económico de Europa (el eurocentrismo y el etnocentrismo) y los procesos de dominación simbólica y material de los Otros de Europa. Mi estudio propone que la *escritura etnográfica* es un espacio discursivo privilegiado para analizar la construcción de los “saberes” coloniales (*epistemes*) dentro de los cuales se piensan la diferencia, lo excéntrico, lo salvaje, la raza y la alteridad. Este estudio analiza los procesos arriba mencionados a través de la exploración de ciertos dispositivos discursivos como los enunciados, los estereotipos, algunos tropos específicos y las analogías que se diseminan en un vasto conjunto de textos representativos de la *escritura etnográfica* colonial. Un tipo de discursividad que informa algunos de los textos fundacionales de la historia cultural de América Latina y que fue creada y desarrollada por autores como Cristóbal Colón, fray Ramón Pané, Bartolomé de Las Casas, Juan Ginés de Sepúlveda, Francisco de Vitoria, fray Toribio Benavente (Motolinía), fray Bernardino de Sahagún y José de Acosta, entre otros.

Asimismo, mi lectura intenta llevar a cabo una intervención crítica y un debate dentro del conjunto de los estudios de literatura colonial y propone no sólo desmontar los fundamentos del eurocentrismo—superioridad racial de Europa, inferioridad cultural del indígena americano, el supuesto “salvajismo” que se opone a la “civilización” y el “progreso”—en los textos coloniales explorados sino también en algunos de los análisis propuestos por la crítica contemporánea.⁴ En síntesis, realizo

también de coexistencia, de conservación, de modificación y de desaparición) en una repartición discursiva determinada” (*Arqueología* 62-64).

⁴ Especialmente discuto con otros autores del campo de la literatura colonial sobre la interpretación de algunos textos. En especial véase el debate con autores como Todorov (capítulo 2), con León Portilla y con Klor de Alba (capítulo 6), Anthony Pagden (capítulo 7), entre otros.

un estudio transdisciplinario de la formación del discurso etnográfico y del papel instrumental que el mismo jugó en la conformación de los imaginarios coloniales y en la formación de los relatos de identidad durante la emergencia de la primera Modernidad colonial.⁵

La *escritura etnográfica* puede pensarse como un espacio discursivo en el cual se inscriben las diferencias culturales mediante el uso de categorías discursivas—como el estereotipo del “bárbaro” y del “salvaje”—respaldadas en y por la autoridad eurocéntrica del conquistador y del evangelizador.⁶ En esta escritura es posible ver el desarrollo de una obsesión constante en el conquistador/evangelizador por reducir y encubrir la distancia entre el mundo de lo percibido por el *ego conquistador* y el mundo indígena, entre la “realidad colonial” y su desciframiento y traducción a sistemas conceptuales eurocéntricos. Esta tensa y persistente distancia, este acto de mediación, entre *ethnos* (pueblos) y *graphos* (escrituras) es lo que exploro en este estudio mediante el análisis de los dispositivos escriturales de catalogación, conceptualización y representación de la alteridad que sirvieron como justificación epistemológica del proyecto de la Modernidad colonial. Mi estudio realiza una crítica cultural del *eurocentrismo* durante el primer siglo de ocupación colonial en América y la exploración de la construcción del polimorfo mundo de las identidades coloniales.

Leer el discurso colonial es enfrentarse a una trama narrativa cuya naturaleza es de tipo *etno-gráfica*. Sin embargo, los dispositivos etnográficos presentes en el discurso colonial no persiguen como objetivo eliminar la diferencia irreductible del Otro americano, alcanzar la igualdad entre las culturas, sino controlar y dominar la

⁵ El concepto de *Modernidad colonial* se explicita en el siguiente acápite.

⁶ La *autoridad etnocéntrica* es ideológicamente subsidiaria de aquel paradigma político, científico y cultural que Samir Amin designaba como *eurocentrismo*: “a culturalist phenomenon in the sense that it assumes the existence of irreducibly distinct cultural invariants that shape the historical paths of different peoples” (vii).

diseminación de dicha diferencia, hacerla más reconocible o visible dentro de los paradigmas de conocimiento (*epistemes*) de Europa. De este modo, ese fondo “revuelto, indefinido y sin rostro” desde donde emergen las “identidades” del que nos habla Foucault en el epígrafe, será ordenado dentro del campo de la escritura colonial mediante una serie de procedimientos discursivos como las analogías, los isomorfismos, los estereotipos, los silogismos, las metáforas, las alegorías, las metonimias y ciertos procesos de sincronización cultural.

Desde la Conquista de América la *escritura etnográfica* colonial se alimentó, en diferentes grados y maneras, de una imposibilidad y un fracaso, e hizo de esa imposibilidad y de ese fracaso su potencia movilizadora: penetrar lo incógnito y lo ignoto del Otro (su cultura, su religión, su organización social, etc.), hacer desaparecer esa lejanía cultural entre el conquistador/evangelizador europeo y el Otro americano, instalarse en esa misma distancia para intentar abolirla, explicarla, dominarla y traducirla. Así, el impulso etnográfico de esta escritura nació ligado a la potencia de su propia imposibilidad, a sus paradojas internas y a sus fracasos productivos. Una imposibilidad fructífera, que al no poder traducir la “diferencia” que representa el Otro de una manera satisfactoria, dentro de su propio paradigma cultural y dentro de sus objetivos políticos, económicos y religiosos, lo encubrió y lo deformó, causando una proliferación de identidades sustitutas: monstruos antropófagos, hombres con hocico de perro, amazonas, idólatras, etc. Enrique Dussel ha planteado que el nacimiento de lo que hoy denominamos como Modernidad colonial se fundó, precisamente, en un *encubrimiento* del indígena americano. Ese Otro fue, de acuerdo con Dussel, “negado como Otro” y “obligado, subsumido, alienado a incorporarse a la totalidad dominadora como cosa” (1492 59). En el mismo sentido, Cornejo Polar afirmaba que la “condición colonial” había consistido precisamente en:

Negarle al colonizado su identidad como sujeto, en trozar todos los vínculos que le conferían esa identidad y en imponerle otros que lo disturban y desarticulan, con especial crudeza en el momento de la conquista, lo que no quiere decir—como es claro—que se invalide la emergencia, poderosísima en ciertas circunstancias, de nuevos sujetos a partir y respetando—pero renovándolos a fondo, hasta en su modo mismo de constitución—los restos del anterior. (19)

La escritura etnográfica colonial emerge estrechamente asociada a ese impulso *etnográfico-antropológico* (comparativo y diferenciador). La emergencia de dicho impulso puede incluso ser fechada con precisión en ese gesto fundacional, en esa frustrante búsqueda de la *monstruosidad* que se propuso el Almirante Cristóbal Colón en su famosa carta a Luis Santángel del 14 de febrero de 1493:

En estas islas fasta aquí no he hallado ombres mostrudos, como muchos pensavan, más antes es toda gente de muy lindo acatamiento, ni son negros como en Guinea [...] Así que mostruos no he hallado ni noticia, **salvo** de una isla que es Carib, la segunda a la entrada de las Indias, que es poblada de una iente que tienen en todas las islas por muy feroces, los cualles comen carne umana. Estos tienen muchas canuas, con las cuales corren todas las islas de India, roban y toman cuanto pueden. Ellos no son más disformes que los otros, salvo que tienen en costumbre de traer los cabellos largos como mugeres, y usan arcos y flechas de las mismas armas de cañas con un palillo al cabo por defecto de fierro que no tienen. (Varela 224-25; énfasis mío)

Es en esta minúscula y casi ridícula porción del texto colombino, en ese “**salvo**”, en esos comedores de carne “afeminados”, desde donde se puede comenzar a interpretar la genealogía de la tendencia etnográfica de la escritura colonial. Es dicho quiebre diferenciador y adversativo—ese tabique discursivo-ideológico, ese “salvo”—lo que organizará de ahí en adelante la clasificación etnográfica de la diferencia cultural y la estructura semántica de la alteridad entre el Otro americano y el conquistador europeo. Estos procesos de alineación y objetivación de las subjetividades—en el marco del discurso colonial—han sido brillantemente descriptos y analizados por Abdul JanMohamed:

Just as imperialists ‘administer’ the resources of the conquered country, so colonialist discourse ‘commodifies’ the native subject into a stereotyped object and uses him as a ‘resource’ for colonialist fiction. The European writer

commodifies the native by negating his individuality, his subjectivity, so that he is now perceived as a generic being that can be exchanged for any other native (they all look alike, act alike, and so on). Once reduced to his exchange-value in the colonialist signifying system, he is fed into the manichean allegory, which functions as the currency, the medium of exchange, for the entire colonialist discursive system. (83)

En esta *escritura etnográfica* es posible ver el despliegue de una obsesión constante por reducir y encubrir—pero también, paradójicamente, producir—la distancia cultural entre: 1) el mundo de lo percibido por el *ego moderno* (euro/etno/céntrico) y, 2) el mundo sensible exterior (la periferia colonial). Estas paradojas y ambigüedades de la representación de la *distancia colonial* han sido señaladas por Bhabha: “el discurso colonial produce al colonizado como una realidad social que es a la vez un ‘otro’ y sin embargo enteramente conocible y visible” (96). La reducción de esta distancia, por lo general, se realizó a través de lo que JanMohamed define como una *estrategia de fetichización*, la cual no sólo permite “un rápido intercambio de imágenes denigrantes que pueden ser utilizadas para mantener un sentido de diferencia moral” (87; mi traducción), sino que esta estrategia también “permite al escritor transformar las disimilitudes sociales e históricas en diferencias universales y metafísicas” (87; mi traducción). Esta tensa y persistente distancia entre *ethnos* (pueblos) y *graphos* (escrituras) es útil para entender cómo se construyó la escritura sobre el Otro, ya como justificación epistemológica de la violencia ya como articulación de los procesos paternalistas de inclusión/exclusión, o incluso, como una mezcla de ambas estrategias a lo largo y ancho de la historia cultural de la América colonial.⁷

⁷ En este tipo de escritura la violencia se garantiza a través del principio de la diferencia, dado que como señala JanMohamed: “if the differences between the Europeans and the natives are so vast, then clearly, as I stated earlier, the process of civilizing the natives can continue indefinitely” (87).

La incertidumbre y la ansiedad cultural producidas por el mal llamado “encuentro”⁸ con ese Otro alegadamente *excéntrico, exótico, salvaje, lascivo, supersticioso, idólatra, ágrafo, sedicioso*, no pueden persistir como un puro *enigma* de la mirada del poder del conquistador y del evangelizador: esa encrucijada entre el terror, la paranoia y el deseo por el cuerpo, el alma, la fuerza de trabajo y los bienes de los Otros deberá articularse a partir de una negociación asimétrica, autoritaria y paternalista. Allí, en la intersección misma de la diferencia que atemoriza al *ego* eurocentrado, la *escritura etnográfica* será el instrumento de aprehensión, conjuración y representación de esa supuesta otredad abyecta: la forma de traducir la diferencia radical e irreductible y el modo específico de articulación de un conjunto de saberes jerárquicos y axiológicos (*epistemes*) que justificarán y legitimarán la posesión de la vida de los Otros. De aquí se desprende el papel *central y único* que jugó la *escritura etnográfica* en el transcurso de la época colonial desde la “invención” de América en adelante.⁹

Es necesario aclarar que el concepto de *escritura etnográfica* no se refiere en el marco de mi investigación, aunque esté genealógicamente relacionado, a aquello

⁸ Como señala Dussel: “El concepto de *encuentro* es encubridor porque se establece ocultando la dominación del yo europeo, de su mundo, sobre el mundo del Otro, del indio. Es decir, ningún *encuentro* pudo realizarse, ya que había un total desprecio por los ritos, los dioses, los mitos, las creencias indígenas. Todo fue borrado con un método de tabula rasa” (87-88).

⁹ La idea de América como *invención* en lugar de *descubrimiento*, ha sido señalada por varios investigadores del campo colonial: Enrique Dussel (1992), Edmundo O’Gorman (1986) y Beatriz Pastor (1982), entre otros. En su libro titulado, precisamente, *La invención de América*, O’Gorman señala que: “nuestro intento puede considerarse como [...] una etapa que, comprendiendo la crisis a que conduce el insensato empeño de mantener la idea del descubrimiento de América, lo abandona en busca de un nuevo concepto que aprehenda de un modo más adecuado la realidad de los hechos. Y ese concepto, podemos anticiparlo, es el de una América inventada, que no ya el de la vieja noción de una América descubierta” (54). En este mismo sentido, en el primer capítulo de su libro sobre los discursos de la conquista, Pastor nos ofrece la siguiente afirmación: “Desde el primer momento, Colón no descubre: verifica e identifica. El significado central de *descubrir* como desvelar y dar a conocer se ve desvirtuado en la percepción y en las acciones de Colón, quien, en su constante afán por identificar las nuevas tierras descubiertas con toda una serie de fuentes y modelos previos, llevó a cabo una indagación que oscilaba entre la invención, la deformación y el encubrimiento” (5).

que en el campo disciplinario y académico de la antropología actual se denomina como *relato etnográfico* o *trabajo de campo*. Lo último designa un tipo particular de praxis académica cuyos orígenes son inseparables—como han mostrado Talal Asad y Margaret Hodgen—del colonialismo y el eurocentrismo pero cuyas *reglas de formación y uso* son más bien recientes y neocoloniales. En cambio, el término *escritura etnográfica* se utiliza como una categoría analítica que designa un conjunto de mecanismos discursivos cuya función primordial es la construcción y representación de la diferencia cultural y racial, pero también de la identidad (los principios de la mismidad) dentro de los relatos de identidad y alteridad en la América colonial.

El concepto de *escritura etnográfica* no pretende ser una nueva etiqueta para designar un género de escritura y debe entenderse como una *formación discursiva* que abarca géneros ya constituidos: la relación, la carta, el memorial, el diario, el tratado, etc. Esta *formación discursiva* no modifica aquello que Jacques Derrida nombraba como la *ley del género*, sino que es constitutiva de su propia formulación en tanto que contaminación y mezcla de los límites borrosos y paradójales de esa propia “ley”. Se trata de un principio de contaminación, de mezcla y de impureza que participa de la formación discursiva sin pertenecer enteramente a ella o sin ser su principio constitutivo, en palabras de Derrida: “What I shall call the law of the law of genre. It is precisely a principle of contamination, a law of impurity, a parasitical economy. In the code of set theories, if I may use it at least figuratively, I would speak of a sort of participation without belonging—a taking part in without being part of, without having membership in a set” (“The Law” 59). La *escritura etnográfica* contamina y atraviesa la *ley del género* con el paradójico estatuto de la *no pertenencia*; está allí pero no es el género, forma parte sin formar parte, habla *como parásito* dentro de un

lugar que no le es propiamente suyo; puede por lo tanto residir en la crónica, en la carta, en el ensayo, en los discursos religiosos, etc. Es menos que un género y más bien un modo del discurso, una generadora de reglas de lo decible más que un ente generado por la regla y la ley. Es por ello que la *escritura etnográfica*—como *formación discursiva*—ha probado ser resistente a cualquier exclusión genérica: se reproduce en la poesía, se incorpora en la crónica, se modifica en la novela, se reconstituye en el discurso teológico, en otras palabras, se metamorfosea a través de la historia y sus textualidades. Lo que el concepto de *escritura etnográfica* define y señala son momentos específicos en el texto en los cuales emerge la re-presentación o auto-representación de una identidad cultural o varias, ya sean estas sociales (etnias, pueblos, “razas”) o individuales (caníbal, criollo, mestizo).

El conocimiento del/sobre/contra el Otro (su cuerpo, sus creencias, sus prácticas) se halla siempre involucrado en las relaciones de poder y, por lo general, es utilizado en la regulación de la conducta social a través de prácticas discursivas (como la etnografía) y no discursivas (como la esclavitud). El conocimiento ligado al poder no sólo asume la autoridad de “la verdad” sino que tiene el poder de transformarse a sí mismo en lo que Foucault denominaba como un *régimen de verdad*. Todo conocimiento, una vez aplicado en el mundo real, tiene efectos reales, y en ese sentido al menos, se transforma en “verdad”: se inventa la identidad “caníbal” y luego se esclaviza a los sujetos que supuestamente pertenecen a esta categoría, esto es: el caníbal no preexiste al discurso que lo nombra.¹⁰ Como ha señalado Foucault en

¹⁰ En 1503 la reina Isabel dictó una cédula real—que Palencia-Roth denomina “la ley caníbal”—a partir de la cual se daba licencia y facultad para: “A todas e cualesquier personas que con mi mandato fueren, así a las Islas e Tierra firme del dicho mar Océano que fasta agora están descubiertas, como a los que fueren a descubrir otras cualesquier Islas e Tierra firme, para que si todavía los dichos Caníbales resistieren, e non quisieren recibir e acoger en sus tierras a los Capitanes e gentes que por mi mandato fueren a facer los dichos viages, e oirlos para ser dotrinados en las cosas de nuestra Santa Fe Católica, e estar en mi servicio e so mi obediencia, los puedan cautivar e cautiven para los llevar a las tierras e Islas donde

Castigar y vigilar (1977), no existen relaciones de poder sin la constitución correlativa de un campo de saber, ni ningún conocimiento que no presuponga y constituya, al mismo tiempo, relaciones de poder. Y lo que está en el centro de estas relaciones de poder es el cuerpo del Otro. El cuerpo del Otro emerge como ese lugar en el cual quieren clausurarse todos los significantes bajo el imperio fáctico de su “ser” real. Sin embargo, el cuerpo, en tanto que objeto-signo paradójico, no deja nunca de significar a través de las múltiples escrituras e interpretaciones sociales de la historia que lo dicen, lo piensan, lo leen, lo temen, lo vigilan y lo conjuran. De este modo, diferentes *formaciones discursivas* dividen, clasifican e inscriben el cuerpo en sus respectivos regímenes de poder y “verdad”, dentro de unas *políticas de la identidad*. La *escritura etnográfica* entonces puede ser pensada como “una” de las *formaciones discursivas* que se despliegan dentro de la gran maquinaria narrativa del colonialismo, a mi modo de ver la más importante. De allí que se pueda explorar esta escritura a partir de las textualidades que configura, los diálogos y préstamos que genera con los diferentes campos de saber (religión, medicina, derecho y geografía), de los sintagmas que produce, de los enunciados y reglas que no cesa de articular y poner en relación. Por ejemplo, la oposición constante entre el “progreso” y lo “primitivo” que se resiste, entre el cristianismo y la “idolatría”, entre lo “aberrante” (sodomía, canibalismo, sacrificios humanos) y la norma, entre la inclusión y la exclusión (periferia/eurocentrismo).

Se debe consignar también la existencia de una línea etnográfica “humanista” dentro del discurso colonial cuyo origen puede relacionarse con el pensamiento de Bartolomé de Las Casas y con la emergencia de lo que Carlos Jáuregui denomina

fueren...pagándonos la parte que dellos nos pertenesca, e para que los puedan vender e aprovecharse dellos, sin que por ello cayan nin incurran en pena alguna, porque trayéndose a estas partes e serviéndose dellos los Cristianos, podrán ser mas ligeramente convertidos e atraídos a nuestra Santa Fe Católica” (citado por Palencia-Roth, “The Cannibal” 26).

como: “el derecho del inocente o el paradigma tutelar del Imperio” (*Canibalia* 126).

En este sentido, López-Baralt nos recuerda la presencia notable de una corriente del pensamiento europeo que funcionó como crítica y contrapunteo de la invención del salvaje y la barbarie americana:

[E]l proceso de ficcionalización de América—que también dio lugar, en el contexto del humanismo renacentista, a las utopías de Moro y Campanella—tuvo su contrapunto en el relativismo cultural que abrazara Montaigne, al afirmar en su ensayo “De los caníbales”, de 1580, que “llamamos barbarie a lo que no entra en nuestros usos”; y también en el ingente esfuerzo de misioneros y cronistas por conocer la otredad americana, aunque en la mayoría de los casos sólo estuviera motivado por la ambición evangelizadora. (26)

No obstante, si bien lo mencionado por López-Baralt es correcto, es necesario señalar que la “buena fe” humanitaria tenía por fundamento último un *paternalismo* de tipo colonizador que como señala Jáuregui para la postura política de Las Casas:

[F]ue otro gesto de poder; de poder religioso y amoral. Incluso en sus versiones más críticas y de buena fe, el humanismo universalista que proclamaba la humanidad del aborígen cumplía con dos cometidos coloniales: el de justificar la presencia europea en el Nuevo Mundo (bajo el imperativo evangélico y humanitario), y el de autorizar el centro moral (europeo y cristiano) de esa humanidad universal; porque acaso, ¿no es moralmente más humano quien le reconoce la humanidad al Otro? (*Canibalia* 137)¹¹

Como veremos a lo largo de los capítulos de este estudio, es a partir de la creación discursivo-mitológica del “buen salvaje” que se inscriben dentro del discurso etnográfico un conjunto de ideas que apelan a la reforma cultural del indígena americano, esto es, el Otro nunca puede ser valorado ontológicamente en tanto “lo que es” a menos que disuelva su identidad, se transforme, se redima y se filtre en las

¹¹ En correspondencia con lo planteado por Jáuregui, Subirats señala que: “toda la teoría política de Las Casas y una parte de los dominicos, de la Escuela de Salamanca, e incluso de la independencia americana, nace de esta primera figura de la emancipación indígena, a la vez signo moderno de una nueva libertad frente a los excesos y la crueldad de conquistadores y encomenderos, y principio de una forma articulada y compleja de deuda interiorizada y, por consiguiente, de vasallaje y subjetivación. Se trata de una paradójica humanización de la conquista americana. Ella entrañaba por un lado la sujeción voluntaria a un sistema racional, que, por otro, era heterónomo y exteriormente impuesto; ella suponía una nueva libertad subjetiva, pero al mismo tiempo suponía también la interiorización del terror como principio de subjetivación” (76).

pedagogías de la Modernidad colonial (conversión religión, educación, etc.). Dichas pedagogías insisten en “salvar al Otro” de sí mismo, en convertirlo, y la paradoja es que ese Otro debe ser salvado de la posición en la que lo colocó (esclavitud, miseria, hambre y enfermedad) el mismo proyecto contradictorio de la Modernidad.¹² En el siglo XVI la salvación del “salvaje”—léase del indígena americano— dependía de un cambio de estatus religioso, éste debía pasar de “la idolatría” a la “verdadera fe”. De este modo, de acuerdo con Eduardo Subirats: “Las estrategias misionales de América, desde la política sacramental hasta el sistema de impuesto eclesiásticos, desde la propaganda de la fe hasta los sistemas punitivos de herejías, idolatrías y heterodoxias, constituyen sin duda alguna el centro axial de este discurso colonizador. La lógica de la colonización es en primer lugar una teología de la colonización” (80).

En el “salvaje” se depositó toda la nostalgia y melancolía de occidente por un paraíso perdido—como veremos en el capítulo 2—, por la irrecuperable inocencia de los orígenes. De este modo, la etnografía comenzó a vislumbrarse de acuerdo con Jáuregui, “como una condición reflexiva y especular de la Modernidad, manifiesta en la búsqueda e imaginación melancólica de una clave de salvación en el salvaje, el Otro, el subalterno” (“Brasil” 102). La utopía, para el Lévi-Strauss del los *Tristes trópicos* (1955), era liberar al hombre del progreso y de ahí la nostalgia por una *Edad de oro* ovidiana. Como afirma Sontag, el antropólogo-etnógrafo no es solamente aquel que se lamenta por la pérdida del mundo frío de los primitivos sino además el custodio intelectual de ese mundo: “Lamenting among the shadows, struggling to

¹² Susan Sontag en su reconceptualización de la práctica antropológica señalaba que: “The ‘other’ is experienced as a harsh purification of ‘self’. But at the same time the ‘self’ is busily colonizing all strange domains of experience. Modern sensibility moves between two seemingly contradictory but actually related impulses: surrender to the exotic, the strange, the other; and the domestication of the exotic” (70).

distinguish the archaic from the pseudo-archaic, he acts out a heroic, diligent, and complex modern pessimism” (81).

Desde el Renacimiento las “humanidades” crearon un imaginario cultural con respecto al mundo de los subalternos coloniales (indígenas, descendientes de africanos, mestizos) y metropolitanos (en el caso de España, judíos y árabes), esto es, sobre sus *Otros internos* y externos, que no sólo sirvió para legitimar el dominio imperial en un nivel económico y político sino que también ayudó a la creación de paradigmas epistemológicos destinados a generar una división de las identidades sociales a nivel mundial. Los procesos de construcción de la diferencia cultural han actuado en diversos espacios de representación como la escritura, la iconografía, los documentos jurídicos, y en prácticas materiales como la distribución y organización del mundo del trabajo (encomienda, esclavitud). Sin embargo, ninguno de estos niveles ha podido operar en forma independiente: todas estas prácticas sociales—escribir, pintar, legislar, organizar el trabajo—han estado interconectadas política e ideológicamente con las dimensiones materiales y simbólicas de la cultura y construyeron un “imaginario cultural”, como señala Aníbal Quijano:

La formación de relaciones sociales fundadas en dicha idea, produjo en América identidades sociales históricamente nuevas: indios, negros y mestizos y redefinió otras. Así términos como español y portugués, más tarde europeo, que hasta entonces indicaban solamente procedencia geográfica o país de origen, desde entonces cobraron también, en referencia a las nuevas identidades, una connotación racial. Y en la medida en que las relaciones sociales que estaban configurándose eran relaciones de dominación, tales identidades fueron asociadas a las jerarquías, lugares y roles sociales correspondientes, como constitutivas de ellas y, en consecuencia, al patrón de dominación colonial que se imponía. *En otros términos, raza e identidad racial fueron establecidas como instrumentos de clasificación social básica de la población.* (“Colonialidad del poder” 202; énfasis mío)

Es necesario reiterar que el discurso de la “pureza racial” no comenzó con la antropología racista del siglo XIX (Arthur Gobineau, Louis Agassiz, Samuel Morton, Josiah Nott, George Glidden, Thomas Arnold, Robert Knox, Thomas Carlyle, entre

otros) ni con el nacional-socialismo hitleriano del siglo XX, sino mucho antes. La clasificación racial que había establecido la Iglesia católica a partir de la tríada de los hijos de Noe,¹³ se convirtió en una etno-cartografía (Jáuregui, *Canibalia* 28) mundial, en un *diseño global* (Mignolo, *Local Histories* 1-45), que sirvió para clasificar las poblaciones mundiales de acuerdo con la posición que las mismas ocupaban en relación a ese centro de poder y de saber representado por Europa. De acuerdo con Mignolo la cristiandad redefinió el antiguo esquema de división social transformándolo en una taxonomía de la población tanto *étnica* como *religiosa* (*The Darker* 230). A modo de ejemplo recordemos las preocupaciones por la “pureza de sangre” en la España de los siglos XV, XVI y XVII y los incesantes esfuerzos por distinguir a los “cristianos nuevos” (judíos y moros conversos) de los “viejos”.¹⁴ La colonización de la vida del Otro (de su memoria, de su trabajo, de su lenguaje, de su cultura) se concibió, según Mignolo, bajo la premisa de que las *diferencias* podían ser medidas en *valores* y los valores medidos dentro de una *evolución cronológica*. De este modo, la escritura alfabética, la historiografía occidental, la etnografía y la cartografía se convirtieron en un dominio de conocimiento mayor dentro del cual lo regional (lo europeo, lo eurocentrado) podía ser universalizado y tomado como una vara para evaluar el *grado de desarrollo* del resto de la humanidad (*The Darker* 256-257). Así, los modelos del discurso etnográfico colonial se corresponden con la

¹³ Desde la antigüedad clásica el mundo era concebido por autores como Plinio, Hiparco, Eratóstenes, Ptolomeo, como una gran isla (*orbis terrarum*) dividida en tres partes. Estas tres regiones geográficas se entendían como los lugares en los cuales los tres hijos de Noé se habían asentado luego del gran diluvio, y por esta razón estaban habitadas por tres diferentes tipos de gente. Los hijos de Sem, Ham y Japeto habitaban el Asia, África y Europa respectivamente. Ello significa que las tres regiones del mundo conocido se hallaban divididas jerárquicamente de acuerdo a una clasificación étnica: los asiáticos y los africanos, descendientes de aquellos hijos que, según la Biblia, habían caído en desgracia ante los ojos de su padre, eran vistos como racial y culturalmente inferiores que los descendientes directos de Japeto, el hijo amado de Noé. (Cf. Castro-Gómez 331).

¹⁴ El lector interesado en este tema puede consultar el excelente libro de Albert Sicroff titulado *Los estatutos de Limpieza de Sangre: controversias entre los siglos XV y XVII* (1985).

intención de convertir la propia historia local de Europa “dentro de un punto único y universal de enunciación y producción de conocimiento” (Castro-Gómez 336; mi traducción).

La idea según la cual existen “por naturaleza” razas superiores e inferiores funcionó como uno de los pilares sobre el cual se consolidó la dominación de América y sus Otros. Idea que más tarde fue retomada por escritores e ideólogos de la *ciudad letrada* barroca y decimonónica. Primero, el colonizador estableció una relación de poder con el colonizado basada en una supuesta superioridad étnica, material y epistémica.¹⁵ Más tarde, con el advenimiento de la independencia de Europa y la configuración de los estados nacionales, estas divisiones raciales previamente establecidas por/en el discurso colonial fueron retomadas por los letrados decimonónicos constituyendo una suerte de “colonialismo interno” postcolonial.¹⁶

Lo que se denomina en estos discursos etnográficos como “Otro” es una alteridad que se organiza dentro de un círculo especular, alteridad que se inscribe dentro de una relación de organización jerárquica en la cual “lo mismo”, el “yo” europeo (el conquistador, el evangelizador) es el factor (agente) que domina, nombra

¹⁵ Como señala Castro-Gómez: “esta matriz de poder no sólo implicó subyugar militarmente a los indígenas y dominarlos por la fuerza. Sino que también se trató de cambiar radicalmente su conocimiento tradicional del mundo, y hacer que estos adoptaran el horizonte cognitivo del dominador como el suyo propio” (337; mi traducción).

¹⁶ Ronald Horvath, en su muy criticado intento por sistematizar el concepto de colonialismo, plantea una división esquemática entre dos tipos de dominación: 1) *dominación inter-grupal* y; 2) *dominación intra-grupal*. El criterio sobre el cual realiza la diferenciación de ambos tipos es el del grado de homogeneidad o heterogeneidad cultural implicados en ambos procesos. La dominación entre-grupos (inter-grupal) se refiere al proceso de dominación en una sociedad culturalmente heterogénea (España sobre América, Gran Bretaña sobre África, etc.). Por otro lado, la dominación intra-grupal refiere a lo que en el presente denominamos como “colonialismo interno”, esto es, la dominación dentro del marco del Estado-Nación de un grupo (elite) sobre otros miembros de esa nación (véase “A Definition of Colonialism”). En este sentido, Robert Hind ha señalado que el concepto de “colonialismo interno” comenzó a diversificarse y a ser formulado teóricamente durante la década de los sesenta: “[the theories about ‘internal colonialism’] were applied to certain development within various American independence movements, the perpetuation of developments that had their roots in the colonial experience, and the character of those countries’ subsequent evolution produced types of social relationships that contributed to the emergence of such theories” (547).

y define a su opuesto (Young 2). Pero entonces: ¿Cómo definir el “afuera” de la subjetividad, su exterioridad? Pregunta que conduce inevitablemente a la lógica especular del *ego* de la escritura: “Quizá el *otro* no es el que está afuera sino el que habita en la zona más recóndita de la cultura propia [...] el que pudimos haber sido, el que fuimos, o el que seremos, o el que corremos el peligro de ser” (Moraña, “Borges y yo” 270). La *escritura etnográfica* es el lugar donde el sujeto se reconoce a sí mismo (mismidad) representando al Otro (diferencia), como sugiere Adorno: “la exigencia de definir el carácter del otro es el auto-reconocimiento por el sujeto de la necesidad de fijar sus propios límites [...] vista así, la alteridad es una creación que permite establecer y fijar las fronteras de la identidad” (67). Esto implica que tanto “lo Otro” como “lo mismo” son parte de una estructura complementaria en la cual no es posible definir “lo mismo” sin subsumir lo “Otro” y no es posible catalogar la diferencia sino a partir de un criterio de identidad (lo mismo). Este juego entre *identidad* y *diferencia* es uno de los pilares fundamentales que se organizan dentro de la *escritura etnográfica* desde la Conquista ya que, como sugiere Jáuregui: “Producir el Nuevo Mundo como lugar epistemológico implicó la aplicación del imaginario de la mismidad a la significación de lo desconocido” (*Canibalia* 70).

Sin embargo, la *escritura etnográfica* no puede ser reducida a una oposición o estructura semántica binaria (lo Otro / lo mismo), sino que la misma debe pensarse como una composición triádica a la cual hay que sumarle la *relación* como modo operativo de su propio discurrir. Tenemos así el Otro, al mismo y la *relación interpretativa* que los pone en contacto: la mediación etnográfica que aleja a los opuestos y a su relación y que al mismo tiempo los acerca dependiendo de las significaciones históricas, de las relaciones materiales de la cultura y de las discursividades y conflictos políticos de las sociedades que se analizan en cada caso.

La construcción de la diferencia a partir de la mismidad y las relaciones significativas que se organizan a partir de ellas pueden asociarse con los mecanismos semióticos del lenguaje a través de los cuales Roland Barthes explicaba el funcionamiento del mito: “Lo que se capta no es un término por separado, uno y luego el otro, sino la correlación que los une: tenemos entonces el significante, el significado y el signo, que constituyen el total asociativo de los dos primeros términos” (*Mitologías* 203). Al mismo tiempo, es necesario señalar que la representación de la diferencia—a la que apela la *escritura etnográfica* colonial—se inscribe en lo que Stuart Hall denomina “la escritura del poder”, esto es, las ideas, leyes, enunciados que organizan (ordenan) prácticas de segregación y exclusión (véase “Race”): la alteridad se estructura a partir de *relaciones*, no se trata de una esencia o de una cosa, sino de la articulación de procesos dialécticos entre la semejanza y la diferencia (Taussig 129-30).

El Otro es definido ambiguamente dentro del discurso etnográfico colonial como un “objeto” continuo y limítrofe, visible y oculto, *casi lo mismo, pero no del todo* (Bhabha 112). Esta alteridad ambigua aterra al poder. El colonialismo, a través de su escritura etnográfica nos muestra cómo se desestabiliza cuando debe lidiar con la materia abyecta e inclasificable, con esta “matter out of place” [materia fuera de lugar] de la que nos habla Stuart Hall. Es necesario preguntarse entonces ¿qué sucede con lo que escapa al reino de la clasificación y el orden, con lo que perturba los límites del adentro-afuera en la escritura etnográfica colonial? Como ha mostrado Jáuregui: “La alteridad persiste de diversas maneras que van desde la resistencia abierta hasta la ocultación, la mimesis y la mezcla sincrética. El Otro no deja de ser ajeno y su suplementariedad tiene un estatuto amenazador para el orden ‘colonial’” (“El plato más sabroso” 200). La clasificación social y racial que establece la *escritura etnográfica* intenta imponer un orden, una gramática que organice la

dispersión del sentido, que le imponga ley a la heterogeneidad y a la *propensión metafórica* (*Canibalia* 11) del significante de la que hablan Hall y Jáuregui o que, en el mejor de los casos, atenúe la *duplicidad* del significante que plantea Barthes (216). La alteridad no puede permanecer inclasificada y, por ello, la simulación, estos es, las trampas que la otredad le juega al sistema de clasificación—siendo el sincretismo religioso un buen ejemplo de ello—se configura como el horror que amenaza con destruir la redes epistémicas del eurocentrismo colonial (véase el capítulo 5).

Tanto la diferencia como la distancia pertenecen al orden empírico, sin embargo, tanto “distancia” como “diferencia” vienen a articularse dentro de la escritura etnográfica: lugar en el que ambas se disponen y organizan en términos jerárquicos y axiológicos (ideológicos, morales, etc.). Las diferencias visibles (pelo, piel, hueso), como señala Hall, existen y se hacen presentes a partir de la lectura del cuerpo del Otro, entonces ¿Por qué es invocada la realidad (el cuerpo) como aquello que se opone al discurso? La respuesta de Hall es clara: porque el cuerpo (lo real) es el último significante más allá del lenguaje y la cultura, es el lugar en el que se quiere clausurar la significación, es el terreno en donde vendrían a detenerse los signos que se representan en los discursos. El cuerpo (lo real) es esa zona en la cual todos los argumentos se clausurarían como la muerte de toda posible significación; como si lo fáctico (el cuerpo) fuera el límite propio del lenguaje. Sin embargo, esta obvia diversidad es paradójicamente aquello que no cesa de mostrar que esos cuerpos—con sus múltiples diferencias (físicas, biológicas)—son *signos que significan*: el cuerpo es ese lugar paradójico en donde siempre recomienza el proceso de re-significación de lo Otro (pensemos en los cuerpos tatuados y pintados del indígena americano, perforados por pedazos de huesos o decorados con piedras y pieles). El sentido, la significación de la lectura de esos signos y esos cuerpos, depende de una *gramática*

del poder y del orden que organiza, clasifica y así “significa” la diferencia. Por ello para un crítico cultural como Hall, la función cultural predominante dentro la antropología, la religión y la ciencia ha sido históricamente la de “fijar la diferencia” y proveer una “garantía absoluta” de la existencia de esas diferencias (véase “Race”).

Aquello que se interpone entre “lo real” y “lo imaginario” (entre el cuerpo y el discurso) en los discursos etnográficos no es otra cosa que *la mirada desde una escritura*. Como sugiere De Certeau: “¿Acaso el lenguaje no tiene como condición no sólo implicar sino poner como otro distinto de él mismo, a la realidad de que habla?” (*La escritura* 35). Y por esto es posible afirmar con James Clifford que la etnografía se encuentra: “atrapada, desde el principio hasta el fin, en la red de la escritura. Esta escritura incluye, mínimamente, una traducción de la experiencia a una forma textual” (144). La escritura etnográfica disemina en su propia espacialidad una distancia y a la vez articula la diferencia: mientras más se escribe al Otro más lejos se encuentra el etnógrafo de la presencia real de ese Otro y cada vez más cerca del “sí mismo” y de una imagen cultural (estereotípica) del Otro. Cada trazo de su escritura inscribe con su materialidad la desaparición y la ausencia del Otro (la distancia). El Otro es la presencia de una ausencia mediada por el *ego*. La *escritura etnográfica* subordina de este modo la diferencia del Otro al espacio propio de la letra y a un campo de relaciones políticas: el espacio del Otro, como sugiere De Certeau, se convierte así en el espacio del texto (apropiación). La característica de esta escritura es entonces la inscripción temporal y espacial del Otro bajo la disposición del ego y la “autoridad” del etnógrafo.¹⁷ El “ver” de/en la escritura es una distancia que se interpone entre el sujeto y el objeto, la marca de una separación que en principio permite al que ve, por

¹⁷ De acuerdo con Clifford, “la escritura etnográfica pone en juego una estrategia de autoridad específica. Esta estrategia ha involucrado, clásicamente, la pretensión—incuestionada—de aparecer como el que proporciona la verdad en el texto” (145).

efecto de la distancia, identificar o reconocer el objeto de la contemplación. He allí cierto poder del ver (sujeto) por sobre la cosa (objeto). Como señala Quijano en su crítica a los fundamentos de la epistemología occidental:

“sujeto” es una categoría referida al individuo aislado, porque se constituye en sí y ante sí mismo, en su discurso y en su capacidad de reflexión. El “cogito ergo sum” cartesiano, significa exactamente eso. En segundo término, “objeto” es una categoría referida a una entidad no solamente diferente al “sujeto/individuo”, sino externo a él por su naturaleza. Tercero, el “objeto” es también idéntico a sí mismo, pues es constituido de “propiedades” que le otorgan esa identidad, lo “definen”, esto es, lo deslindan y al mismo tiempo lo ubican respecto de los otros “objetos”. (“Colonialidad y Modernidad/Racionalidad” 14)

Es importante remarcar—en relación con la construcción de sujeto de la que habla Quijano—que la *escritura etnográfica* produce *sujetos múltiples*; según Peter Pels y Oscar Salemink, el sujeto etnográfico colonial debe comprenderse como una conjunción triádica de elementos:

[T]he ‘detached’ *observers* who welded power to knowledge by claiming universality for the later [...] the second set of colonial subjects are the topoi of colonial discourse, the rhetorical commonplaces that organized the intellectual containment of the practical anxieties of colonial rule [...] last, the colonial subjects of anthropology are its ‘subject peoples’: the ‘races,’ ‘tribes,’ or ‘ethnic groups’ targeted by both colonial states and anthropologists. (3)

El sujeto colonial—pero deberíamos decir *los sujetos*—del discurso etnográfico es entonces múltiple y remite a un conjunto de prácticas y saberes heterogéneos y multidisciplinarios que involucran a subjetividades complejas, ambiguas y multiposicionales—no siempre etiquetables—. De allí la noción planteada por Rolena Adorno sobre la *multiposicionalidad del sujeto colonial* con el objetivo de generar una reflexión antiesencialista tanto del *ego* conquistador como del sujeto colonial conquistado (“Nuevas perspectivas” 14). Al que ve—al observador etnográfico—no se le impone nada, él impone más bien una distancia. Distancia basada en lo que Adorno denominaba “focalización”, esto es, “la diferenciación y la relación entre el que ve, la visión que presenta y lo que es visto. Este sujeto colonial

no se define según quién es sino cómo ve; se trata de la visión que se presenta” (“El sujeto colonial” 56). Es importante señalar la acción de ver (la observación del etnógrafo) como el *encuentro* suspendido entre dos términos separados por la presencia de una distancia. El acto de la *observación etnográfica* es el lugar donde el sujeto autorizado se encuentra en la posición de atribuir sentido mediante la identificación clasificatoria—y un sistema semiótico relacional—sólo posible a partir de la existencia de esa distancia (empírica y cultural). Según Clifford, el etnógrafo se autoriza en la frase “estás allí...porque yo estuve allí” (142), o en otras palabras, “existes a través de mi testimonio”. El “ser”, en tanto que imagen y/o representación, del Otro no puede sino emerger en una relación mediada por la escritura y separada por una distancia doble: aquella de la mirada y esa otra de la escritura.¹⁸

La clasificación como procedimiento no tiene en sí misma ningún tipo de connotación negativa o positiva puesto que las diferencias empíricas existen en el “mundo real” o “empírico” cotidiano. Sin embargo, estas clasificaciones devienen en sistemas de significación cultural que producen exclusiones e inclusiones y que se utilizan luego en leyes y en clasificaciones (véase capítulo 4). La invención de la ‘raza’ en la América colonial es subsidiaria de la organización de los modos de producción y articulación del trabajo. Ser o no ser—*caníbal*, *indio bravo*, *indio idólatra*—dentro de este contexto, acarrió una serie de efectos políticos que afectaron directamente los cuerpos empíricos de esos Otros.

La división entre el espacio de la escritura y el espacio “real” donde el Otro habita es lo que genera la diferencia y la disrupción entre el *ego* y el Otro. Los textos etnográficos coloniales muestran como característica propia de su escritura la

¹⁸ De acuerdo con Jáuregui: “Son visiones imposibles, y sin embargo verosímiles, del lugar espacial, moral y político del colonizado, y a su vez, sitúan al colonizador en el lugar donde mirada, representación y poder se juntan” (“Brasil especular” 80).

dislocación. La *dislocación* debe ser entendida como un efecto de la escritura basada en una suerte de separación entre el sujeto que escribe y la escritura misma, pero también en función de la cultura de origen del sujeto de la enunciación y el espacio (la territorialidad dislocada) que habita el Otro. Así el “salvaje” representado e imaginado, entrevisto y deformado, es traído al tiempo y al espacio de la escritura del etnógrafo (sincronización), es transportado, traducido y representado fuera de su propia realidad, y reducido a los límites del espacio imaginario de la escritura y cultura propias del etnógrafo (eurocentrismo). Un proceso doble y paradójico: el Otro es, simultáneamente, representado en el “aquí” y “ahora” (sincronización) de la escritura pero pensado por fuera de la temporalidad “moderna” que habita el etnógrafo, constituyendo así la negación temporal (contemporánea) del Otro de la que nos habla Johannes Fabian.¹⁹

La construcción de las diferencias culturales se ensambla sobre aquello que Ernesto Laclau definía como la *flotabilidad*, el *equivoco* y/o la *ambigüedad* del *significante*: una sobredeterminación o bien una subdeterminación que haría imposible la fijeza del significado (69-76). Asimismo, la construcción de la diferencia también se fundamenta en aquello que Roland Barthes definía como una cierta *pobreza conceptual*, que lejos de empobrecer la maquinaria interpretativa, paradójicamente, la enriquece: “el mito prefiere trabajar con ayuda de imágenes pobres, incompletas, donde el sentido ya está totalmente desbastado, listo para una significación: caricaturas, imitaciones, símbolos, etc.” (220). La palabra nos da el “ser” pero prescindiendo del “ser” (el existente): nos da el sentido y no la cosa, nos da

¹⁹ Fabian llama a este proceso *the denial of coevalness*, un proceso que implica la negación contemporánea del Otro en relación con el tiempo presente del etnógrafo. Mignolo, siguiendo a Fabian, explica este proceso como: “the complicities between the replacement of the ‘other’ in space by the ‘other’ in time [...] the articulation of cultural differences in chronological hierarchies [...] the replacement of the other in space by the other in time was partially framed in terms of boundaries and frontiers” (*The Darker* xi).

la palabra “salvaje” pero no nos da el “salvaje”. Es por ello que como ha señalado Amy Fass Emery, existe una relación estrecha entre el asesinato (genocidio) y la escritura: “language kills what it names, annihilates the real in order to take its place, then symbolic systems are therefore founded on murder. Language traitorously usurps, betrays the real, and replaces it with a system of signs” (113). El nombre, como condición de su funcionamiento, aniquila al “existente”. De este modo, como sugiere De Certeau, el caníbal de Montaigne—y habría que agregar los múltiples caníbales y “salvajes” de las etnografías coloniales—²⁰ está condenado a un eterno *nomadismo*, nunca está donde se lo nombra: “They are not to be found where they are sought. They are never there. Nomadism is not an attribute of the Scythian or the Cannibal: it is their very definition” (70). El sentido nace paradójicamente en la desaparición de la cosa, en esa imposibilidad colombina de hallar “seres mostrudos” como se analiza en los capítulos 2 y 3. Es por ello que el “nombrar” tranquiliza porque otorga un sentido pero, simultáneamente, intranquiliza porque da ese sentido privado de la cosa: en la desaparición de la cosa aparece el lenguaje (y la imagen del “salvaje”), esto es, la representación. La representación niega la existencia del Otro y asesina lo nombrado; a cambio, nos da la imagen, la representación etnográfica y un sentido ideológico posible.

Por lo general, la *escritura etnográfica* está asociada al viaje, a la búsqueda de lo “extraño” que se pre-asume como “diferente”, al saber del archivo previo del viajero-etnógrafo. Este proceso resulta en lo que De Certeau llama una “retórica de la distancia” (69). Distancia que es doble y se constituye no sólo por la exterioridad que

²⁰ Como ha mostrado Jáuregui, “Desde el Descubrimiento los europeos reportaron antropófagos por doquier creando una suerte de afinidad semántica entre el canibalismo y América. En los siglos XVI y XVII el Nuevo Mundo fue construido cultural, religiosa y geográficamente como una especie de *Canibalia*. En las islas del caribe, luego en las costas del Brasil y del norte de Sudamérica, en Centroamérica, en la Nueva España y más tarde en el Pacífico, en el área andina y el Cono Sur, el caníbal fue una constante y una marca de los ‘encuentros’ de la expansión europea” (*Canibalia* 12).

representa el paisaje del Otro sino también por el límite interno del viajero, por la distancia abismada desde el *ego* al *ego*. Según apunta Elena Altuna: “viajar, migrar...la traslación—siempre—entraña algo más que el movimiento que lleva de uno a otro punto del espacio; el viaje pone en marcha un mecanismo interno de readaptaciones y adquisiciones de pautas culturales, expone al sujeto a su propia incompreensión de lo desconocido, lo enfrenta a sus límites y al límite que le imponen los otros” (9). Así, la *escritura etnográfica* está constituida por una relación complementaria entre la “exterioridad” y la “interioridad”, entre el “ethnos” de partida y el “ethnos” de llegada, entre la cultura del observador y el conjunto de diferencias reconocibles en la cultura del Otro. Jáuregui señala que: “En tierra extraña el viajero se hace una sinécdoque del centro desde el cual parte y al que dirige su narración. Su identidad es una identidad en tránsito por los espacios culturales del Otro, y una identidad en riesgo, en la medida que está constantemente amenazada por la disolución o la incorporación” (*Canibalia* 86). Ello obliga al escritor-etnógrafo a articular la oposición de esa diferencia empírica dentro del texto, a fijar los bordes internos—siempre borrosos y lábiles, cambiantes y evanescentes—de la exterioridad entre su propia cultura y la del Otro, como resguardo, como delimitación y protección de ese *ego* “en peligro”. Dicha tarea sólo puede llevarse a cabo a partir de la nominación, de la fijación lingüística (del estereotipo),²¹ de aquello que De Certeau llama el *locus proprius* como oposición a su límite: “The play of discourse and words that produces this distancing also produces the space of the text: but it does not found

²¹ Para Homi Bhabha: “Un rasgo importante del discurso colonial es su dependencia del concepto de *fijeza* en la construcción ideológica de la otredad [...] del mismo modo el estereotipo, que es su estrategia discursiva mayor, es una forma de conocimiento e identificación que vacila entre lo que siempre está *en su lugar*, ya conocido, y algo que debe ser repetido ansiosamente [...] es la fuerza de la ambivalencia lo que le da al estereotipo colonial su valor: asegura su repetibilidad en coyunturas históricas y discursivas cambiantes; conforma sus estrategias de individuación y marginalización; produce efecto de verdad probabilística y predictibilidad” (91).

it upon an authority or truth of its own [...] it develops, in a fashion analogous to a textual critique, through a series of negative ‘tests’ [...] which constitute language in its relation to that which it is unable to appropriate [...] a linguistic labor thus produces the first figure of the other” (73).

La diferencia se halla “afuera”, en lo empírico de “lo real”, dispuesta en una gramática del desorden. Sin embargo, esa diferencia liberada en la dispersión del mundo no puede por sí sola articularse axiológicamente (lo mejor, lo peor, lo salvaje, lo primitivo). La valoración es siempre cultural e ideológica. Es allí, en la configuración axiológica de un orden taxonómico, donde las diferencias desperdigadas—en su diversidad caótica—se congregan y adquieren sentido como “diferencia”, como notaba Fabian: “Taxonomy, in the broad sense [...] signals views of cultural knowledge in which language items representing such knowledge have their meaning only in terms, or as terms, of a system of classification” (*Time and the Work* 31). Las cosas vienen a acomodarse y a disponerse en el orden cultural de los significantes, en las palabras. Esos órdenes son los que, a partir de una taxonomía, construyen *epistemes*, como sostenía Foucault: “el pensamiento [puede] llevar a cabo un ordenamiento de los seres, una repartición en clases, un agrupamiento nominal por el cual se designan sus semejanzas y sus diferencias” (*Las palabras* 3). Las taxonomías son posibles gracias al lenguaje (las palabras, los discursos) que organiza la distribución del sentido. Para un autor como Hall la *diferencia importa* puesto que ella es esencial en la construcción del sentido, sin ella el sentido no podría existir: “Culture depends on giving things meaning by assigning them to different positions within a classificatory system. The marking of ‘difference’ is thus the basis of that symbolic order we call culture” (“The Spectacle” 236). La *escritura etnográfica* se fundamenta de este modo en la construcción de un conocimiento clasificatorio

arreglado en torno a un juego complementario entre las diferencias y las similitudes, entre las imágenes imposibles y caleidoscópicas del Otro y su re-significación permanente a lo largo de los procesos colonizadores de Europa sobre la América indígena.

El presente estudio se divide en 7 capítulos en los que se exploran diferentes textos a partir de los cuales se construyó el discurso *etnográfico* colonial a lo largo del primer siglo de Conquista y ocupación en el Caribe y en México. En estos capítulos analizo, interpreto y exploro los modelos etnográficos que operaron y se interpusieron entre los “egos” euro-centrados de la Modernidad y las alteridades americanas. Reflexiono sobre los modos en los que se dispusieron y funcionalizaron las relaciones entre “lo mismo” y “lo Otro” (diferencia) dentro de ciertas textualidades diseminadas a lo largo y ancho del primer siglo de ocupación colonial de Europa.

En el capítulo 2 titulado: “El caleidoscopio etnográfico colonial: bosquejos, versiones y primeras miradas sobre el indígena americano”, exploro la primeras visiones sobre el indígena americano tal y como aparecen retratadas en las crónicas del primer viaje de Cristóbal Colón al Caribe en 1492. Dado que el primer “encuentro”, aquél producido en 1492, fue estratégico y fundamental para el desarrollo de la posterior ocupación, analizo en el primer *Diario* de Colón y en algunas de sus *cartas* (Santángel) la representación del indígena, sus modulaciones y modificaciones a lo largo de la travesía. También exploro la relación que Colón construye entre una América paradisíaca y un indígena “inocente”, “puro” y “noble” frente a otros indígenas aún desconocidos pero alegadamente “fieros” y comedores de carne humana, los caníbales. Planteo con mi análisis que la representación etnográfica opera estratégicamente para crear modos de intervención material sobre el indígena y su territorio. El objetivo que persiguen estas instancias analíticas es poner de relieve

las fluctuaciones, grietas, dudas y re-acomodaciones de los primeros discursos etnográficos de la conquista en relación a los Otros de Europa. Allí demuestro que estos primeros discursos sobre la alteridad americana se hallan atravesados por una tensión entre el deseo colonial, la resistencia contra-colonial indígena y las re-configuraciones y re-acomodaciones de los archivos culturales eurocéntricos (símbolos etnográficos) de la cultura invasora. Estos discursos etnográficos colombinos fundacionales configuran en sí mismos un gran caleidoscopio a través del cual el Otro se nos muestra por fragmentos cambiantes, en partes ambiguas y paradójicas. Son estas configuraciones discursivas las que enuncian las fluctuaciones ideológicas del discurso conquistador y las primeras modulaciones de la etnografía colonial.

En el capítulo 3 titulado: “Etnografías en contrapunteo: Colón, Chanca, Cuneo, Coma y el regreso al “mundo caníbal””, analizo el regreso de Colón al Caribe en su segundo viaje durante 1493. Con el objetivo de ampliar mi análisis de la escritura colombina presentada en el primer capítulo incorporo otros textos de actores que estuvieron presentes durante esta segunda travesía y que dejaron testimonio de la misma, ellos son: Michelle de Cuneo, Diego Álvarez Chanca y el Doctor Guillermo Coma. El capítulo tiene por objetivo hacer un “contrapunteo” entre las diferentes versiones etnográficas de este segundo viaje y la versión oficial de Colón. Estos documentos constituyen sus diferencias discursivas en función del sujeto de la enunciación, esto es: la *Relación* de Colón, el *informe* de Chanca y la *relación* de Coma, se hallan marcados por el peso de ser textos oficiales requeridos, antes del viaje, por el aparato administrativo de la Corona. Sin embargo, ninguno de estos autores tiene la misma visión del mundo, ni trae consigo el mismo conjunto de saberes previos, aunque compartan por momentos ideologías semejantes. La *Carta* de Cuneo—tal vez por tratarse de una misiva a un amigo personal—es el texto que más

se aleja de las restricciones de lo “decible” y lo “ocultable”: justamente, al no ser un texto oficial ello le posibilita alejarse de las restricciones propias de los textos marcados por las constricciones legales y morales que contienen los documentos oficiales dirigidos a la Corona española. Esta “libertad” narrativa lo convierte en un documento único de los primeros años de la Conquista en el que se relata en forma detallada, por primera y única vez en la documentación colonial, la violación de una indígena. En este capítulo se analiza cómo fue representado el indígena de las islas del Caribe por diferentes visiones y cómo esas visiones acabaron formando un “imaginario” etnográfico del Nuevo Mundo que tuvo repercusiones tanto políticas como culturales en Europa. Un imaginario en el cual se superponen diferentes discursividades que abarcan desde los relatos teratológicos (los monstruos clásicos), el providencialismo religioso, las políticas de la Conquista y la justificación de la violencia colonial y “el deseo” por el cuerpo y los bienes del Otro americano. Este gran entramado etnográfico donde la imagen del indígena americano es construida nos habla elocuentemente no tanto sobre el “acontecimiento” histórico o sobre la “realidad” de lo sucedido como sobre la mentalidad colonial y sus modos de “mirar”, “pensar” y “escribir” el mundo colonial y sus habitantes. En síntesis se trata de una exploración de las primeras construcciones del eurocentrismo, sus contradicciones, sus deseos y sus apetitos colonizadores.

En el capítulo 4 titulado: “Etnografía y legislación: de la servidumbre natural a la guerra “justa” contra el indígena”, exploro la relación estrecha que existió entre el informe etnográfico y la legislación metropolitana que se impuso para la regulación económica y religiosa de la población indígena. El objetivo es poner de manifiesto la “instrumentalidad” político-jurídica del discurso etnográfico y su influencia capital tanto en la justificación del avance de la invasión colonial europea sobre el Nuevo

Mundo como en la jurisprudencia que avaló dicho expansionismo material y religioso. Para llevar a cabo este análisis exploro algunas instancias específicas como ser: 1) el problema de la soberanía y dominio de los Reyes Católicos sobre América (la donación papal y las posturas teóricas de Vitoria, Sepúlveda y Las Casas) y sus fundamentos antropológicos; 2) las primeras legislaciones sobre la servidumbre indígena y su relación con la clasificación etnográfica (las *siete proposiciones* y las *leyes de Burgos*); 3) el análisis de los instrumentos legales que “legitiman” la invasión y los nuevos avances territoriales (Requerimiento y órdenes para conquistadores) y, finalmente, 4) los debates sobre la “guerra justa” contra el indígena (*Sepúlveda y su Demócrates segundo*). Una de las conclusiones más importantes que planteo luego de analizar estas instancias y los discursos que las manifiestan es la incompatibilidad entre los sistemas jurídicos tutelares y los resultados y efectos de su aplicación. El capítulo intenta mostrar la vinculación estrecha entre los “grados” de humanidad que se atribuyeron al indígena y los efectos jurídicos de esa gradación de la diferencia tal y como aparecen expresados en algunos de los discursos legales más importantes y representativos del colonialismo durante el siglo XVI.

En el capítulo 5 titulado: “etnografías evangélicas y paranoia satánica: América como traslado del infierno”, analizo algunos tratados y crónicas etnográficas de los primeros misioneros y evangelizadores de la Nueva España. Específicamente me concentro en evaluar y analizar los modos en los que se utilizó el discurso demonológico para pensar la diferencia cultural y religiosa indígena. Afirmo que la “influencia satánica” fue un eje rector y altamente productivo en el discurso etnográfico religioso de los primeros misioneros y que la red semántica y conceptual derivada de éste sirvió para clasificar y valorar los aspectos más disímiles de la vida cotidiana indígena. Asimismo, este capítulo desmenuza porciones del discurso

evangélico para mostrar el funcionamiento de ciertos dispositivos retóricos y discursivos como la analogía, la similitud y la semejanza, mecanismos que colaboraron en el armado y la configuración de una trama etnográfica de tipo comparativista. El funcionamiento tropológico de estos dispositivos sirve como eje analítico del capítulo para comprender los procesos semióticos (los signos) a través de los cuales la cultura indígena fue puesta dentro de un orden descriptivo y acomodada a los parámetros clasificatorios europeos. Al mismo tiempo, el capítulo insiste en remarcar la operatividad y funcionalidad del “demonio” y de lo “demoníaco” como ejes conceptuales del discurso etnográfico-evangélico que fueron usados para justificar la presencia religiosa y los procesos de conversión y occidentalización del indígena. Asimismo, el capítulo explica cómo el discurso demonológico, fundamentado en la analogía, dará lugar a una actitud generalizada de paranoia colonial que afectó no sólo a los colonizadores y su horror al sincretismo religioso sino también a los indígenas y a su temor de ser enjuiciados y criminalizados por el ejercicio de sus rituales religiosos. Toda esta trama etnográfico-evangélica es el producto de una combinación entre la aplicación de saberes religiosos y antropológicos, previos al choque colonial, que se utilizaron como instrumentos de clasificación de la alteridad indígena y, al mismo tiempo, de los desajustes y reacomodaciones que esos mismos saberes sufrieron como consecuencia de su inadecuación clasificatoria a la “nueva” y compleja realidad de la Nueva España y de la resistencia cultural que oponía el mundo indígena al conjunto de antiguos “saberes” europeos.

El capítulo 6 titulado: “Informantes indígenas y detectives franciscanos: Bernardino de Sahagún y la paradoja etnográfica”, exploro algunos aspectos de la obra historiográfica de Fray Bernardino de Sahagún (1499-1590) con el objetivo de

analizar los modos de representación etnográfica utilizados por el fraile para la clasificación y catalogación de los diversos aspectos de la cultura indígena en Nueva España durante el siglo XVI. Mi interés es revisar brevemente algunos aspectos generales de la extensa obra etnográfica de Sahagún—fundamentalmente de los *Primeros memoriales*, el *Códice florentino* y la *Historia general*—haciendo énfasis en la paradoja de base que informa la misma: una práctica evangélica que se propone la “erradicación” y “modificación” de la cultura indígena y que al mismo tiempo intenta registrarla (escribirla, representarla y clasificarla) en forma insistente para intentar conservarla y comprenderla. Asimismo, el capítulo 6 muestra cómo en la obra de Sahagún conviven impulsos antagónicos que se debatieron entre la fascinación por la riqueza cultural del mundo indígena y, en forma paralela, por el horror a la diferencia y al sincretismo religioso. A lo largo de este capítulo señalo que la etnografía de Sahagún forma parte de un intrincado proceso de clasificación que dio forma y sustancia a una paradoja eurocéntrica clásica del colonialismo: la preservación/protección de lo destruido y la cosificación de la cultura indígena en la *Enciclopedia* occidental. Finalmente propongo que el problemático “rescate” de la palabra indígena en la obra de Sahagún no debe ser pensado por fuera de su valor religioso-instrumental dentro del marco histórico de la ocupación colonial europea. Estos argumentos me llevan a afirmar que la etnografía sahaduniana debe entenderse como un dispositivo estratégico de penetración y control cultural y la palabra de los “informantes” indígenas como una palabra sometida a la violencia de la interpretación eurocéntrica y filtrada por la epistemología religiosa y los múltiples procesos de traducción que la envuelven.

En el capítulo 7 titulado: “Una etnografía en tensión: empiricismo, idolatría y evangelización en José de Acosta”, analizo el funcionamiento complementario de los

diversos conceptos de *barbarie* e *idolatría* en dos obras de Acosta, *De procuranda indorum salute* (1588) y en su *Historia natural y moral de las Indias* (1590). Mediante el análisis de estos dos conceptos pongo en crisis un lugar común de la crítica colonial según el cual la obra de Acosta puede ser enmarcada dentro de un proto-racionalismo empirista de carácter evolucionista. Al mismo tiempo, el capítulo re-conceptualiza la obra de Acosta al afirmar que el texto de mayor alcance histórico, filosófico, antropológico y religioso del jesuita no es ni fue, como se ha pensado durante mucho tiempo, su *Historia de las Indias* sino su tratado doctrinal *De procuranda indorum salute*. Es éste último tratado el que incluyó originariamente a la *Historia* como a un apéndice introductorio y orientativo para la explicación de su nuevo modelo misional: tarea que era el objetivo central de Acosta como principal de la Compañía de Jesús. No obstante, este capítulo no intenta presentar una evaluación de la tarea evangélica de Acosta, tarea que escapa a los objetivos e intereses del presente estudio, sino comprender el modelo etnográfico que le sirve al jesuita como fundamento explicativo de su modelo doctrinal y misional en el Nuevo Mundo. De este modo, a lo largo de este capítulo se afirma que el paradigma que Acosta proponía como modelo para llevar a cabo la tarea de evangelización en el Nuevo Mundo se hallaba informado por y sustentado en una caracterización y tipificación etnográfica de la cultura indígena a partir de diferentes grados de barbarie: una tipificación que a su vez determinaba, de acuerdo con Acosta, las diversas prácticas idolátricas de los indígenas.

A través de estos 7 capítulos muestro cómo y de qué manera surge en la “era colonial” europea un nuevo tipo de formación discursiva—a la cual denomino como *etnográfica*— mediante la cual se catalogaron, clasificaron y articularon las diferencias culturales entre Europa y el mundo indígena americano. Asimismo, este

estudio demuestra las relaciones instrumentales entre la escritura etnográfica y las diversas prácticas religiosas, jurídicas, económicas y políticas del colonialismo. Los capítulos proponen pensar que no es posible comprender el colonialismo y sus prácticas materiales específicas (conversión, esclavitud, conquista, colonización, trasposición de modelos políticos desde la metrópoli) sin entender al mismo tiempo las *epistemes* que lo informan y las transformaciones de esas *epistemes* durante el proceso de consolidación del avance colonial. Los saberes que se utilizaron para clasificar la diferencia indígena americana tuvieron efectos concretos tanto sobre el cuerpo social-material indígena (destrucción de templos, criminalización de sus prácticas religiosas, utilización de cuerpo indígena como mano de obra esclava) como sobre su estructura simbólica de pensamiento (sincretismo religioso y conversión). Finalmente, uno de los ejes centrales que se intenta presentar y demostrar a lo largo de este estudio es cómo al catalogar la diferencia y al articular esa diferencia con las necesidades políticas, económicas y religiosas la escritura etnográfica colonial sirvió como justificación epistemológica del proyecto colonial que los agentes europeos llevaron a cabo sobre la América indígena.

2. EXPANSIÓN COLONIAL Y ETNOGRAFÍA: BREVE REVISIÓN DE UNA CONFLUENCIA HISTÓRICA

Hurgar en la compleja realidad antropológica del *Nuevo Mundo* implicó un ingente esfuerzo por parte de la intelectualidad europea. Había que volver a indagar en la historia, buscar antecedentes en la Antigüedad, desempolvar enormes porciones de la patrística medieval, recurrir forzosamente a ciertos autores paganos como Aristóteles, Plinio, Estrabón y, fundamentalmente, articular un conjunto de preguntas

para las cuales no había respuestas claras.²² Al mismo tiempo, el conjunto de esos códigos culturales europeos y sus respectivas tradiciones antropológicas, filosóficas, religiosas y literarias mostraban sus inconsistencias, sus fracturas y sus propios límites al ser transpuestas como herramientas de interpretación y decodificación de la fauna, la flora y las diferentes etnias que habitaban en el Nuevo Mundo. Los desafíos a la intelectualidad europea fueron múltiples, desde la cartografía y la geografía, pasando por las técnicas de navegación, la legislación y organización del trabajo esclavo, la catequesis misionera e, incluso, la escritura de la historia. Como señalaba Ángel Delgado-Gómez:

La tradición historiográfica comenzada en 1492 debía llenar un vacío sin precedentes bajo un doloroso proceso de adquisición de conocimiento. La escritura de la historia se desarrolló desde meras descripciones de los aspectos y costumbres de la gente del Nuevo Mundo hacia un análisis que pudo, en última instancia, responder en una forma satisfactoria [para los europeos] la pregunta central planteada por el descubrimiento: ¿Quiénes eran estas nuevas personas encontradas y cómo estaban relacionadas con los habitantes del Viejo Mundo? (3-4; mi traducción)

Una de las primeras académicas en reflexionar sobre los orígenes de la etnografía durante los siglos de la expansión colonial europea fue Margaret T. Hodgen en su ya clásico *Early Anthropology in the Sixteenth and Seventeenth Centuries* (1964). En este libro fundacional en lo que a la historiografía de las prácticas etnográficas concierne—a pesar de sus múltiples deficiencias interpretativas—²³, Hodgen sostenía que el estudio del hombre era uno de los temas

²² La utilización de la filosofía pagana—fundamentalmente de los griegos—fue un quebradero de cabeza para los intelectuales cristianos, según Zavala: “En cuanto a la autoridad de Aristóteles, influía otro factor digno de ser tomado en consideración: ¿qué valor tenía la doctrina de un sabio gentil para los cristianos? Los varones admirables de la Antigüedad que murieron antes del advenimiento de Cristo, ¿se perdieron o se salvaron espiritualmente?; era su doctrina congruente con la del Cristianismo? [...] Las Casas insistía en la condición pagana del filósofo, el cual creía que “está ardiendo en los infiernos”” (*Filosofía* 80-81).

²³ La autora sostiene que las descripciones de Colón inauguran la antropología moderna porque se separan de la mitología y la teratología medieval. Agrega, además, en lo que quizá sea su más grave equivocación que las descripciones etnográficas de Colón eran realistas:

más antiguos dentro de la tradición del pensamiento occidental y que ni la antropología ni la sociología podían reclamar un origen disciplinario que se anclara exclusivamente en el siglo XIX, en autores como Augusto Comte (1798-1857) o Sir Edward Burnett Tylor (1832-1917) (7-10). No era casual ni arbitrario que Hodgen hiciera referencia a la genealogía de la antropología en tanto que una disciplina muy antigua dado que, sistemáticamente, la historia de la antropología moderna había buscado oscurecer, cuando no borrar, su relación inseparable con el colonialismo. Haciendo un breve recorrido por la historia de la práctica etnográfica, necesariamente incompleto, vemos que hacia principios del siglo XIX se perfila el término *etnografía* como consecuencia de los cursos impartidos por B.G Neibuhr en la Universidad de Berlín (véase Aguirre Baztán), en tanto se referían a la descripción de *etnias* que poblaban la tierra y que naturalmente, para esa época, contenía una carga de “exotismo” subsidiario del eurocentrismo y de las prácticas expansionistas del colonialismo europeo.²⁴

La historiografía que habla sobre los orígenes de la antropología y la etnografía en tanto que “prácticas académicas” siempre quiere fijar un inicio mítico para las mismas que se corresponde con el siglo XIX, como queriendo desvincular su fundación de la era colonial y quedar más bien asociada a una era poscolonial. Esto no implica que los historiadores de la antropología—y los antropólogos en general—

“The more significant of his contributions [Columbus’s] to the history of ethnological ideal were his realistic, down-to-earth judgments of the Caribs and their culture” (20). Hodgen olvida que Colón es quien hace confluir en la invención simbólico-material del caníbal (Caribe) siglos de erudición europea, pero además, Colón anota en su diario y en las cartas que escribe a la corona española que ha visto sirenas, perros que no ladran, hombres con cola, cíclopes, etc. El supuesto “realismo” de la escritura colombina ya ha sido debatido en los análisis propuestos de Beatriz Pastor (1983), Peter Hulme (1986) y Carlos Jáuregui (2005), entre otros.

²⁴ Quiero agradecer profundamente la información, los datos, las interesantísimas discusiones teóricas y los muy útiles consejos que he recibido sobre los orígenes de la práctica etnográfica a la antropóloga de la Universidad Nacional de Antioquia (Colombia), la profesora Catalina Restrepo, y al antropólogo y etnógrafo Edward Fischer de la Universidad de Vanderbilt (Nashville, Tennessee).

desconozcan la estrecha relación que existe entre el colonialismo y la antropología como bien lo han señalado autores de la talla de Talal Asad, Samir Amin, Margaret Hodgen, Clifford Geertz, James Clifford o Marcus, sin embargo, cierta “culpa colonial” y cierta ansiedad por “borrar” el pasado aparece siempre que el mito decimonónico de la “fundación científica” de la antropología es enunciado. Revisemos, a modo de ejemplo, la introducción de un libro actual (2002) para estudiantes principiantes de antropología con la idea de comprender la repetición del mito y sus paradojas internas. En su *Doing Cultural Anthropology. Projects for Ethnographic data Collection*, Michael V. Angrosino explica la genealogía y significado, tanto de la palabra como de la práctica etnográfica:

The English word “ethnography” derives from Greek and literally means the description of a people and its way of life [...] The tradition of producing descriptive accounts of the customs and practices of different peoples goes back to classical antiquity—the histories of the Greek Herodotus and Roman Tacitus are enlivened by such details. Accounts of “exotic” people published by travelers, soldiers, merchants, and missionaries were mainstays of popular literature for many centuries, but it was not until the nineteenth century that attempts were made to systematize the research process that gave rise to these representations of other ways of life. At that point, ethnography became associated with the new discipline of cultural anthropology—indeed, it became the foundation for that new science, concerned as it was with the comparative analysis of the peoples of the world and their cultures. (1)

De este modo vemos cómo el mito se perpetúa sin ni siquiera mencionar el colonialismo. Se traza una continuidad entre Herodoto y los misioneros católicos europeos y de allí—en un gran salto—se llega hasta la “sistematización” que supuestamente da comienzo a la representación, digamos “científica”, de los “other ways of life”. Quien tenga oportunidad de revisar el *Códice florentino* compilado por fray Bernardino de Sahagún durante el siglo XVI en el México colonial se podrá dar cuenta que el proceso de “sistematización”, “clasificación” y “cosificación” de las formas de vida de los Otros de Europa comenzó mucho antes del siglo XIX. Más aún, los antropólogos y etnógrafos contemporáneos todavía se sirven del material de fray

Bernardino de Sahagún—a quien consideran como el “padre” de la etnografía—para “recomponer”, “repensar” y “revisar” datos sobre los diferentes aspectos culturales de los indígenas mexicanos.

Simultáneamente, también durante el siglo XIX, aparece el término *etnología* designando el tratado de esos pueblos alejados del “centro” europeo. El pensamiento de la ilustración otorgó a ambos conceptos (etnografía y etnología) un sesgo característico, el hecho de inscribir sistemáticamente la información dispersa sobre esos “grupos humanos” y sus componentes étnicos y raciales en el hilo común de la historia y *evolución* de la humanidad. Como sostiene Stuart Hall, el problema que debió enfrentar la sociedad europea luego de la Revolución francesa que había declarado los “derechos universales del hombre”, no fue ya el de distinguir si los supuestos “salvajes” de las colonias eran o no humanos sino el de estructurar las diferencias entre los “distintos tipos y grados de humanidad” (véase “‘Race.’The Floating Signifier”). Así, paulatinamente, durante el siglo XIX, comenzó a delinearse una *antropología física* basada en ciertos procedimientos como la medición de cráneos, lo que Stocking Jr. denomina como una “racial craniology” (40).²⁵ De hecho, la anatomía comparada de Georges Cuvier (1769-1832) proponía la necesidad de juntar varios especímenes anatómicos de áreas determinadas para la realización de una detallada comparación. El mismo Cuvier les propuso entonces a los antropólogos un método para la recolección de muestras óseas de “salvajes”: “the skeleton must be properly prepared: to boil the bones in a solution of soda or of caustic potash and rid them of their flesh in a matter of several hours. Once prepared, the bones of each

²⁵ De acuerdo con Stocking Jr., cuando las ideas de *primitivismo* y *progreso* de la civilización comenzaron a separarse, el término mismo de “civilización”: “lent itself quite easily to—indeed, seemed to some even to call for—a racial interpretation” (38).

skeleton were to be put in bags, labeled, and sent to Europe, where they might be reassembled” (Stocking Jr., 30).

Estas metodologías llevaron a Stocking a afirmar en forma sarcástica que: “for the scientific ends of comparative anatomy, it might almost be said that the only good Indian was a dead one” (31). Ya para 1859 el concepto que dominaba la escena antropológica a ambos lados del atlántico (Europa y Norteamérica) era la doctrina conocida como *poligenismo*.²⁶ El concepto de “raza” que había estado subrepticamente dominando bajo otros nombres (salvajismo vs. civilización) la escena antropológica con anterioridad a las formulaciones ilustradas y luego positivistas—con anterioridad a una formulación de tipo “disciplinaria”— se transformó de este modo en el pilar y fundamento de la así llamada *antropología física* en pensadores ingleses, franceses, alemanes y norteamericanos.²⁷ Se ha sugerido que la idea de “raza”—ya en sus versiones monogenistas, ya en sus adaptaciones poligenistas—fue utilizada y surgió, como señala Stocking:

As a defensive ideology when slavery and the slave trade came under serious attack in the late eighteenth century. Negroes seem to have been the last of dark-skinned peoples to be subsumed in the image of the “Noble Savage,” which had developed over the past several centuries primarily in relation to the savages of the Americas. Negro nobility was tenuous at best, and the bloody history of San Domingo must have led others beside Chateaubriand to ask “who would now plead the cause of the blacks after the crimes they have committed?” (36)

Es a mediados del siglo XIX que nace una antropología cuyo marco es la vida social articulada en el concepto de *cultura* propuesto por Edward B. Tylor. A partir de

²⁶ Tanto los antropólogos como los anatomistas sentían que las diferencias físicas entre los hombres eran demasiado grandes como para ser explicadas en tanto que producto del medioambiente dentro del limitado espacio que había entre Adán y el presente, o que éstas no se podían explicar como la evolución de una especie singular desde el origen del hombre. Por lo tanto se pensó que dios había creado otras especies de hombre además de Adán. Es en el marco de estas discusiones religioso-científicas que nace la doctrina poligenista (Stocking 38-39).

²⁷ Algunos notables de esta escuela son los ingleses Edward Long y Charles White, los alemanes Christoph Meiners y Georg Foster, el francés Julian Vires y norteamericanos como Samuel Morton, Josiah Nott, George Gliddon.

ese momento el objeto de la antropología se definía como el estudio del hombre a través del análisis comparativo de las culturas, algo que fray Bartolomé de Las Casas ya había ensayado intensiva y extensivamente durante la segunda mitad del siglo XVI en su *Apologética historia sumaria*. De este modo, tanto Lewis Henry Morgan (1818-1881) como Tylor, denominados “padres de la antropología”, intentaron establecer *leyes de la evolución humana* según los paradigmas teóricos dominantes hasta la segunda mitad del siglo XIX (Spencer, Darwin) en los estudios sociales y naturales que eran el *evolucionismo* y el *difusionismo*. La fundamentación teórica se basó, entre otras, en la recolección de gran cantidad de información sobre los modos de vida “salvajes” y de artefactos, suministrados por viajeros, misioneros y funcionarios oficiales y, al mismo tiempo, evidenció la necesidad de emprender trabajos *in situ* que garantizaran el desarrollo de una perspectiva científica de tipo objetivo, sin supeditarla a los relatos etnográficos de otros (véase Fabian, 1991). Sin embargo, antes de alcanzar este estatus académico y científico (neocolonial), tanto la antropología como sus prácticas etnográficas pasaron por un largo período de mutaciones cuyo origen no es—como las historias de la antropología suelen plantear—ni la Ilustración, ni el siglo XIX, sino la expansión colonial de Europa desde finales del siglo XV.

Margaret Hodgen planteaba que la emergencia de la antropología podía incluso retrotraerse a los proto-enciclopedistas escolásticos como San Agustín (354-430) y San Isidoro de Sevilla (560-636). La autora también proponía pensar en la importancia transdisciplinaria de la antropología en el sentido de que la misma se halla íntimamente ligada a otras prácticas como la filosofía, la teología, la geografía, la historia e incluso la literatura (10). Hodgen pensaba que las primeras proto-etnografías y especulaciones antropológicas se las debíamos al griego Herodoto (484-

426 a.C.) y a sus *Historias*,²⁸ pero que la genealogía de una antropología moderna, sin embargo, debía ser rastreada alrededor de los siglos XVI y XVII con relación a los nuevos “descubrimientos” territoriales europeos como la conquista de América:

This sixteenth- and seventeenth-century literature, which laid the foundation of modern anthropology, comparative religions, anthropogeography, and many other related studies, exhibits the emergence of what must now be regarded as scientific method in the study of culture and society: first, in a definite transition from the motive of entertainment to that of organized inquiry; second, in the more or less clear statement of questions or problems of importance; and third, in the choice of organizing ideas to be employed in dealing with the problem of the origin of man, the diversity of cultures, the significance of similarities, the sequence of high civilizations, and the course of the process of cultural change. (8)

En el mismo sentido que Hodgen, Hugo Nutini también proponía pensar que el colonialismo y, más precisamente, el “Descubrimiento” de América había jugado un papel central para la formación y emergencia del pensamiento antropológico y el ejercicio de la escritura etnográfica: “el descubrimiento del Nuevo Mundo desempeñó un papel preponderante en la formulación de ideas antropológicas modernas, y desde entonces se convirtió en verdadero laboratorio que inspiró y a la vez sirvió como campo de prueba de muchos de los temas básicos de la ciencia del hombre” (13). Estas prácticas discursivas a través de las cuales se construyeron los imaginarios coloniales sobre el indígena americano tenían sin embargo una larga tradición intelectual en occidente y fueron renovadas y revitalizadas hacia finales del siglo XV por la sorpresiva emergencia de un presunto “nuevo” continente. Dichas prácticas se hallaban ancladas y fundamentadas en la fascinación por la novedad antropológica y

²⁸ De acuerdo con W. Arens, Herodoto también fue el iniciador de la antropología y el responsable por uno de los procedimientos típicos de la etnografía occidental que ubica la monstruosidad, el salvajismo y la barbarie más allá de los confines europeos, sugiriendo asimismo que el “mito” de las supuestas etnias antropofágicas y la antropología tenían un origen común: “it should be noted that Herodotus, who is often thought as the first recorder of other cultures, felt compelled to inform his readers in the fifth century B.C. that some unknown people, far beyond the pale of civilization, resorted to this barbaric custom [eat human flesh]. Thus, perhaps not coincidentally, anthropology and the notion of anthropophagy made their literary appearance at the same time in the cradle of western civilization” (10).

territorial, en la urgencia por construir una (auto)definición identitaria eurocéntrica, en la delimitación de una geopolítica del expansionismo europeo y en la necesidad por justificar la utilización—religiosa y económica—del cuerpo y del ‘alma’ del Otro de Europa. De acuerdo con Nutini: “Desde la época de las primeras descripciones e informes del Nuevo Mundo, por obra de misioneros, administradores y diversos estudiosos, las culturas y sociedades del continente, su organización y contrastante posición evolutiva, causaron una duradera impresión en el pensamiento de los sabios europeos ocupados en la naciente ciencia del hombre” (14).

Todas estas consideraciones preliminares apoyan el argumento según el cual las bases de la antropología y la práctica etnográfica se hallan en estrecho contacto con el colonialismo occidental. Al respecto, Talal Asad consideraba que:

The story of anthropology and colonialism is part of a larger narrative which has a rich array of characters and situations but a simple plot. When Europe conquered and ruled the world, its inhabitants went out to engage with innumerable peoples and places [...] It was in this world that anthropology emerged and developed as an academic discipline. Concerned at first to help classify non-European humanity in ways that would be consistent with Europe’s story of triumph as ‘progress’, anthropologists then went out from Europe to the colonies in order to observe and describe the particularity of non-European communities, attending to their ‘traditional’ cultural forms or their subjection to ‘modern’ social change. (314-15)

Esto pone en evidencia las correspondencias utilitarias entre los proyectos políticos, económicos y culturales del colonialismo con la práctica etnográfica, esto es, la relación estrecha entre la necesidad de una elaborada epistemología, clasificación, tipificación y representación del Otro europeo y las posteriores prácticas que sustentaron la colocación funcional de ese Otro en tanto que mercancía—laboral y evangélica—dentro de los marcos utilitarios de la expansión colonial. Si bien es cierto que las *matrices etnográficas* inaugurales derivadas de los primeros contactos—me refiero a los primeros 8 años de la conquista—eran subsidiarias de los símiles de la Antigüedad y de la etno-teratología de la patrística medieval y que

además se hallaban mixturadas con ciertos gérmenes remanentes de la imaginación medievalista, no es menos cierto que algunas de sus líneas interpretativas—como la influencia satánica y la antropofagia—fueron revitalizadas y re-significadas por el Humanismo renacentista y por las disputas teológicas del siglo XVI. Construcciones ideológicas que demostraron tener una alta productividad en la historia colonial y sus discursos de clasificación etnográficos.

Desde los modelos etnográficos inaugurados por los *Diarios* de Cristóbal Colón y las *Relaciones* de fray Ramón Pané, Guillermo Coma, Chanca, Michele de Cuneo, hasta las recopilaciones de etnografías estacionarias—imaginadas desde Europa—como las de Pedro Mártir de Anglería, se estableció el comienzo de una tradición para el pensamiento antropológico del Renacimiento europeo que iba a desarrollarse con mayor exhaustividad y rigor durante todo el siglo XVI fundamentalmente bajo el comando de las órdenes de misioneros mendicantes (franciscanos, dominicos y agustinos) y, más tarde, con el arribo de los jesuitas. Ejemplo de este impulso fundacional es la escritura de fray Bernardino de Sahagún (1499-1590), fray Toribio de Benavente (Motolinía) (1490-1569), Jerónimo de Mendieta (1525-1604), Diego Durán (1537-1588), Juan de Torquemada (ca.1557-1624), José de Acosta (1539-1600) o Bartolomé de las Casas (1484-1566), sólo por mencionar los ejemplos canónicos. Como apunta Nutini: “La labor etnográfica y etnológica de los misioneros y servidores civiles en los dominios españoles, particularmente en los virreinos de la Nueva España y del Perú, es, con mucho, la más sobresaliente [...] Las obras son considerablemente variadas, incluyendo etnografías, relatos etnohistóricos, versiones etnológicas y diversas formas de escritos didácticos y prácticos destinados a la conversión y la catequización de los indios y a su explotación” (16). Hodgen fue muy clara al señalar que el reservorio intelectual

desde el cual se habían organizado los principios de la temprana antropología había sido engastado en parámetros puramente eurocéntricos derivados, “almost without exception, from Western philosophy or the Judeo-Christian Scriptures, never from Asiatic, African, or native American sources” (9). Y si bien es cierto que Hodgen no menciona la relación directa entre colonialismo y antropología, al afirmar que las bases (*foundation*) de la moderna antropología hay que buscarlas en siglo XVI, ciertamente inaugura una vía de acceso para pensar la contigüidad entre la escritura etnográfica y la expansión colonial europea del siglo XVI.

A partir de la incorporación (material y simbólica) de América por parte de Europa desde 1492, los paradigmas de catalogación etnográficos fueron articulados mediante un sistema de mecanismos retóricos subsidiarios de una larga tradición que va desde los tropos teratológicos grecolatinos de Herodoto hasta los símiles etnográficos bíblicos y la patrística medieval, que luego se volverían a reconfigurar y a re-codificar en las disquisiciones y disputas del humanismo católico renacentista durante el siglo XVI (Las Casas, Sepúlveda, Vitoria). La *teratología*—el tratado sobre las *anomalías* o *monstruosidades* de los organismos animales o vegetales—fue uno de los procedimientos más comunes utilizados en la representación del Otro americano, fundamentalmente en los primeros años de la conquista, y luego reemplazados por ciertos procedimientos etnográficos renacentistas más sofisticados como los utilizados por fray Bernardino de Sahagún en su *Historia general de las cosas de Nueva España* (terminada 1569, revisada en 1585).²⁹ Algunos de los primeros conquistadores—

²⁹ Sahagún es considerado un etnógrafo por la particular disposición que utilizó (técnicas) para catalogar y clasificar los dispositivos culturales de los mexicas. Como ha señalado Miguel León-Portilla: “After gathering a corpus of linguistic information and pondering the content of the various collections of testimonies, he set himself to organizing them into several categories, focusing on three basic themes: those concerned with the gods, religion beliefs, and religious practices; those dealing with ‘human things’; and those concerned with facts of nature” (4). La exploración y evaluación de algunos de los procedimientos implementados por Sahagún serán analizados en el capítulo IV.

fundamentalmente Colón—trajeron consigo un archivo de lecturas míticas y teratológicas que funcionaron muchas veces como herramienta de decodificación cultural; como ha señalado Beatriz Pastor para el caso de Colón:

Hay sin embargo cuatro textos fundamentales en los que Colón parece haber buscado de manera especial los elementos que organizan su percepción de las regiones desconocidas de la tierra. En primer lugar, la *Imago Mundi* del cardenal Pierre d'Ailly publicada entre 1480 y 1483. En segundo lugar, la *Historia Natural* de Plinio en versión italiana de 1489. A continuación, un ejemplar de la historia *Rerum Ubique Gestarum* de Eneas Silvio. Y finalmente una versión en latín del libro de los *Viajes* de Marco Polo, de 1485. Estos cuatro libros se conservan con todas las anotaciones manuscritas que fue haciendo Colón en sus reiteradas y cuidadosas lecturas. (7)

Este archivo imaginario era el *background* sobre el cual se contrastaba analógicamente la nueva realidad de América. Una realidad a la cual se le superimponía un conocimiento previo basado en el símil del archivo medieval, por ello, como sostiene Pastor, Colón no descubre sino que “inventa”, “encubre” y “deforma” (5). Como bien nos explica Palencia-Roth, esta pasión teratológica derivó en un procedimiento de doble identificación, esto es, una teratología de carácter biológico y otra de tipo moral:

[...] para justificar las acciones europeas en las Américas, se redefinió la naturaleza (no sólo física sino moral) del nuevo hombre. Es más, estas atribuciones contribuyeron a un proceso bastante complejo de alegorización cultural del Nuevo Mundo. Tal proceso se basaba en las diferencias que se percibían entre lo humano y lo no humano, las cuales hacían parte de la tradición occidental de la monstruosidad, es decir, de la teratología. La tradición teratológica se articula primordialmente por medio de dos discursos: el uno biológico, que tiene que ver con la fisiología; el otro teológico, que tiene que ver con el comportamiento y la moral [...] Generalmente, el monstruo—*tera* en griego, *monstrum* en latín—se parece al ser humano y al mismo tiempo se diferencia de él. El término tanto en griego como en latín (*tera* o *monstrum*) tiene connotaciones religiosas, sea en relación con los dioses paganos o con el dios cristiano. *Teratúomai* (lo mismo que *teratologéo*) se refiere al hablar sobre cosas maravillosas y *teratología* es una narración de monstruos o de maravillas. (39-40)

Para este autor, tanto los discursos biológicos y teológicos confluían a menudo dentro de la *escritura etnográfica* por lo que no deben ser considerados aisladamente,

ni vistos como radicalmente distintos entre sí. Más tarde, esos mismos paradigmas se modificaron frente a la *novedad* antropológica americana y a las necesidades de la expansión colonial, esto es, se fueron re-acomodando a las cambiantes necesidades de los proyectos modernizadores. Los procesos de articulación y construcción de las narrativas etnográficas fueron llevados a cabo a través de una dimensión múltiple que abarcó tanto la organización del espacio, esto es, una geografía de la otredad, una *etno-cartografía* (Jáuregui, *Canibalia* 28) de las zonas que se iban poniendo en contacto mediante el acto descubridor, como de la sincronización temporal (del pasado y el presente) a partir de un reloj imperial. El “primitivo” indio y el “moderno” europeo, por efecto de la conquista, convivirán en una *simultaneidad imposible* que obligará a un acto correctivo: el Otro deberá ser traído, irremediablemente, a la Modernidad. Así tenemos una larga cadena de referencialización y transformación de la matriz de poder/saber generadora de alteridad en occidente, una cadena que atraviesa el mundo clásico de los griegos, Roma y la Edad Media para llegar a los albores del Renacimiento y ser finalmente transfigurada como consecuencia del descubrimiento de América y decodificación de la experiencia de lo “exótico”. En estos discursos, mezcla de viejos símiles y nuevas transformaciones, se trazaron sobre los Otros de Europa formas particulares de conocimiento y *sujeción* que contribuyeron a la formación utilitaria de las *epistemes* coloniales.

Esas atribuciones nominales que funcionaron dentro del discurso etnográfico—pensemos en el caníbal—funcionaron esquizofrénicamente movilizándolo que pretendían fijar.³⁰ Para dar un ejemplo de ello podemos recurrir a los *Diarios* y

³⁰ La importancia de la “identidad” caníbal y su relación con las políticas coloniales ha sido minuciosamente analizada por Jáuregui. De acuerdo con el autor de *Canibalia*, el canibalismo: “tiene un papel central en la división de los sujetos coloniales entre súbditos y enemigos, la reducción de los aborígenes al sistema de producción colonial y la justificación teológica y filosófico-legal de la Conquista y del poder temporal y espiritual sobre el Nuevo Mundo” (121).

cartas colombinas como ese lugar privilegiado de inscripción simultánea y confluencia de lo familiar y lo desconocido, de la tradición etnográfica europea y de la invención de nuevas subjetividades. En ese movimiento de inscripción, como señala José Rabasa, lo conocido es constantemente reconstituido para explicar y decodificar lo desconocido (54-55). De este modo, el *ego conquistador* pondrá en marcha mediante el proceso de atribución de identidades, el tiempo, el espacio y las políticas de lo colonial afirmándose para ello, tanto en las posibles riquezas a extraer como en la clasificación de los grupos de gentes que pudieran hacerlo para ellos, de allí se derivan las funciones etnográficas utilitaristas e instrumentalistas del discurso colonial. Asimismo, el proceso de articulación de la *diferencia cultural* también impulsó la necesidad de demarcar los rasgos constitutivos internos de la propia identidad europea—y de su sistemas éticos—como opuesta a una exterioridad borrosa y *balbuceante*, una identidad que intentará infructuosamente conjurar la *aberratio* implícita suscitada por el “descubrimiento” de un mundo que fue catalogado, a un mismo tiempo, como “nuevo” y “primitivo”.

3. MODERNIDAD, EUROCENTRISMO E IDENTIDAD EN LA AMÉRICA COLONIAL

El concepto de *Modernidad colonial* designa a un vasto conjunto de lógicas culturales (económicas, políticas, religiosas, lingüísticas) que aspiran a una totalidad orgánica y que comenzaron a funcionar a partir de 1492.³¹ Designo con el adjetivo de “colonial” a esta primera fase de la Modernidad no por considerar que haya otro tipo

³¹ De acuerdo con Quijano la noción de totalidad articuló dos ideas centrales: por un lado la sociedad como “estructura de relaciones funcionales” (estructuralismo y funcionalismo); pero por otro, articuló la noción de la sociedad como “una estructura en que las partes se relacionan según las mismas reglas de jerarquía entre los órganos, de acuerdo con la imagen que tenemos de todo organismo y en particular del humano. Es decir, donde existe una parte que rige a las demás (el cerebro), aunque no pueda prescindir de ellas para existir; así como estas (en particular las extremidades) no podrían existir sin relacionarse subordinadamente a esa parte rectora del organismo. (“Colonialidad y Modernidad/Racionalidad” 17).

de Modernidad (con mayúscula) que no sea “colonial”, sino para etiquetarla conceptualmente y para periodizarla u ordenarla históricamente dentro de la era del primer expansionismo Europeo hacia su “periferia”. Un período que en la historiografía de América Latina se denomina, precisamente, como “colonial” (siglos XVI, XVII y XVIII). Es en el marco de emergencia y posterior desarrollo de esta Modernidad colonial en donde veremos surgir esa serie de discursos sobre el Otro, la gran *matriz etnográfica*. El lenguaje que habla la Modernidad es etnográfico porque se nutre de un conjunto de saberes sobre el Otro: saberes que son instrumentales para su funcionamiento material.

La Modernidad colonial se organizó en torno a una intencionalidad—confusa y a veces contradictoria—montada sobre la utopía de la posibilidad ilimitada de expandir, conquistar, dominar, convertir, encontrar y subordinar nuevos mercados comerciales y nuevos grupos humanos. Como afirma García Canclini, la Modernidad se estructura a partir de un: “proyecto expansivo [...] que busca extender el conocimiento y la posesión de la naturaleza, la producción, la circulación y el consumo de los bienes” (31). Analizar las lógicas culturales de la Modernidad colonial implica entonces pensar en violentos procesos de asimilación y transformación cultural, política y religiosa que comienzan a perfilarse durante el siglo XV y que toman su poder transformador definitivo a partir de la así llamada “era de los descubrimientos”, cuando Europa se auto-fijó como *centro geopolítico* de operaciones mercantiles y de producción de conocimientos. Este patrón o paradigma de poder totalizante, como señala Quijano, no “puede implicar que la heterogeneidad histórico-estructural haya sido erradicada dentro de sus dominios. Lo que su globalidad implica es un piso básico de prácticas sociales comunes para todo el mundo” (“Colonialidad del poder” 214-15). Esto significa que, más allá de sus

pretensiones hegemónicas, la Modernidad colonial debió enfrentar la resistencia de la heterogeneidad cultural que pretendía subsumir.

Desde una perspectiva académica general, la Modernidad colonial ha sido analizada bajo dos paradigmas genealógicos centrales: el primero de ellos se refiere a un periodo en la historia mundial que empieza con el mal llamado “Descubrimiento” de América (Dussel, Quijano, O’Gorman, Bolívar Echeverría, Mignolo, Jáuregui, Castro Gómez).³² El segundo comienzo, de acuerdo con el mundo académico anglosajón y germánico, se relaciona con la Ilustración (Weber, Hegel, Habermas, Adorno, Horkheimer, Wallerstein, Giddens, Jameson). Enrique Dussel y Quijano han planteado que, independientemente de la localización temporal/espacial específica de su génesis, la Modernidad es inseparable y va de la mano con la *violencia colonial*. Los moldes paternalistas de la Modernidad se presentan desde una visión teleológica y mitológica como salvación del Otro que se “civiliza”, se “educa”, se “convierte”, según Dussel:

Vemos ya perfectamente construido el ‘mito de la Modernidad’: por una parte, se autodefine la propia cultura como superior, más “desarrollada”[...] por otra parte, se determina a la otra cultura como inferior, ruda, bárbara, siendo sujeto de una culpable “inmadurez”. De manera que la dominación (guerra, violencia) que se ejerce sobre el Otro es, en realidad, emancipación, “utilidad”, “bien” del bárbaro que se civiliza, que se desarrolla o “moderniza”. En esto consiste el “mito de la Modernidad”, en un victimar al inocente (al Otro) declarándolo causa culpable de su propia victimación, y atribuyéndose el sujeto moderno plena inocencia con respecto al acto victimario. Por último,

³² De acuerdo con Fredric Jameson se puede plantear que los orígenes de la Modernidad ya están en los escritos de Galileo. Sin embargo, también propone que: “hoy parece claro que la conquista de las Américas trajo consigo un significativo nuevo elemento de modernidad [...] Adam Smith y otros hacen del surgimiento del capitalismo una inevitable opción narrativa; mientras que la tradición alemana (y en épocas más recientes el Foucault de *Las palabras y las cosas*) afirma la significación de esa clase especial de reflexividad que es el tipo historicista, o el sentido mismo de la historia. Luego, las modernidades pasan confusa y rápidamente; secularización y muerte nietzscheana de Dios; racionalización weberiana en la segunda fase o estadio burocrático monopólico del capitalismo industrial; modernismo estético con la reificación del lenguaje y la emergencia de toda clase de abstracciones formales y por último, pero no por eso menos importante, la revolución soviética [...] Esto lleva a la existencia de unas catorce propuestas” (37-38).

el sufrimiento del conquistado (colonizado, subdesarrollado) será interpretado como el sacrificio o el costo necesario de la modernización. (1492 100)

Esta primera Modernidad colonial puede ser pensada y analizada desde sus múltiples discursividades, esto es, desde esa gran maquinaria narrativa constituida sobre la factura de episodios intercalados y digresiones, acaloradas discusiones, apologías y conjuras. Por ello, no conviene analizar la Modernidad colonial que emerge hacia finales del siglo XV y principios del siglo XVI como un *concepto* que define, exclusivamente, fenómenos y prácticas históricas puramente materiales (conquista, esclavitud, división del trabajo, asesinatos) sino examinarla a partir de las *discursividades* que configura, de los símbolos e índices alegóricos y metafóricos que construye, de los sintagmas que produce, de las metonimias que redistribuye, de sus tautologías, de los enunciados que no cesa de articular y poner en relación, en fin, de esos lugares textuales en donde la relación entre el *ego* euro-centrado y el Otro americano jugarán un rol central y generarán consecuencias políticas, económicas y culturales. De este modo, abordar el estudio de la Modernidad colonial a partir de sus discursividades etnográficas supone indagar los modos en los cuales sus *dominios de saber* (epistemes) se entrecruzan y confunden, se superponen e implican recíprocamente, se interceptan y desmienten, se contradicen y no cesan de diseminarse alrededor de los imaginarios sobre un Otro. La Modernidad colonial se funda en un conjunto de dispositivos etnográficos para articular la diferencia y para crear nuevas identidades sociales e históricas que iban de la mano con la permanente re-acomodación económica, política y cultural de la expansión colonial.

Mi acercamiento crítico a la Modernidad colonial intenta dilucidar las correlaciones que la misma va articulando—en procesos de progresión continua—en torno a sus variantes antropológicas y sus imaginarios utópicos (véase capítulo 2), sus especulaciones teológico-jurídicas (véase capítulo 4) y sus apetitos económico-

comerciales. Un espacio discursivo sobre el cual se estructuran y re-ordenan—siendo el *orden* la premisa ideal fundante del planeamiento y la expansión colonial—³³ sin cesar una maraña inestable de enunciados en torno a Otro *inferior, inocente, caníbal, bárbaro, apático, feroz*. En este sentido es importante señalar, como sostiene Carlos Jáuregui, que: “El discurso colonial es menos un sistema que una sarta de textos y significantes relativos a un mundo del cual ellos guardan un índice—en fragmentos—de su significación” (*Canibalia* 21). Esos fragmentos son reconocibles por su capacidad de articular significaciones y *enunciados*: los enunciados de la Modernidad colonial, cuya capacidad es la de configurar un entramado caleidoscópico, tal como se muestra en los capítulos 2 y 3 mediante el análisis de las primeras etnografías colombinas.

Desde el “descubrimiento” y conquista de América se modificará la temporalidad tanto del “nuevo” continente como de Europa y se originarán múltiples transformaciones en diversos niveles epistemológicos, políticos, económicos, religiosos, filosóficos y artísticos de la Europa conquistadora. Tanto la vida y la cultura de las poblaciones nativas como la de las metrópolis europeas serán drásticamente alteradas por estos procesos expansionistas. Desde el punto de vista geopolítico el descubrimiento de América fue el acontecimiento que completó un proceso comenzado años antes con las exploraciones de la corona portuguesa por las costas africanas (Eakin 14). Ese proceso de expansión geopolítica y militar del occidente hacia los confines de la cristiandad es lo que Irving Leonard denominaba como la “occidentalización del globo” (17) y lo que Aníbal Quijano, Enrique Dussel e

³³ En su indagación sobre el origen, función y estructura de la *ciudad letrada*, Rama ha señalado que: “la palabra clave de todo este sistema es la palabra orden, ambigua en español como un Dios Jano (el/la), activamente desarrollada por las tres mayores estructuras institucionalizadas (la Iglesia, el Ejército, la Administración) y de obligado manejo en cualquiera de los sistemas clasificatorios (historia natural, arquitectura, geometría)” (*La ciudad* 5).

Imanuel Wallerstein han definido como la genealogía histórica de la *globalización mundial* u *occidentalización* del globo. De ahí que no sea arbitrario conectar la genealogía de esta primera Modernidad con el “descubrimiento” de América, esto es, la Modernidad con el colonialismo y la emergencia del capitalismo global.³⁴ José Antonio Maravall señaló las consecuencias culturales derivadas de este proceso de modernización colonial y sus efectos simbólicos y materiales de ese movimiento:

Encontrarse abierta ante sí la extensa redondez del planeta, como observaría Vives; tener que desprenderse de todas las falsas ideas cosmográficas de los antiguos, como pondría en claro López de Gómara; comprometerse en una compleja red de relaciones mercantiles, de delicado manejo, según la estimación de Cristóbal de Villalón; construir nuevas ramas de la ciencia, conforme se atribuían Huarte de San Juan, Miguel Sabuco y otros; emplear armas de fuego, incomparablemente poderosas, tal como exaltaba el poeta Herrera; elaborar la experiencia del encuentro con nuevos pueblos [...] Todo ello son nuevos campos y nuevas realizaciones de la época. (*Estado*, I: 37)

Es necesario remarcar que el “descubrimiento” de América no formaba parte del proyecto originario de unificación de los reinos de Castilla y Aragón. Sin embargo, el hallazgo colombino daría coherencia política y base económica al *telos* proto-imperial de Isabel y Fernando. Ello significa que tanto el “descubrimiento” como la conquista militar y espiritual de América se montaron sobre las bases del proyecto modernizador de la Corona española y colaboraron en su expansión y en la definición de sus rasgos característicos.³⁵ Si se analizan a fondo y con detenimiento

³⁴ Como ha señalado insistentemente Aníbal Quijano: “La globalización en curso es, en primer término, la culminación de un proceso que comenzó con la constitución de América y la del capitalismo colonial/ moderno y eurocentrado como un nuevo patrón de poder mundial. Uno de los ejes fundamentales de ese patrón de poder es la clasificación social de la población mundial sobre la idea de *raza*, una construcción mental que expresa la experiencia básica de la dominación colonial y que desde entonces permea las dimensiones más importantes del poder mundial, incluyendo su racionalidad específica, el eurocentrismo. Dicho eje tiene, pues, origen y carácter colonial, pero ha probado ser más duradero y estable que el colonialismo en cuya matriz fue establecido. Implica, en consecuencia, un elemento de colonialidad en el patrón de poder hoy mundialmente hegemónico” (“Colonialidad del poder” 201).

³⁵ Como señala Wolf: “The decisive Castilian shift toward a pastoral economy not only throttled industrial development in the Spanish realm, but it also reduced the ability of other classes to challenge the dominion of the military tribute takers. Warfare and seizure of people

los procesos europeos de imposición cultural y material en América Latina, Brasil y el Caribe a partir de 1492, esto es: los modos de producción económica específicamente coloniales diseñados por las naciones europeas, los sistemas de conversión religiosa, la trasplatación del aparato jurídico español y portugués, luego francés, holandés e inglés en el Caribe, es factible hablar de la existencia de un proyecto hegemónico cuyo origen es coincidente y complementario con la expansión del colonialismo europeo. Como señala Quijano:

Con la conquista de las sociedades y las culturas que habitaban lo que hoy es nombrado como América Latina, comenzó la formación de un orden mundial que culmina, 500 años después, en un poder global que articula todo el planeta. Ese proceso implicó, de una parte, la brutal concentración de los recursos del mundo, bajo el control y en beneficio de la reducida minoría europea de la especie y, ante todo, de sus clases dominantes. Aunque moderado por momentos frente a la revuelta de los dominados, eso no ha cesado desde entonces [...] fue establecida una relación de dominación directa, política, social y cultural de los europeos sobre los conquistados de todos los continentes. Esa dominación se conoce como colonialismo. (“Colonialidad y Modernidad/Racionalidad” 11)

Esto no significa que ese mismo proyecto estuviera atravesado simultáneamente por contradicciones internas, desavenencias políticas, líneas ideológicas dispares, marchas y contramarchas. Tampoco implica negar que el proyecto hegemónico de la Modernidad no pueda ser pensado como un variado conjunto de *múltiples modernidades en conflicto*. Podría afirmarse que el “descubrimiento” de América y el proyecto moderno asociado a este acontecimiento histórico propulsó dos niveles estratégicos y hegemónicos de organización social y económica: por un lado hizo posible la *acumulación originaria* del capital³⁶ a partir de la extracción de riquezas del suelo americano con mano de obra esclava y

and resources, rather than commercial and industrial development, became the dominant mode of social reproduction. In this perspective the conquest of the New World represents but a prolongation of the Reconquista within the Iberian Peninsula itself” (113).

³⁶ De acuerdo con Marx, “la acumulación originaria no es, pues, más que el proceso histórico de disociación entre el productor y los medios de producción. Se la llama originaria porque forma la prehistoria del capital y del régimen capitalista de producción [...] sirve de base a todo este proceso la expropiación que priva de su tierra al productor rural, al campesino” (*Capital*, I: 608-09).

expropiación del territorio; por el otro, se racionalizó el proceso de extracción económica con un conjunto de *epistemes* que permitieron organizar, justificar y distribuir simbólicamente y culturalmente la estructura misma de dicho proceso. Acumulación de capitales, mano de obra esclava, y articulación filosófica, religiosa y antropológica de la diferencia cultural se hallan, de este modo, entrelazadas por una cercanía que se hace visible en el interior del discurso etnográfico de la colonia.

De acuerdo con Quijano la *racionalidad* de la Modernidad se organizó en torno al concepto de *totalidad orgánica*—en el sentido de un organismo y de las relaciones de funcionalidad entre el todo y las partes que constituyen el organismo³⁷—. Dicho concepto se estructuró con base en una lógica de jerarquización—Europa como centro y sus colonias como periferia—que colaboró en la creación de una imagen de la sociedad como algo “cerrado”. Esta lógica histórica, según Quijano, se concebía como *única* para pensar “la totalidad histórica, y una racionalidad que consistía en la sujeción de cada parte a esa lógica única de la totalidad” (“Colonialidad y Modernidad/Racionalidad” 18). El enclave, el centro rector, el *motor inmóvil* de esa lógica de totalización—hoy hablamos de globalidad y globalización—era obviamente Europa:

Nada sorprendente, en consecuencia, que la historia fuera concebida como un continuum evolutivo desde lo primitivo a lo civilizado; de lo tradicional a lo

³⁷ Para Quijano la noción de totalidad articuló dos ideas centrales: por un lado la sociedad como “estructura de relaciones funcionales” (estructuralismo y funcionalismo); pero por otro, articuló la noción de la sociedad como “una estructura en que las partes se relacionan según las mismas reglas de jerarquía entre los órganos, de acuerdo con la imagen que tenemos de todo organismo y en particular del humano. Es decir, donde existe una parte que rige a las demás (el cerebro), aunque no pueda prescindir de ellas para existir; así como estas (en particular las extremidades) no podrían existir sin relacionarse subordinadamente a esa parte rectora del organismo (es la imagen que se difunde sobre la empresa y las relaciones entre empresarios y trabajadores) [...] los propietarios son el cerebro y los trabajadores son los brazos, que forman con el resto del cuerpo la sociedad. Sin el cerebro, los brazos no tendrían sentido, así como sin éstos el cerebro no podría existir. Ambos son necesarios para que el resto del cuerpo viva y se mantenga sano, sin lo cual ni el cerebro, ni los brazos, a su vez, podrían vivir. Así, los poderosos son el cerebro; los trabajadores, los brazos. (“Colonialidad y Modernidad/Racionalidad” 17).

moderno; de lo salvaje a lo racional; del precapitalismo al capitalismo, etc. Y que Europa se pensara a sí misma como espejo del futuro de todas las demás sociedades y culturas; como el modo avanzado de la historia de toda la especie. (Quijano, “Colonialidad y Modernidad/Racionalidad” 18)

Es necesario señalar que la relación centro-periferia es precisamente eso, una “relación”. El centro se constituye en y a partir de su periferia. Los viajes que unieron el sistema económico del atlántico pudieron fijar la operatividad de un centro sólo en función de esa “exterioridad” a la cual denominaron América. La “centralidad” eurocéntrica de la Modernidad no es el resultado de una “superioridad interna”—como su mitología propone—sino es el efecto del descubrimiento, la conquista, la colonización y la dominación de la América indígena. La emergencia de este proyecto hegemónico occidental comienza a esbozarse entonces desde la segunda mitad del siglo XV a partir de las expediciones y exploraciones, tanto de Portugal como de España, que trataron de expandir el circuito comercial de mercancías hasta entonces confinado por la circulación de las mismas dentro del sistema del Mediterráneo. Desde ese momento histórico el proyecto de la Modernidad se constituye y reconstituye simultáneamente en un proceso articulado por Europa como un centro que comienza a delimitar su periferia—en tanto que un sub-sistema dominado/colonizado—dentro de un nuevo *sistema comercial del Atlántico* o *sistema mundo* del que nos habla Wallerstein:

A finales del siglo XV y principios del XVI, nació lo que podríamos llamar una economía-mundo europea. No era un imperio, pero no obstante era espaciosa como un gran imperio y compartía con él algunas características [...] es una “economía-mundo” debido a que el vínculo básico entre las partes del sistema es económico, aunque esté reforzado en cierta medida por vínculos culturales y eventualmente, como veremos, por arreglos políticos e incluso estructuras confederales. (21)³⁸

³⁸ Más adelante agrega Wallerstein que: “En 1450, el escenario en Europa, pero no en otros lugares, estaba presto para la creación de una economía-mundo capitalista. Este sistema estaba basado en dos instituciones claves, una división “mundial” del trabajo y en ciertas áreas un aparato de Estado burocrático” (89).

Al hacer hincapié en lo “hegemónico” de este proceso es preciso tener en cuenta que hasta la expansión europea en el sistema atlántico no había existido previamente una proyección material y simbólica como para merecer el título de “mundialización” de Occidente. Este proyecto es subsidiario de intentos anteriores fracasados y su origen, de acuerdo con Dussel y Bolívar Echeverría, puede rastrearse en las ciudades libres de Europa central (dentro del contexto de un mundo feudal), sin embargo, emerge definitivamente cuando Europa puede colocarse como el centro de un *sistema mundial* a partir de la invasión europea de América en 1492. En este sentido, Samir Amin afirma que:

With the Renaissance begins the two-fold radical transformation that shapes the modern world: The crystallization of capitalist society in Europe and the European conquest of the world. These are two dimensions of the same development, and theories that separate them in order to privilege one over the other are not only insufficient and distorting but also frankly unscientific [...] Simultaneously, Europe becomes conscious of the universal scope of its civilization, henceforth capable of conquering the world. (71)

Desde 1492 la historia del mundo comienza a “mundializarse”, esto es, la historia de todas las civilizaciones regionales o provinciales son colocadas paulatinamente en una relación empírica efectiva y comienzan a ser conectadas a un centro de poder. De este modo, la Modernidad puede pensarse según Dussel como el proyecto político-económico hegemónico que organiza un centro y liga militar y comercialmente a la periferia y sus múltiples ecumenes pre-existentes (*The Underside* 132). Ello no implicó que no convivieran temporalidades y modernidades múltiples—como de hecho existieron y existen—dentro del *telos* general de la Modernidad hegemónica. De hecho, los esfuerzos modernizantes siempre estuvieron relacionados con la necesidad de hacer homogéneas las temporalidades en des-temporalidad de las diferentes “modernidades”, esto es, civilización y/o modernización del “salvaje”, de su cultura y de su religión. Este proceso de re-acomodación de las múltiples

temporalidades—sacar al Otro de la *idolatría* y traerlo al tiempo de la cristiandad, sacar al Otro de la *ignorancia* y traerlo al tiempo tecnológico, desarrollar al “bárbaro”, hacerlo útil—ha sido una constante preocupación dentro de los proyectos de modernización en América Latina. Afirmar la existencia de una Modernidad hegemónica, por lo tanto, equivale a decir que hubo un modelo que *prevaleció* por sobre los demás y que, en cierto sentido, determinó y condicionó las posibilidades de otros modelos.³⁹

El proyecto que claramente subordina a esas otras múltiples posibilidades—los “proyectos alternativos”—de Modernidad, ha sido y es el modelo de producción capitalista. De hecho, las diferentes etapas de la Modernidad—con el colonialismo de por medio—pueden ser entendidas como los distintos impulsos sucesivos en la re-formulación del capitalismo mundial, como señala Echeverría: “Las configuraciones históricas efectivas de la modernidad aparecen así como el despliegue de las distintas re-formulaciones de sí mismo que el occidente europeo puede inventar—unas como intentos aislados, otras coordinadas en grandes proyectos globales—con el fin de responder a esa novedad absoluta desde el nivel más elemental de su propia estructura” (143). Si la Modernidad es entendida como una “forma histórica de totalización civilizatoria de la vida humana” (Echeverría 138), luego, el capitalismo es la forma de reproducción de esa totalidad. En tal sentido, según Bolívar Echeverría, existen dos razones fundamentales para pensar que el análisis de los modos de producción capitalista es central para entender la hegemonía de la Modernidad: 1) “ninguna realidad histórica puede decirse con mayor propiedad que sea típicamente

³⁹ Bolívar Echeverría afirma que: “De todas las modernidades efectivas que ha conocido la historia, la más funcional, la que parece haber desplegado de manera más amplia sus potencialidades, ha sido hasta ahora la modernidad del capitalismo industrial maquinizado de corte noreuropeo: aquella que, desde el siglo XVI hasta nuestros días, se conforma en torno al hecho radical de la subordinación del proceso de producción/consumo al “capitalismo” como forma peculiar de acumulación de la riqueza mercantil” (145).

moderna como el modo capitalista de reproducción de la riqueza social” (139) y, 2) “a la inversa ningún contenido característico de la vida moderna resulta tan esencial para definirla [a la Modernidad] como el capitalismo” (139).

Tal vez no exista un texto más claro y que defina con mayor precisión la genealogía del proyecto de la Modernidad colonial—sus perspectivas políticas, religiosas y antropológicas—como el famoso *prólogo* del *Diario* de navegación del primer viaje colombino ordenado y editado por Fray Bartolomé de Las Casas (1484-1566).⁴⁰ Un espacio textual en el cual Cristóbal Colón (1451-1506) había inscripto su propia empresa en una teleología proto-imperial que comenzaba a gestarse en España hacia finales del siglo XV. Dada la importancia fundacional que este documento reviste para la comprensión histórica de la irrupción de la Modernidad en occidente es necesario citarlo en extenso para comprender la naturaleza estratégica de los principios que enuncia:

Cristianísimos y muy altos y muy excelentes y muy poderosos Príncipes, Rey e Reina de las Españas y de las islas de la mar, Nuestros Señores, este presente año de 1492, después de Vuestras Altezas aver dado fin a la guerra de los moros, que reinavan en Europa, y aver acabado la guerra en la muy grande ciudad de Granada, adonde este presente año, a dos días del mes de Enero, por fuerça de armas vide poner las vanderas reales de Vuestras Altezas en las torres de la Alfabra, que es la fortaleza de la dicha ciudad, y vide salir al rey

⁴⁰ De acuerdo con Margarita Zamora: “Las Casas’s editing of Columbus’s journal at the very least privileged, if not outright invented, its prologue through what we may call a metaliterary intervention [...] The most immediate effect of this editorial intervention is the creation of one coherent composition out of what had been two autonomous texts, the letter of 1492 and the day-by-day account of the navigation. To present the *Diario* as a book with a prologue suggests a degree of coherence, elaboration, and formality of composition that undermines the claims of a spontaneous, immediate reportage made by Columbus in the so-called prologue itself [...] by redefining the enterprise of the Indies as a Christian mission, the prologue guides the reader to a Christian interpretation of the ensuing text [...] as I have noted, the prologue defines the enterprise of the Indies exclusively as an evangelical mission to spread the faith among the peoples of the Grand Khan, and it exhorts the Crown to carry on its fight against the infidel from the Iberian peninsula to ‘all the lands of India.’ But once we leave the prologue, the *Diario*’s articulation of the voyage frequently corresponds to the mercantilism and imperialism of the enterprise as defined by the Crown [...] contrary to the prologue’s emphasis on evangelization, the conversion of the Indians is rarely mentioned in the *Diario* [...] we can with certainty, however, conclude that the sense of the Discovery presented in the *Diario* is to a large degree the result of Las Casas’s editorial intervention” (57-62).

moro a las puertas de la ciudad, y besar las reales manos de Vuestras Altezas y del Príncipe mi Señor, y luego en aquel presente mes, por la información que yo avía dado a Vuestras Altezas de las tierras de India y de un Príncipe que es llamado Gran Can (que quiere dezir en nuestro romance Rey de los Reyes), como muchas vezes él y sus antecessores avían embiado a Roma a pedir doctores en nuestra sancta fe porque le enseñasen en ella, y que nunca el Sancto Padre le avía proveído y se perdían tantos pueblos, cayendo en idolatrías e reçibiendo en sí sectas de perdiçión; y Vuestras Altezas, como cathólicos cristianos y príncipes amadores de la sancta fe cristiana y acrecentadores d'ella y enemigos de la secta de Mahoma y de todas idolatrías y heregías, pensaron de enviarme a mí, Cristóbal Colón, a las dichas partidas de India para ver los dichos príncipes y los pueblos y las tierras y la disposición d'ellas y de todo, y la manera que se pudiera tener para conversión d'ellas a nuestra sancta fe, y ordenaron que yo no fuese por tierra al Oriente, por donde se costumbra de andar, salvo por el camino de Occidente, por donde hasta oy no sabemos por cierta fe que aya passado nadie; así que, después de aver echado fuera todos los judíos de todos vuestros reinos y señoríos, en el mismo mes de Enero, mandaron Vuestras Altezas a mí que con armada suficiente me fuese a las dichas partidas de India, y para ello me hicieron grandes mercedes y me anoblecieron, que dende en adelante yo me llamase Don y fuese Almirante Mayor de la mar Occéana y Visorrey e Governador perpetuo de todas las islas. (Varela 41-40)

¿Por qué este *prólogo* es inaugural de la primera Modernidad colonial? Porque fija un punto de irrupción en el tiempo y el espacio—finales del siglo XV en España—, esto es: inscribe la marca discursiva y genealógica de unos procedimientos particularmente modernos dentro de un contexto histórico determinado en donde el otro es conjurado como enemigo, idólatra y hereje (judíos, moros). Se trata de una emergencia discursiva—o de un conjunto de discursividades interconectadas como la religión, la teoría política, la geopolítica—histórica cuyo significado no puede interpretarse independientemente, como sugiere De Certeau, de: “la práctica de donde proceden” (*La escritura* 34). Pero, además, en este texto vemos la articulación de aquello que Foucault denominaba como los *diversos campos de constitución* de un discurso, sus *reglas de uso y formación* (*Arqueología* 6). Estos procedimientos ideológicos del discurso se hallan estrechamente ligados a ciertas tecnologías del saber que pueden referenciarse a campos generales de conocimiento de la época: una

teoría incipiente del Estado—absolutista y monopólico—⁴¹ que aspira a la unificación territorial y la expulsión del “enemigo” interno (moro y judío), a una hegemonía material (la posesión de la propiedad privada), a procedimientos de diferenciación racial (pureza de sangre) y cultural. También veremos emerger a lo largo de los *Diarios* de Colón (véase capítulo 2 y 3) una *etnografía* que operará mediante el trazado de una estructura de símiles, trasposiciones y marcadores binarios de oposición identitaria: nosotros / los Otros, fieles / infieles, salvajes / civilizados, esto es: una ingeniería nominal que configurará los términos de las nuevas identidades sociales a partir de la fijación de la diferencia y de la demarcación y posesión del espacio a conquistar.⁴²

El texto colombino también encarna una incipiente *teoría del imperio moderno* definida a partir de un expansionismo doble. Por un lado, vemos una ampliación territorial y comercial, esto es, el derecho de conquista garantizado por el privilegio descubridor que dará lugar a enormes disputas entre España, el papado y Portugal⁴³ y, simultáneamente, a una expansión simbólico-espiritual, esto es, la

⁴¹ Se trata de los comienzos de una monarquía absoluta la cual, según afirmaba José Antonio Maravall, se articulaba a partir de un: “Estado burocrático, de base nacional, apoyado en una economía mercantil, precapitalista y dineraria, desarrollada en el ámbito de una cultura urbana” (*Estado*, I: 15).

⁴² En relación a este *prólogo*, el problemático análisis de Todorov (discutido en el capítulo 1 y 2) señala la existencia de un doble movimiento simultáneo de negación e incorporación violenta del Otro: “El año de 1492 simboliza ya, en la historia de España, este doble movimiento: en ese mismo año el país repudia a su Otro interior al triunfar de los moros en la última batalla de Granada y al forzar a los judíos a dejar su territorio, y descubre al Otro exterior, toda esta América que habrá de volverse latina [...] la unidad de los dos actos, en la que Colón está dispuesto a ver la intervención divina, reside en la propagación de la fe cristiana [...] pero también podemos ver las dos acciones como dirigidas en sentidos opuestos, y no complementarios: una expulsa la heterogeneidad del cuerpo de España, la otra la introduce irremediamente en él” (57-58).

⁴³ Estas disputas entre Portugal y España encontrarían un principio de solución en el Tratado de Tordesillas (7 de junio de 1494), que de acuerdo con Zavala: “varió la línea de demarcación de la bula de Alejandro VI de 4 de mayo de 1493 (señalada a cien leguas), a una distancia de trescientas setenta leguas al occidente de las islas de Cabo Verde” (*Las instituciones* 33).

evangelización y cristianización de todos los súbditos (vasallos) del Orbe imperial.⁴⁴ Al mismo tiempo, la modernidad que se asoma en el *prólogo* citado arriba, se configura por la irrupción del modelo providencialista del héroe que conquista, descubre, y evangeliza y cuyo punto de concreción máxima va a darse un cuarto de siglo después en las *Cartas de Relación* de Hernán Cortés.⁴⁵

Todo lo anterior no implica, sin embargo, que Colón haya sido el ideólogo de la razón moderna del Imperio ni mucho menos. A diferencia de Hernán Cortés, que veía a la Nueva España como el modelo para la formulación de un *Imperio particular*,⁴⁶ Colón no estaba interesado en la diagramación administrativa y política de las nuevas tierras incorporadas ni en la reproducción homóloga de las estructuras monárquicas: no era un burócrata, sino un mesiánico conquistador de mercados y almas o—para utilizar la definición de Maravall—un hombre con “creencias misticoides espiritualistas” (“El descubrimiento” 378). De todos modos, para el proceso de trasplante de la ingeniería imperial todavía habrá que esperar hasta el

⁴⁴ Como observaba Ricardo Levene: “Al cerrarse el ciclo de la Baja Edad Media, los Reyes afianzaron el régimen federativo, dentro de la unidad Peninsular, y la concepción política estatal que reunía en ellos toda la autoridad en oposición a la concepción de los señoríos [...] La política Fernandina del hábil Rey aragonés—a quien Machiavello adoptó por modelo en *El príncipe*—se orientaba a la hegemonía universal y a la formación de un dilatado Imperio Europeo” (13-14).

⁴⁵ De acuerdo con Beatriz Pastor, el *providencialismo* debe ser comprendido: “en el contexto de una ideología que incorpora elementos medievales tanto como renacentistas y en la cual el concepto del origen divino de la monarquía supone la estrecha alianza entre el rey y Dios, la presentación de Dios como el aliado más fiel y constante de Cortés, y la de su empresa rebelde como acción favorecida y protegida repetidamente por la providencia, constituye la mejor forma posible de legitimación” (119).

⁴⁶ Para comprender cabalmente la concepción jurídico-política de Hernán Cortés es imprescindible remitirse al artículo de Victor Frankl titulado, “Imperio particular e imperio universal en las *Cartas de Relación* de Hernán Cortés”. Allí el autor nos explica que Cortés construye para justificación de su gobierno y autoridad en México-Tenochtitlán—a través de un intrincado procedimiento de reinterpretación de la historia azteca y del dominio de Moctezuma—una teoría del *Imperio particular* como opuesto al *Imperio universal* romano: “Cortés sostiene en la Segunda Carta de Relación, una determinada idea de Imperio—la del Imperio particular y limitado, que permite la yuxtaposición de varios Imperios de análogo título jurídico—que corresponde, en efecto, hasta cierto punto a la realidad, pero no al contenido ideológico del Imperio romano-germánico” (443-44).

comienzo del siglo XVI.⁴⁷ La eficacia política de Colón—filtrar su propósito de navegación dentro del proyecto político de Castilla—puede ser mensurada en tanto su capacidad de haber filtrado un proyecto invisible para la razón política de los reyes católicos, desconectado del trazado moderno de su aparato ideológico monárquico, hacia el interior del diseño proto-imperial de la Corona. Colón hace coincidir—sincroniza—su errático plan de navegación y descubrimiento con el *telos* expansionista interno de Castilla. Es por ello que el texto citado anteriormente es inaugural y sintomático de la primera Modernidad colonial puesto que apunta a filtrarse en el corazón mismo, en el andamiaje estratégico del proyecto hegemónico de España. Al describir ese proyecto el texto colombino despliega los elementos que lo componen para hacer lugar—dentro del juego de dispositivos políticos y estratégicos de la Corona—al *providencialismo* y a la misión “civilizadora” de Europa: conquistar, evangelizar, ordenar la lengua, el Estado y sus súbditos y, al mismo tiempo, expandir el poder económico y comercial.

La Modernidad colonial, como vemos, no es solamente un fenómeno económico y político: posee además una dimensión epistemológica relacionada con la emergencia de las ciencias humanas. Por ello, para un pensador como Quijano el poder colonial no puede reducirse a la dominación económica, política y militar, sino que envuelve la *fundación epistémica* que soporta la hegemonía de los modelos

⁴⁷ Signos de este transvasamiento del orden jurídico-administrativo son, según Levene, las numerosas *cédulas reales* a través de las cuales se procuraba: “el aumento de la población castellana, la división territorial en distritos políticos siguiendo el avance de los primeros descubrimientos, el desarrollo del intercambio comercial, la implantación del régimen impositivo, el asesoramiento del Arcediano Fonseca del Consejo de Castilla en los asuntos de Indias, la creación de la Casa de Contratación de Sevilla en 1503, mejor llamada la Casa de Indias o Casa del Océano, y las primeras ordenanzas dictadas para la misma, aun la Cédula dictada en 1504 sobre la regalía de las minas, al declararse que fueran comunes, permitiéndose a todos buscarlas, catearlas y laborarlas donde quiera que las hallaren, pagándose el quinto; en fin, todas las bases de la organización política jurídica, económica, comercial, espiritual, dadas por los Reyes Católicos es el transvasamiento y la refracción o cambio de las leyes castellanas en el nuevo medio social de Indias” (17).

Europeos de producción de conocimientos en la Modernidad. Justamente por ello, una crítica de la Modernidad colonial implica, necesariamente, una crítica de sus núcleos epistémicos: una exploración de los modelos de conocimiento que contribuyeron a la legitimación de la dominación europea y a sus pretensiones de validación universal. Así, desde la emergencia de Modernidad colonial un tópico común cruza, ata y une las temporalidades históricas constitutivas de la escritura en América Latina: la obsesión por la *identidad* y la búsqueda y delimitación de los marcadores—étnicos, culturales, lingüísticos, estéticos, económicos—que deslinden un principio representacional de pertenencia y reconocimiento, su singularidad.

Desde los primeros evangelizadores europeos como Fray Ramón Pané—el primer etnógrafo de América—⁴⁸, pasando por filósofos como Jean-Jacques Rousseau hasta la antropología estructural de Claude Lévi-Strauss, veremos emerger una ideología que plantea la escritura alfabética como el único medio civilizado para la inscripción y representación de la cultura: uno de los ejes fundantes del eurocentrismo. Una postura que ha organizado un mundo articulado a través de la oposición entre la *presencia* y la *ausencia* de la escritura. Como señala Jáuregui: “la supuesta *falta de escritura*, la *idolatría* o la *ignorancia* del valor de los metales, marcaban a América como página para ser escrita por Europa y como un lugar vacante para el ensanchamiento colonial” (*Canibalia* 100). El par opositivo y complementario de la ausencia/presencia de escritura funcionó como “una” de las estructuras ideológicas principales para hablar del grado de civilización de las culturas adyacentes a Europa a lo largo de los procesos de su expansión colonial desde el siglo

⁴⁸ Como ha señalado Juan José Arrom: “Fray Ramón fue el primer misionero en aprender la lengua e indagar las creencias de un pueblo indígena, su *Relación* constituye la piedra angular de los estudios etnológicos en este hemisferio” (*Introducción* 1). Varios autores han sostenido esta misma afirmación, ellos son: Mercedes López-Baralt (1999 y 2005), Sebastián Robiou Lamarche (1992), Ricardo Alegría (1978) y Roberto Cassá (1995).

XV. Este impulso logo-céntrico de occidente se corresponde con el surgimiento colonial de la primera Modernidad europea que derivará en los procesos de colonización y conquista de América. Como nos recuerda Walter Mignolo fue dicho *logo-centrismo* lo que ayudó a configurar y a cimentar el orden imperial emergente de Castilla hacia finales del siglo XV cuando:

A philosophy of language based on the celebration of the letter and of vernacular languages began to emerge in Europe. Elio Antonio de Nebrija played an important role in this development by writing one of the first grammars of a vernacular language, Castilian (1492) and the rules for orthography (1517), included substantial prefaces in which Nebrija laid out the historical significance of the invention of the alphabet and the import of language in the consolidation of the Spanish empire. (29)

En el *prólogo* a su gramática—dedicado a la reina Isabel—Nebrija era consciente del poder de la lengua y de la relación de la misma con la política, la colonización y la formación del Imperio:

Cuando bien conmigo pienso, mui esclarecida Reina, i pongo delante los ojos el antigüedad de todas las cosas: que para nuestra recordación e memoria quedaron escriptas, una cosa hallo e saco por conclusión mui cierta: *que siempre la lengua fue compañera del imperio* [la lengua] nos aparta de todos los otros animales e es propria del ombre [...] después que vuestra Alteza metiesse debaxo de su iugo muchos pueblos bárbaros e naciones de peregrinas lenguas, e con el vencimiento aquellos ternían necesidad de recibir las leyes quel vencedor pone al vencido, e con ellas nuestra lengua, entonces, por esta mi Arte podrían venir en el conocimiento Della, como agora nos otros deprendemos el arte de la Gramática latina para deprender el latín. I cierto assí es que no sola mente los enemigos de nuestra fe, que tienen ia necesidad de saber el lenguaje castellano, mas los vizcaínos, navarros, franceses, italianos, e todos los otros que tienen algún trato e conversación en España e necesidad de nuestra lengua. (97-102; énfasis mío)

La formulación del logocentrismo que Nebrija encomia es concomitante con el “descubrimiento” de América y la expulsión del Otro interno peninsular (judíos y árabes). De este modo nos es posible comprender los modelos históricos que han servido para medir y tipificar la relación entre los centros de poder y su periferia *balbuceante* y *ágrafa*, *fría* o *templada*, *cruda* o *cocida*, siguiendo los conceptos que

presentaba Lévi-Strauss en sus *Mythologiques* (1964-1971).⁴⁹ La escritura se convirtió, desde la expansión colonial europea del siglo XV, en el estandarte civilizatorio ego-euro-centrado en cuyas márgenes geográficas iba quedando señalada la “barbarie”: ese Otro que no habla o que habla la *ininteligible* lengua del salvajismo. Todavía en el siglo XX, Menéndez Pidal, en el prólogo a la *Recopilación de Leyes de los reynos de las Indias. Mandadas a imprimir y publicar por la majestad católica del Rey Don Carlos II* (1943) sostenía—haciendo presentes las palabras de Nebrija—que:

La grandiosa unidad, exaltada por Plinio y por Prudencio, que Roma realizó sobre el Mediterráneo, realizó a su vez España sobre los dos océanos del globo, *sometiendo innumerables pueblos, divididos por creencias bárbaras, lenguas discordes, enemistades exterminadoras, e imponiéndoles la paz hispana*, para hermanarlos con los conquistadores en religión, en sangre, en lengua, y en estas leyes indianas que tanta parte tuvieron para incorporar el Nuevo Mundo a la fe y cultura del Occidente. (*Prólogo I*; énfasis mío)

De esta forma, Menéndez Pidal definía implícitamente al colonialismo como a una práctica concretamente anclada en el “sometimiento” de pueblos que eran “bárbaros” debido a: 1. sus creencias y, 2. a su lengua que era “discordes” (*sic*). La justificación política, económica y cultural de la conquista de América realizada por

⁴⁹ Jacques Derrida en su ya clásico *De la gramatología*, atacaba la postura eurocéntrica de Lévi-Strauss y afirmaba que: “If writing is no longer understood in the narrow sense of linear and phonetic notation, it should be possible to say that all societies capable of producing, that is to say of obliterating, their proper names, and of bringing classificatory difference into play, practice writing in general. No reality or concept would therefore correspond to the expression ‘society without writing’ [...] by one and the same gesture, (alphabetic) writing, servile instrument of a speech dreaming of its plenitude and its self-presence, is scorned and the dignity of writing is refuse to nonalphabetic signs. We have perceived this gesture in Rousseau and in Saussure” (110). En el caso de Derrida, nos hallamos frente a una denuncia del pensamiento occidental conocida como el “logocentrismo”. Dicho concepto se refiere al hecho de que históricamente el termino “estructura” estuvo relacionado con la idea de un “centro”, esto es, la concepción según la cual, la estructura, era un centro a partir del cual se podía fijar un inicio, una presencia (metafísica de la presencia). Para Derrida atar la estructura a la fijación de un centro implica prohibir la permutación y la libre transformación de los elementos. La ruptura teórica de Derrida con respecto al “logocentrismo” implica pensar en el “descentramiento” de la estructura, esto es, que el centro ya no tiene su espacio natural, que el centro no es más un espacio fijado sino una función: una suerte de “no-lugar” en el cual un infinito numero de sustituciones signílicas tiene lugar. Es en la ausencia de dicho centro que todo se vuelve discurso. Es a través del concepto de “diferencia” (*differance*) que Derrida intenta socavar el logocentrismo de la cultura occidental planteando que el sentido o el significado no puede estar totalmente presente en el texto por el mero hecho de que el mismo es diferido.

parte de una amplia gama de intelectuales, desde hace 500 años, si bien ha pasado por etapas de redefinición ajustadas a los modelos ideológicos que se fueron sucediendo históricamente (humanismo del XVI, la ilustración en el siglo XVIII, etc.), básicamente, ha sido establecida en función del concepto de *barbarie* heredero de la tradición filosófica aristotélica. Si comparamos la definición de Menéndez Pidal con el testimonio que dio Vasco de Quiroga (ca. 1470-1565) con motivo de la erección de la catedral de Michoacán, nos será posible observar la continuidad histórica e ideológica de los principios logocéntricos y coloniales que enunciaba Nebrija en 1492 y Vasco de Quiroga en el siglo XVI, con los de Menéndez Pidal en 1943:

Plugo a la divina Voluntad, poner al frente de los Reinos de las Españas a héroes tan célebres, que no sólo vencieron a las espadas y máquinas de guerra de los bárbaros [...] y, vencido el monstruo de la idolatría, plantaron por todas partes, entre los aplausos y felices augurios de la religión cristiana, el Evangelio de vida haciendo triunfar universalmente la bandera de la Cruz. (citado por Méndez Plancarte 55-56)⁵⁰

La religión también se impuso con la letra, con el “Evangelio de vida” que cita Vasco de Quiroga, administrado a través de la “voluntad divina” sobre las “máquinas de guerra de los bárbaros” como se analiza en los capítulos 5, 6 y 7 del presente estudio. En su actualmente perdido *De debellandis Indis (De la guerra contra los indios)*, Vasco de Quiroga: “se limitaba a comprobar que sin la conquista militar el cristianismo no hubiera penetrado aún en Michoacán” (Lafaye 52). Sin embargo la seguridad implícita en los enunciados de los autores citados, esto es, la evidencia *técnico-empírica* que efectivamente probara o desestimara el carácter alegadamente *bárbaro* de los indígenas del Nuevo Mundo no siempre constituyó una certeza y fue

⁵⁰ De acuerdo con Jacques Lafaye: “don Vasco de Quiroga [...] redactó un tratado (que se perdió, pero cuyo tenor conocemos) intitulado *De la guerra contra los indios (De debellandis Indis)*, en el que, volviendo al problema de la guerra justa, sostenía su legitimidad a nombre del deber de limosna corporal y espiritual que obliga al cristiano a ilustrar a su prójimo [...] Vasco de Quiroga, obispo de una región pacificada desde hacía varias decenas de años, se limitaba a comprobar que sin la conquista militar, el cristianismo no hubiera penetrado aún en Michoacán” (52). No obstante las aseveraciones del obispo, Lafaye considera que Vasco de Quiroga era un “gran humanista e indigenista (sic)” (52).

necesario que los intelectuales europeos, durante todo el siglo XVI, se extenuaran en discusiones interminables—como las de Burgos en 1512 o las de Valladolid en 1550-1551—. Como afirmaba Lewis Hanke: “Mientras la conquista se dilataba de las Islas del Caribe a México y Perú, al lejano Chile y a las distantes Filipinas, tanto España como América fueron inundadas por una serie de tratados cuyas controversias traían a la memoria las tan amargas como eruditas polémicas que se suscitaron durante la Edad Media, en el período de instalación de los feudos y señorías” (*Bartolomé* 43). Es más, en el momento de la invasión de América, la ciencia de Europa y sus nociones teóricas no se hallaban capacitadas para comprender la complejidad de los sistemas de registro y escritura—ni los sistemas de cómputo matemático—de la América indígena como el *quipu* incaico, o los *amoxtli* mesoamericanos, como ha señalado Gordon Brotherston:

[...] los estériles pronunciamientos occidentales sobre lo que constituye o no la escritura y la categórica división binaria que separa lo oral de lo escrito han resultado particularmente inadecuados para aplicarse a la riqueza de los medios literarios de la América indígena: por ejemplo, los rollos de corteza algonquinos, las cuerdas anudadas (*quipu*) de los incas, las pinturas secas de los navajo (*ikaa*) o las páginas enciclopédicas de los libros-biombo (*amoxtli*) mesoamericanos. Como resultado de lo anterior, se han ignorado categorías enteras de representación, junto con maneras de configurar el tiempo y el espacio. (24-25)

La Conquista también significó el establecimiento de fronteras discursivas que viabilizaban una percepción y una prescripción legal, filosófica, religiosa y científica mediante las cuales se intentaba conjurar la diferencia exterior (la alteridad radical) y la resistencia del indígena. El conquistador sintió como tarea necesaria “normalizar” la alteridad a la cual clasificó como bárbara-ágrafa, esto es, lograr que el estado “primitivo” que se le atribuía al indígena pasara del “salvajismo” (canibalismo, idolatría, lascivia, ignorancia, sodomía y resistencia) a encuadrarse bajo la regla de dominación colonial (esclavitud, conversión, cristianismo y obediencia). Se hizo

necesario entonces conjurar la “anormalidad”, convertir al indígena al catolicismo y extirpar sus ritos supuestamente idolátricos: un verdadero exorcismo del Otro que hubiera sido imposible de poner a punto sin la instrumentalidad de la escritura, sin el *Logos* de Occidente y sus estrategias retóricas.

Una mirada en profundidad por las diferentes configuraciones teóricas, históricas y críticas de la *escritura etnográfica* colonial revela la insondable obsesión que atraviesa, modela y organiza las visiones sobre la alteridad americana: aquella de la *identidad / alteridad* (cultural, racial, geográfica, estética, política). Entiendo por *identidad* aquellos principios metodológicos de diferenciación y clasificación que hicieron posible la asignación de valores a través de los cuales se singularizó la diversidad social-étnica, sus artefactos culturales y sus espacios de producción, circulación y consumo. Principios que por lo general definen, simultáneamente, la alteridad, el margen, la periferia, el confín y los contornos borrosos de *lo Otro* (el salvaje) a partir de *lo mismo* (el ego eurocentrado). Es por ello que leer la(s) escritura(s) de América Latina no es sino presenciar el desfile histórico de la alteridad, el catálogo heterogéneo de las identidades sociales—el *palimpsesto identitario* (Jáuregui, *Canibalia* 781)—: un gran manual antropológico-etnográfico y las diversas postulaciones que definen varias lógicas del sentido (lógicas políticas) en relación a esas etnografías, a esas id-entidades.

Los principios de *identidad / alteridad* cultural que estructuran y articulan los discursos de identidad en América latina se hallan inextricablemente asociados directa o indirectamente, consciente o inconscientemente, voluntaria o involuntariamente, con procesos de construcción de la diferencia y con un “impulso antropológico”, esto es: por la presencia de una insistente (obsesiva) tendencia por decir, desentrañar, traducir, inventar, catalogar, descifrar y apropiar(se) al Otro. De este modo, la

escritura etnográfica se erige en una clave de lectura a partir de la cual es posible enfocar una reflexión sobre los procesos de construcción de la identidad desde la Modernidad colonial en adelante. Si convenimos en que el eje central—desde los cronistas de indias hasta los intelectuales de la *ciudad letrada* decimonónica y la narrativa del XX—y de muchos de los críticos literarios y culturales en la contemporaneidad ha girado en torno a una profunda reflexión sobre la “identidad” y la “alteridad” (el salvajismo, el ego eurocentrado, el ser nacional, el caníbal, el bandido, el Otro interno, el “problema del indio”), entonces el concepto de *escritura etnográfica* es clave para pensar las articulaciones y las batallas ideológicas de la escritura y la cultura en América Latina.

CAPÍTULO 2

EL CALEIDOSCOPIO ETNOGRÁFICO: GENEALOGÍAS Y PRIMERAS REPRESENTACIONES DEL INDÍGENA AMERICANO

El Otro es la “bestia” de Oviedo, el “futuro” de Hegel, la “posibilidad” de O’Gorman, la “materia en bruto” para Alberto Caturelli: masa rústica “des-cubierta” para ser civilizada por el “ser” europeo de la “Cultura occidental”, pero “en-cubierta” en su Alteridad.

Enrique Dussel. *1942 el encubrimiento del Otro*. (37)

no ¿Vamos a tener en consideración a unos individuos que llevan calzones?

Montaigne. “De los caníbales”.

A partir de 1492 arriban los primeros conquistadores a las costas e islas de lo que se creyó era, en principio, el Oriente.⁵¹ La obsesión de estos mercaderes, religiosos y aventureros por el oro, las piedras preciosas, las almas y las especias, sumada al asombro por los hallazgos geográficos y las celebradas “maravillas” antropológicas, derivaría en una sustantiva cantidad de documentos escritos, en una *escritura etnográfica* compuesta a partir de *relaciones*, *cartas*, documentos jurídicos y *crónicas*, entre otros.⁵² En dichos textos quedarían las marcas de las quimeras discursivas, de los sistemas de referencia culturales de Europa (medievales y

⁵¹ La *hipótesis oriental* de Colón se sustenta en sus archivos previos al viaje, mayormente, en los viajes de Marco Polo. Colón siempre pensó que seguía la ruta hacia oriente, la ruta de las especias. Cuando llega a las islas, cree que ha llegado al oriente y que los así llamados *Caniba* eran los soldados imperiales del Gran Khan. Al respecto nos confirma Dussel: “Colón se lanza a la empresa de cruzar el Mar Océano el 3 de agosto desde Andalucía con un solo propósito: llegar a la India, al Asia por el Occidente—que desde Aristóteles o Ptolomeo hasta Toscanelli y el mapa de Heinrich Hammer (Henricus Martellus) de 1489 era una tesis aceptada—, para adquirir así conocimientos náuticos, para llenarse de oro, de dignidad y además, honestamente, expandir la fe cristiana” (1492 33).

⁵² El término de *matriz etnográfica* lo tomo en préstamo tal como aparece utilizado en el artículo de Carlos Jáuregui titulado “Brasil especular”.

renacentistas) y los trazos del deseo colonial que aún sorprenden y cautivan a los lectores contemporáneos: *furiosos* comedores de carne humana (caníbales), gentes con cola y cabeza de perro (cinocéfalos), hombres con un solo ojo (cíclopes), mujeres guerreras dueñas de un reino (amazonas), sirenas con caras de hombre, ciudades enteramente construidas con oro y ríos de plata. Toda una serie de figuras propias del mítico archivo occidental—desde los mitos de la Antigüedad clásica hasta la teratología de la patrística medieval—que darían como resultado la invención etnográfica de un continente “maravilloso”.⁵³

De las múltiples facetas estructurales, variantes narrativas y dominios específicos en los que se va diseminar la vasta maquinaria narrativa etnográfica de esta primera Modernidad colonial—sus aspectos jurídicos, teológicos, políticos, historiográficos, económicos—, me interesa explorar en este capítulo algunos de los modos de representación, conceptualización, clasificación y traducción del indígena americano hacia marcos interpretativos eurocéntricos. Para llevar a cabo dicho análisis este capítulo propone la exploración de dos instancias específicas. En primer lugar, hago un breve rastreo por algunas etnografías evangélicas sobre las especulaciones antropológicas acerca de los orígenes de la población indígena. Especulaciones que acompañan la emergencia de paradigmas que intentaron hacer una nueva interpretación y una re-acomodación de la realidad americana al interior de los sistemas de conocimiento europeos previos. El hallazgo de lo que los conquistadores, evangelizadores e intelectuales europeos consideraron como un

⁵³ La idea de América como *invención* en lugar de *descubrimiento* ha sido señalada por varios colonialistas: Edmundo O’Gorman (1986), Beatriz Pastor (1982), Enrique Dussel (1992) y José Rabasa (1993), entre otros. En el primer capítulo de su libro, Pastor nos ofrece la siguiente afirmación: “Desde el primer momento, Colón no descubre: verifica e identifica. El significado central de *descubrir* como desvelar y dar a conocer se ve desvirtuado en la percepción y en las acciones de Colón, quien, en su constante afán por identificar las nuevas tierras descubiertas con toda una serie de fuentes y modelos previos, llevó a cabo una indagación que oscilaba entre la invención, la deformación y el encubrimiento” (5).

“nuevo” continente habitado por un inmenso grupo de gente puso en conflicto algunas líneas del pensamiento cosmográfico tradicional de occidente y revitalizó varias líneas de la hermenéutica bíblica de carácter medieval sobre la genealogía de la especie humana. Este segundo punto explora los debates más representativos de estas discusiones y cómo las nuevas hipótesis crearon conflictos que obligaron a una reacomodación de los paradigmas científicos y religiosos de la época siendo el informe etnográfico uno de los instrumentos fundamentales para llevar a cabo dichas especulaciones teóricas. En segundo lugar, me concentro en el análisis del primer viaje colombino como instancia saliente de las primeras “versiones” y “miradas” sobre el indígena americano y analizo en el *Diario* y en algunas *cartas* del Almirante Colón tres puntos específicos: a) la construcción arcádica de América como emplazamiento táctico-político de una nueva utopía etnográfica, b) la invención del *buen salvaje* y su Otro complementario: el caníbal y, c) las estrategias de semiótica interpretativa o ventriloquia (gestos, señas, indicios) que apuntalaron la representación utilitaria del indígena del caribeño y que justificaron discursivamente la presencia colonial ante la Corona de España.

El objetivo que persiguen estas instancias analíticas es poner de relieve las fluctuaciones, grietas, dudas y re-acomodaciones de los primeros discursos etnográficos de la conquista en relación a los *Otros* de Europa. Intentaré mostrar que estos primeros discursos sobre el indígena americano se hallan cruzados por una tensión entre el deseo colonial, la resistencia contracolonial indígena y las re-configuraciones y re-acomodaciones de los archivos culturales etnocéntricos de la cultura invasora. Estos primeros discursos antropológicos configuran en sí mismos un gran caleidoscopio a través del cual el indígena se nos muestra por fragmentos cambiantes, en partes ambiguas y paradójicas.

1. UNA ANTROPOLOGÍA ESPECULATIVA: EL ORIGEN DE LOS INDÍGENAS AMERICANOS

Desde el punto de vista antropológico tanto las representaciones asentadas en el discurso conquistador (crónicas, cartas, relaciones) como las especulaciones de la hermenéutica religiosa de los primeros evangelizadores tuvieron consecuencias importantes no sólo en la formación de la *escritura etnográfica* colonial sino además en el impacto que esa escritura produjo en el mundo fáctico de la cultura indígena. En primer lugar, la especulación etnográfica se dedicó a reflexionar seria y profundamente sobre cuál podía ser el lugar de los indígenas en el plan divino, esto es, ¿por qué la “providencia” los había puesto allí? ¿Qué pasajes de las *Sagradas Escrituras* hacían referencia en clave a estas “nuevas gentes”? ¿Por qué habían sido seducidas por el demonio? Como ha señalado Hanke:

Ideas curiosas se sustentaron en relación con el origen de los recién descubiertos americanos, y más de un sesudo historiador español los consideró descendientes de las tribus perdidas de Israel. Por lo menos un escritor del siglo XVI se mostró firmemente convencido de que Quetzalcóatl, el dios indio que aparece en la historia del período anterior a la conquista de México como un gran civilizador, era en realidad el apóstol Santo Tomás. (*Bartolomé* 71)

Para llevar a cabo esta difícil tarea de ubicar a los indígenas en un nuevo esquema teológico-antropológico fue menester determinar su genealogía y delimitar su participación dentro del conjunto de las “razas” (*genus*) conocidas en el mundo occidental: ¿eran judíos pertenecientes a las tribus perdidas de Israel? ¿Hacían parte de una tribu preadamita y por ende de un *genus angelicum* (género angélico)?⁵⁴

⁵⁴ De acuerdo con Phelan, Gerónimo de Mendieta fue uno de los historiadores de la evangelización que consideró a los indios como pertenecientes a una raza de tipo angélica (*genus angelicum*): “La metáfora que Mendieta usaba a menudo para describir a los indios era la que siempre ha atraído a los místicos de todas las edades: la imagen de la inocencia infantil. Los indios poseían una naturaleza pueril cuyas características sobresalientes eran la inocencia, la simplicidad y la pureza. De esta premisa derivó una serie de conclusiones que en su conjunto definían el régimen social que deseaba para ellos. Una de las conclusiones era que

Asimismo, existía un pequeño “problema” de tipo cosmológico y geográfico, esto es, la aparición de un cuarto, “nuevo” e “incómodo” continente. Como señala Borja:

La cosmogonía cristiana se basaba en el Génesis y retomaba eruditamente los principios griegos que reducían el mundo a tres continentes: Europa, Asia y África. Hasta entonces, estaba claro que los descendientes de Adán habían poblado el mundo, redistribuyéndose la población después del diluvio a través de los hijos de Noé, Sem, Cam y Jafet, sin que América fuera nombrada. Se trataba de un incómodo cuarto continente que negaba las verdades reveladas en el Génesis y que desbarataba el ordenamiento del mundo que habían instaurado los griegos, convertido en principio aceptado por la Iglesia. (55)

Las respuestas europeas al problema fueron variadas, contradictorias y problemáticas puesto que los encuentros de los misioneros y conquistadores con las diversas tribus indígenas fueron también muy diferentes y cada población indígena ofrecía su particularidad y su especificidad cultural: mientras que algunas tribus practicaban el canibalismo ritual y resistían con vehemencia a los conquistadores, otras colaboraban ampliamente con el conquistador y el misionero. Las clasificaciones de estas diferencias entre el indígena “bravo” y el “inocente” o “manso” hacían especialmente dificultosa la tarea de los historiadores y teólogos que intentaban encontrar una base general y única, esto es *universalista* y *humanista*, para explicar el origen y naturaleza antropológica de los indígenas americanos. A pesar de las dificultades morales, religiosas y epistémicas que producía la diferencia radical del indígena americano—y fundamentalmente la resistencia al invasor europeo—en el sistema clasificatorio teológico-etnográfico, el humanismo católico renacentista se vio forzado a buscar en su propia tradición hermenéutica-escatológica y mesiánica la manera de organizar nuevos esquemas genealógicos. Para ello se construyeron algunas teorías derivadas de la interpretación bíblica cuyo objetivo era despejar la incógnita teológico-antropológica de la presencia del indígena americano y subsanar

los indios deberían estar completamente segregados del contacto con otras razas de la Colonia” (91).

simultáneamente el *horror vacui* de la historia y del plan providencial.⁵⁵ Como señalaba Bernardino de Sahagún con perplejidad y sorpresa: “[...] cosa de grande admiración que haya nuestro señor Dios tantos siglos ocultado una selva de tantas gentes idólatras, cuyos frutos ubérrimos sólo el demonio los ha cogido, y en el fuego infernal los tiene atesorados; ni puedo creer que la Iglesia de Dios no sea próspera donde la *Sinagoga de Satanás* tanta prosperidad ha tenido” (*Historia general* I: 30; énfasis mío).⁵⁶

De acuerdo con Jacques Lafaye, las teorías historiográficas que comenzaron a elaborarse para explicar el origen de los indígenas aunque parezcan elucubraciones fantasiosas, sin embargo, tenían sentido en la epistemología religiosa de la época: “En realidad estamos frente a una concepción coherente de la historia de la humanidad, a la cual se intenta integrar a los habitantes del Nuevo Mundo, reabsorbiendo su novedad en una verdad, sino ya elucidada, al menos revelada desde hace mucho por la Escritura” (*Quetzalcóatl* 90). Pero para hacer coherente la genealogía cristiana y eurocéntrica fue preciso crear una relación histórica entre el primer hombre bíblico (Adán) y los numerosos hombres de un continente “nuevo”. Como señala Pagden: “si los indios eran de hecho verdaderos hombres, luego debían ser los descendientes de uno de los tres hijos de Noé, Cam, Jafet y Sem. Ellos debían, en otras palabras, de haber tenido sus orígenes en Europa y haber migrado en algún momento del pasado

⁵⁵ Como ha señalado Jacques Lafaye: “La historia del pasado de América no podía ser concebida sino como un aspecto y un momento de la lucha que, desde la resurrección de Jesús, oponía a Dios y al diablo, en esta edad intermedia llamada a cerrarse justamente en el *millenium*” (*Quetzalcóatl* 90).

⁵⁶ En adelante y en los capítulos siguientes sigo la versión de la *Historia general de las cosas de la Nueva España* realizada por Ángel María Garibay K. en cuatro volúmenes y publicada por Porrúa en 1956. Sigo esta edición que aunque se mantiene fiel al *Códice Florentino*, sin embargo, nos entrega una versión en un castellano modernizado y más fácil de seguir. El lector interesado en leer la *Historia general* de Sahagún directamente del *Códice Florentino* puede utilizar dos fuentes: 1) la versión facsimilar del mismo o 2) la transcripción del mismo hecha por Alfredo López Austin y Josefina García Quintana, editada por CONACULTA en tres volúmenes en el año 2000.

histórico hacia América. Pero ¿cómo y desde dónde?” (*The Fall* 193; mi traducción). Fue tan grande la multiplicidad de hipótesis que se esgrimieron durante todo el siglo XVI y parte del XVII con el objetivo de construir una genealogía antropológica de las poblaciones amerindias que aún en el siglo XVIII el jesuita Javier Clavijero señalaba, un tanto burlescamente, la diversidad de opiniones y teorías y se quejaba de la confusión creada a través de los siglos:

Entre aquellos que los reputan originarios de África quién los atribuye descendientes de los egipcios, quién de los cartagineses, quién de los nómadas. Pero no hay mayor variedad de opiniones que entre aquellos que creen deberse a Asia la población de América. Los israelitas, cananeos, asirios, fenicios, persas, tártaros, indios orientales, chinos, japoneses, todos tienen sus abogados entre los historiadores y filósofos de estos dos últimos siglos. Algunos, pues, no contentos con buscar a los referidos pobladores en los países conocidos del mundo, sacan de debajo de las aguas del Océano, o de los espacios imaginarios a la famosa isla Atlántida, para mandar de allí colonos a América. Pero esto es poco, pues hay autores (García y Betancourt) que por no hacer agravio a ningún pueblo, creen a los americanos descendientes de todas las naciones del mundo. (*Primera disertación* 428)

Una de las teorías historiográfico-antropológico-escatológicas de mayor circulación durante el siglo XVI sostenía que los indígenas americanos eran descendientes de unas de las diez tribus de judíos que se había perdido en el cautiverio del rey asirio Salmanasar.⁵⁷ Tengamos presente que Bernardino de Sahagún comparaba al mundo mexica anterior a la Conquista con una “Sinagoga de Satanás” (*Historia general* I: 30). Esta hipótesis beneficiaba el trabajo misionero de los franciscanos quienes creían que luego de convertida la última nación de infieles (incluyendo los judíos) se produciría la *parusía* de Cristo y el fin de los tiempos. Como ha señalado Phelan:

La popularidad del mito judaico-indio en el Nuevo Mundo se debió en parte al hecho de que proporcionaba una cierta explicación sobre el origen del hombre

⁵⁷ Según Lafaye: “Una de las hipótesis más interesantes en cuanto al origen de los indios fue expuesta por Gregorio García en el libro tercero de su obra [*Origen de los indios del Nuevo Mundo e Indias Occidentales...*(1607)], cuyo capítulo I se titula “De la quinta opinión en que se prueba cómo los indios proceden de los hebreos de las diez tribus que se perdieron” (90).

americano. Pero sugiero que la verdadera fuente de atracción para difundir esta curiosa leyenda sólo puede encontrarse en la atmósfera apocalíptica de la era de los descubrimientos. Si los indios eran en verdad las tribus perdidas, tal descubrimiento era una prueba convincente de que el mundo terminaría pronto. (43)⁵⁸

Esta hipótesis genealógica era completamente funcional a la misión evangelizadora, sin embargo, dentro de una perspectiva racial y racista, la “hipótesis hebraica” no beneficiaba a los indígenas en lo absoluto puesto que los mismos quedaban asociados despectiva y denigratoriamente con los judíos españoles, esto es, con el Otro interno de España, y se producía así un traslado del antisemitismo peninsular a la figura del indígena americano. La Inquisición que perseguía el cripto-judaísmo y las prácticas religiosas encubiertas de los judíos—y también de los musulmanes—peninsulares que habían sido forzados a la conversión llegó a ver en ciertas prácticas indígenas el mismo proceder de mimesis y encubrimiento que se achacaba a los judíos, como señala Borja Gómez:

Buena parte de los judíos y musulmanes [en España] que habían aceptado la conversión, obligados o por propia voluntad, siguieron practicando sus creencias bajo el disfraz del catolicismo. Esta era una condición que supuestamente les aseguraba la sobrevivencia dentro de las fronteras españolas. Pero no era tan cierto, pues el hecho de estar bautizados le daba jurisdicción a la Inquisición sobre ellos. Los edictos y los manuales de inquisidores comenzaron a describir cómo se podía reconocer a los conversos que simulaban sus verdaderos cultos [...] Igual posición se tomó frente a los

⁵⁸ Este mito siguió funcionando mucho más allá de la “era de los descubrimientos” y fue sostenido durante el siglo XIX por algunos autores anglosajones no sólo como explicación genealógica de los indios americanos sino también para la propia etnia anglosajona. Al respecto, Phelan señalaba que: “Samuel Sewall y el presidente de Yale, Stiles, también creyeron en el origen judaico de los indios. En el siglo XIX la creencia de que los ingleses eran descendientes de las tribus perdidas fue popular en los dos lados del Atlántico. Fue en este clima religioso que la última ramificación significativa del mito de las tribus perdidas se desarrolló: la de que el libro de Mormon había sido escrito por el último representante de las tribus perdidas, que habían sido exterminadas por los lamanitas americanos” (45). León-Portilla nos informa que uno de los académicos interesados en dar a conocer la obra de Sahagún llamado Edward King, lord Kingsborough: “estuvo motivado por difundir los más auténticos testimonios del pasado indígena de México, pero también por una creencia que otros, antes y después de él, compartieron. Kingsborough, de origen judío, se inclinaba a pensar que los indios americanos, y en particular los de México, descendían de las tribus perdidas de Israel. Lo escrito por Sahagún le parecía reforzar tal tesis y, en consecuencia, debía ser dado a conocer” (*Bernardino* 9).

musulmanes conversos, en los mismos términos y con la misma condena. A éstos se les reconocía porque conservaban su lengua, sus costumbres, celebraban el culto clandestinamente, se negaban a comer tocino, a tomar vino y a casarse con cristianos. (26-27)

Fray Toribio Benavente, conocido bajo el pseudónimo náhuatl de Motolinía [“el que es pobre”],⁵⁹ produjo una interpretación sobre el origen de la tribu central que habitaba Tenochtitlán, esto es, los mexicas, aduciendo que los mismos eran los *usurpadores* de las antiguas tribus de otomíes y chichimecas. En dos oportunidades Motolinía hizo la exposición de la genealogía indígena de la Nueva España—obviamente informada por indígenas pero interpretada a su gusto—, la primera fue en la introducción misma a los *Memoriales* titulada “Epístola proemial”, y la segunda oportunidad fue en una famosa *carta* enviada a Carlos V desde Tlaxcala en enero de 1555 en donde fustigaba las opiniones de Bartolomé de Las Casas y defendía la tarea evangelizadora y encomendera. Según nos cuenta Motolinía en su “Epístola proemial”, los “libros de figuras”⁶⁰ de los mexicas eran cinco y el fraile los clasificaba según sus temas: el primero trataba sobre los años y tiempos *xihutonal amatl*, el segundo sobre los días y fiestas, el tercero sobre los sueños y de los agüeros, el cuarto sobre el bautismo y nombres dados a los niños y el quinto de los ritos, ceremonias y

⁵⁹ De acuerdo con Georges Baudot en su “introducción” a la *Historia* de Motolinía, el apodo de “pobre” se lo auto-adjudicó el fraile luego de que los indígenas mexicanos lo nombraran de este modo al ver llegar al fraile descalzo hasta la ciudad de Tenochtitlán (16). Baudot transcribe las palabras que su discípulo Gerónimo de Mendieta dejara sobre tal hecho: “Los indios se andaban tras ellos [los frailes] y maravilláronse de verlos con tan desarrapado traje... Y decían unos a otros: ¿Qué hombres son estos tan pobres?... Y menudeaban mucho un vocablo suyo diciendo: *motolinea*, *motolinea*. Y uno de los padres llamado Fr. Toribio de Benavente preguntó a un español, qué quería decir aquel vocablo que tanto lo repetían. Respondió el español: Padre, *motolinea* quiere decir pobre o pobres. Entonces dijo Fr. Toribio: Ése será mi nombre para toda la vida; y así de allí adelante nunca se nombró ni firmó sino Fr. Toribio *Motolinea*...” (citado por Baudot 16).

⁶⁰ Dice Motolinía: “en ésta [la epístola proemial] declararé brevemente los que primero habitaron en esta tierra de Anáhuac o Nueva España, los que primero la habitaron, según los libros antiguos que estos naturales tenían de caracteres e figuras, ca ésta era su escritura; e a causa de no tener letras sino caracteres, e la memoria de los hombres es débil algunas veces no se acordando bien, son varios los viejos en la manera de declarar las cosas antiguas, ca para bien entenderlas requémese plática; pero de todas las opiniones e libros diré aquí lo que por más verdadero he podido averiguar y colegir de los libros historiales más verdaderos” (“Epístola” 5).

agüeros en los matrimonios. Según Motolinía, “los cuatro de estos libros [...] fueron inventados por los demonios” (“Epístola” 5). Esto implica que Motolinía dejaba uno de los cinco libros fuera del alcance de la influencia demoníaca. Como ha señalado Cañizares-Esguerra:

Motolinía spares from destruction one of the five categories of Aztec books, namely, historical annals. Mexican historical books, according to Motolinía, were not inspired by the devil; they were reliable historical narratives and told the truth about the past [...] According to Motolinía, Mexican horoscopes, books of feasts, and accounts of rites and ceremonies were untrustworthy because, unlike the Gospels, the devil and his agents had written them. Historical annals, however, were documents written by Amerindians. (67)

El libro que el fraile salvaba de las garras demoníacas era un libro utilitario que justificaba su autoridad etnográfica y su conocimiento sobre el mundo de Anáhuac. Ese libro es el libro del tiempo (*xihutonal amatl*), los *anales* mexicanos que relataban la genealogía del pueblo mexicana.⁶¹ Pero Motolinía, desconfiando de los “libros” indígenas y su posible contaminación diabólica se sirvió además de *informantes* para completar su tarea etnográfica:

Estos indios, demás de poner por memoria las cosas ya dichas en especial el suceso y generación de los señores y linajes principales, y cosas notables que en sus tiempos acontecían, por figuras, que era su modo de escribir, había también entre ellos personas de buena memoria que retenían y sabían aun sin libro, contar y relatar como buenos biblistas o coronistas el suceso de los triunfos e linaje de los señores, y de éstos topé con uno a mi ver bien, hábil y

⁶¹ Motolinía hace referencia aquí al sistema de escritura icónica de los mexica denominado *tlacuillo*, que de acuerdo con Brotherston significa “lo que produce el pintor-escriva (*tlacuilo*) con su pluma-pincel” (82). Un tipo de escritura que según Brotherston desafía los análisis y definiciones occidentales ya que: “aunque no es fonética, puede registrar conceptos-sonidos, y así sucede en el náhuatl, mixteco y otras lenguas mesoamericanas [...] puede amoldarse al relato en forma de crónica, a un icono, un mapa o una tabla matemática” (82). Esta escritura se utilizó para escribir diferentes tipos de textos en diferentes tipos de materiales o superficies como el algodón, el papel amate, tiras de papel o rollos, y el más utilizado, el *amoxtli*, hecho de piel. De acuerdo con Brotherston, el *tlacuillo* se utilizó para componer dos tipos específicos de “libros” como los que cita Motolinía: “estos libros pueden clasificarse en *anales* (*xihutlapoualli*), que avanzan por años, o en libros cósmicos (*teoamoxtli*), que combinan intrincadamente las series de Números y Signos propios del ciclo anual, y del *tonalámatl* del embarazo humano” (84). Agrega el autor que: “estos libros, al articular la política y el cosmos, resumen las asombrosas capacidades de la escritura icónica; explican la serie de Signos que sustentaban calendáricamente la memoria política, y trazan las pautas de la experiencia humana” (109).

de buena memoria, el cual sin contradicción de lo dicho, con brevedad me dio noticia y relación del principio y origen de estos naturales. (9)

De acuerdo con el libro del tiempo o *xihutonal amatl* los pobladores originarios de Anáhuac se dividían en tres “maneras o géneros de gentes” (“Epístola” 5): los chichimecas, los de Culhua y los mexicanos. Hay una teoría histórica-evolutiva que sin duda Motolinía impone a su interpretación-traducción de los registros en náhuatl. De acuerdo con esta hermenéutica los primeros pobladores habían sido los chichimecas: “gente muy bárbara y como salvajes hasta que vinieron los de Culhua que comenzaron a escribir y hacer memoriales” (“Epístola” 6). Estos chichimecas, según el fraile, eran monógamos y no tenían: “sacrificios de sangre, ni ídolos, mas de llamar al sol y tenerlo por Dios” (6). Los que vinieron luego fueron los de Culhua, de los cuales se desconocía el lugar de procedencia pero que se estimaba habían traído las nociones básicas de agricultura: “gente de más razón e de más policía, éstos comenzaron a edificar e hacer casas” (7). Los terceros y últimos eran los mexicanos. Motolinía no se sentía muy seguro sobre cómo diferenciarlos de los de Culhua y de acuerdo con el fraile la lengua (el náhuatl) constituía un elemento probatorio de que éstos forman parte de la misma tribu que los de Culhua pero que habían venido en oleadas sucesivas y diferenciadas en el tiempo. En la carta a Carlos V, Motolinía informaba a Carlos V que los últimos indígenas en arribar a la meseta central eran “carniceros”, “idólatras” y “usurpadores” de los legítimos poseedores a los cuales habían sometido a la esclavitud:

[...] el principal señorío de esta Nueva España, cuando los españoles en ella entraron, no había muchos años que estaba en México o en los mexicanos; y cómo los mismos mexicanos lo habían ganado o usurpado por guerra; porque los primeros y propios moradores de esta Nueva España era una gente que se llamaba chichimecas y otomíes, y éstos vivían como salvajes, que no tenían casas sino chozas y cuevas en que moraban. Éstos ni sembraban ni cultivaban la tierra, más su comida y mantenimiento eran yerbas y raíces [...] y tampoco tenían ídolos ni sacrificios, más de tener por dios al sol y invocar otras criaturas. Después de éstos vinieron otros indios de lejos tierra, que se

llamaron de Culhua. Éstos trajeron maíz y otras semillas y aves domésticas; éstos comenzaron a edificar casas y cultivar la tierra y a la desmontar, y como éstos se fuesen multiplicando y fuese gente de más habilidad y de más capacidad que los primeros habitantes, poco a poco se fueron enseñoreando de esta tierra, que su propio nombre es Anáhuac. Después de pasados muchos años vinieron los indios llamados mexicanos, y este nombre tomaron, o les pusieron por un ídolo y principal dios que consigo trajeron, que se llamaba Mexitli, y por otro nombre se llamaba Tezcatlipuca; y éste fue el ídolo o demonio que más generalmente se adoró por toda esta tierra, delante del cual fueron sacrificados muy muchos hombres. Estos mexicanos se enseñorearon en esta Nueva España por guerras. (*Carta* 403)

Los mexicas habían impuesto, según esta versión, sus ritos idolátricos al conjunto de las poblaciones que “usurparon” por guerra. Por ello, estamos de acuerdo con Georges Baudot cuando afirma que Motolinía intentaba explicar el origen de las poblaciones indígenas del México central para justificar la tarea evangelizadora:

[...] el poder azteca sobre el altiplano central de México es reciente y de resultas de una usurpación llevada a cabo por las armas. La verdadera civilización y la legitimidad son toltecas, de los Culhuas, que han dado a los Chichimecas y Otomís primitivos “...primeros y propios moradores desta Nueva España...” el cultivo del maíz, la arquitectura y las artes. El Azteca es un recién llegado, adorador sanguinario de un panteón diabólico. La cristianización ha representado indudablemente un alivio para las poblaciones mexicanas y los primeros y grandiosos éxitos de la evangelización así lo confirman, revelando masas indias providencialmente predispuestas para una vida ejemplarmente cristiana. (“Introducción” 35)

La intención solapada del fraile era demostrar que los mexicas no habían sido los pobladores originarios de México sino que su gobierno se debía a un principio de conquista y colonización sobre pobladores originarios (otomíes). Este procedimiento era consustancial a la justificación de la ocupación europea que intentó “defender” las poblaciones alegadamente sojuzgadas por Moctezuma—como los Tlaxcaltecas—que finalmente se unieron al conquistador. De este modo, vemos emerger en el pensamiento evangelizador un típico gesto del eurocentrismo que da forma al discurso etnográfico colonial. Un procedimiento mediante el cual se naturaliza la historia y se justifica la violencia de la Conquista y la “misión civilizadora” de Europa a través de un principio ideológico evolucionista que supone un progresivo ascenso en la escala

humana desde lo “salvaje” a lo “civilizado”, esto es, de los otomíes cazadores-recolectores, pasando por los organizados pero “carniceros” mexicas, hasta el advenimiento occidental del cristianismo que extirpó la idolatría. Un procedimiento ideológico que ha sido definido por Carlos Jáuregui como “el derecho del inocente o el paradigma tutelar del Imperio” (*Canibalia* 126). De acuerdo con este paradigma, Europa no ha venido a saquear el territorio y a esclavizar gentes sino, por el contrario, a defender al inocente, ya de los “feroces” caníbales de las Antillas imaginados por Colón, ya de los alegados “carniceros” mexicas. Por ello, creo que un historiador tan agudo como Fernando Cervantes se equivoca al afirmar que la tarea evangelizadora no perseguía una “misión civilizadora” contra la supuesta barbarie indígena (63).⁶²

Para Motolinía, a pesar de ser uno de los primeros que intentó definir la estructura migratoria y genealogía “interna” de las tribus mexicanas, los indígenas tampoco eran originarios de América. Y si bien reconocía la hipótesis hebraica inventada por “algunos españoles” los cuales: “considerados ciertos ritos y costumbres de estos naturales, júzganlos y dicen que son de generación de moros; otros por algunas causas y razones y condiciones que en ellos ven, dicen que estos indios son y descienden de generación de judíos” (“Epístola proemial” 14), consideraba como posible otras dos hipótesis diferentes a esta última. La primera derivada de un libro erróneamente atribuido a Aristóteles (*De mirabilibus auscultationibus*), según la cual los indígenas americanos podían ser probables descendientes de los cartagineses: “Aristóteles [...] dice que en los tiempos antiguos

⁶² Cervantes, en una postura un tanto eurocéntrica, afirma que la tarea de evangelización: “no es tanto una imposición de un nuevo modo de vida sino una manifestación de un nuevo poder espiritual que los indios hallaron como ineludible” (64; mi traducción). No debemos olvidar nunca que la tarea evangelizadora, más allá de la alegada buena fe de los misioneros, sólo fue posible gracias a la guerra colonial contra el indígena y a la ocupación de un poder imperial sobre un territorio ajeno el cual se auto-adjudicó como propio. Si los indígenas hallaron “ineludible” al poder religioso europeo como señala Cervantes, fue precisamente porque se trató de una “imposición” y no de una libre elección por parte de los indígenas.

los cartagineses navegaron por el estrecho de Hércules, que es el nuestro estrecho de Gibraltar, hacia el occidente sesenta días, y que hallaban tierras amenas e deleitosas e muy fértiles [...] Estas tierras o islas pudieron ser las que están antes de la Española o San Juan, o la misma Española, o Cuba, o por ventura alguna parte de esta Nueva España” (“Epístola” 14). La segunda hipótesis, más convincente para Motolinía y más ajustada a teología, proponía que: “una tan grande tierra e tan poblada por todas partes, más parecen traer origen de otras partes, y aún me parece que es de sospechar que comenzó y tuvo principio del repartimiento y división en los nietos de Noé” (“Epístola” 14). La hipótesis de Motolinía tenía completa coherencia para la *episteme* religiosa y etno-cosmográfica de la época. Recordemos que desde la Antigüedad clásica el mundo era concebido por autores como Plinio el viejo (23-79), Hiparco (ca.190 a.C.-120 a.C.), Eratóstenes (276 a.C.-194 a.C.) y Ptolomeo (ca. 85-165) dividido en tres partes. Más adelante, en la cristiandad, estas tres regiones geográficas se entendían como los lugares en los cuales los tres hijos de Noé se habían asentado luego del gran diluvio y por esta razón estaban habitadas por tres diferentes tipos de gente (*genus*), hoy diríamos “razas” o “etnias”. En la concepción teórica de Motolinía la hipótesis de los hijos de Noé no sólo explicaba el posible origen de los indígenas americanos sino que también justificaba la presencia española en América y la misión evangelizadora:

De esta tierra dice San Anselmo en el tratado *De Imagine Mundi*, afirma que en las partes de occidente hay una isla que es mayor que Europa, África, adonde Dios ha dilatado a Japhet cumplido agora más que nunca aquella profecía o bendición del patriarca Noé que dijo a su hijo Japhet: *dilatet Deus Japhet*, de donde descienden los españoles, no sólo agora dilatados por las tres partes del mundo en fe, señorío, ciencias e armas, pero acá también los dilata en todas estas cosas en esta gran tierra. (*Memoriales* 20)

Los hijos de Noé, Sem, Cam y Japeto habitaban el Asia, África y Europa respectivamente. Ello implicaba que las tres regiones del mundo conocido se hallaban

divididas jerárquicamente de acuerdo a una clasificación étnica: los asiáticos y los africanos, descendientes de aquellos hijos que, según la Biblia, habían caído en desgracia ante los ojos de su padre, eran vistos como racial y culturalmente inferiores que los descendientes directos de Japeto, el hijo amado de Noé (véase Castro-Gómez 331). Sin embargo, esta hipótesis había sido formulada con anterioridad al “Descubrimiento” del “cuarto continente”, por lo tanto la apropiación de la hipótesis no dejaba de presentar algunos problemas en su re-acomodación geográfica.⁶³ Fray Bernardino de Sahagún, en su *Historia general*, se expresaba en tono escéptico y pesimista no sólo sobre las verdaderas posibilidades de conversión indígena sino también sobre las múltiples hipótesis del origen de los indígenas,⁶⁴ inclinándose por la menos problemática—en sentido teológico—teoría bíblica sobre la descendencia adánica. Su interpretación antropológica en vez de dividir en pueblos o “razas” diferenciadas a los indígenas, enmarcaba la genealogía de estos en una descendencia

⁶³ Otra de las hipótesis que circularon, según lo refiere Cañizares-Esguerra, fue la del escritor de una carta conocida bajo el título de “Miscelánea Antártica” de 1586 llamado Miguel Cabello de Valboa: “Cabello de Valboa sought to demonstrate that they were [native Amerindians], in fact, the descendants of Ophir, Noah’s great-grandchild, and had lost the ability to write. He argue that this lack of writing was the primary cause of the plunge into barbarism of Ophir’s heirs and of the spread of idolatry among the Andeans, who literally worshipped springs, lakes, mountains, and rocks as their own ancestors” (69).

⁶⁴ Dice Sahagún en tono pesimista y escribiendo en una época de grandes epidemias durante 1576: “Páreceme que poco tiempo podrá perseverar la Fe Católica en esta partes, lo uno es porque las gentes se van acabando con gran prisa, no tanto por los malos tratamientos que se les hacen, como por las pestilencias que Dios les envía” (III: 355). Y agrega: “Y la profecía que atrás hice mención dice, que antes de sesenta años después que fueron conquistados, no ha de quedar hombre de ellos. Y aunque a esta profecía yo no le doy crédito, pero las cosas que suceden y han sucedido parece que van enderezadas ha hacerla verdadera” (III: 360). Sin embargo, hacia el final del capítulo, luego de toda este despliegue profético y pesimista, profetiza demográficamente la suplantación de una “generación” (entiéndase “raza” indígena), por otra (los españoles). Afirma Sahagún que aún con esta suplantación racial los indígenas no se acabarán del todo, profetizando de algún modo el mestizaje a venir: “con brevedad esta pestilencia presente cesará, y que todavía quedará mucha gente hasta que los españoles se vayan más multiplicando y poblando, de manera que faltando la una generación, quede poblada esta tierra de la otra generación que es la española; y aun tengo para mí que siempre habrá cantidad de indios en estas tierras” (III: 361).

directa y única con Adán inaugurando de este modo una suerte de monogenismo racial evangélico y humanista.⁶⁵

Del origen de esta gente la relación que dan los viejos es que por la mar vinieron, de hacia el norte, y cierto es que vinieron en algunos vasos de manera que no se sabe cómo eran labrados, sino que se conjetura que una fama que hay entre todos estos naturales, que salieron de siete cuevas, que estas siete cuevas son los siete navíos o galeras en que vinieron los primeros pobladores de esta tierra, según se colige por conjeturas verosímiles; la gente primero vino a poblar a esta tierra de hacia la Florida, y costeando vino y desembarcó en el puerto de Pánuco, que ellos llaman Panco, que quiere decir lugar donde llegaron los que pasaron el agua. Esta gente venía en demanda del paraíso terrenal [...] ¿para qué me detengo en contar adivinanzas? *Pues es certísimo que estas gentes todas son nuestros hermanos, procedentes del tronco de Adán*, como nosotros, son nuestros prójimos, a quien somos obligados a amar como a nosotros mismos. (I: 30-31; énfasis mío)

En la *Historia general* Sahagún aceptaba a regañadientes la interpretación mítico-mística y providencialista según la cual el Evangelio había sido predicado a los indígenas americanos con anterioridad a la llegada de los españoles y afirmaba que si ello había ocurrido, sin embargo, luego de un tiempo, tanto esos alegados predicadores como los propios indígenas habían olvidado la doctrina y habían vuelto a la idolatría:

Acerca de la predicación del Evangelio en estas partes, ha habido mucha duda si han sido predicadas antes da ahora, o no; y yo siempre he tenido opinión que nunca les fue predicado el Evangelio, porque nunca jamás he hallado cosa que aluda a la Fe Católica, sino todo lo contrario, y todo tan idolátrico que no puedo creer que les haya sido predicado el Evangelio en ningún tiempo [...] Así que, digo concluyendo, que es posible que fuesen predicados, y que perdieron del todo la Fe que les fue predicada, y se volvieron a las idolatrías antiguas. (III: 358-60)

⁶⁵ De acuerdo con Phelan: “El hecho de que españoles y portugueses encontraran finalmente un medio seguro de llegar a la gente de Asia y América, tuvo consecuencias trascendentales para el universalismo cristiano. La iglesia cristiana medieval pretendía ser universal, por supuesto. Todos los hombres tenían un origen y un fin común. Pero antes de la era de los descubrimientos la cristiandad era geográficamente parroquial, confinada a una parte bastante pequeña del mundo. Bajo el impacto de esta concepción, en el siglo XVI el panorama de la expansión cristiana se iluminó de repente. La cristiandad, por la primera vez, podía cumplir sus pretensiones universales a escala mundial. El *Evangelio podía ser llevado a toda la gente y a todas las razas*” (32).

Hacia el final del siglo XVI, cuando el furor mesiánico-apocalíptico de las órdenes mendicantes se iba extinguiendo considerablemente debido a un complejo número de factores,⁶⁶ y cuando se daba la emergencia del proto-racionalismo jesuítico en América, la “hipótesis hebraica” fue totalmente rechazada por su inconsistencia teórica y su falta de adecuación empírica.⁶⁷ El encargado de llevar a cabo la demolición de la hipótesis y, de acuerdo con Lafaye, de “sanear la historiografía de indias” (*Quetzalcóatl* 251), fue el jesuita José de Acosta—autor que analizaremos en profundidad en el capítulo 7—, quien consideraba que la hipótesis hebraica era, al menos, “liviana”. En su *Historia natural y moral de las Indias* (1590), Acosta dedicaba dos capítulos a refutar la hipótesis derivada de un pasaje del libro de Esdras, calificando a la misma de “falsa” mediante una etnografía de tipo comparativa entre indígenas y judíos:

Esta escritura de Esdras quieren algunos acomodar a los indios, diciendo que fueron de Dios llevados donde nunca habitó el género humano [...] que procedan los indios de linaje de judíos, el vulgo tiene por indicio cierto el ser medrosos y descaídos, y muy ceremoniáticos y agudos, y mentirosos. Demás deso dicen que su hábito parece el propio que usaban judíos, porque usan de una túnica o camiseta y de un manto rodeado encima, traen los pies descalzos o su calzado es unas suelas asidas por arriba que ellos llaman ojotas [...] más todas estas son conjeturas muy livianas [...] en los indios no hay rastro de ellas; los otros eran muy amigos del dinero; éstos no se les da cosa. Los judíos,

⁶⁶ De acuerdo con Solange Alberro, hacia 1564, “la Nueva España de los primeros tiempos, la de los conquistadores y misioneros intrépidos, la de las conversiones masivas y casi milagrosas, ya no era más que un recuerdo” (*El águila* 77). Las causas políticas, económicas y culturales que demarcaron el fin de la algarabía evangelizadora pueden asociarse a varios factores complejos y concurrentes. Las epidemias traídas desde Europa a causa de las cuales los indios morían masivamente constituyeron un factor importante. A ello debe sumarse la disminución demográfica indígena como resultado nefasto de la utilización sistemática y forzada de sus cuerpos en la economía de sustracción de riquezas por intermedio del sistema encomendero. Asimismo, de acuerdo con S. L. Cline: “The political struggles of the sixteenth century were intense and multifaceted, products of changing colonial conditions. There were disputes between the Crown and the conquerors, between the regular and secular clergies, among the mendicant orders, and within the Franciscan order itself” (“Revisionist Conquest” 94).

⁶⁷ Según lo señala Phelan: “El jesuita José de Acosta reflejaba el recelo hacia todas las formas de apocalipticismo mesiánico. El milenarismo fundamentalista de Mendieta era una doctrina “calladamente subversiva” en un tiempo dominado en forma creciente por obispos burocráticos y jesuitas realistas” (158).

si se vieran no estar circuncidados, no se tuvieran por judíos. Los indios poco ni mucho no se retajan ni han dado jamás en esa ceremonia [...] ¿qué tiene que ver, siendo los judíos tan amigos de conservar su lengua y antigüedad, y tanto que en todas partes del mundo que hoy viven se diferencian de todos los demás, que en solas las Indias a ellos se les haya olvidado su linaje, su ley, sus ceremonias, su Mesías, y finalmente todo su judaísmo? (61)

La contra-hipótesis de Acosta era sorprendentemente moderna y sugería—al igual que la moderna paleontología—que los indígenas americanos habían llegado por tierra. Pero antes de arribar a esa conclusión Acosta analizaba tres diferentes posibilidades y denunciaba que se veía forzado a aceptar la hipótesis adamita no tanto por acordar con ella como por no contradecir las Sagradas Escrituras: “la razón porque *nos hallamos forzados* a decir que los hombres de las Indias fueron de Europa o de Asia, es por no contradecir a la Sagrada Escritura, que claramente enseña que todos los hombres descenden de Adán” (54; énfasis mío). Asimismo, se burlaba de algunas hipótesis a las que consideraba como “ficciones poéticas y fabulosas” (46), y descartaba de plano las interpretaciones míticas: “[...] si no es que se le antoje a alguno buscar otra águila, como la de Ganimedes, o algún caballo con alas como el de Perseo, para llevar los indios por el aire; ¿o por ventura le agrada aprestar peces, sirenas y Nicolaos, para pasallos por mar” (46).

Sin embargo, en el capítulo 19 del libro I de la *Historia*, al analizar la posibilidad de que los indígenas hubieran llegado por causa de una tormenta, Acosta se refería a los *gigantes* del Perú, y haciendo gala de su alegado proto-cientificismo, señalaba que había pruebas empíricas para demostrar la existencia de los mismos:

[M]e parece cosa muy verosímil, que hayan en tiempos pasados venido a Indias hombres vencidos de la furia del viento, sin tener ellos tal pensamiento. Hay en el Pirú gran relación de unos gigantes que vinieron en aquellas partes, cuyos huesos se hallan hoy día de disforme grandeza cerca de Manta y de Puerto viejo [...] dicen que aquellos gigantes vinieron por mar, y que hicieron guerra a los de la tierra, y que edificaron edificios soberbios, y muestran hoy un pozo hecho de piedras de gran valor. (53)

Esta referencia de Acosta a los *gigantes* no formaba parte de un delirio imaginativo suyo sino que era tributaria de la tradición bíblica. El *Génesis* hablaba de los *nefilim* “los caídos”—en hebreo הנפלים—una población de gigantes: “Los nefilim existían en la tierra por aquel entonces (y también después), cuando los hijos de Dios se unían a las hijas de los hombres y ellas les daban hijos: éstos fueron los héroes de la antigüedad, hombres famosos” (*Génesis* 6: 1-4). Muchos años más tarde durante el siglo XVIII, en su *Primera disertación* que indagaba sobre los orígenes de la población mexicana, el también jesuita Javier Clavijero volvía a reflatar el tema de los *gigantes*: “¿Pero cómo se puede probar que en efecto se pobló América antes del Diluvio, como quieren aquellos autores? Porque antes en América, dicen, hubo gigantes, y la época de éstos fue antediluviana” (424). Aquí Clavijero citaba expresamente al libro del *Génesis*, sin embargo, la tradición bíblica y teratológica era rectificadora desde una perspectiva empiricista y racional que además se presentaba como crítica de la postura de los filósofos e historiadores europeos:

Pero aun cuando concediéramos a aquellos autores que el sagrado texto, en el cual se hace mención de los gigantes, deba entenderse en el sentido vulgar, esto es, de hombres de extraordinaria altitud y corpulencia, y no dudamos que haya habido tales hombres en el Nuevo Mundo, como hemos dicho en otra parte, a pesar de los señores Lloane, Paw y otros, que no creen sino aquello que están acostumbrados a ver: esto, por otra parte, nada contribuiría a confirmar aquella opinión, pues los mismos Sagrados Libros no dan noticia de algunos gigantes posteriores al diluvio, como de Og, rey Basan, y de aquellos cinco Gethes de quienes se habla en los Libros de los Reyes. (424-25)

El historiador mestizo Fernando de Alva Ixtlilxóchitl (ca. 1578/80-1650), en el primer capítulo de sus *Relaciones e historia de la nación chichimeca*, narra la genealogía indígena siguiendo un modelo historiográfico hibridado con las *Sagradas Escrituras*. Si bien los toltecas, de acuerdo con Ixtlilxóchitl, habían sido protegidos por el dios *Tloque Nahuaque* (dios de la creación o principio creador), también el autor mezclaba los episodios del origen indígena con los de la Biblia como el diluvio,

la confusión de lenguas, etc. En su relato incluía la destrucción de la tierra y la gente a manos de los *gigantes* a los que llama en lengua náhuatl “*quinamentin*”:

Cumplidos ciento cincuenta y ocho años después del grande huracán, y cuatro mil novecientos noventa y cuatro de la creación del mundo, tuvieron otra destrucción los de esta tierra que fueron los *quinamentin*, gigantes que vivían en esta rinconada, que se dice ahora Nueva España, la cual destrucción fue de un gran temblor de tierra, que los tragó y mató, reventando los altos montes volcanes, de suerte que se destruyeron todos sin escapar ninguno, y si escapó alguno fue de los que estaban más hacia la tierra dentro. (264-65)

También Gerónimo de Mendieta hacía referencia a los gigantes y afirmaba que incluso los había visto en su propio tiempo en Nueva España:

Hallóse en la memoria de los indios viejos cuando fueron conquistados de los españoles, que en esta Nueva España en tiempos pasados hubo gigantes, como es cosa cierta. Porque en diversos tiempos después que esta tierra se ganó, se han hallado huesos de hombres muy grandes. El padre Fr. Andrés de Olmos tratando de esto, dice que él vio en México en tiempo del virrey D. Anonio de Mendoza, en su propio palacio, ciertos huesos del pie de un gigante que tenían casi un palmo de alto: entiéndase de los osezuelos de los dedos del pie. Y yo me acuerdo que al virrey D. Luis de Velasco, el viejo, le llevaron otros huesos y muelas de terribles gigantes. Y medio gigantes en nuestro tiempo los ha habido, uno en el pueblo de Cuernavaca, que tenía tres varas de medir menos una cuarta en alto, que son once palmos o cuartas de vara. Y a este lo llevaron muchas veces a México, e iba en la procesión de Corpus Christi: y con darle muchos de comer, vino a morir de hambre en su pueblo de Cuernavaca. Otro mozo hubo en Tecalli, y pienso que más alto, aunque más delgado de cuerpo, porque el primero era bien fornido y proporcionado. (*Historia* I: 59)

Según Acosta los indígenas americanos—que de acuerdo con la Biblia no podían ser americanos—sólo habrían podido pasar al Nuevo Mundo de dos maneras, una de las cuales se desdoblaba en dos opciones: o bien habían llegado por mar o bien por tierra. Si por mar, de dos modos: ya por voluntad propia ya expulsados por una gran tormenta. Sin embargo, luego de analizar la hipótesis marítima Acosta la desechó con una lógica muy simple: los antiguos hombres no conocían la brújula, a la cual Acosta designaba como “*pedra imán*” (47), y por ende era inverosímil que éstos hubieran llegado por mar. Finalmente terminaba por suscribir la hipótesis de la vía terrestre:

[...] el nuevo orbe, que llamamos Indias, no está del todo diviso y apartado del otro orbe. Y por decir mi opinión, tengo para mí días ha, que la una tierra [América] y la otra [Europa] en alguna parte se juntan y continúan o a lo menos se avecinan y allegan mucho [...] Así que ni hay razón en contrario, ni experiencia que deshaga mi imaginación u opinión, de que toda la tierra se junta y continúa en alguna parte; a los menos se allega mucho. Si esto es verdad como en efecto me lo parece, fácil respuesta tiene la duda tan difícil que habíamos propuesto, cómo pasaron a las Indias los primeros pobladores de ellas, porque se ha de decir que pasaron no tanto navegando por mar como caminando por tierra. Y ese camino lo hicieron muy sin pensar mudando sitios y tierras su poco a poco, y unos poblando las ya halladas, otros buscando otras de nuevo, vinieron por discurso de tiempo a henchir las tierras de Indias de tantas naciones y gentes y lenguas. (55-56)

Pagden señala que la teoría genealógica de Acosta era simple y económica al postular la existencia de un: “puente de tierra entre Europa y América a través de lo que ahora es el estrecho de Bering. Creía el jesuita que los indígenas habían migrado a través de Tartaria a la moderna Alaska y luego comenzado su largo viaje al sur, hacia abajo del continente americano en busca de áreas más convenientes para sus asentamientos” (*The Fall* 194; mi traducción).⁶⁸ Afirmaba el jesuita: “Mas al fin, en lo que me resumo es que el continuarse la tierra de Indias con estas otras del mundo, a lo menos estar muy cercanas, ha sido la más principal y más verdadera razón de poblarse las Indias; y tengo para mí que el Nuevo Orbe e Indias Occidentales, no ha muchos millares de años que las habitan hombres, y que los primeros que entraron en ellas, más que eran hombres salvajes y cazadores que no gente de república y pulida” (63).⁶⁹ Las ideas de Acosta sobre la genealogía del mundo indígena tuvieron continuidad en la interpretación alegadamente científica de la ciencia paleontológica moderna, como ha señalado Lafaye: “La idea, todavía ampliamente difundida entre los paleontólogos modernos, de que América no ha tenido poblaciones autóctonas y

⁶⁸ La postura teórica de Pagden sobre la genealogía indígena en Acosta—y sobre otros puntos importantes del libro de Pagden—ha sido duramente criticada por Gordon Brotherston, autor que ha señalado cierto eurocentrismo en el autor. (“Review” 510-12).

⁶⁹ De acuerdo con Pagden, Acosta no fue el primero en plantear la hipótesis de un puente de tierra, ya este puente: “aparece en el planisferio de Giacomo Gastaldi de 1550, pero su existencia fue rechazada tanto por Ortelius como por Mercator” (*The Fall* 244-45; mi traducción).

que todas sus poblaciones tienen un origen exótico, se remonta al siglo XV y se nos presenta como la secuela de una antropología vacilante y una cosmología abandonada” (87). Al mismo tiempo, Acosta despreciaba la versión de la cosmogonía indígena que daban ellos mismos alegando que la misma era realmente inútil ya que “más parecen sueños los que refieren, que historias” (63).

Para Acosta, a diferencia de Sahagún, quien al parecer alguna confianza tenía en las narraciones de sus “informantes”, los indígenas eran mentirosos y fabuladores: “Mas ¿de qué sirve añadir más, pues todo va lleno de mentira y ajeno de razón? Lo que hombres doctos afirman y escriben es que todo cuanto hay de memoria y relación de estos indios, llega a cuatrocientos años, y que todo lo de antes es pura confusión y tinieblas, sin poderse hallar cosa cierta. Y no es de maravillar faltándoles libros y escritura, en cuyo lugar aquella *su tan especial cuanta de los quipocamayos*, es harto y muy mucho que pueda dar razón de cuatrocientos años” (*Historia* 64; énfasis mío). Asimismo, Acosta negaba la idea indígena—aquí se refiere Acosta principalmente a los incas—según la cual la cultura incaica era originaria de América. Esta negación era lógica para Acosta, ya que según la tradición bíblica todos los hombres eran descendientes de un solo hombre, Adán.⁷⁰ La posición eurocéntrica, monogenética y logocéntrica de Acosta negaba verdad a cualquier relato indígena, sobre todo al relato del origen americano de los propios indígenas por no estar dichos relatos asentados en una tradición alfabética sino en “su tan especial cuanta de los quipocamayos”.⁷¹ Sin

⁷⁰ Al respecto, como ha señalado Pagden, Acosta mostraba el error de San Agustín: “Para Acosta, la falla de Agustín consistía no en la creencia según la cual todos los hombres descendían de Adán, puesto que ello era una materia de fe. En cambio, la falla residía en el falso convencimiento de que no podía existir ninguna posible conexión geográfica entre Europa y las Antípodas y, consecuentemente, si los hombres vivían en ese lejano lado del globo ellos debían ser, de algún modo, *sui generis*” (*The Fall* 154; mi traducción).

⁷¹ Es muy curiosa esta afirmación negativa de Acosta sobre los *quipus*. Recordemos que la *Historia natural y moral* de Acosta era en principio un apéndice introductorio a una obra mayor titulada *De procuranda indorum salute*, obra sobre la que volveremos en el capítulo final. En *De procuranda* Acosta, si bien no consideraba al *quipu* como escritura, tenía una

embargo, la conciencia eurocéntrica y logocéntrica del “libro” y de la “letra” como instrumentos diferenciales y, fundamentalmente, “superiores” a los registros indígenas es anterior a las formulaciones de Acosta. Esta actitud de menosprecio hacia los sistemas de inscripción indígenas ya la vemos plasmada al comienzo mismo de la *Historia de las Indias de Nueva España* de Diego Durán (c. 1537-1588). Allí el fraile dominico, en sus interrogatorios a los indígenas sobre la figura de Topiltzin—suerte de hombre santo y uno de los orígenes del mito de Quetzalcóatl—⁷² mediante los cuales intentaba conocer a fondo los detalles de la historia de este personaje, recibió de los indígenas del lugar unas “pinturas” a las cuales el fraile conceptualizaba en los siguientes términos: “Queréndome confirmar si esto era verdad, pregunté a un indio viejo que me le vendieron por letrado en su ley, natural de Coatepec [...] que me dijese si aquello era así [la historia de Topiltzin], que allí tenía escrito y pintado, y como no saben dar razón, si no es por el libro de su aldea, fue a su casa y trujo una

visión absolutamente positiva de los mismos. Una visión que contrasta claramente con las afirmaciones de la *Historia*. En *De procuranda* afirmaba que los *quipus* desafiaban la matemática europea: “Y suplieron (parece casi imposible) la falta de escritura con tal derroche de ingenio que guardan memoria de sus historias, ritos y leyes y, lo que es más, de la trayectoria de los tiempos y del recuento de los números con unos signos y memoriales por ellos inventados, que llaman *quipos*, de suerte que a menudo los nuestros, con todas sus escrituras, se rinden a su pericia. En cálculos y divisiones no sé, a la verdad, si nuestra escritura da a los matemáticos más seguridad que a estos hombres esos signos suyos. Y es de todo punto sorprendente ver con qué fidelidad guardan memoria aún de las cosas más menudas durante muchísimo tiempo con ayuda de sus *quipos*” (*De procuranda* I: 65). Según Mignolo: “lo que atraía la atención de Acosta no era la apariencia material del quipu, sino lo que los incas hacían con él. Acosta pensó que todo lo que podía ser hecho con libros en materia de registrar el pasado, mantener seguimiento de asuntos legales, de rituales y negocios podía también ser llevado a cabo por intermedio de los *quipus*” (*The Darker* 84; mi traducción).

⁷² Nos cuenta Durán que de Topiltzin—mezcla de hombre santo y semi-dios que más tarde fue asociado con Santo Tomás y la temprana predicación en el Nuevo Mundo— los indígenas, según los testimonios levantados por el fraile, habían aprendido a rezar y que gracias a él conocían: “[T]odas las ceremonias y ritos, el edificar templos y altares, y el poner ídolos en ellos, el ayunar y andar desnudos y dormir por los suelos, el subir a los montes a predicar allá su ley, el besar la tierra y comerla con los dedos, y el tañer bocinas y caracoles, y flautillas en las solemnidades, todo fue remedar a aquel santo varón, el cual incensaba los altares y hacía tañer instrumentos en los oratorios que edificaba” (I: 13).

pintura, *que a mi me parecieron ser más hechizos que pinturas*” (I:13; énfasis mío).⁷³

Idéntico proceder eurocéntrico adoptaba Gerónimo de Mendieta (1525-1604) en su *Historia eclesiástica Indiana* al afirmar que los relatos cosmogónicos de los indios eran “boberías” de las cuales no se podía fiar el investigador de sus antiguallas:⁷⁴

Si del origen y generación de estos indios se tuviera cierta noticia, y de qué otra región vinieron a esta, de nuestros pasados nunca sabida, el orden de la escritura pedía que por aquí se comenzara el proceso de sus antiguallas. Mas como su dependencia y venida a estas tierras donde los hallamos sea a nosotros tan incierta y dudosa, quise comenzar esta materia por las fábulas y ficciones que ellos tenían cerca de la creación y principio del mundo para dejarlas a un cabo, como boberías y mentiras que no llevan camino. (BAE I: 87)

El supuesto “racionalismo” de Acosta—que se discute en profundidad en el capítulo final—negaba el automatismo del pensamiento analógico que habían utilizado previamente los frailes mendicantes; un pensamiento que asociaba literalmente los hechos narrados en las Sagradas Escrituras con la “realidad” americana. Así, por ejemplo, además de negar la hipótesis hebraica, desechaba la idea de que el *Diluvio* del que hablaban los indígenas fuera el mismo en el que participó Noé (*Historia* 63) y, como vimos, renegaba de la hipótesis adamita. En este mismo sentido, el franciscano Mendieta, que si bien es cierto que participaba del misticismo milenarista de su orden, se mostraba un poco escéptico con relación a la hipótesis

⁷³ De acuerdo con Ángel María Garibay, Durán escribió varias obras etnográficas importantes: “Entre 1570 y 1579 redactó un valioso escrito que podemos llamar, por las indicaciones que él nos da, *Libro de los Ritos, Fiestas y Ceremonias*. En él se contiene “la relación de todos los principales dioses... los cultos y ceremonias que les hacían en toda esta tierra y provincia mexicana; ... la cuenta de los días, meses y semanas y de los años y el modo de celebrar las fiestas y tiempos en que las celebraban” [...] Casi tan valiosa como la anterior es la segunda, más breve y quizá más gustosa de leer [...] El mismo autor la llamó *Calendario Antiguo*, y es por cierto una de las más claras exposiciones del sistema cronológico de los mexicanos, así como la descripción más regocijada de las fiestas [...] Tercer y la más larga, contenida en setenta y ocho capítulos, algunos de dimensiones considerables, es la *Historia* propiamente dicha, y en la que tenemos resumida la documentación, oral y escrita, acerca de los pueblos circunvecinos del lago” (*Historia de la literatura* II: 51-52).

⁷⁴ Fue escrita hacia finales del siglo XVI y publicada por el historiador mexicano García Icazbalceta en el siglo XIX (1870).

hebraica que según él había planteado fray Andrés de Olmos⁷⁵ y prefería dejar la genealogía indígena en el terreno de la “incertidumbre” por falta de elementos que pudieran probar en forma efectiva o contundente cualquier hipótesis:

El dicho P. Olmos tuvo opinión que en uno de tres tiempos, o de una de tres partes, vinieron los pasados de quienes descenden estos indios; o que vinieron de tierra de Babilonia, cuando la división de las lenguas sobre la torre que edificaban los hijos de Noé; o que vinieron después, de tierra de Fichen en tiempo de Jacob, cuando dieron a huir algunos y dejaron la tierra; o en el tiempo que los hijos de Israel entraron en la tierra de promisión y la debelaron y echaron de ella a los cananeos, amorreos y jebuseos. También podrían decir otros, que vinieron en las cautividades y dispersiones que tuvieron los hijos de Israel, o cuando la última vez fue destruida Jerusalén en tiempo de Tito y Vespasiano, emperadores romanos. Mas porque para ninguna de estas opiniones hay razón ni fundamento por donde se puede afirmar más lo uno que lo otro, es mejor dejarlo indeciso, y que cada uno tenga en esto lo que más le cuadrase. (BAE I: 88).

Extrañamente, uno de los investigadores más renombrados de la vida y obra de Mendieta, el famoso historiador John Phelan, ha señalado que Mendieta siguió manteniendo la postura de que los indígenas eran descendientes de los judíos y que contestó sutilmente las objeciones del racionalismo jesuítico de Acosta intentando acomodar su interpretación de acuerdo a la posición mística y milenarista, al respecto dice Phelan: “Mendieta sugirió que el vago conocimiento que los indios tenían sobre el Diluvio Universal, así como la idea del Salvador prometido—el dios azteca Quetzalcóatl—eran hebraicos en origen. Quetzalcóatl era en realidad el Mesías que esperaban los judíos al levantarse contra el gobierno romano. Los indígenas eran los descendientes no de los judíos del Viejo Testamento que fueron desterrados por los asirios, sino más bien de algunos de los judíos que escaparon después de la destrucción de Jerusalén por Vespasiano y Tito” (44). Sin embargo, el texto de

⁷⁵ Fray Andrés de Olmos (c 1480-1571), elegido por quien iba a ser el primer Obispo de México, Fray Juan de Zumárraga, llegó a México en 1529. Se estableció en Tampico y aprendió lengua náhuatl. De él se conservan algunos escritos importantes en náhuatl como la primera gramática de dicha lengua titulada *Arte de la lengua mexicana*, además de algunos tratados sobre religión como el *Tratado sobre los siete pecados mortales* y el *Tratado de hechicerías y sortilegios* (1553).

Mendieta es muy claro en señalar la incertidumbre y, por ende, la afirmación de Phelan no se puede sostener textualmente.⁷⁶

Independientemente de todas estas especulaciones teológico-antropológicas, la hipótesis que sobresalió por sobre la demás y que influyó en la Corte— independientemente de sus paradójicos resultados legales, políticos y religiosos—y que tenía como objetivo desmentir el alegado “salvajismo” indígena más allá del origen de éstos y, por ende, su sumisión al sistema de esclavitud y de encomienda, fue el que propuso Las Casas, como señala Hanke:

Las Casas hizo una contribución sustancial para el desarrollo de una de las más importantes hipótesis jamás presentadas, o sea, la teoría de que los indios descubiertos por el empuje de España a través de las tierras del Nuevo Mundo no eran ni bestias, ni esclavos por naturaleza, ni criaturas imberbes con una comprensión limitada, sino hombres capaces de ser cristianos, con derecho a gozar de su propiedad, de su libertad política y de su dignidad humana y que además debían ser incorporados a la civilización cristiana de España, no esclavizados ni destruidos. (*Bartolomé* 98-99)

Mientras el origen de los indígenas americanos, su genealogía antropológica, permaneció durante todo el siglo XVI en el campo de las más disputadas hipótesis geo-teológicas y etno-bíblicas entre los intelectuales españoles, por su parte, la comprobación de la dirección teleológica de la historia de occidente y la justificación religiosa de la presencia europea en el *Nuevo Mundo* fueron menos discutidos. El surgimiento de la *Contrarreforma* y las prácticas de vigilancia y control de la Inquisición dieron bases más sólidas para pensar en una batalla religiosa de carácter global que debía luchar tanto contra Lutero en Europa como contra el demonio en América.⁷⁷ En tal sentido la noción misma de “Mesías” que proponía la tradición judeo-cristiana apoyada en un concepto de base como el de *Providencia* en la

⁷⁶ Con esto no quiero desmerecer la brillante labor historiadora de Phelan ni sus importantes aportes a la obra de Mendieta, sino sólo corregir una de sus observaciones.

⁷⁷ “Téngase presente, en fin, que el periodo cuyo estudio emprendemos es el mismo de la Reforma y la Contrarreforma que conmueven a Europa: pisaron tierra mexicana los Doce Apóstoles dos años después de la condenación de Lucero y de su rebelión contra la Iglesia, y el Concilio de Trento se celebró entre 1545 y 1563” (Ricard 103).

historiografía de la época, suministró las herramientas teóricas para la justificación religiosa de la conversión y ocupación del Nuevo Mundo. Pero dejemos momentáneamente las complejas especulaciones etnográficas sobre el posible origen de los indígenas americanos y concentrémonos en otra genealogía igualmente significativa e importante: el primer choque entre europeos e indígenas durante el viaje colombino de 1492.

2. VENTRÍLOCUOS DE VENTRÍLOCUOS.

El colonialismo extinguió miles de cuerpos, ya por transmisión de enfermedades, por asesinato liso y llano o por agotamiento de la fuerza laboral en las minas y campos de trabajo esclavo.⁷⁸ El lugar de la ausencia de esos cuerpos fue reemplazado por un conjunto igualmente significativo y abrumador de escritos que justificaban y, en otros casos, protestaban contra los abusos, aunque casi todos coincidían en la necesidad de la “misión civilizadora” de Europa en América no sin un cierto dejo de “mala conciencia” colonial y cristiana. La letra ocupó muchas veces, en la América colonial, el lugar dejado por esos muertos y esas culturas aniquiladas y acaso este mecanismo de reemplazo y sustitución no sea sino una consecuencia directa de esa violencia histórica donde el Otro representado y cosificado por el discurso del conquistador no habla sino que es hablado, representado, traducido y codificado en el discurso eurocéntrico. Las prácticas de traducir silenciando la lengua

⁷⁸ A la verificación estadística de este genocidio el economista Ruggiero Romano le dedica una capítulo entero de su libro *Mecanismo y elementos del sistema económico colonial americano* (2004). Allí afirma siguiendo los estudios de A. L. Kroeber, H.F. Dobyns y Ángel Rosenblat que: “se puede afirmar que en 1492 la población total (exclusivamente aborígen) alcanzaba los 60-80 millones, para reducirse a menos de diez millones a comienzos del siglo XVII. Tales cifras expresan un derrumbe demográfico tanto más grave si se considera que los 10 millones de 1600 incluyen no sólo a la población indígena sino también a blancos, mestizos, esclavos y cruces de todo tipo (las castas)” (46).

del indígena, de hablar por el Otro, implicaron mecanismos de *ventriloquia*, sustitución (la letra por el cuerpo, una cultura por otra) y malos entendidos que abarcaron tanto la semiótica colonial (señas, gestos, signos, pistas, huellas, trazos), como la interpretación denigratoria del mundo indígena y su cultura.

Uno de los primeros ventrílocuos etnográficos que habló por esos otros silenciados fue fray Bartolomé de Las Casas (1474-1566). Su ventriloquia, significativamente, no se montó tanto sobre el Otro colonizado—aunque Lewis Hanke lo consideraba un precursor de la antropología—como sobre el propio *ego conquiro* europeo.⁷⁹ Las Casas realizó un proceso de traducción de los significados de las acciones y las palabras de los indígenas para que estos significados pudieran ser comprendidos por Carlos V primero y su hijo Felipe II más tarde.⁸⁰ Uno de los primeros trabajos de ventriloquia del sevillano se relaciona con la edición y transcripción de los *Diarios* de Cristóbal Colón. Estos *Diarios* son el lugar en el cual es posible leer el mecanismo de ventriloquia o, si se quiere, la ventriloquia de la ventriloquia, esto es, Las Casas “traduce” (acomoda) y glosa la palabra de Colón y Colón, a su vez, “traduce”—descifra, interpreta, inventa—la palabra indígena produciendo de este modo una larga cadena de “malos entendidos”, de ficcionalizaciones y de ambigüedades sobre la cultura del Otro. Aclaremos que

⁷⁹ Luego de un análisis de la *Apologetica historia*, Hanke concluye que Las Casas: “sintió la verdadera inquietud del antropólogo que se consagra a rescatar toda posible información sobre el lenguaje y las costumbres de la gente que se esfumaba de la tierra, y lamentaba el hecho de que no había recopilado datos sobre ciertas tribus que había conocido y que luego fueron completamente exterminadas [...] su reconocimiento e insistencia de que los indios habían desarrollado una civilización propia, digna de estudio y, aun más, digna de respeto, lo saca del marco de sus contemporáneos, para constituir, a mi juicio, su principal derecho a ser considerado como antropólogo” (*Bartolomé* 100).

⁸⁰ Como señala Hanke, “Todos sus escritos, empezando con el primer memorial enviado desde la isla de La Española a España en 1516, y terminando con el tratado sobre Perú *De Thesauris*, presentado a Felipe II como una especie de última voluntad y testamento en 1566, fueron destinados a convencer a las autoridades españolas de que se estaba cometiendo una injusticia con los indios y que el gobierno debía hacer algo para impedirla” (“Estudio preliminar” xii-xiii).

“traducción” aquí no significa el traslado unívoco desde una lengua a otra, sino de una práctica más amplia que incluye el “desconocimiento” de la cultura del Otro, el deseo colonial y, en Las Casas, la apología tanto del “providencialismo” de la Conquista como de la misión evangelizadora de la iglesia. Como ha señalado Margarita Zamora:

[En los *Diarios*] Las Casas se insinúa como un nuevo sujeto de tercera persona en el texto y su presencia editorial puede sentirse en todos los niveles. Quizá la intervención más saliente es el comentario editorial que asume formas distintas—de evaluación y de no-evaluación—ambas marcadas por un cambio gramatical de persona. Algunas de las operaciones practicadas por este nuevo sujeto son el resumen, la expansión (casi siempre anacrónica), y el entrecruzamiento de la cita o parafraseo de las palabras colombinas, en primera persona, con la narración indirecta en la tercera persona del singular. En cada instancia, la intervención consiste en una manipulación de las “exactas palabras del Almirante”, mediante la introducción de un nuevo sujeto editorial que comenta, reorganiza, agrega, sustrae, resalta o subordina aspectos del texto original. (43-44; mi traducción)

En efecto, Las Casas buscaba *estabilizar* el texto colombino fundamentalmente en aquellas afirmaciones que desentonaban con el *telos* religioso o en ciertas instancias donde el texto colombino mostraba aspectos que producían una distorsión de la realidad americana (perros que no ladran, ruiseñores, sirenas, cíclopes, etc.). Las Casas corrige constantemente a Colón y Colón, asimismo, corrige a los indígenas, como señala Todorov:

Colón desconoce pues la diversidad de las lenguas, lo cual, frente a una lengua extranjera, sólo le deja dos posibilidades de comportamiento complementarias: reconocer que es una lengua pero negarse a creer que sea diferente, o reconocer su diferencia pero negarse a admitir que se trate de una lengua [...] más tarde, admite que tienen una lengua pero no llega a acostumbrarse totalmente a la idea de que es diferente, y persiste en oír palabras familiares en lo que dicen, y en hablarles como si debieran comprenderlo, o en reprocharles la mala pronunciación de nombres o de palabras que cree reconocer. (38)

En los *Diarios* se puede leer, además, las propias dudas de Las Casas con respecto a la traducción de la letra colombina como en la entrada del martes 30 de octubre, momento en el que Colón se halla rastreando la ciudad del Gran Can: “Al parecer del Almirante, distava de la línea equinoccial 42 grados hazia la vanda del

Norte, *si no está corrupta la letra de donde trasladé esto*” (Varela 128; énfasis mío).⁸¹

Son innumerables las acotaciones marginales lascacianas a los *Diarios* colombinos en las que el obispo de Chiapas o bien corrige a Colón o bien se siente irritado por sus invenciones y equívocos.

Las Casas al escribir pos-facto, conoce por haber vivido en la Española durante algunos años, su flora, su fauna y su gente. Ello le otorga una ventaja retrospectiva sobre la letra colombina, situación que lo autoriza en la corrección nominal, antropológica y geográfica de la visión del Almirante. Cuando el Almirante cree que encuentra huesos de vacas, Las Casas corrige al margen “debía ser el manatí” (29 de octubre 127), cuando el Almirante nombra al oro con el significante nativo como “nucay”, Las Casas corrige al margen: “Yo creo que los cristianos no entendían, porque como todas estas islas hablasen una lengua, la d’esta isla Española, donde llaman al oro caona, no debían de decir los indios por el oro nucay” (1 de noviembre, 129). Hay momentos en que los pasajes colombinos son tan oscuros que el sevillano llega a exclamar, siempre al margen: “¡Esta algarabía no entiendo yo!” (1 de noviembre, 129). En el primer y único encuentro que Colón mantiene con un supuesto caribe/caníbal durante su primer viaje en lo que él mismo bautizó luego de la resistencia indígena como Golfo de las flechas (Miércoles 16 de enero, 172), la glosa de Las Casas dice: “juzgó el Almirante que debía de ser de los caribes” (Domingo 13 de enero, 167), pero en el margen escribe el obispo: “No eran caribes ni los hobo en la Española jamás” (167), desacreditando la principal línea etnográfica del Almirante a lo largo de su primer viaje. Es más, los textos colombinos siguen siendo sometidos a la corrección de los editores contemporáneos los cuales, al igual que Las Casas, intentan corregir las especulaciones colombinas con los datos de las disciplinas

⁸¹ En adelante todas las citas del *Diario* de Colón provienen de la edición Varela.

modernas como la zoología, la cartografía y la arqueología, entre otras. Sin embargo, Las Casas no actuó en forma inocente con relación al texto colombino, su trabajo editorial fue consciente, aunque no podemos saber en realidad hasta qué punto modificó y manipuló el original hoy perdido. Es más, Las Casas condena la actitud del Almirante y lo considera un “pecador mortal”, esto es, alguien que aun sabiendo que comete una ofensa contra Dios, igualmente lleva a cabo sus acciones. Así, en el primer libro de su *Historia de las Indias* (1527-1569 [1875]), Las Casas afirma:

Deseaba, dice [el Almirante], tomar media docena de indios para llevar consigo [...] y tomándolos todos y trajéronlos a la nao del Almirante, y dellos escogió seis y los otros seis envió a tierra; esto parece que *lo hacía el Almirante sin escrúpulo, como otras muchas veces en el primer viaje lo hizo, no le pareciendo que era injusticia y ofensa de Dios y del prójimo llevar los hombres libres contra su voluntad*, quitando los padres a los hijos, y las mujeres a sus maridos, y que según ley natural estaban casados, y que ellas otros, ni otras ellos podían tomar sin pecar y quizá mortalmente, de los cual era el Almirante causa eficaz. (II: 17; énfasis mío)

Quiero significar que Las Casas aparece explícitamente como editor y más aún si tenemos en cuenta que la transcripción del primer y tercer *Diario* colombino se halla incluida dentro de su propia *Historia de las Indias*. Es por ello que atribuir intención autoral a cualquier afirmación colombina es un poco riesgoso, no así con Las Casas. Tal vez convenga referirse a los *Diarios* y *cartas* colombinas como a ese espacio de inscripción ideológica de la cosmovisión eurocéntrica en gestación y no como al producto de la *voluntad* de un conquistador individual. Como señalaba Foucault:

Se llega finalmente a la idea de que el nombre de autor no va, como el nombre propio, del interior de un discurso al individuo real y exterior que lo produjo, sino que corre, en cierto modo, en el límite de los textos, los recorta, sigue sus aristas, manifiesta su modo de ser o, al menos lo caracteriza [...] la función autor es, entonces, característica del modo de existencia, de circulación y de funcionamiento de ciertos discursos en el interior de una sociedad [...] es un cierto principio funcional gracias al cual, en nuestra cultura, se delimita, se excluye, se selecciona [...] El autor es, por lo tanto, la figura ideológica gracias a la cual se conjura la proliferación del sentido. (“¿Qué es un autor?” 103-113)

Al mismo tiempo, cuando decimos Colón, debe entenderse la función narrativa, la primera persona del *Diario*, a la cual le atribuimos el nombre propio del Almirante. Más aún, como ha sugerido José Rabasa, Colón debe ser leído como un *signo* o índice semiótico: “cuya significación depende de la estructura a encontrar en el conjunto de signos donde los nombres de ‘Colón’ y ‘Nuevo Mundo’ se hayan inmersos” (50; mi traducción). No se trata de hacer una psicología de Colón ni negar su existencia como sujeto productor de discursos, sino de entender cómo el nombre propio de autor, en tanto signo de autoridad cultural, organiza epistemológicamente un conjunto de relaciones de poder y saber con lo Otro. En este sentido, Peter Hulme ha llamado la atención de la crítica del discurso colonial sobre la “autoría” o “autoridad” textual cada vez que nos referimos a “los diarios de Colón”. Sería, dice el crítico, un acto de pura fe: “suponer que la transcripción del manuscrito del resumen de la copia del original se mantiene en cierta relación de validez con la realidad histórica del viaje colombino a través del Atlántico” (19; mi traducción). Hulme propone entonces un modo de entender los diarios colombinos pero no bajo el comando de la autoridad derivada del nombre propio, sino mejor como una fábula de los comienzos de las empresas coloniales europeas en el Nuevo Mundo. De este modo, sostiene el crítico, el estatus autorial pasa a segundo plano y lo que realmente aparece como importante en la narrativa colombina es que esta nos permite leer la la mentalidad europea de la época (18).

Tratándose de la escritura colombina siempre nos hallamos frente a una compleja polifonía en pugna a través de los siglos, las ideologías y los signos. La letra colombina, sometida a intereses políticos, religiosos y económicos desde su producción *in situ* siempre se nos revelará como un palimpsesto de la ideología europea y entre sus múltiples capas de significado, en sordina, como de fondo,

agazapadas, podemos leer—siendo el crítico un poco ventrílocuo a su vez—tanto la voz como la agencia mediatizada, traducida y fragmentada del Otro.⁸² Por ello, leer la letra colombina es necesariamente ingresar en un proceso de ventriloquia, en una *mise en abîme*, donde el crítico literario es a su vez ventrílocuo del ventrílocuo.

La descripción etnográfica inaugural del Otro americano que aparece en el *Diario* del primer viaje, correspondiente al viernes 12 de octubre, es introducida a través de la mediación de la voz editorial lascasiana: “Esto que sigue son palabras formales del Almirante en su libro de su primera navegación y descubrimiento d’estas Indias Yo, dize él, “porque nos tuviesen mucha amistad, porque cognoſcí que era gente que *mejor se libraría y convertiría a nuestra sancta fe con amor que no por fuerça*, les di a algunos d’ellos unos bonete colorados y unas cuentas de vidrio que se ponian al pescueço, y otras cosas muchas de poco valor, con que ovieron mucho plazer y quedaron tanto nuestros que era maravilla” (12 de octubre, 110; énfasis mío). Así, en el primer encuentro del “descubrimiento”, Las Casas introduce el móvil político que sería el *leitmotiv* de toda su campaña proselitista a favor de los indios y en contra de los encomenderos, esto es, que los indios sean convertidos y tratados con amor, dulzura y no con fuerza como claramente lo dejaba expresado en la conclusión del libro primero de su *De Unico Vocationis Modo* [*Del único modo de atraer a todos los pueblos a la verdadera religión*]: “Única, sola e idéntica para todo el mundo y para todos los tiempos fue la norma establecida por la divina Providencia para enseñar a los hombres la verdadera religión, a saber: persuasiva del entendimiento con razones y suavemente atractiva y exhortativa de la voluntad. Y debe ser común a todos los

⁸² El “problema” de la “voz” del Otro en el primer *Diario* colombino ha sido analizado por Margarita Zamora en su artículo “‘If Cahonaboa learns to speak...’: Amerindian Voice in the Discourse of Discovery.” *Colonial Latin American Review* 8.2 (1999):191-205. Aunque no estoy de acuerdo con el argumento principal del artículo, creo es importante revisar sus planteamientos para entender las tensiones de la agentividad indígena en las negociaciones con Colón.

hombres del mundo, sin discriminación alguna de sectas, errores o costumbres depravadas” (17).⁸³ Una idea que poco le importaba a Colón quien en su *memorial* a Antonio Torres (1494) le proponía a los reyes intercambiar indios por ganado para acelerar la prosperidad económica de la isla Española:

Sus Altezas podrán dar licencia e permiso a un número de carabelas suficiente que vengan acá cada año, e trayan de los dichos ganados e otros mantenimientos e cosas de poblar el campo e aprovechar la tierra, y esto en precios razonables a sus costas de los que les truxieren, *las cuales cosas se les podrían pagar en esclavos d’estos caníbales*, gente tan fiera e dispuesta e bien proporcionada de muy bien entendimiento, los cuales quitados de aquella inhumanidad *creemos que serán mejores que otros ningunos esclavos*. (Varela 261; énfasis mío)

Esta idea colombina la encontramos tempranamente en el *Diario* del primer viaje, dos días después del arribo del Almirante a las islas caribeñas: “esta gente es muy simplice en armas, como verán Vuestras Altezas de siete que yo hize tomar para le llevar y deprender nuestra fabla y bolvellos, salvo que Vuestras Altezas cuando mandaren puédenlos todos llevar a Castilla o tenellos en la misma isla cautivos, porque con cincuenta hombres los terná<n> todos sojuzgados, les hará<n> hazer todo lo que quisiere<n>” (14 de octubre, 113). Más tarde volveremos a encontrar estas nociones de cautiverio y secuestro de indígenas en la *Relación* del segundo viaje: “Bea V. Al. si se abrán de captivar, que creo que después cada año se podrán aver d’ellos y de las mujeres infinitos. Crean que cada uno baldría más (que) de tres negros de Guinea en fuerza y ingenio, como berán por los presentes que agora enbío” (250). Margarita Zamora ha señalado incluso que la retórica del primer *Diario* obedece a los mandatos del contrato de Colón con los reyes católicos, esto es, las famosas *Capitulaciones de Santa fe* en las cuales se le ordenaba a Colón tomar posesión,

⁸³ Este fue el primer tratado que escribió Las Casas luego del fracaso de su modelo—un tanto idílico—de colonización alternativo al de los encomenderos en Venezuela y con labriegos españoles durante 1521. El método de profesar la evangelización por medios pacíficos lo ensayaría más tarde, con éxito relativo y efímero, en tierras guatemaltecas. El texto del tratado fue publicado por primera vez en México en 1942.

gobernar y comerciar: “sorprendentemente [dice Zamora] queda fuera de ese documento cualquier referencia a la evangelización o a la diplomacia como objetivos de la empresa” (“If Cahonaboa” 191; mi traducción). Es preciso recordar que la historia de la esclavitud en América Latina comienza con Colón, como claramente lo ha señalado Sued Badillo: “Durante su vida él fue responsable por la esclavitud y exportación de 2000 amerindios a España donde los mismos fueron vendidos mayormente como cautivos de guerra” (65; mi traducción). Estas son las ricas contradicciones de las que se nutre la letra colonial como consecuencia de ese proceso de ventriloquia, traducción y manipulación: es claro que los móviles evangélicos del Las Casas editor y los del Colón mercader obsesionado por el oro son difíciles de conciliar y de borrar, aun sometiendo la letra colombina a un intenso proceso de edición.

Sin embargo, esto no implica que el Almirante, como cristiano en una época marcada por el fanatismo religioso, no hubiese querido o deseado la conversión de los indígenas, sino que la motivación mercantil—al menos en el primer viaje—primaba por sobre sus inclinaciones evangélicas, como señala Pastor: “Colón era—y no hay que olvidarlo—el comerciante genovés, firmemente decidido a materializar sus sueños transformándolos en sólido y lucrativo negocio” (4). El propio Almirante refiere el 15 de octubre que: “mi voluntad era de no passar por ninguna isla de que no tomase posesión, puesto que, tomando de una, se puede dezir, de todas” (114). Como dato anecdótico baste saber que el significante “oro” aparece mencionado en el *Diario* del primer viaje 146 veces triunfando claramente sobre la emergencia de otros como “fe” o “Dios”. Por ello, resulta curioso que Todorov se haya dejado convencer por el *discurso providencialista* de Colón-Las Casas y que haya aceptado, un tanto acriticamente, que el verdadero móvil de Colón era: “la victoria universal del

cristianismo, éste es el móvil que anima a Colón, hombre profundamente piadoso (nunca viaja en domingo)”, aunque líneas más adelante reconozca que: “la necesidad de dinero y el deseo de imponer al verdadero Dios no son mutuamente exclusivos” (20). De hecho, Todorov no es consciente de la intervención lascasiana, o al menos, no menciona dicha intervención en tanto que trabajo de edición, manipulación y corrección del texto colombino aunque cita a Colón desde la *Historia* del dominico.⁸⁴ Con esto no quiero decir que exista un único y exclusivo propósito para los viajes colombinos, suponer esto sería desconocer el trasfondo histórico de la Europa colombina. Simplemente me interesa señalar que la religión y el comercio, el oro y la fe, no pueden separarse y deben pensarse como líneas ideológicas suplementarias y complementarias que por momentos se superponen predominando una sobre otra.⁸⁵

Es notable que siendo la “conquista espiritual” como la ha nombrado Robert Ricard (1933), el objetivo de la expedición colombina, el Almirante no haya llevado consigo ni un solo representante religioso a bordo de su primera expedición.⁸⁶

⁸⁴ Para una crítica más aguda y profunda de Todorov se puede consultar el libro de José Rabasa titulado *Inventing America* (52-53).

⁸⁵ Peter Hulme lee en el diario colombino dos líneas argumentales en conflicto que hacia el final del primer viaje se van separando y una se impone sobre la otra. La primera se asocia con el comercio genovés del Mediterráneo y el discurso orientalista de Cathay y el Gran Can. La otra se asocia con el expansionismo de Castilla y el discurso del salvajismo a lo Heródoto, el del “oro salvaje” y los “caníbales”, dice Hulme: “The discourses which conflicts within the text of the Journal are therefore imbricated with, and not finally comprehensible apart from, these commercial concerns. Oriental discourse was the only available language in which the project of Genoese commerce could find its articulation. The Herodotean discourse of savagery which, in however refracted a way, deals with issues of disputed land and fractious indigenes, was appropriate to an emergent Castilian expansionism which had already begun its westward translation with the conquest of the Canary Island and their native Guanches, probably a more significant precedent to their American adventure than the less clearcut relationship with Andalusian Islam” (36-37).

⁸⁶ De acuerdo con Dussel: “Ningún sacerdote figuraba entre los compañeros de Colón en su viaje de 1492. Fue fray Bernal Boyl, religioso de confianza de los Reyes Católicos, el primer sacerdote que llegó a América y por la Bula *Piis fidelium* se le concedieron los mayores poderes. Muy pronto su autoridad—como ocurrirá siempre en el futuro—se enfrentará a la de Colón (que representaba a la Corona), y regresará a España en 1494. Fray Boyl dejó dos hermanos legos que regresaron igualmente en 1499. La evangelización de la isla de Santo Domingo comienza en 1500 con el envío de la misión franciscana, que en 1502 se verá

Obsesionado por la búsqueda de riquezas y el oro de Cipango, la voz del *Diario* descuida los asuntos relativos a la fe en reiteradas oportunidades. Hay largos pasajes en los que el móvil evangélico queda desplazado y es sustituido por el inventario material—oro, perlas, canela, almaciga, lignáloe, plata, piedras preciosas, cobre—y es en esos momentos donde la intervención lascasiana se hace presente repitiendo el móvil de la conversión y corrigiendo el rumbo mercantilista del relato. Luego de un mes de mapear el territorio olvidándose por completo del *telos* religioso, el *Diario*—presumiblemente Las Casas—vuelve a insistir sobre la responsabilidad de los reyes católicos: “deben Vuestras Altezas determinarse a los hazer cristianos que creo que si comiençan, en poco tiempo acabará<n> de los aver convertido a nuestra sancta fe multidumbre de pueblos” (lunes 12 de noviembre, 135).

Al mismo tiempo que el *Diario* es manipulado por Las Casas, la voz que llamamos Colón va construyendo un inmenso nudo o red de interpretaciones derivadas de la traducción semiótico-gestual del Otro al cual, naturalmente, no puede comprender. Una obsesión inscripta en el *Diario* se relaciona precisamente con la captura de indios *lenguas* que lo ayuden a traducir y a negociar con las diferentes poblaciones que va encontrando en su camino en ese tortuoso y farragoso proceso semiótico de desciframiento del cual Colón se siente por momentos visiblemente irritado. Recordemos que Colón, ingenuamente, se hacía servir de un supuesto traductor, en realidad de dos, “Rodrigo de Xerez, que bivia en Ayamonte, y el otro era un Luis de Torres, que avía bivido con el Adelantado de Murcia y avía sido judío, y sabía diz que ebraico y caldeo” (Viernes 2 de Noviembre, 130). Como era de esperar, poco provecho pudieron reportarle a Torres su supuesto conocimiento del “ebraico y caldeo” para comunicarse con los indígenas antillanos.

aumentada con 17 nuevos religiosos. En 1505 los franciscanos crean la misión de las Indias Occidentales” (*Historia* 63).

Debido a estos motivos, la voz del *Diario* emprende un proceso de traducción que, en parte, se hallaba guiado por su deseo de encontrar lo que efectivamente iba a buscar—Cipango y el Gran Can, el oro de la India— y que, por otra parte, debía acomodar el archivo previo, el deseo, y el desciframiento de las distancias, lugares y nombres apuntados y señalados por los indios a la realidad que enfrentaba. Es, de hecho, a través de las señas como se construye la dicotomía etnográfica funcional y fundacional del colonialismo europeo: la diferencia entre los *indios buenos* y los *malos* como veremos más adelante. Tempranamente, el mismo día de arribo a la primera isla (Guanahani [hoy San Salvador en Bahamas]), podemos leer un cuadro arcádico en el que ya se halla la amenaza latente basada en la noticia oída y las señas de unos supuestos “enemigos distantes” que dejan marcas en el cuerpo:

[...] me pareció que era gente muy pobre de todo. Ellos andan todos desnudos como su madre los parió, y también las mugeres, aunque no vide más de una farto moça, y todos los que yo vi eran todos mançebos, que ninguno vide de edad de más de XXX años, muy bien hechos, de muy hermosos cuerpos y muy buenas caras, los cabellos gruesos cuasi como sedas de cola de cavallos e cortos [...] ni negros ni blancos, y d’ellos se pintan de blanco y d’ellos de colorado [...] y d’ellos se pintan las caras [...] no traen armas ni las cognosçen, porque les amostré espadas y las tomavan por el filo y se cortavan con ignorancia. No tienen algùn fierro sus azagayas so unas varas sin fierro [...] son de buena estatura de grandeza y buenos gestos, bien hechos. *Yo vide algunos que tenían señales de feridas en sus cuerpos, y les hize señas qué era aquello, y ellos me amostraron cómo allí venían gente de otras islas que estaban açerca y les querían tomar y se defendían. Y yo creí e creo que aquí vienen de tierra firme a tomarlos por cautivos [...] ninguna secta tenían [...]* Todas estas son palabras del Almirante. (viernes 12 de octubre, 110; énfasis mío)

Si bien es cierto que la primera descripción etnográfica que llegó y circuló por Europa fue la *Carta* de Colón a Santángel (14 de febrero de 1493), en orden temporal, es posterior con relación a esta entrada del 12 de octubre del *Diario* y subsidiaria de ella. El fragmento aquí transcrito es, por ende, el primer cuadro etnográfico del colonialismo europeo y de la Conquista de América. De este fragmento podemos extraer algunas líneas conceptuales—y sus derivaciones ideológicas—y fundacionales

de la hermenéutica eurocéntrica del *Diario* relacionadas con tres instancias específicas que hicieron carrera en la escritura etnográfica del colonialismo: 1) la construcción arcádica de América como emplazamiento de la utopía, 2) la invención del *buen salvaje* y su otro complementario: *el mal salvaje caníbal* y 3) las estrategias de semiótica interpretativa o ventriloquia del Otro (gestos, señas, indicios).

La construcción arcádica y utópica de la naturaleza americana en la escritura colombina merece un análisis aparte de los otros dos ejes conceptuales señalados, ya que la misma ocupa un lugar central en la narrativa de los primeros conquistadores y dará paso a un sin número de proyecciones ideales y utopías que harán posible, entre otras cosas, la comparación y homologación entre la *Edad de Oro* de la Antigüedad, la invención de sociedades utópicas e igualitarias, la asociación de la Arcadia primitiva con el *Paraíso terrenal* y, en Las Casas, hará posible la representación del mundo indígena en términos de un *primitivismo ideal* destruido por la invasión europea.⁸⁷

Es preciso recordar que desde la idílica colonización de labriegos propuesta por Las Casas en tierras venezolanas (Cumaná 1521) que terminó en un completo fracaso,⁸⁸ hasta el regreso a la naturaleza que proponía Jean-Jacques Rousseau (1712-1778) en su alegoría pedagógica titulada *Emilio o de la educación* (1762), la búsqueda

⁸⁷ Como señala Rabasa: “One can follow two main tendencies in the *Historia de las Indias*. On the one hand, Columbus’s writings give Las Casas the material for speculating on ideal primitivism and the paradisiacal climate of the West Indies. On the other, a picturesque depiction of American nature where the Amerindians live unburdened by toil sets an introductory motif that rhetorically serves the function of augmenting the violent intrusion of the Europeans, as well as the sordid ideology behind Spanish domination” (168).

⁸⁸ Cuenta Hanke que: “La primera proposición para la cual Las Casas ganó aprobación real fracasó completamente cuando fue puesta a prueba. Su plan, que fue la culminación de muchos años de agitación en la Corte, era colonizar, en 1521, la costa norte de Venezuela, entonces llamada Tierra Firme, con labriegos españoles, que podrían cultivar el suelo, tratar a los indios benévolamente, y así sentar las bases para una comunidad cristiana ideal en el Nuevo Mundo. La colonial sufrió tan completo y humillante fracaso, que Las Casas se retiró a un monasterio, entró en la orden de los dominicos, y por casi diez años se abstuvo de participar en los negocios del mundo” (*Bartolomé* 25).

de la utopía se repite insistentemente entre los intelectuales europeos y reaviva una serie de ideas propias de los pensadores de la Antigüedad que habían sido redescubiertos y revalorados desde el Renacimiento en adelante y que darán lugar a proyectos políticos y a críticas sociales de la propia Europa.⁸⁹ América fue uno de los disparadores imaginarios de esta larga serie de propuestas utópicas que aspiraban a: “una sociedad igualitaria, transpuesta a los tiempos anteriores al feudalismo y al esclavismo, proyectada al margen de la historia” (Puiggrós 28). En este sentido, Antonello Gerbi señalaba la correlación entre el término Nuevo Mundo acuñado por Pedro Mártir y la emergencia de un pensamiento primitivista que buscó en América la virginidad, lo no contaminado y la pureza de los comienzos:

A classical and Christian aspiration, rooted in the mists of time, found its fulfillment in this world beyond the seas, endowing it with an ideological and necessary newness to which the date of discovery served merely as an opportune pretext, as empirical justification. In this sense Vasco de Quiroga could write in 1535 that “this world over here is rightly called a New World, no because it was newly found, but because in its people and in almost everything it resembles the world of the first age, the golden age”—new, therefore, because virgin, uncontaminated, pure, and sparkling. (261)

La imagen de un “salvaje” anterior al advenimiento de la civilización, de las guerras, del trabajo, junto con las representaciones de una naturaleza pródiga en bondades, con tribus de “hombres naturales” que no conocían la propiedad privada, la religión, las armas y el metal, reavivó la imaginación que Pluvio Ovidio Nasón (43

⁸⁹ Manuel Alcalá en su *prólogo* a la *Utopía* de Moro comenta que: “es muy del Renacimiento el anhelo de un mundo libre de impurezas. De ese afán nacen la *Querrela de la paz* (1529) de Erasmo y la *Concordia y discordia en el linaje humano* (1529) de Juan Luis Vives que son utopías político-pacifistas ambas. Nacen también del propio Vives *Del socorro de los pobres* (1525), que es su utopía social, y *De las disciplinas* (1531), que es su utopía pedagógica. Nacen, igualmente, el *Diálogo de doctrina cristiana* (1529) de Juan de Valdés, que es la utopía religiosa, y, de su hermano Alfonso, la utopía política en el *Diálogo de Mercurio y Carón* (1529). Continúa el afán en el siglo XVII en el que se escriben la *Christianópolis* (1619) de Juan Valentín Andrea, la *Nueva Atlántida* (1627) de Francis Bacon, *La ciudad del Sol* (1637) de Tomasso Campanella, *La historia de los Sevarambes* (1672) de Denis Varaisse d’Allais. En el XVIII sigue con la ilusión y nos da su utopía pedagógica con el *Emilio* (1762) de Juan Jacobo Rousseau, el famoso *Candide* (1759) de Voltaire, las *Memorias del año 2500* (1772) de Louis Sebastián Mercier, la *Descripción de Spensonia* (1795) de Thomas Spence” (xxii).

a.C-17 d.C) había plasmado en sus *Metamorfosis* (8 a.C) y Virgilio (70 a.C-19 d.C) en sus *Bucólicas* y *Geórgicas* (29 a.C). El objetivo que perseguía Ovidio con sus hexámetros era presentar al lector una cosmogonía, esto es, un relato mítico que explicara el origen del mundo, su estructura y posterior desarrollo.⁹⁰ De este modo, Ovidio en su *Libro I* dividía la historia del mundo en diferentes etapas o edades: 1) la *Edad de Oro*: aparentemente auto-creada y gobernada por Saturno. Edad de bondades supremas carente de castigos y amenazas, donde no había disputas entre los pueblos, ni armas. Tampoco existía la necesidad de cosechar la tierra puesto que la misma brindaba sus frutos sin necesidad de que se la trabajara; 2) La *Edad de Plata*: gobernada por Júpiter. Al separar Júpiter el año en estaciones, había obligado a los hombres a buscar refugio ya del calor ya del frío. Comienza así el almacenamiento y la cosecha; 3) la *Edad de Bronce*: mucho más cruel que las anteriores y 4) La *Edad de Hierro*: donde comienza la codicia del hombre y surgen los engaños y las mentiras. Aparece la navegación, la minería, la guerra y los dioses abandonan la tierra (véase Libro I, vv. 5-779).

Las imágenes idílicas de la *Edad de Oro* que construyó Ovidio fueron rápidamente asociadas con las crónicas sobre el Nuevo Mundo. No sólo las descripciones de Colón, sino también las de Américo Vespucci contribuyeron a dar forma al mito del retorno a una edad sin guerras, sin trabajo, igualitaria. En su *Mundus Novus* (1503-1504),⁹¹ Vespucci describía sus impresiones sobre las nuevas tierras en términos de lo que podría considerarse como una Arcadia:

⁹⁰ En la “introducción” a las *Metamorfosis*, Antonio Ramírez de Verger nos informa que W. Ludwig consideraba la obra como: “una historia universal en poesía, organizada cronológicamente desde la creación del mundo hasta la época de Augusto, esto es, desde los tiempos más remotos hasta los tiempos históricos pasando por los tiempos mitológicos” (24).

⁹¹ Los textos de Vespucci, como ha señalado Luciano Formiciano, se dividen en dos grupos: a) relaciones impresas durante la vida del florentino y b) cartas familiares que no fueron publicadas hasta el siglo XVIII. El primer grupo comprende: “1. El *Mundus Novus*, es decir, la traducción latina de un original italiano hoy perdido (sin duda anterior al 20 de mayo de

La tierra de aquellos países es muy fértil y amena, y abundante de muchas colinas, montes e infinitos valles, y regada por grandísimos ríos y salubérrimas fontes, y copiosamente llena de dilatadísimas selvas densas, y apenas penetrables, y de toda generación de fieras [...] Se producen allí innumerables especies de yerbas y raíces de las cuales hacen pan y óptimas viandas [...] Ninguna especie de metal allí se encuentra, excepto oro, el cual en aquellos países abunda [...] Y creo ciertamente que nuestro Plinio no haya tocado la milésima parte de la generación de los papagayos y del resto de los otros pájaros e igualmente animales que están en aquellos mismos países con tanta diversidad de figuras y de colores, que Policeto, el artífice de la perfecta pintura, habría fracasado en pintarlos. (95-96)

Curiosamente, el creador de ese sofisticado instrumento legal de guerra—que se analiza a fondo en el capítulo 4—llamado *Requerimiento* (1513), el jurista Juan López de Palacios Rubios, en su tratado titulado *De las Islas de Mar Océano* (ca.1512-1516), reproducía en las islas del Caribe esa misma atmósfera de la *Edad de Oro* ovidiana, basándose para ello en lo que consideraba como “fidedignos” reportes etnográficos:

En estas Islas, según he sabido por fidedignas relaciones, se han encontrado hombres racionales, mansos, pacíficos y capaces de entender nuestra santa fe. No existía entre ellos la propiedad privada; poseían en común tierras situadas dentro de determinados límites, y en ellas plantaban ciertas raíces de hierbas, de las que usaban a manera de pan. Alimentábanse de peces y no de carne, excepto de la de algunos animalillos parecidos a liebres. Amaban como a hijo a las aves y animales domésticos y no se los comían, porque no pareciese que devoraban a su prole. Como nada consideraban propio ni eran codiciosos ni

1503, cuando muere su destinatario), quizá publicada en Florencia a principios de 1503 (primera edición fechada: Ausburg, J. Otmar, 1504) y atribuida a un jocundus interpres cuya identificación con el humanista y arquitecto veronés fray Giovanni del Giocondo sigue hoy siendo dudosa [...] 2. La *Carta de Amerigo Vespucci sobre las islas recién halladas en cuatro viajes suyos* [...] relación dirigida, a instancia y por intermediario del florentino Benvenuto de Domenico Benvenuto, a Pier Soderini, magistrado supremo de la República florentina desde 1502 hasta 1512, y publicada en Florencia quizá en el año 1505 o 1506” (9-11). De acuerdo con Formiciano los textos alcanzaron repercusión internacional y por ello no es curioso que Tomás Moro haya leído una copia del *Mundus Novus*: “Tanto el *Mundus Novus* como la *Carta* tuvieron amplia circulación. Así, el primero internacional por su veste lingüística, fue editado y reimpresso muchas veces, en Italia y en el extranjero [...] En cuanto a la *Carta*, trátase de un texto a la vez popular y erudito, ya que al intento de presentar un resumen de las navegaciones de Amerigo (entonces se decía un “librete”) se aúna la propensión hacia lo novelesco y el detalle maravilloso o salaz” (15-16). Para consultar sobre los problemas de autoría y atribución del texto a Vespucci o a un “falso Vespucci”, el lector puede consultar, además de la excelente y sintética “introducción” de Formiciano, los más completos estudios de A. Magnaghi (1934 y 1938) y H. Vignaud (1917).

avaros, andaban desnudos sin sentir vergüenza. Habitaban mucho en una misma casa y tenían, a manera de matrimonio, una o varias mujeres. (9)

Como ha indicado Rodolfo Puiggrós, los inventores de utopías de los siglos XVI y XVII, invirtieron *La ciudad de Dios* [*De civitate dei contra paganos*] (c. 412-426) que había propuesto el obispo de Hipona, San Agustín (354-430), “al colocarla sobre la tierra y pensar en el Nuevo Mundo” (29). No es de extrañar que Tomás Moro (1478-1535) haya inspirado su *Utopía* (1516) en las descripciones paradisíacas de las *cartas* de Américo Vespucci (1454-1512), o que Tommaso Campanella (1568-1639) en *La ciudad del sol* (1602 [1623]) haya incorporado como personaje conceptual a un almirante que, al igual que él, provenía de Génova en una clara referencia a Colón. Michel Eyquem de Montaigne (1533-1592), en su célebre ensayo titulado “De los caníbales”, aparente y engañoso panegírico del Nuevo Mundo y agria acusación moral del Viejo, también proponía, sin ser su tema central, una idealización de América que iba de la mano de un pretendido *relativismo cultural*: “podemos, pues, llamar bárbaros a aquellos pueblos respecto a la razón, pero no respecto a nosotros, que los superamos en toda suerte de barbarie” (I: 157).⁹² Y sugería, además, que el modelo de la *República* de Platón, podría haber encontrado en América su perfeccionamiento y realización ideal:

Yo diría a Platón que en esa nación nueva no hay especie alguna de tráfico, ni conocimiento de las letras, ni ciencia de los números, ni riqueza, ni pobreza, ni contratos, ni sucesiones, ni partijas, ni otras ocupaciones que las descansadas, ni respeto de parentela, ni vestidos, ni agricultura, ni metales, ni vino, ni grano. Las palabras que expresan la mentira, la traición, el disimulo, la avaricia, la envidia, la difamación y el perdón son desconocidas ¡Qué lejos de esta perfección hallaría la república que concibió! (I: 154)

⁹² Jáuregui llama la atención sobre el pretendido *relativismo cultural* de Montaigne, afirmando entre otras cosas que el relativismo cultural en tanto que práctica ideológica es en sí misma eurocéntrica, y agrega: “Demasiada atención sobre el supuesto relativismo cultural de Montaigne puede soslayar el hecho de que el ensayo no es un tratado de etnología ni una especulación abstracta sobre la barbarie. Lo central en Montaigne tampoco es el hecho de ver un mundo idílico en América, ni la aparición de un ‘buen salvaje’ edénico previo al Estado, el derecho y la propiedad, sino que ese ‘buen salvaje’ sea nombrado *caníbal* y esgrimido contra la Modernidad” (*Canibalia* 264).

Claro que Montaigne exageraba conscientemente su idealizada y, como diría Jáuregui, *estacionaria* etnografía del Nuevo Mundo (*Canibalia* 264), pero lo que importa señalar es cómo el deseo de una Europa agotada por guerras religiosas y en muchos casos deprimida económica y moralmente, depositaba la utopía más allá de sus fronteras y construía tanto los índices de su propia felicidad como de una crítica interna de la “civilización” occidental en la idílica América y sus “salvajes”.⁹³ La invención de la Arcadia y el *buen salvaje* deben ser entendidos, como ha señalado Hayden White comentando la descripción de un grabado de 1505, como la proyección de un *deseo reprimido* de Europa aduciendo que:

[S]i esta descripción de los nativos americanos es un sueño en su nivel manifiesto, en el nivel latente o figurativo contiene todos los elementos de una pesadilla. Pues la descripción contiene no menos de cinco referencias a la violación de tabúes considerados como inviolables por los europeos de la época: desnudez, propiedad comunal, carencia de leyes, promiscuidad sexual y canibalismo. Esto puede ser, en los comentaristas europeos, una proyección del deseo reprimido sobre las vidas de los nativos. (187; mi traducción)

Tomás Moro al igual que Montaigne, a través de la narración de su imaginario marineramente Rafael Hitlodeo—que en la fábula es presentado como uno de los acompañantes de Vespucci—, utilizaba su ciudad utópica para criticar al Viejo Mundo: “Y aún cuando Rafael vio en aquellas tierras recientemente descubiertas muchas instituciones muy poco razonables, en cambio anotó otras muchas en las que puede tomarse ejemplo para corregir los abusos que en nuestras ciudades, naciones, pueblos y reinos prodúcense” (15).⁹⁴ En ambos casos (Montaigne y Moro) tanto el

⁹³ De acuerdo con Kilgour: “While Montaigne still sees an absolute difference between ‘us’ and ‘them’, in a move anticipatory of some recent critiques, he turns the (dinner) tables to argue that the natural is superior to the artificial, the savage to the civilised. It is the natural man whose life has nobility and meaning: acts of real cannibalism are symbolic and therefore have a purpose and function, in contrast to European acts of violence which make no sense at all” (243).

⁹⁴ El personaje de Moro (Rafael) hace una crítica del Príncipe y de la expansión colonial al sugerir que: “los príncipes prefieren los asuntos militares [...] a las artes benéficas de la paz, y

idílico salvaje como la exuberante naturaleza funcionaban como metáforas, como construcciones conceptuales, *artefactos culturales* (*Canibalia* 264) o *representaciones artificiales* (Bartra 1997) de las que el pensamiento europeo se sirve para pensarse a sí mismo. Es por ello que la importancia de la naturaleza y su descripción tendrán una múltiple funcionalidad—y un impacto posterior en las imaginerías del Viejo Mundo—en los *Diarios* y *cartas* del Almirante, que abarcará tanto las ideas evangélicas, las utópicas imaginerías de la Antigüedad, las ficciones teratológicas del medioevo y las pretensiones mercantiles del expansionismo español.

Recordemos que Colón, según sus propios datos, pensaba llegar al Oriente y encontrarse con el majestuoso imperio de Cipango y su monarca el Gran Kan y que, pese a sus ilusiones y deseos, el encuentro se redujo a innumerables poblaciones de indios desnudos “gentes muy pobre de todo” sin armamento, y alegadamente sin religión y, el oro, a unas míseras muestras de pepitas y accesorios decorativos que los antillanos llevaban en sus narices, cuellos y tobillos: “y yo estava atento y trabajava de saber si avía oro, y vide que algunos d’ellos traían un pedaçuelo colgado en un agujero que tienen a la nariz” (13 de octubre, 112). Era obvio que Colón, habiendo convencido a los reyes católicos de las innumerables riquezas que encontraría, no podía hacer de la *ausencia* y la *carencia* el eje rector de su relato salvo para aquellos aspectos que si requerían de este vacío operativo—la falta de religión que justifica la evangelización y la de propiedad privada que justifica la conquista, expropiación y ocupación del territorio—. Como sustitución de la ausencia, Colón despliega toda una narración del *ordo naturalis* basada en la figura tan clásica del *locus amoenus*, completamente en disidencia con la realidad antillana y más cercana a la *Edad de Oro* ovidiana, en la que coloca ruiseñores, mastines y branchetes, sirenas, cinocéfalos,

más se preocupan de conquistar, por buenas o malas artes, territorios nuevos, que de gobernar rectamente lo que ya poseen” (16).

cíclopes, y todo un conjunto de figuras derivadas de esa *Arcadia* y de los símiles etnográficos de la Antigüedad. En la *Carta* a Luis de Santángel podemos leer esta suerte de codificación paradisiaca hiperbólica con relación a la isla Juana:

[L]a cual y todas las otras son fertilísimas en demasiado grado, y esta en extremo, en ella ay muchos puertos en la costa de la mar, sin comparción de otros que yo sepa en cristianos, y fartos ríos y buenos y grandes que es maravilla; las tierras d'ella son altas, y en ella muy muchas sierras y montañas altísimas, sin comparación de la isla de Tenerife, todas fermossísimas, de mil fechuras, y todas andábiles y llenas de árboles de mil maneras i altas, i parecen que llegan al cielo; i tengo por dicho que iamás pierden la foia, según lo pu[e]de compreheder, que los vi tan verde i tan hermosos como son por Mayo en Spaña; y d'ellos stavan florridos, d'ellos con fruto, i d'ellos en otro término, según es su calidad. Y cantaba el ruseñor i otos paxaricos de mil maneras en el mes de Noviembre por allí donde io andava. Ay palmas de seis o de ocho maneras, que es admiración verlas por la diformidad fermosa d'ellas, mas así como los otros árboles y frutos e iervas. En ella ay pinares a maravilla e ay canpiñas grandísimas, e ay miel i de muchas maneras de aves y frutas muy diversas. En las tierras ay muchas minas de metales e ay gente inestimabile numero. (221)

Este evidente desborde de fertilidad, grandiosidad, exuberancia y belleza no hubiera sido de mucha utilidad si, como al pasar, hacia el final del párrafo no hubiese aparecido el sintagma “minas de metales”. Es por ello que, en relación a la supuesta “inutilidad” descriptiva de la naturaleza también se equivoca Todorov al señalar que: “por otra parte [Colón], parece encontrar, en la actividad que desempeña con más éxito, el descubrimiento de la naturaleza, un placer que hace que dicha actividad se baste a sí misma [...] las ganancias que ‘deben’ encontrarse ahí sólo interesan secundariamente a Colón” (22-23). Definitivamente, la *función arcádica* en el *Diario* y las *Cartas* obedece a una estrategia tanto retórica como política y pragmática— independientemente de quien sea el autor de esos documentos (Santángel, Las Casas o el propio Colón)—para convencer sobre la utilidad de la expedición—evangélica y económica—y para justificar la financiación de nuevos viajes. En el caso de su editor (Las Casas), la bondad del clima, la exuberancia de la naturaleza, le servirían en la composición de su *Apologética historia sumaria*—el tratado antropológico por

excelencia del dominico—para presentar las cualidades naturales, en una suerte de proto-determinismo, que hacían de los indígenas americanos sujetos morales, e inocentes, aptos para recibir la palabra de Dios, como señala Rabasa: “De este modo, Las Casas establece un compendio del Nuevo Mundo en términos de temperancia y alegría desde el cual puede inferir una relación causal entre el clima y la disposición. La fisiología se convierte en un espejo del alma [...] a través de la figura del *noble salvaje*, Las Casas aumenta la ‘vileza’ de la dominación española y lo superfluo de la cultura occidental” (172; mi traducción). Es incuestionable además que Colón y sus propagandistas tuvieron éxito con dichas estrategias si tenemos en cuenta que en el primer viaje no encontró grandes riquezas. Es más, hoy resulta un hecho admirable que en su segundo viaje haya logrado obtener de los reyes casi 1500 hombres y 17 embarcaciones con la sola enumeración de una cuantas “maravillas” naturales y con la construcción etnográfica de la *ingenua* y *dulce* disposición del indígena.

Pasemos ahora al análisis de los otros dos ejes conceptuales señalados, esto es la invención del *buen salvaje* y su opuesto complementario el *mal salvaje* y, al mismo tiempo, el conjunto de operaciones semióticas de reconocimiento e interpretación cultural del Otro que darán como resultado la “imagen” etnográfica de ambos. Las construcciones discursivas del “salvaje” como doble y opuesto o jánico (bueno/inocente y paralelamente malo/canibal) son extremadamente complejas y ambas se complementan mutuamente. El salvaje americano es la excusa o la metáfora (el tropo) que viabiliza una ideología y una lógica del deseo. Al mismo tiempo, estas construcciones son subsidiarias del proceso de interpretación y de los “malos entendidos” semióticos típicos del reduccionismo cultural de los conquistadores y sus procesos de ventriloquia y, simultáneamente, nos enseñan las propias dudas en la formulación identitaria del eurocentrismo.

Cuando decimos *buen salvaje* no nos referimos a la invención rousseauiana del siglo XVIII, sino a su formulación embrionaria y genealógica que colaborará más tarde con la invención ilustrada de este concepto que como afirma Jáuregui: “no es ni histórico ni etnográfico, sino un pretexto, una herramienta de pensamiento: un personaje conceptual” (*Canibalia* 331). Es necesario remarcar que la imagen del *salvaje noble* del siglo XVIII, aunque implica contradicciones y paradojas en la formulación interna de la identidad europea aparece, no obstante, sin fisuras conceptuales en la representación de la otredad, esto es, como un todo perfecto y opuesto que acomoda la imagen al deseo y a la ideología de occidente, y que expresa el ansia europea por enunciar una utopía política de redención propia y no para los *Otros*. Su utilización figurada no se corresponde, como señala Hayden White, con una intención “real” por reivindicar la naturaleza del indio americano sino mejor por expresar la crítica interna de los resultados del proceso modernizador de la propia Europa. Asimismo, el origen del *buen salvaje*, de acuerdo con Phelan, se corresponde con una visión angélica de la naturaleza del indio que puede encontrarse tempranamente en: “la tradicional imagen franciscana de la naturaleza humana, desarrollada alrededor del culto a la pobreza apostólica, a la simplicidad primitiva y al misticismo joaquinista” (100).⁹⁵

Pero si el *noble salvaje* de la Ilustración que se derivó del proceso de metaforización del Nuevo Mundo del que habla White funcionaba como autocrítica de la propia moral europea, el indígena *inocente* y el caníbal, el primer *salvaje* o *bárbaro* de las crónicas colombinas manipuladas por Las Casas, en cambio, se corresponde con la necesidad de una autodefinition antropológica del *ego conquistador* europeo en relación con su propia tradición y con la delimitación

⁹⁵ Volveremos sobre estos conceptos de género angélico (*genus angelicum*) y evangelización en el capítulo tercero.

periférica del orbe occidental (la exterioridad del mundo “civilizado”). En este sentido, el debate sobre la naturaleza del indígena americano y sus atributos y esencias es: “más iluminador de la confusión presente en la mente europea sobre la naturaleza de su propia humanidad más que de naturaleza de los nativos o las actitudes y creencias sobre los nativos sostenidas por los europeos” (White 189; mi traducción).

Por ello, a diferencia del “buen salvaje” ilustrado, el salvaje renacentista es ambiguo, confuso y doble: puede representar la proximidad angélica del paraíso terrenal y simultáneamente ser un enemigo que se come a los Otros y que practica ritos satánicos e idolátricos; de él se predicará la total bondad y la inocencia y contra él se ensayarán los diferentes modelos de *guerra justa*. Los dos paradigmas son etnocéntricos y funcionan dentro del horizonte ideológico de Europa, pero su función fue modificándose a través del tiempo y las aspiraciones políticas de la Modernidad. Como señala Roger Bartra:

El mito [del hombre salvaje], esencialmente laico y profano, forma parte de una tendencia que aprovecha la material mítica antigua y medieval para ampliar la noción secular de una base natural del comportamiento humano. Mucho después, en los siglos XVII y XVIII, las nuevas ciencias naturales asegurarán el avance impetuoso del mito, que se convertirá en una de las ideas motrices más poderosas de la modernidad. Pero para que ello pudiese suceder, el mito del salvaje realizó un lento trabajo de preparación de un terreno secular que permitiese pensar y sentir los problemas morales y políticos sin necesidad de acudir a las instancias sagradas. Para ello el mito tuvo que adaptarse a las diversas texturas del gran tapiz de la cultura europea del siglo XVI: el salvaje renace como sátiro cariñoso, virtuoso luterano, místico iletrado, aldeano católico, monstruo bondadoso, ironía erótica, caballero gótico, furia pasional, antropófago o melancólico. (*El salvaje artificial* 47)

Tengamos en cuenta que la formulación del *noble salvaje* de la Ilustración acontece en un momento en donde la implantación del colonialismo y sus consecuencias en América eran un hecho consumado, mientras que la formulación colombina del *salvaje* emerge en una etapa fundacional no sólo del *ego* conquistador

europeo sino además de la racionalización de sus procesos de expansión tanto cultural como política a la cual definimos como Modernidad. Sea como sea, tengamos presente que la etnografía siempre es un sustituto y sucedáneo de otra cosa, que ella es siempre la excusa—cambiante, evolutiva y regresiva—con la que occidente, mediante la interpretación del Otro, se examina a sí misma. Como ha sugerido Jáuregui, la etnografía siempre es un acto especular (“Brasil especular” 77).

Si en Montaigne el salvaje funcionaba, entre otras cosas, como la inversión del eje civilización/barbarie, esto es, que los verdaderos salvajes eran los civilizados europeos y que los civilizados eran verdaderamente los salvajes, por el contrario, en Colón, el Otro es un índice y un referente de “lo real” entrevisto a medias, cambiante, evanescente, errático, nómada que se conjuga con el deseo conquistador. Su imagen se corresponde más bien con la de un caleidoscopio que gira constantemente produciendo versiones cambiantes y no con la de una representación pictórica, fija y estática, esto es, como un mero modelo de oposición binaria. Comparemos dos ejemplos del *Diario*, el primero correspondiente a los primeros días de la llegada donde los indígenas son “fermosos”, “mansos” y de miembros equilibrados y el segundo, al final de la travesía, donde ya vemos la emergencia de un indio “disforme”, “fiero” y bravo:

Luego que amaneció, vinieron a la playa muchos d’estos hombres, todos mançebos, como dicho tengo y todos de buena estatura, gente muy hermosa; los cabellos no crespos, salvo corredíos y gruessos como sedas de cavallo, y todos de la frente y cabeça muy ancha, más que otra generación que fasta aya visto; y los ojos muy fermosos y no pequeños; y ellos ninguno prieto, salvo de la color de los canarios. (13 de octubre, 11)

Enbió la barca a tierra en una hermosa playa para que tomasen de los ajos para comer, y hallaron ciertos hombres con arcos y flechas, con los cuales se pararon a hablar, y les compraron dos arcos y muchas flechas y rogaron a uno d’ellos que fuese a hablar al Almirante a la carabela y vino. El cual diz que era muy disforme en el acatadura más que otros que oviese visto: tenía el rostro todo tizado de carbón, puesto que en todas partes acostumbran de se teñir de

diversas colores; traía todos los cabellos muy largos y encogidos y atados atrás, y después puestos en una redzilla de plumas de papagayos, y él así desnudo como los otros, *juzgó el Almirante que debía de ser de los caribes que comen los hombres*. (13 de enero, 194; énfasis mío)

El salvaje en Colón es “a un mismo tiempo” amigo y enemigo, inocente y culpable, reconocible e indescifrable, presente y ausente, manso y canibal. Ello se debe, en parte, al hecho de que problemáticos son también los modos de negociación y recibimiento que el Otro americano le proporciona al europeo. Y debido a ello, la construcción del Otro por más eurocéntrica que sea es, al mismo tiempo, la representación inconsciente e involuntaria de la agencia indígena. White, cuya excelente y refinada crítica tiende sin embargo a menudo a reforzar el pensamiento binario opositivo como modo de interpretación de las lógicas discursivas del colonialismo, señalaba que al comienzo de la conquista habían existido dos líneas “opuestas” y “contradictorias” para pensar la relación con el Otro americano:

Por un lado, los nativos fueron concebidos como *continuos* con esa humanidad que enorgullecía a los europeos; y fue este modo de relación el que subyacía en la política proselitista de conversión. Por otro lado, los nativos pudieron ser concebidos simplemente como existiendo en *contigüidad* a los europeos, como representando tanto una generación inferior de humanidad como una superior, pero en ambos casos siendo esencialmente diferentes de la generación europea, y este fue el modo de relación que subyacía y justificaba las políticas de guerra y exterminación que siguieron los europeos. (194; mi traducción, énfasis del original)

El problema de esta interpretación es que las líneas discursivas y conceptuales de apropiación y representación antropológica muchas veces, lejos de ser “opuestas”, como señala White, funcionaban de manera complementaria las unas con las otras, formando de este modo una *episteme* utilitarista múltiple. Los *Diarios* colombinos son un sobrado ejemplo de esta suplementación y superposición de las diferentes y antagónicas conceptualizaciones discursivas sobre el Otro y de los mecanismos de ventriloquia a partir de los cuales, se produce una representación de la alteridad que es indiscutiblemente caleidoscópica. Este mecanismo de conceptualización va

construyendo redes epistémicas entrecruzadas que a su vez formalizan la monstruosidad y lo anormal, pero también la semejanza, por efecto de la superposición y la fragmentación de imágenes y discursos.

Al comienzo mismo de la aventura textual colombina, los indígenas que aparecen representados en el primer *Diario* son buenos, dulces, inocentes de cuerpos hermosos, pobres de todo, caritativos servidores, hablan una misma lengua pero, simultáneamente, se deja entrever que hay Otros—*indios de indios*—que no se ajustan del todo al paradigma ovidiano. Así, las imágenes que van emergiendo en los *Diarios* y *cartas* colombinas sobre ese Otro traducido/manipulado por editores, re-ajustado a paradigmas interpretativos y símiles etnográficos ya codificados, sometido a los juegos de la economía del deseo colonial, sus comparaciones, temores y pesadillas son necesariamente contradictorias. Repitamos que el *indio bueno* convive con el *malo* y que el realismo convive con el mito sin que esto perturbe demasiado la conciencia renacentista donde el deseo, la realidad y la fantasía se conjugan sin fricción dentro los géneros discursivos de la época.⁹⁶ A veces se trata de un Otro dócil, de fácil domesticación y apto para la transformación y asimilación europeas: “ellos deven ser buenos servidores y de buen ingenio” (viernes 12 de octubre), “gente farto mansa” (13 de de Octubre), “no le cognozco secta ninguna y creo que muy presto se tornarían crisitianos” (martes 16 de octubre), “davan de lo que tenían por cualquiera cosa que les diesen” (miércoles 17 de Octubre).

Sin embargo, paralelamente a esta construcción del salvaje dócil—en la que la pluma lascasiana debe haber influido notablemente—, también es posible percibir toda otra línea en progresión constante y ambigua, asociada con *posibles enemigos* y

⁹⁶ Como apunta Rabasa: “As far as knowledge is concerned, the sixteenth century had no grounds for discriminating between the real and the fantastic. Fables (made-up stories) are opposed to history (real events), but the same fantastic entities may appear in both genres” (65).

que Colón ya había identificado en su entrada del viernes 12 de octubre: “*Yo vide algunos que tenían señales de feridas en sus cuerpos, y les hize señas qué era aquello, y ellos me amostraron cómo allí venían gente de otras islas que estaban açerca y les querían tomar y se defendían. Y yo creí e creo que aquí vienen de tierra firme a tomarlos por cautivos*” (110). Si el paradigma de la evangelización y las riquezas corren paralelos y se interceptan operativamente, del mismo modo, la construcción del Otro a evangelizar y del Otro a cautivar, también se entretajan haciendo coincidir los significados diferenciales y contradictorios contenidos en “conquista”, “defensa del buen salvaje”, “evangelización”, “búsqueda de riquezas” y “pacificación”. Los *amigos* y los *enemigos* forman parte de una misma red semántica y de la necesidad justificativa del avance y del deseo colonial y, simultáneamente, de su sistema conceptual de codificación de la realidad. En la primera representación pictórica del indio americano [ilustración 1] en la cual un grupo de nativos huye hacia el monte y el otro va hacia el encuentro de los conquistadores, es posible apreciar esa visión ambivalente del indio americano como “cobarde”, “temeroso” y, simultáneamente, como “dadivoso” y “receptivo”, esto es, como sujeto doble y poseedor de agencia y pasividad receptiva.⁹⁷

⁹⁷ Ricardo Alegría ha señalado que es en la primera edición latina de la carta-propaganda de Colón a Santángel (publicada en Basilea en 1493) donde aparecen las primeras siete representaciones pictóricas que se hicieron del indio americano en Europa. Según Alegría esta edición: “se ha atribuido a los talleres tipográficos de Jacob Wolff de Pforzheim y es conocida por su primera línea o título: *De insulis inventis epistola Cristoferi Colom.* [...] En esta edición aparecen siete grabados en madera, uno de los cuales se repite en dos ocasiones. Es el grabado de la página 4, bajo el título de “*Insula Hyspana*” (17).



Ilustración 1. “Insula Hyspania”. Grabado incluido en la edición latina de la carta de Colón anunciando el descubrimiento (Basilea 1493). Biblioteca pública de New York.⁹⁸

El *Diario* presenta una complejización creciente en la transcripción y representación etnográfica del Otro que va desde la simpleza y desnudez hasta la organización militar y que se relaciona directamente con los modos de recepción indígena. A cinco días del arribo, luego de la primera descripción etnográfica analizada arriba, leemos que una sutil diferencia comienza a esbozarse:

salvo qu'estos ya me parecen algún tanto más domésticos gente y de tracito y más sotiles, porque veo que an traído algodón aquí a la nao y otras cositas, que

⁹⁸ Reproduzco el grabado del libro *Las primeras representaciones gráficas del indio americano (1493-1523)* de Ricardo Alegría (19).

saben mepor refetar el pagamento que no hazían los otros. Y aun en esta isla vide paños de algodón fechos como mantillos, y la gente más dispuesta, y las mugeres treaen por delante su cuerpo una cosita de algodón que escassamente les cobija su natura. (116).

Luego de los primeros días de mapear el territorio, el narrador en primera persona del *Diario* deja notar una suerte de cansancio en relación con la descripción etnográfica: los detalles y las diferencias tienden a homogenizarse, el ojo colonial se va acostumbrando al paisaje. De esa primera descripción del 12 de octubre en que se nos informaba sobre el color de la piel, el comportamiento religioso, las costumbres, la organización económica, las maneras de recibimiento, etc., pasamos a leer que ya en el 17 de octubre la gente: “toda era una con los otros ya dichos, de las mismas condiciones, y así desnudos y de la misma estatura, y davan de los que tenían por cualquiera cosas que les diesen” (118). Sin embargo hay un elemento diferencial que ha quedado flotado en la imaginación del Almirante: los Otros que atacan a los *indios buenos*. Y ello se debe a que esos Otros—que tienen armas—deben, por lo mismo, tener razón y ser, por ende, la gente del Gran Can en donde está el oro de Cipango:

[...] me partiré a rodear esta isla fasta que yo aya lengua con este rey y ver si puedo aver del oro que oyo que trae, y después partir para otra isla grande mucho, que creo que debe ser Cipango, según las señas que me dan estos indios que yo traigo, a la cual ellos llaman Colba, en la cual dizen que a naos y mareantes muchos y muy grandes [...] más todavía, tengo determinado de ir a la tierra firme y a la ciudad de Quisay y dar las cartas de Vuestras Altezas al Gran Can y pedir respuesta y venir con ella” (Domingo 21 de octubre, 122).

Conviven de este modo, en forma complementaria, dos líneas discursivas: una subsidiaria de la *Edad de Oro* con *indios buenos*, sin propiedad privada, en libertad, sin religión y desnudos, y Otros indios, que en cambio tienen armas, organización tribal, jerarquías militares, caciques, etc. La expansión narrativa verifica instancias de desarrollo que van desde el *grado cero* de la pobreza, la carencia y la desnudez hacia un detallado inventario etnográfico que ya supone *a priori* la presencia del enemigo y las riquezas. Estas dos líneas discursivas, de acuerdo con White, engendran a su vez

dos modelos de funcionamiento ideológico del eje metafórico que se señalaban más arriba, esto es, las relaciones de *continuidad* y *contigüidad*: “los dos modos de relación, continuos y contiguos, también engendran diferentes posibilidades para la praxis: por un lado, actividad misionera y conversión, por el otro, guerra y exterminio del otro” (190).⁹⁹ El Almirante va acomodando las señales indígenas a su propia intención y deseo, y aunque no entiende lo que dicen los indígenas adapta ciertas palabras a su plan originario y a los nombres propios de su archivo:

[P]ara ir a la isla de Cuba, adonde oí d’esta gente que era muy grande y de gran trato y avía en ella oro y especerías y naos grandes y mercaderes, y me amostró que al Güesudueste iría a ella; y yo así lo tengo, porque creo que, si es así como por señas que me hicieron todos los indios distas islas y aquellos que llevo yo en los navíos, porque por lengua no los entiendo, es la isla de Cipango, de que se cuentan cosas maravillosas. (martes 24 de octubre, Varela 124)

Aquí Colón se queja de no poder comprender a los indígenas y, curiosamente, sigue el rastro de lo que cree entender de sus señas, y las señas coinciden notablemente con sus archivos y sus deseos. El Otro es doblemente negado como Otro: es homogeneizado culturalmente (son todos iguales), hablan una lengua que no se entiende pero que curiosamente tiene nombres propios afines—aunque mal pronunciados según Colón—al archivo, esto es, el Otro es negado en su diversidad y en su individualidad, y su lengua es puesta bajo la sobreimposición de los significantes europeos (ventriloquia), como señala Pastor: “negándole al indígena la palabra, el Almirante se arroga el monopolio del lenguaje y, con él, el de la representación verbal de la nueva realidad” (44).

⁹⁹ Para White, estos dos modos (contigüidad y continuidad) de relacionar lo humano con lo animal no pueden concebirse la una sin la otra y por ello: “en cada sistema dado de relaciones imaginadas es necesario determinar cuál modo debe ser pensado como estructural y cuál como funcional. En general esta determinación se hallará constituida por los intereses del clasificador, esto es, ya sea que éste quiera construir un sistema en el cual las diferencias o las similitudes sean subrayadas, ya que su deseo sea acentuar el conflicto o las posibilidades mediadoras de la situación que está describiendo” (190; mi traducción).

Fue la *Carta* de Colón al tesorero de la corte Santángel (14 de febrero de 1493) el primer texto en el que aparece la representación del indígena americano. Esta *Carta* constituye un documento fundamental del colonialismo por varios motivos: en primer lugar fue uno de los documentos que colaboró en la construcción ideológica del Otro en el armado de las *bulas* del papa Alejandro VI que otorgaban por donación las tierras descubiertas a la corona de España.¹⁰⁰ Por otro lado, esta carta sembró y diseminó la dicotomía etnográfica fundacional del colonialismo europeo entre los *indios mansos* y los *indios belicosos* comedores de carne humana, como señalaba Zavala: “Entre las mansísimas y humildísimas gentes de que hablaba Las Casas, y los agresivos bárbaros, comenzó a fluctuar el caudal histórico que alimentó el concepto europeo sobre los indios hallados” (*Las instituciones* 45). En tercer lugar, con esta *carta* la corona española diseminó la propaganda de su pretendido derecho de posesión sobre los nuevos territorios, como señala Demetrio Ramos: “Esto quiere decir que, a pesar del gran interés que despertó la nueva del descubrimiento colombino—inicialmente tan solo unas islas—, no es posible concebir la difusión de la carta a Santángel-Sánchez, sin que hubiera un interés en que así fuera, por lo menos en algunos de los centros donde se editó” (29). Este temprano texto etnográfico colombino muestra claramente que el Almirante ha trazado una línea demarcatoria entre los *indios* y los *monstruos*. Una división que se irá haciendo más y más operativa a medida que avanza el proceso de conquista y descubrimiento asentado en sus *Diarios*. Sin embargo, la *Carta* a Santángel es posterior al *Diario* del primer viaje y debe ser entendida como una síntesis de un largo proceso de cotejo derivado del

¹⁰⁰ De acuerdo con Zavala: “La primera descripción de los indios se halla en la carta del Cristóbal Colón a Luis de Santángel, cuando aquél volvía del descubrimiento. De acuerdo con ella, decía la bula de Alejandro VI que los indios eran: ‘gentes que viven en paz y andan, según se afirma, desnudos y que no comen carne; y a lo que los dichos vuestros mensajeros pueden colegir, estas mismas gente que viven en las susodichas islas y tierras firmes, creen que hay un Dios, criador de los cielos y que parecen asaz aptos para recibir la fe católica y ser enseñados en buenas costumbres’” (*Las instituciones* 44).

mapeo etno-cartográfico que Colón va construyendo paulatinamente en su recorrido por las islas del Caribe. La construcción etnográfica colombina—antes de afirmar la clara dicotomía entre indios buenos y malos—pasa por todo un proceso de revisión en el cual Colón realiza un contrapunteo entre sus saberes previos y la realidad.

Desde el primer encuentro del 12 de octubre Colón observa que algunos indígenas tienen “feridas en sus cuerpos” (111) y pregunta a la gente qué son esas heridas. Los indígenas le mostraron, debemos entender que por señas, que gente de otras islas “les querían tomar y se defendían” (111) a lo cual Colón intuye que se trata de gente de tierra firme—la gente del Gran Can—que viene a cautivar a estos indios. El pasaje es claro y en él aún no existe ninguna pista teratológica, y ninguna conexión entre los enemigos, la monstruosidad y el oro del Gran Can. La articulación etnográfica del enemigo en el primer viaje—no en el segundo viaje donde, desde el principio, la certeza de la existencia caníbal es un hecho—es paulatina y su construcción a lo largo de este primer viaje depende en gran medida de una serie de factores asociados. En primer lugar la cancelación de lo que Hulme ha llamado el *discurso orientalista*: evidentemente estos indios desnudos no se correspondían con el archivo imaginario del Oriente y sus palacios atiborrados de oro (14-43). En segundo lugar, con la resistencia indígena que fuerza a realizar nuevas asociaciones ideológicas entre la monstruosidad y la defensa contracolonial, y entre los enemigos como obstáculo y la adquisición del oro. En tercer lugar, y como consecuencia de las dos causas anteriores el discurso colombino necesita crear una nueva línea ideológica para operar conceptualmente ya que el viejo mundo de referencias clásicas está, para utilizar una metáfora náutica, haciendo aguas: no hay emperador o príncipe, no hay grandes ciudades, no hay por ende comercio. Esta falta se suple con la invención de un indio manso y bueno que necesita de religión y así se cubre el *telos* evangélico del

viaje y, por otro lado, la resistencia contracolonial indígena es tomada como índice para la formulación de un discurso proto-belicista y la creación del enemigo que justificará la ocupación armada del Nuevo Mundo.

El domingo 4 de noviembre las versiones antropológicas sobre supuestos enemigos y sobre la existencia del oro comienzan a variar en forma significativa. Colón muestra pedazos de oro e interroga a unos indígenas viejos para averiguar la posible existencia del preciado metal. Los nativos le comentan sobre la existencia de una isla llamada Bohío—luego bautizada por el Almirante como Española—en donde se podía obtener “infinito” oro, es más, la gente de aquella isla: “lo traían al cuello y a las orejas y los brazos y a las piernas, y también perlas” (131). En contigüidad con la presencia “infinita” del oro aparecen los monstruos: “entendió también que lexos de allí avía hombres de un ojo y otros con hocicos de perros que comían los hombres, y que en tomando uno lo degollavan y le bevían la sangre y le cortavan su natura” (131). Comienza a hilarse de este modo una línea semántica en cuya red aparecen las riquezas junto con los monstruos. Esta contigüidad sintagmática entre *monstruos* y *riquezas* se halla enraizada en la tradición occidental grecolatina y, posteriormente, medieval. Como bien señala Juan Gil:

Ahora se comprende la razón que asiste a Cortés cuando despacha a Alvarado a buscar ‘ricas tierras y extrañas gentes’. *La presencia de monstruos augura riquezas*, de modo que, cuando envía regalos al emperador, no se olvida de presentarle ‘indios corcovados de tal manera, que era cosa monstruosa’ [...] Los enanos y los albinos probaban, más que el oro y la plata que mandaba a vueltas de mil penachos y curiosidades, la bondad de sus conquistas, la verdad de haber superado las hazañas de Alejandro. (45, énfasis mío)

En el segmento transcrito del 4 de noviembre podemos observar simultáneamente tanto la funcionalidad del archivo teratológico clásico europeo como su agotamiento: Colón construye un Otro absolutamente monstruoso superponiendo imágenes del archivo y de los símiles etnográficos de la *Antigüedad* entre “hombres

de un ojo” (cíclopes), hombres “con hoçicos” (cinocéfalos), y hombres “que comían los hombres” (antropófagos). Tengamos presente que ese Otro no es ‘visto’ sino ‘dicho’ por unos indígenas viejos que claramente no podían tener noticias del archivo teratológico europeo. Colón sobreimpone sus percepciones sobre los “dichos” y las referencias indígenas, escucha lo que quiere oír y logra que su deseo por el oro haga coincidir el archivo previo con el Nuevo Mundo. Este procedimiento es parte de una etnografía imaginaria doblemente negadora de la realidad del Caribe y heredera de la larga tradición teratológica de Europa. La teratología como procedimiento etnográfico puede definirse como el tratado sobre las anomalías o monstruosidades de los organismos animales o vegetales. Como bien nos explica Palencia-Roth, esta pasión teratológica de la escritura colonial derivó en un procedimiento de doble identificación, esto es: una teratología de carácter biológico y otra de tipo moral: “La tradición teratológica se articula primordialmente por medio de dos discursos: el uno biológico, que tiene que ver con la fisiología; el otro teológico, que tiene que ver con el comportamiento y la moral” (40). Recordemos que Aristóteles inaugura el discurso biológico de la monstruosidad casi dos mil años antes del descubrimiento de América:

Según Aristóteles, ‘la primera característica del monstruo es la de ser diferente [anomoíon en griego] (*La generación de los animales* IV, iv 770b, 5-6), y presentar una especie de ‘deformidad’ [anatería en griego] (IV, iv, 769b, 30) [...] Generalmente, el monstruo —*tera* en griego, *monstrum* en latín— se parece al ser humano y al mismo tiempo se diferencia de él. El término tanto en griego como en latín (*tera* o *monstrum*) tiene connotaciones religiosas, sea en relación con los dioses paganos o con el dios cristiano. (Palencia-Roth, “Enemigos” 40)

Como señala Palencia-Roth, en sus *Etymologiae* u *Originum sive etymologicarum libri viginti* (ca 627-30), Isidoro de Sevilla (560-636) presentó y ordenó el mundo mediante un análisis lingüístico y semántico de tipo proto-

enciclopédico.¹⁰¹ Isidoro dedica el libro 11 al estudio detallado y pormenorizado de los “monstruos” (*De portentis*). Allí, luego de discurrir sobre las partes del cuerpo y las “edades del hombre” (recordemos a Ovidio), alega que de hecho los monstruos no son *contra naturam* porque todo lo creado por Dios hace parte de la naturaleza y es producto de su divina voluntad. Al no estar hechos en contra de Dios los monstruos deben tener una funcionalidad en el plan divino y esa funcionalidad está estrechamente ligada para Isidoro—y más tarde para Colón—a la etimología de la palabra “monstruo”. De este modo, los monstruos son seres que derivan su nombre de la palabra latina “monitus”, y su característica principal es “que se muestran” con el objetivo de indicar algo, o para “mostrar” el significado de una cosa o de un evento. Isidoro utilizaba cuatro categorías para componer su teratología: 1. los *portentos*, los que anuncian (lat. *portendere*), 2. los *ostentos*, que manifiestan (lat. *ostendere*), 3. los monstruos y, 4. los *prodigios*, que predicen (lat. *praedicare*). Los monstruos de la patrística funcionan como profecías o signos reveladores de la voluntad del plan de Dios y se unen de este modo al “providencialismo” del aparato teológico. En palabras del propio Isidoro: “La aparición de determinados portentos parece querer señalar hechos que van a acontecer; pues en ocasiones Dios quiere indicarnos lo que va a suceder al través de determinados perjuicios de los que nacen, como sirviéndose de sueños y de oráculos advierte e indica a algunos pueblos u hombres las desgracias futuras” (879).¹⁰²

¹⁰¹ San Isidoro es el último de los padres latinos, y condensa en su obra todo el patrimonio doctrinal de la patrística. Fue un escritor, diríamos hoy, proto-enciclopédico y compilador de las tradiciones de la *Antigüedad*. Fue muy leído y conocido no sólo en su época sino luego de su muerte por su famoso libro sobre las *Etimologías*.

¹⁰² Asimismo Isidoro considera necesario realizar una distinción entre los “portentos” y aquello que puede ser clasificado como “portentoso”. Se denomina “portento” a los seres que sufren metamorfosis completas, en cambio, “portentoso” es el adjetivo otorgado a los seres que experimentan una pequeña alteración. Existen distintos tipos de “portentos” y distintos tipos de “seres portentosos”. La distinción es sutil por cierto, consiste en separar a estos seres en función de faltas o anomalías parciales o totales, por tamaño, por mutación de lugar de

El índice teratológico constituye un signo en la lectura colombina de las Antillas. Estos monstruos del 4 de noviembre indican claramente la asociación entre el archivo previo y el deseo colonial. Teratología que va construyendo en forma paulatina una red semántica que cuajará, como veremos hacia el final del *Diario*, en el encuentro empírico con el “monstruo caribe”, “fiero” y “guerrero”. Desde la entrada del 4 de noviembre en adelante asistimos a una bifurcación del discurso etnográfico colombino. Se trata de una delimitación etnográfica que podría denominarse como un *dualismo funcional* que opera dentro de los marcos prácticos del discurso colonial. Colón ha reservado una parcela *humanitaria* para unos sujetos que obedecen al deseo colonial y que responden satisfactoriamente a sus demandas, esto es, los “pacíficos taínos”. Y paralelamente, ha creado un lugar ficticio sobre la superficie textual en el que desplegará la vieja teratología medieval junto con ciertos *tropos culturales de reconocimiento* (Jáuregui, “Brasil” 69). Un espacio textual en el cual se inscribirán: “la gente con cola” (*Carta a Luis Santángel* 223), las sirenas, las amazonas y, fundamentalmente, otros sujetos—los caníbales— distinguibles por sus “pelos largos”, su fealdad y capacidad de resistencia pero, sobre todo, reconocibles a partir de una práctica que parece ser consuetudinaria: comer carne humana. La aparición del tropo caníbal en el *Diario* del primer viaje no sucede sino hasta el día viernes 23 de noviembre y su formulación depende, como vimos, de una contigüidad con dos líneas discursivas complementarias que más tarde habrán de cancelarse: por un lado la

miembros o partes, mezclas de sexos, por conjunción de múltiples diferencias, etc. También Isidoro realiza una distinción entre los portentos que realmente existen y los que fueron imaginados por la tradición, esto es, los que pueden ser agrupados por su ubicación geográfica concreta y los que sólo son rastreables en términos literarios. En el primer grupo, Isidoro coloca a los cynodontes, los estersios, los heteromorfos, los connaturatio, los andróginos, los hermafroditas, los gigantes (que aparecerán en la *Sumaria* de Oviedo), los cynocéfalos y los cíclopes o agriophagitai (que nombra Colón), los blemmyas, los panotios, los artabtitas, los sátiros, los faunos, los esciopodas o skiópodai, los antípodas, los hipopodas, los makróbioi y los pigmeos. En el segundo grupo (los seres ficticios) Isidoro coloca a las gorgonas, Gerión, Sirenas (que aparecen en Colón), Escila, Cérbero, Hidra, Centauro, Minotauro, Onocentauro, Hipocentauro. (879-87)

teratología clásica y, por el otro, el discurso orientalista del Cipango y el Gran Can. Los caníbales del día 23 se hallan en estrecha conexión con la gente “que tenía un solo ojo” (cíclopes) pero al mismo tiempo la racionalidad que explica a los cíclopes y que intenta desmentirlos depende de otra mitología, aquella de Marco Polo y el Oriente:

Y sobre este cabo encavalga otra tierra o cabo que va también al Leste, a quien aquellos indios que llevaba llamaban Bohío, la cual decían que era muy grande y que avía en ella gente que tenía un ojo en la frente, y otros que se llamaban caníbales a quien mostraban tener gran miedo; y desde vieron que lleva este camino diz que no podían hablar, porque los comían y que son gente muy armada. El almirante dize que bien cree que avía algo d'ello, mas que, pues eran armados, serían gente de razón, y creía que avrían capturado algunos y que, porque no bolvían a sus tierras, dirían que los comían. Lo mismo creían de los cristianos y del Almirante, al principio que algunos los vieron. (142)

La glosa de Las Casas es significativa dado que intenta desmitificar el discurso teratológico del Almirante. De este modo los monstruos antropófagos de “un ojo” que “los comían”, una hibridación del archivo clásico entre los cíclopes y los antropófagos, quedan desestimados por el discurso comercial y mercantilista, esto es, que se trataría de “gente de razón” que va armada, gente que secuestra a los indígenas y se los lleva para otra isla. El proceso de ventriloquia es complejo: por una parte, el archivo teratológico aparece puesto por Colón en boca de los indígenas, por otra parte, Las Casas re-codifica las palabras del Almirante e intenta infructuosamente separar las dos líneas discursivas operativas de Colón racionalizando la mitología teratológica con el discurso orientalista. De aquí podemos colegir que quien maneja las líneas argumentales e ideológicas del discurso medievalista colombino, quien las hace coincidir, separarse, quien las re-articula, las controla y eventualmente las cancela, no es tanto el Almirante como Las Casas. En este sentido, los procesos de cancelación e inauguración de las líneas argumentales son, más que el resultado de un archivo desmentido por una nueva realidad, el resultado de una manipulación *post*

facto por parte de Las Casas. Este fragmento también es significativo porque muestra tanto la maleabilidad del discurso colonial como la funcionalidad del *tropo* caníbal. Por otro lado, es la primera vez que aparece en el *Diario* la palabra *Caníbal* con el doble sentido de: 1. gente que come gente (antropofagia) y 2. gente armada (posibles enemigos). Confluyen de este modo dos líneas semánticas: la del utilitario enemigo y la marca de reconocimiento “moral” de ese Otro enemigo: comen carne humana en un claro acto que va contra la naturaleza de lo humano. Pero al mismo tiempo, el texto ilumina la flotabilidad del significante caníbal: “Lo mismo creían de los cristianos y del Almirante, al principio que algunos los vieron”. El Otro—ya indígenas ya europeos—es un potencial caníbal, se trata de una atribución *a priori* que todo sujeto conlleva hasta que se demuestre lo contrario. Esta flotabilidad del significante permitirá más tarde a Las Casas hacer una inversión del canibalismo y presentar a los encomenderos como verdaderos caníbales que consumen y devoran como carniceros el cuerpo indígena.¹⁰³ El *caníbal* es el tropo utilitario por excelencia de este primer discurso colonial, no tanto por lo que significa en sí mismo (comer carne humana) como por su infinita capacidad de metamorfosis y readaptación a diferentes situaciones, por su operatividad y por su instrumentalidad justificativa, por su

¹⁰³ Son muchos los pasajes en la *Brevísima relación de la destrucción de las Indias* (1542 [1552]) en los que Las Casas realiza esta inversión y señala a los encomenderos como leones, tigres o carniceros que devoran el cuerpo del indígena, por sólo dar un ejemplo de entre los que abundan en la relación: “En estas ovejas mansas y de las calidades susodichas por su Hacedor y Criador así dotadas, entraron los españoles desde luego que las conocieron como lobos y tigres y leones crudelísimos de muchos días hambrientos. Y otra cosa no han hecho de cuarenta años a esta parte, hasta hoy, y hoy en este día lo hacen, sino despedazallas, matalias, angustiallas, aflagillas, atromentallas y destruillas por las estrañas y nuevas y varias y nunca otras tales vistas ni leídas ni oídas maneras de crueldad, de las cuales algunas pocas abajo se dirán, en tanto grado que habiendo en la isla Española sobre tres cuentos de ánimas que vimos, no hay hoy de los naturales della doscientas personas” (77).

potencia atributiva en el discurso etnográfico a una enorme multiplicidad de subjetividades diferenciales.¹⁰⁴

Seis días más tarde, el 26 de noviembre, Colón sigue dándole vueltas al asunto. Se encuentra cartografiando la costa, buscando puertos naturales, entradas y cabos. Toda su tarea de ese día se asocia con la faena natural y normal de un marinero. De repente, en forma extraña y paradójica, la falta de gente en los cabos e isletas que transcurren, y el alegado miedo de los indígenas que lo acompañan en la carabela, lo devuelven a la especulación etnográfica:

Estimava que la tierra que oy vido de la parte del Sueste del cabo de Campana era la isla que llamavan los inidos Bohío. Y parécelo porque el dicho cabo está apartado de aquella tierra. Toda la gente que hasta oy a hallado diz que tiene grandísimo temor de los de Caniba o Canima, y dizen que biven en esta isla de Bohío, la cual debe de ser muy grande, según lo pareçe, y cree que van a tomar a aquellos a sus tierras y casas, como sean muy cobarde y no saber de armas; y a esta causa le parece que aquellos indios que traía no suelen poblarse a la costa del mar, por se vezinos a esta tierra, los cuales diz que después que le vieron tomar la buelta d'esta tierra no podían hablar, temiendo que los avían de comer, y no les podía quitar el temor, y dezían que no tenían sino un ojo y la cara de perro; y creía el Almirante que mentían, y sentía el Almirante que devían de ser del señoría del Gran Can que los captibavan. (145)

Una nueva y productiva línea conceptual se ha incrustado en el discurso etnográfico, la del patronato y tutela de los “temerosos” y “cobardes” indígenas que se sienten aterrados frente a la posibilidad que el Almirante dirija su nave hacia la isla de Bohío donde habitan los “Caniba” o “Canima”. Aquí la incertidumbre y anfibología lingüística es sin duda producto de la incertidumbre etnográfica y de los malos entendidos en estos procesos de ventriloquia y traducción. No sabemos si Colón oyó o entendió mal a los indígenas, no sabemos si transcribió mal la palabra en su *Diario*,

¹⁰⁴ Como ha señalado Whitehead: “[...] the initial ethnographic judgments made by the Spanish—that there were two principal groupings of people the tractable *indios* and savage *caribes*—also directly informed colonial policy, and consequently became self-fulfilling. Moreover, the subsequent ethnography of the French missionaries such as Breton (1665;1666) and Du Tertre (1667-71), reflecting precisely these changes in native society induce by the consequences of Spanish colonial policy, served only to reconfirm the initial discrimination and definitions of the Spanish colonizers” (91).

no sabemos si Las Casas copió mal, etc. Sin embargo, aquí no interesa la reconstrucción filológica de la palabra, sino señalar que la cambiante morfología de la palabra “caníbal”, de ese significante utilitario que se está utilizando por estos días en el *Diario*, obedece a la inestabilidad ideológica en la configuración antropológica del Otro sumada a las evidentes dudas y deseos expresadas en el *Diario* (dudas comerciales, geográficas, mercantiles, etc.) y, por qué no, a las propias dudas de Las Casas en su proceso de desciframiento, edición y manipulación del supuesto original colombino. Aquí Las Casas es terminante en cuanto a la posición del Almirante, los indios están siendo definitivamente mentirosos. Simultáneamente el discurso orientalista (las tropas del Gran Can) vuelve a ser el reaseguro racional frente a los cíclopes y los, ahora agregados, cinocéfalos (hombres con cara de perro) del archivo teratológico. A pesar de las dudas se puede notar la coexistencia de ambos discursos, sus interrelaciones, y el modo en el que los mismos se interceptan y se desmienten. El discurso oriental, más cercano al oro del Gran Can, tiene un peso mayor en el deseo colonial por la riqueza, sin embargo, la teratología clásica no es abandonada del todo puesto que como sostiene Gil en la cita precedente, los monstruos también son indicación de la riqueza. Adelantemos entonces una conclusión; ya sea que se trate de una línea discursiva medievalista y teratológica, ya de una orientalista asociada al Gran Can, el móvil central, la guía directriz y la energía mental y material de este viaje sólo pueden coincidir con el deseo por obtener oro y riquezas. Todos los otros móviles históricamente sugeridos por historiadores y críticos literarios (evangelización, cumplimiento de una profecía, providencialismo divino, obtención de la gloria para los reyes católicos, expansión de la fe cristiana, etc.), si bien existen, son secundarios y supeditados a éste último.

Parece que el “temor” que supuestamente expresaban los indígenas “buenos” por los mentados antropófagos de la isla Bohío se transfiere al Almirante. Hasta estos momentos en que se producen las incertidumbres en relación a unos “posibles enemigos”, los indígenas de las Antillas no parecen, de acuerdo con el *Diario*, haber opuesto resistencia alguna a la comitiva invasora, más bien su táctica consistía en huir hacia los montes frente a la aparición de los europeos—como vemos en la reproducción del grabado—y en otros casos en un mero recibimiento e intercambio de baratijas por oro. Sin embargo, el germen especulativo de los enemigos *antropófagos-cinocéfalos-ciclópeos* llamados alternativamente “Caníbales” (142), “Caniba” (145), “Canima” (145), hace emerger en forma significativa la resistencia contracolonial indígena en el texto. Ya en el 27 de noviembre, a 20 millas del cabo de Campana luego de descubrir ríos y entradas favorables para el anclado de las embarcaciones, Colón encuentra una gran población: “la mayor que hasta oy aya hallado, y vido venir infinita gente a la ribera de la mar dando grandes bozes, todos desnudos, con sus azagayas en la mano” (146). El Almirante quiere bajar a conferenciar con los indios pero: “los indios hizieron ademanes de no los dexar saltar en tierra y resistillos” (146), el propio Las Casas usa la palabra “resistillos”. Finalmente, si bien los indígenas no combaten, terminan huyendo después de haber amenazado con “azagayas” a los invasores. Se van juntando de este modo tres líneas discursivas en el proceso de asociaciones etnográficas: 1. la aparición de los caníbales, 2. la asociación de estos caníbales con dos coordenadas contradictorias, comer carne humana (línea teratológica), ser gente de armas y razón (línea orientalista) y, 3. la emergencia de los enemigos que resisten la invasión europea. Es notable que no se produzca ninguna escaramuza o combate con anterioridad a, por un lado, la formulación especulativa del

tropo caníbal y sus contradictorias significaciones y, por otro, la alegada aparición “real” de los caníbales como veremos más adelante.

Son reiteradas las oportunidades en el *Diario* en que supuestamente los indígenas, mediante señas, le comentan al Almirante su temor por esa “gente” que come a los otros pobladores. Una vez tras otra, Colón desestima la palabra indígena, y Las Casas ratifica que: “el Almirante no diz que las creía, sino que devían tener más astucia y mejor ingenio los de aquella isla Bohío para los captivar qu’ellos, porque eran muy flacos de corazón” (miércoles 5 de diciembre, 152-53). Luego de la aparición de esta dicotomía funcional, a diferencia de lo que sucedía en los primeros meses donde los indígenas se entregaban “amorosamente” al contacto con los invasores y hasta los consideraban como dioses venidos del cielo,¹⁰⁵ las nuevas poblaciones encontradas comienzan a huir sistemáticamente de la presencia europea: algo ha cambiado. Por ejemplo, en la recorrida que se hace de las costas de la isla Tortuga, el jueves 6 de diciembre, se señala que: “todos los indios huyeron y huían como vían los navíos” (155). Es más, la huida indígena comienza a ser considerada como una antesala a la posible belicosidad de los mismos, claramente evidenciado el domingo 9 de diciembre: “y así huían todos y llevaban consigo todo lo que tenían y hazían ahumadas como gente de guerra” (157). Cada vez más, los signos que se leen en las acciones del Otro comienzan a separarse de la duda y a configurarse como posibles acciones o índices de agresividad hacia los europeos. El martes 11 de

¹⁰⁵ En la entrada del domingo 14 de octubre se lee: “y venían y entendíamos que nos preguntavan si éramos venido<s> del çielo. Y vino uno viejo en el batel dentro, y otros a bozes grandes llamavan todos, hombres y mugeres: ‘venid a ver los hombres que vinieron del çielo, traedles de comer y de beber’” (112). Luego, el lunes 22 de octubre: “Ellos también tenían a gran maravilla nuestra venida y creían que éramos venidos del cielo” (123). Nuevamente el 12 de noviembre: “no tiene secta ninguna ni son idólatras, salvo muy mansos y sin saber qué sea mal ni matar a otros ni prender, y sin armas y tan temerosos que a una persona de los nuestros fluyen cientos d’ellos, aunque burlen con ellos, y crédulos y cognoçedores que ay Dios en el çielo, e firmes que nosotros avemos venido del çielo” (135).

diciembre, el Almirante vuelve a ratificar sus deseos orientales hablando de la Tierra Firme y del Gran Can, y vuelve a desmentir el canibalismo y los caníbales:

[Y] dizían que la isla de Bohío era mayor que la Juana, a que llaman Cuba, y que no está çercada de agua, y parece dar a entender ser tierra firme, qu'es aquí detrás dista Española, a que ellos llaman Caritaba, y que es cosa infinita, y cuasi traen razón qu'ellos sean trabajados de gente astuta, porque todas estas islas biven con gran miedo de los Caniba [...] que Caniba no es otra cosa sino la gente del Gran Can, que debe ser aquí muy vezino; y terná navíos y vernán captivarlos, y como no buelven, creen que se los <han> comido. (158)

El Almirante, de dos meses a esta parte, y frente a las evidencias irrefutables—luego de enviada la comitiva en Cuba al encuentro del nunca hallado Gran Can—y a la imposibilidad de encontrar rastros de una civilización con palacios, armas y navíos, sin embargo, continúa forzando el *discurso oriental* y desestimando la aparición monstruosa del caníbal. Es más, una vez que llega a la Española y comienza el encuentro con los indígenas, aquí particularmente interesado en las mujeres, parece desaparecer todo discurso teratológico y monstruoso, dice Las Casas: “Cuanto a la hermosura, dezían los cristianos que o avía comparación, así en los hombres como en las mugeres, y que son blancos más que los otros, y que entre los otros vieron dos mugeres moças tan blancas como podían ser en España” (jueves 13 de diciembre, 160). La comparación etnográfica entre la “blancura” de estas mujeres indígenas y las mujeres españolas sirve como un detalle revelador del etnocentrismo pero también como emergencia de las marcas raciales que acercan o dividen a los indígenas de los invasores. El color de la piel indígena, su desnudez y la reiterada alabanza de las mujeres nativas de la isla Española se transforman en los siguientes días en una especie de obsesión: “Este rey y todos los otros andavan desnudos como sus madres los parieron, y así las mugeres sin algún empacho, y son los más hermosos hombres y mugeres que hasta allí ovieron hallado; harto blancos, que, si vestidos anduviesen y se guardasen del sol y del aire, serían cuasi tan blancos como en España” (domingo 16

de diciembre, 163). No sería demasiado arriesgado aventurar que la isla Española fue escogida como el bastión colonial de España, a despecho de Cuba, no sólo por la fertilidad de sus tierras y la operatividad de sus puertos naturales, sino también por la selección estético-étnica y antropológica del deseo conquistador.

Así nos encontramos con varias capas discursivas o líneas argumentales que se interceptan simultáneamente: emergen posibles monstruos (cíclopes, cinocéfalos, caníbales) que van siendo desestimados por el discurso del Almirante pero que sin embargo persisten obstinadamente en el texto, se niegan a desaparecer por completo, como si su instrumentalidad estuviera agazapada esperando el momento de activar su utilidad, como una carta en la manga preparada para ser esgrimida frente a la eventualidad de un hallazgo inesperado. Asimismo, en el horizonte conquistador también se comienza a entrever la posible existencia de enemigos y, simultáneamente, se encuentra la gente “más hermosa” de todas las vistas hasta ese momento. Estas líneas argumentativas y especulativas van dando lugar, por un lado, al *paternalismo conquistador* (proteger a los indios buenos de los indios malos, cubrir su desnudez, evangelizar, ordenar y cambiar sus costumbres salvajes), y por otro lado, al discurso bélico dado que toda tutela (jurídica o simbólica) se ejerce en contra de un mal o para prevenir un daño. El día 24 de diciembre Colón les asegura a los reyes: “Crean Vuestras Altezas que en el mundo todo no puede aver mejor gente ni más mansa, deven tomar Vuestras Altezas grande alegría porque luego los harán cristianos y los avrán enseñando en buenas costumbres se sus reinos, que más mejor gente ni tierra puede ser, y la gente y la tierra en tanta cantidad que yo no sé ya cómo lo escriba” (176). Sin embargo, y a renglón seguido, el discurso colombino comienza a profundizar la diferenciación étnica y dicotómica de su discurso etnográfico. Es preciso recordar, como se anotó más arriba, que el 17 de octubre la gente: “toda era

una con los otros ya dichos, de las mismas condiciones, y así desnudos y de la misma estatura” (118). Para la víspera de la navidad, las crecientes líneas interpretativas que venían confluyendo y chocando producen un efecto diferenciador novedoso:

[...] yo e hablado en superlativo grado <de> la gente y la tierra de la Juana, a que ellos llaman Cuba; mas ay tanta diferencia d’ellos y d’ella a esta en todo como del día a la noche [...] y todos de muy singularísimo tracto amoroso y habla dulce, no como los otros, que parece cuando hablan que amenazan, y de buena estatura hombres y mugeres, y no negros. Verdad es que todos se tiñen, algunos de negro y otros de otra color, y los más de colorado; he sabido que lo hazen por el sol, que no les haga tanto mal; y las cosas y lugares tan hermosos, y con señorío en todos, como juez o señor d’ellos, y todos le obedecen que es maravilla, y todos estos señores son de pocas palabras y muy lindas costumbres, y su mando es lo más con hazer señas con la mano, y luego es entendido que es maravilla. (176; énfasis mío).

Aquí el discurso etnográfico ofrece un alto grado de detalle pero también vemos un cambio significativo: este discurso etnográfico que hacía tabla rasa con las identidades de las otras islas ha comenzado a diferenciar las distintas etnias. En primer lugar ha fijado una lógica racializadora basada en el color (“no negros”), una línea discursiva que se venía acentuando desde la llegada a la Española basada en el señalamiento de la blancura de la mujeres indígenas; en segundo lugar, se intentan explicar los rasgos diferenciales atribuyendo causas lógicas (se pintan para protegerse del sol); en tercer lugar, se ha reconocido que sí existe diferencia lingüística entre los grupos indígenas (estos indígenas de la Española tienen un habla dulce a diferencia de los otros que cuando hablan parece que amenazan); en cuarto lugar, se ha reconocido la existencia de una estructura social y política (tienen jueces y les obedecen). En suma, el discurso etnográfico se ha complejizado y en él podemos examinar operaciones de reconocimiento que ya no van solo desde el archivo europeo (el símil etnográfico de occidente) hacia el Caribe, sino también de isla a isla, de indios a indios.

El oro parece contener cualidades excepcionales que influyen directamente sobre la conceptualización antropológica del Otro. Las percepciones etnográficas colombinas y sus modificaciones se relacionan muy estrechamente con las esporádicas apariciones del oro, de manera tal que se produce una regla o axioma distributivo que afecta en forma directa la representación etnográfica: a mayor cantidad de oro, mejores son las cualidades tanto físicas como morales de los indígenas. El 26 de diciembre, luego de perder la carabela Santa María el día de navidad a causa de encallar ésta sobre la costa, los indígenas de la Española le intercambian a Colón pedazos de oro “tan grandes como la mano” (179) por cascabeles. Y el cacique de la isla al ver la recepción que Colón le daba luego que le entregaba el oro: “se holgó mucho con ver al Almirante alegre y entendió que deseava mucho oro, y díxole por señas que él sabía cerca de allí donde avía d’ello muy mucho en grande suma y qu’estuviese de buen corazón, que él daría cuanto oro quisiese” (179). Inmediatamente estos indígenas se transforman en gente educada, sin codicia, bondadosos, de buenas costumbres: “son fieles y sin cudiçia de lo ageno; y así era sobre todos aquel rey virtuoso” (179), luego agrega (Las Casas): “en su comer, con su honestidad y hermosa manera de limpieza, se mostrava bien ser de linaje” (179). Luego de comer en la carabela con el cacique, Colón va con él hasta la playa y allí el cacique que le había prometido todo el oro que el Almirante quisiera le comenta que está temeroso de: “los Caniba, qu’ellos llaman caribes, que los vienen a tomar, y traen arcos y flechas sin hierro, que en todas aquellas tierras no avía memoria d’él ni de otro metal salvo de oro” (180). Dos cosas notorias y fundamentales se producen aquí, en primer lugar, es claro que los indígenas quieren ganarse el favor del Almirante para resolver problemas inter-tribales, en segundo lugar, las promesas—sin duda inteligente acción del cacique—sobre el oro transforman la fe del Almirante, hacen

caer sus dudas sobre la existencia de los caníbales y logran que este abandone momentáneamente el discurso oriental para asegurarle al cacique que no debía temer a los caníbales: “El Almirante le dixo por señas que los Reyes de Castilla mandarían destruir a los caribes y que a todos se los mandarían traer las manos atadas” (180). Para terminar de convencer al incrédulo cacique: “mandó el Almirante tirar una lombarda y una espingarda, y viendo el efecto que su fuerça hazían y lo que penetravan, quedó maravillado, y cuando su gente oyó los tiros cayeron todos en tierra” (180). Aquí los caníbales, por primera vez en el *Diario*, son tomados en serio y comienzan a cobrar una existencia instrumental. La fuerza del oro es tan poderosa y la alegría de Colón por su hallazgo tan inmensa que la teratología clásica (los antropófagos antes negados y atribuidos a la cobardía e ignorancia de los indios) recupera su pleno estatuto y el discurso providencialista lascasiano encuentra su funcionalidad: “El Almirante rescibió mucho plazer y consolación d’estas cosas que vía, y se le templó el angustia y pena que avía rescibido y tenía de la pérdida de la nao, y cognosció que Nuestro Señor avía hecho encallar allí la no porque hiziese allí asiento” (180).¹⁰⁶

Obligado por las circunstancias y viendo la buena recepción indígena, Colón decide fundar el famoso y luego trágico, como veremos más adelante, fuerte Navidad en la isla Española. La ocasión también es propicia para la construcción de una alianza política entre el cacique Guacanagarí y la flota colombina. Esta alianza entre ambos grupos depende tanto del oro indígena como de la ahora renovada fe del Almirante sobre la existencia incuestionable de los caníbales:

¹⁰⁶ Más adelante, el 6 de enero, se vuelve a insistir en el providencialismo: “Añade el Almirante, diciendo a los Reyes: Así que, Señores Príncipes, que yo cognozco que *milagrosamente* mandó quedar allí aquella nao Nuestro Señor, porqu’es el mejor lugar de toda la isla para hazer el asiento y más açerca de las minas de oro” (189; énfasis mío).

[M]ostróle [Colón a Guacanagarí] la fuerza que tenían y efecto que hazían las lombardas, por lo cual mandó armar una y tirar al costado de la nao que estava en tierra, porque vino a propósito de plática sobre los caribes, con quien tienen guerra, y vido hasta dónde llegó la lombarda y cómo pasó el costado de la nao y fue muy lexos la piedra por la mar. Hizo hacer también una escaramuça con la gente de los navíos armada, diziendo al caçique que no oviese miedo a los caribes aunque viniesen. (184-85)

A esta altura ya es claro que hay un enemigo caníbal, o para usar una fórmula común, los enemigos de mis amigos y aliados son también mis enemigos. Sin embargo, Colón no abandona aún del todo el *discurso oriental*; tan tarde como el 4 de enero, ya aceptada la existencia caníbal, vuelve el *Diario* a insistir: “concluye que Cipango en aquella isla y que hay mucho oro y espeçiería y almáçiga y rubibarbo” (187). Pareciera como si estuviéramos frente a la verificación de una hipótesis donde se prueban alternativamente diferentes instrumentos conceptuales para su validación, y donde uno de estos instrumentos, progresivamente, fuera tomando el lugar de validación por sobre los otros. Paradigmas y líneas argumentales que se intercambian y superponen a veces en un mismo día. Después de “concluir” que “más allá” hay una isla que es Cipango, el día 6 vuelve a reaparecer el discurso mítico-clásico: “También diz que supo el Almirante que allí el Leste, avía una isla donde no avía sino solas mujeres” (189). Las figuras de la Antigüedad siguen saltando al interior del *Diario*, el yo narrativo no satisfecho con cancelar la sospechada presencia de cíclopes y cinocéfalos agrega ahora como condimento la existencia de Amazonas. Es más, el 9 de enero, sucede algo maravilloso que ya no se relaciona con dichos indígenas sino con la experimentación visual del propio Almirante: “El día pasado, cuando el Almirante iva al río del Oro, dixo que vido tres serenas que salieron bien alto de la mar, pero no eran tan hermosas como las pintan, que en alguna manera tenían forma de hombre en la cara; dixo que otras vezes vido algunas en Guinea en la Costa Manegüeta” (191-92). Algo nuevo está cuajando en el discurso del Almirante,

mientras los caníbales están siendo tomados muy seriamente, se vislumbra en el horizonte mítico una isla llena de mujeres junto con el oro del Cipango y la presencia clásica y teratológica de las sirenas homéricas. Todos los deseos parecen querer acomodarse hacia una isla en donde los monstruos, el oro y el sexo finalmente confluyan.

Se va configurando de esta manera una doble operación desde el archivo etnográfico clásico hacia la “realidad” del Caribe: por un lado, la voz de la narración va dejando de lado la traducción y ventriloquia del Otro, las referencias indígenas, para constituirse él mismo en un testigo ocular de la maravilla: las “sirenas” con rostros masculinos son vistas por el narrador quien ya había tenido un encuentro previo con éstas en viajes anteriores. Por otro lado, la instrumentalidad del archivo mítico clásico lejos de operar como un mero vector de articulación, como símil antropológico, hará emerger en el contexto del *Diario* la presencia “real” y constatada del Otro monstruoso. De este modo, el día 13 de enero, los antropófagos caribes (Caniba/ Canima) aparecen no ya como posible articulación del discurso oriental (Cipango y el Gran Can) sino como “presencias reales” frente al Almirante:

Enbió la barca a tierra en una hermosa playa para que tomasen de los ajes para comer, y hallaron ciertos hombres con arcos y flechas, con los cuales se pararon a hablar, y les compraron dos arcos y muchas flechas y rogaron a uno d’ellos que fuese a hablar al Almirante a la carabela y vino. El cual diz que era muy disforme en el acatadura más que otros que oviese visto: tenía el rostro todo tiznado de carbón, puesto que en todas partes acostumbran de se teñír de diversas colores; traía todos los cabellos muy largos y encogidos y atados atrás, y después puestos en una redzilla de plumas de papagayos, y él así desnudo como los otros, *juzgó el Almirante que devía de ser de los caribes que comen los hombres [...]* preguntole por los caribes y señalole al Leste, cera de allí; la cual diz que ayer vio el Amirante antes que entrase en aquella baía, y díxole el indio que en ella avía mucho oro. (194; énfasis mío)

De acuerdo con Varela, Las Casas escribe a un margen, visiblemente irritado: “No eran caribes ni los hobo en la Española jamás” (194). Puede ser que el Almirante

se haya topado con un grupo étnico distinto a los anteriormente encontrados,¹⁰⁷ sin embargo, llama la atención que estos indígenas sean “juzgados” como “caribes que comen los hombres”. El discurso oriental ha sido abandonado, es evidente que estos hombres no cuentan con la complejidad antropológica necesaria que señalaba el archivo como para ser identificados como los soldados del Gran Can (armamentos de hierro, vestimentas sofisticadas), esto es, son diferentes pero no “tan diferentes” del resto. El Almirante llega a su juicio luego de opinar que son “disformes” y que tenían el rostro pintado, sin embargo, a renglón seguido asegura que la práctica de pintarse los cuerpos es común a todas las islas. Es más, Colón desde el primer encuentro (12 de octubre) sabe que los indígenas usan tinturas, esto no es nuevo para él: “d’ellos se pintan de blanco y d’ellos de colorado y d’ellos de los que fallan; y d’ellos se pintan las caras, y d’ellos todo el cuerpo, y d’ellos solo los ojos, y d’ellos solo la nariz” (111).¹⁰⁸ ¿Cuál es entonces el resto diferencial que atestigua, a juicio del narrador, que estos hombres comen carne humana?¹⁰⁹ Por otro lado, si ya se ha topado con los caribes ¿por qué le pregunta a este “caribe” que va hasta el barco a conferenciar con él, adónde están los caribes? Es obvio que aquí la manipulación del discurso mítico y la cancelación del oriental apuntan a una funcionalidad del *Diario* que muchas veces se olvida: el diario de abordaje es un instrumento requerido legalmente por la Corona y como tal es el espacio que organiza un discurso para un superior a quien se debe convencer de la utilidad del viaje. No es casual, como ha señalado Hulme, que la

¹⁰⁷ De acuerdo con Hulme, la etnografía contemporánea es de la opinión que estos indios no eran caribes sino Ciguayos/Arauacos (40). De todas maneras es irrelevante esta discusión, lo que aquí se analiza no es la realidad etnológica de las Antillas, sino la funcionalidad e instrumentalidad del discurso etnográfico colombino y sus repercusiones y consecuencias pragmáticas.

¹⁰⁸ El día 22 de octubre vuelve a escribir sobre el tema de los cuerpos pintados: “así desnudos y así pintados, d’ellos de blanco, d’ellos de colorado, d’ellos de prieto y así de muchas maneras” (122).

¹⁰⁹ Como indica Hulme: “There is no evidence that these people are ‘caribes’ or ‘canibales’ other than Columbus’s unsupported supposition; there is no evidence at all that they eat men” (41).

presencia del caníbal y la del oro terminen confluyendo en el *Diario*. La función caníbal y la localización del oro hacia el “Leste” son el resultado de una especulación y de una estrategia política por parte del Almirante que dejan el camino preparado para la justificación de un nuevo viaje. Como señala Jáuregui:

Colón regresaba de un viaje en el que habían sido invertidos ingentes recursos tanto de la Corona como de cerca de doscientos inversionistas privados. Las grandes expectativas sin embargo habían sido mayores que los resultados [...] El paraíso se deshacía en realidades adversas, la hipótesis asiática colapsaba, la recepción de los indígenas fue menos entusiasta, y el oro—objeto del deseo—parecía estar siempre en una provincia un poco más lejana, como los caníbales. (*Canibalia* 88-89)

La aparición de este indígena “fiero” es utilitaria para el discurso descubridor porque asegura la presencia—hasta el momento magra—de *Otro* espacio, del espacio caníbal adonde se encuentra el tan deseado oro: el indígena fiero en tanto “caribe” da continuidad al deseo conquistador y justifica el avance colonial y mercantilista del futuro. Este mismo día en que aparece el primer caribe “real”, vuelven a emerger las amazonas, el oro y, fundamentalmente la “diferencia” como eje de lectura de la alteridad. Las amazonas ya no aparecen como mera curiosidad o posibilidad inconsciente del deseo sexual, ahora se asocian claramente, como los caníbales, con el oro: “De la isla de Matinínó dixo aquel indio que era toda poblada de mugeres sin hombres, y que en ella hay mucho ‘tuob’, qu’es oro o alambre y que es más al Leste de Carib” (195). Gonzalo Fernández de Oviedo en su *Historia*, escrita muchos años después que los *Diarios* colombinos, todavía insistía con la presencia de amazonas en lo que hoy es la actual Colombia, según se lo habían referido los indígenas al conquistador Gonzalo Jiménez de Quesada. Es más, al parecer, Jiménez de Quesada envió una expedición en búsqueda del reino Amazonas:

[...] envió el general a su hermano Hernand Pérez con gente de caballo en su descubrimiento; en lo cual estuvo sesenta días, y llegó hasta la provincia de aquellas mujeres, sin poder entrar dentro a causa de las muchas aguas, e aunque con caballos pensaban hacer algund fructo, si entraran, eran tan

ásperas las sierras, que no pudieron hacer nada. Lo que se pudo saber de los indios que con ellas contractan, fue que aquella provincia en que están esas mujeres, es pequeña y poca tierra, y las mujeres son allí las señoras y las que mandan, y los hombres los súbditos y los mandados. Llámase la señora dellas, Jarativa. Son los hombres que tienen, sus esclavos, que ellas compran para su comunicación y conversación carnal. Son poca gente ellas, e tierra caliente en la que viven; y ellas son las que pelean, aunque eso dice el licenciado Gonzalo Jiménez que no lo cree, porque los indios lo cuentan de dos o tres maneras. Tienen oro, encima de la tierra, en joyas, y debajo de la tierra lo sacan de minas. Estos es lo que se pudo saber destas mujeres que los nuestros, en aquellas partes, llaman amazonas. (BAE, II: 124)

El mito amazónico fue uno de los que perduró aún después de varios años de conquistas donde el “realismo” de la invasión colonial fue cancelando paulatinamente los monstruos del archivo clásico. Enrique de Gandía nos informa que:

La seguridad de hallar en las costas de Asia una isla habitada por amazonas o mujeres que vivían sin hombres, todavía animaba a muchos de los compañeros de Magallanes, según lo atestigua en su *primo viaggio intorno al globo* el caballero lombardo Antonio Pigafetta [...] con el viaje de Orellana y los descubrimientos realizados en todo el continente Sudamericano, la nueva leyenda de las amazonas, que idéntica y casi simultáneamente surge en distintos y apartados lugares, encierra un fondo desconocido, completamente original, que es el reflejo de una realidad palpado por los indios y que fue desapareciendo a medida que avanzaban los descubrimientos. (77)

En el *Diario* colombino del primer viaje se ponen en contigüidad los monstruos clásicos (las amazonas y los antropófagos) con el oro al igual que en el relato de Jiménez de Quesada narrado por Oviedo.¹¹⁰ Al mismo tiempo, la diferencia que veíamos expresada en este “indio fiero” también comienza a hacerse operativa en la lengua: “dize [el Almirante] que entendía algunas palabras, y por ella diz que saca otras cosas, y que los indios que consigo traía entendían más, puesto que fallava differença de lenguas por la gran distancia de las tierras” (195). La aparición del

¹¹⁰ A pesar de la funcionalidad del archivo clásico y teratológico del discurso conquistador, es necesario señalar, como ha mostrado Jáuregui, que el caníbal es una invención moderna en donde confluyen el deseo conquistador con el archivo medieval creando un nuevo tropo operativo: “Pero, pese a que se imagina al caníbal desde el propio lenguaje, debe insistirse en que no se trata de la mera reactivación de tropos culturales y mitos grecolatinos y medievales—que de todas formas entraron muy pronto en crisis—sino de rastros, de espectros, detrás de los cuales encontramos la consolidación del Estado español y la del capitalismo mercantilista” (*Canibalia* 85)

caníbal desplaza no sólo la imaginación paradisíaca y la presencia del indio manso, sino que también colabora en la amplificación de una lectura diferencial. El estereotipo del caníbal se convierte en una suerte de lente mutable a través del cual comienza a mirarse la realidad y cuya proyección transforma al conjunto (corporal, lingüístico, geográfico) en una pura diferencia. Diferencia que hace operativo al *telos* conquistador, que justifica el viaje de Colón y, como veremos en seguida, que patrocina la intervención colonial ante la resistencia contracolonial indígena. La aparición “real” del caribe no sólo será significativa en cuanto al desplazamiento de la utopía orientalista, sino también porque es esta aparición la que promueve la violencia contra el indígena y lo que da lugar a la “misión civilizadora” de Europa. Recordemos que, hasta aquí, los indígenas “colaboran” con el Almirante o a lo sumo huyen ante su presencia, sin embargo, el mismo día en que aparece el caníbal “real” se produce, significativamente, la primera batalla contra los indígenas:

Fueron corriendo a tomar sus arcos y flechas donde los tenían apartados y tornaron con cuerdas en las manos para diz que atar los cristianos. Viéndolos venir corriendo a ellos, estando los cristianos apercebidos, porque siempre los avisava d’esto el Almirante, arremetieron los cristianos a ellos, y dieron a un indio una gran cuchillada en las nalgas, y a otro por los pechos hirieron con una saeteada; <a> lo cual, visto que podían ganar poco, aunque no eran los cristianos sino siete y ellos cincuenta y tantos, dieron a huir que no quedó ninguno, dexando uno aquí las flechas y otro allí los arcos. Mataran diz que los crisitianos muchos d’ellos, si el piloto que iva por capitán d’ellos no lo estorvara. (195-96)

Hasta aquí en el *Diario* nunca había aparecido la sangre, la cuchillada, la matanza y la guerra contra el indígena. Repitamos, no es sino hasta que aparece el tropo caníbal y su alegado referente “real”, el indio caribe, que se ejerce violencia contra el Otro. Naturalmente, el Almirante no puede atribuir este comportamiento más que a la operatividad de su propio discurso: “porque sin duda, dize él, la gente de allí es diz que de mal hazer y que creía que eran los de Carib y que comiesen los hombres [...] y que si no son de los caribes, al menos deven de ser fronteros y de las mismas

costumbres y gente sin miedo, no como los otros de las otras islas” (196). No sólo que el caníbal funciona como explicación de la resistencia indígena sino que, además, aun si “son o no son” aseguran la regla común de identificación que se seguirá de allí en adelante en la práctica conquistadora: el que resiste es, definitivamente, caníbal. Por ello es importante comprender la demarcatoria teratológica colombina puesto que la misma operará como vector identificatorio—como *autoridad etnográfica* (Clifford 141-70)¹¹¹—de la *otredad*. Una marca de reconocimiento que buscará a cada paso, en cada acto semiológico-etnográfico de interpretación, constatarse como evidencia. Asistimos a la creación de un estereotipo, esto es: la invención de un marco conceptual que otorga características particulares desde afuera—a modo de atribución—sobre un vasto conjunto de individuos con el objetivo de fijar una identificación que regule la representación de identidades sociales.¹¹²

¹¹¹ En su excelente artículo titulado “Sobre la autoridad etnográfica” (publicado originalmente en inglés en *The Predicament of Culture*, 1988), James Clifford ofrece un rastreo genealógico sobre el surgimiento de la autoridad etnográfica en la antropología. Allí Clifford explica que: “la etnografía está, desde el principio hasta el fin, atrapada en la red de la escritura. Esta escritura incluye, mínimamente, una traducción de la experiencia a una forma textual. Este proceso está complicado por la acción de múltiples subjetividades y de constricciones políticas que se encuentran más allá del control del escritor. En respuesta a estas fuerzas, la escritura etnográfica pone en juego una estrategia de autoridad específica. *Esta estrategia ha involucrado, clásicamente, la pretensión —no cuestionada— de aparecer como el que proporciona la verdad en el texto*” (144-45, énfasis mío). De hecho, este procedimiento verificado en la etnografía decimonónica y de la primera mitad del siglo XX., es consustancial a la atribución testimonial de los *Cronistas de Indias*. La mayoría de éstos ratifica su relato afirmando ser “testigo directo” por “haberlo visto”, etc. Aún más, los títulos de muchas crónicas y textos historiográficos del siglo XVI llevan por título “verdadera”, intentando validar desde el *incipit* su propia autoridad textual.

¹¹² Sigo aquí, en lo esencial, la noción de estereotipo de Homi K. Bhabha: “Un rasgo importante del discurso colonial es su dependencia del concepto de ‘fijeza’ en la construcción ideológica de la otredad. La fijeza, como signo de la diferencia cultural/histórica/racial en el discurso del colonialismo, es un modo paradójico de representación: connota rigidez y un orden inmutable así como desorden, degeneración y repetición demónica. Del mismo modo el estereotipo, que es su estrategia discursiva mayor, es una forma de conocimiento e identificación que vacila entre lo que siempre está ‘en su lugar’, ya conocido, y algo que debe ser repetido ansiosamente...como si la esencial duplicidad del asiático y la bestial licencia sexual del africano que no necesitan pruebas, nunca pudieran ser probadas en el discurso [...] Pues es la fuerza de la ambivalencia lo que le da al estereotipo colonial su valor: asegura su repetibilidad en coyunturas históricas y discursivas cambiantes; conforma sus estrategias de individuación y marginalización; produce ese efecto de verdad probabilística y predictibilidad

Ya absolutamente convencido de la existencia caníbal luego de la escaramuza del 13 de enero, el Almirante enfile su embarcación hacia la isla caníbal. El 14 de enero expresa que: “Quisiera enviar esta noche a buscar las casas de aquellos indios por tomar alguno d’ellos, creyendo que eran caribes” (196). La transformación del discurso es total y el péndulo de esta transformación se balancea desde la rotunda negación del caníbal hasta su aparición “real” y su obsesiva búsqueda, incluso hasta la invención de una isla llamada Carib. El martes 15 de enero volvemos a leer:

Dize también que oy a sabido que toda la fuerza del oro estava en la comarca de la villa de La navidad, y que en la isla de Carib avía mucho alambre y en Matinino, puesto que será dificultoso en Caribú porque aquella gente diz que come carne humana, y que de allí se pareçía la isla d’ellos, y que tenía determinado de ir a ella, pues está en el camino, y a la de Matinino, que diz que era poblada toda de mugeres sin hombres, ver la una y la otra, y tomar diz que algunos d’ellos. (197)

Como ha señalado Enrique de Gandía: “Llegado Colón al Nuevo Mundo, que él [...] identificaba con las costas de Asia, vemos cómo las islas Femenina y Masculina de los mapas medioevales se transforman en islas de Carib y de Matinino, una habitada por caibes y la otra por amazonas, exactamente igual que en las orillas del Termodonte, donde, según las fábulas clásicas, calibes y amazonas vivían en relativa vecindad. Al mismo tiempo, las amazonas, vistas por la fantasía de Colón revelaban los mismos hábitos que las mencionadas por Herodoto” (76). Al final del *Diario*, las amazonas y los caníbales, ya totalmente definidos como antropófagos, son los índices instrumentales que deciden el curso de la navegación. Notemos que, en forma paralela y operativa, las islas de las amazonas y de los caníbales se hallan justo una enfrente de la otra y, para mayor comodidad de la travesía, justo a la salida de las Antillas hacia España. Sin embargo el Almirante habiendo identificado el espacio donde habitan tanto el enemigo (el caníbal), el deseo sexual (las amazonas), como las

que, para el estereotipo, siempre debe estar en exceso de lo que puede ser probado empíricamente o construido lógicamente” (91).

riquezas (el oro), no llegará nunca a tales lugares. Este extraño comportamiento del Almirante, sin dejar de ser altamente paradójico, encuentra explicación en el *Diario*. Colón sale del Golfo de las Flechas, así bautizado luego de la escaramuza con los indígenas: “par ir diz que a isla de Carib donde estava la gente a quien todas aquellas islas y tierras tanto miedo tenían” (198). Sin embargo el Almirante: “Notó en la gente que començó a entristeçerse por desviarse del camino derecho, por la mucho agua que hazían ambas carabelas” (198). Esta es la primera excusa del Almirante para cambiar el rumbo y no ir a descubrir el ansiado oro, los caníbales y las amazonas. La segunda excusa se configura alrededor de la culpa de los indígenas, el Almirante dice que quiere ir a la isla de las amazonas para llevar a los reyes: “cinco o seis d’ellas [amazonas]” (199), sin embargo no puede ir porque: “dudava que los indios supiesen bien la derrota, y él no se podía detener por el peligro del agua que cogían las caravelas” (199).

Hulme ha señalado con gran maestría la extraña ironía que implica el final de este primer viaje: se ha logrado, según Colón, definir el lugar del *enemigo* y la indiscutida posibilidad del oro pero, a pesar de ello, el Almirante, en vez de investigar esta fortuita conjunción regresa a España: “The Journal is a wonderfully rich and strange text but nothing in it can compete with the final irony that desire and fear, gold and cannibal, are left in monstrous conjunction on an *unvisited* island” (41). No obstante, esta aparente ironía debe ser leída como una inteligente estrategia del Almirante quien ha organizado muy hábilmente—frente a la falta concreta de oro y ante la cancelación de la ruta asiática hacia la especiería y el Cipango—una forma de volver a “rescatar”, en un eventual segundo viaje, el oro abandonado, esto es, ha dejado entreabierto la puerta de su propio regreso y, al mismo tiempo, ha encontrado la manera de incentivar la codicia de la Corona como la de los banqueros privados

que financiaron su travesía. Es por ello que la operatividad del discurso etnográfico colombino y la formulación estereotípica del caníbal deben comprenderse en tanto cumplen un función instrumental dentro de la operatividad mercantil que dará lugar al segundo viaje que se analiza en detalle en el próximo capítulo.

CAPÍTULO 3

ETNOGRAFÍAS EN CONTRAPUNTEO: COLÓN, CHANCA, CUNEO, COMA Y EL REGRESO AL “MUNDO CANÍBAL”

I have been unable to uncover adequate documentation of cannibalism as a custom in any form for any society. Rumors, suspicions, fears and accusations abound, but no satisfactory first-hand accounts [...] For layman and scholar alike the idea of cannibalism exists prior to and thus independent of the evidence.

W. Arens. *The Man-Eating Myth*.

[P]odemos probablemente colegir y concluir que las naciones que por estas Indias se han hallado y hallaren comer carne humana, y otros vicios contenidos so esta especie o géneros de bestialidad, haber incurrido en él por alguna mala costumbre, comenzándose por algunas particulares personas y por alguna particular ocasión, más que por corrupción de la naturaleza ni pravidad de sus complexiones ni por causa de alguna enfermedad que a ello los incline, mueva, impela o estrague.

Bartolomé de Las Casas. *Apologética historia sumaria* (7: 727).

El segundo viaje colombino comentado, narrado y descrito por un conjunto significativo de textos que complementan, suplementan y desestabilizan la “historia oficial” de la época, es una instancia privilegiada para comprender las transacciones de poder y el *modus operandi* del conquistador en simultaneidad con la resistencia contra-colonial y el ejercicio explícito de las agencias indígenas en el Caribe. Al enfrentar ciertas “situaciones” puntuales de esta segunda travesía colombina, tal y

cual aparecen narradas por los diferentes testigos de la misma, nos es posible fracturar la imagen homogénea del indígena que a menudo leemos en el discurso colonial y nos posibilita, al mismo tiempo, reconocer esa presencia incómoda y “monstruosa” que a cada paso problematiza la acción del conquistador: el caníbal. Este capítulo ofrece una lectura en contrapunteo entre las diferentes versiones etnográficas dadas por los testigos del segundo viaje colombino a las islas del Caribe. Fundamentalmente, realizo una evaluación de la *pulsión escópica* (Bhabha 115) etnográfica del colonialismo que, enfrentada y contrapuesta a sí misma, revela tanto sus contradicciones internas como la *multiposicionalidad* del sujeto colonial.¹¹³

Edmundo O’Gorman que estaba interesado en el “análisis de la historia de la idea del descubrimiento de América” (47), para llevar a cabo dicho análisis planteaba:

Estamos abocados a intentar un proceso diametralmente inverso al tradicional si pretendemos abordar el gran problema histórico americano, o sea, aclarar cómo surgió la idea de América en la conciencia de la cultura de occidente [...] en lugar de partir de una idea preconcebida acerca de América para tratar de explicar [...] cómo descubrió Colón el ser de ese ente, debemos partir de lo que hizo Colón para explicar cómo se llegó a concederle ese ser. (54)

Reflexionar en torno a esta afirmación de O’Gorman es imprescindible para comprender uno de los problemas clave del campo colonial: la relación entre los hechos—la Conquista y el “descubrimiento” de América—, el relato y las *versiones* que de éstos se hicieron y, en tercer lugar, la interpretación que sobre la escritura de dicho acontecimiento se ha realizado históricamente desde 1492. La solución de O’Gorman se basaba en descartar todo *a priori* esencialista y centrarse en el análisis de lo que el Almirante Colón “hizo” en realidad. Frente a esta propuesta, una nueva

¹¹³ Rolena Adorno plantea la existencia dos modos particulares de acercamiento al discurso colonial en relación a la alteridad colonial (subalternos), más o menos estandarizados, ambos productivos y complementarios: “uno es el problema complejo de la construcción cultural del sujeto, esto es, la figuración del sujeto colonizado tal como se representa en los discursos del colonialismo. El otro es el problema de profundizar nuestro conocimiento del sujeto colonizado policultural y multilingüe como autor o agente de discursos” (“Nuevas perspectivas” 20).

angustia metodológica asecha al investigador del campo colonial: ¿cómo explicar lo que hicieron Colón, Cortés, Pizarro, Pedro de Mendoza, Alvar Núñez? ¿Debemos atenernos a los manoseados escritos colombinos, a los textos “ficcionalizados” de Cortés (Pastor 1986), a los relatos e inventarios comerciales de Ulrico Schmidl (1567), a las fábulas de fray Marco de Nizza (1539), a la teleología evangelizadora de Pêro Vaz de Caminha (1500), a las (proto)etnografías y trabajos historiográficos de fray Toribio de Motolinía (ca.1541.), fray Bernardino de Sahagún (1569) o José de Acosta (1590)? ¿Debemos apegarnos a la *Visión de los vencidos* (León Portilla 1961) que en definitiva sólo estaría dando cuenta de una ínfima parte territorial sobre la que los conquistadores desplegaron su accionar? ¿Debemos confrontar interdisciplinariamente los restos arqueológicos del genocidio americano e interpretarlos a la luz de las cambiantes teorías antropológicas e históricas?

Si cada instancia narrativa, cada texto particular—a veces anónimo, a veces fraguado por copistas—tan sólo sugiere “una” mirada sujeta a modificaciones interpretativas constantes y cambiantes: ¿qué *versión* textual elegir para “conocer” los hechos del pasado? Estas interrogaciones sobre la historia no intentan re-examinar la antigua y falsa dicotomía de si todo es “discurso” o de si todo es “acontecimiento”, sino recordar las ambigüedades y paradojas fundacionales que atraviesan las relaciones entre los discursos y la Historia como construcción desde el presente. En definitiva, se trata de señalar que el “problema” de la “evidencia histórica” queda relegado a un segundo lugar frente a la materialidad de los textos analizados. En estos textos leemos unas “realidades” coloniales muy palpables que nos dan cuenta del imaginario del conquistador europeo y del discurso etnográfico que viabiliza y hace posible a ese imaginario.

En este sentido, recuperar la cosmovisión etnográfica colombina y la de los tripulantes que lo acompañaron—desde los soldados hasta los nobles, científicos y sacerdotes—y que dejaron testimonio—Michele de Cuneo, el doctor Álvarez Chanca, Guillermo Coma (1497)—junto con los memoriales y los documentos administrativos que rodean la *invención* de América en sus inicios, puede acercarnos no ya a la “verdad” de lo sucedido a partir de 1492 y continuado a lo largo de los siglos, sino a una *interpretación* de las prácticas que han servido, a partir de allí, para el desarrollo del colonialismo y para la expansión imperial española desde el siglo XVI en adelante. El hecho singular de que estas textualidades vengan condicionadas por circunstancias históricas específicas de producción y que su transmisión haya sido producto de copias y adiciones y supresiones—muchas veces intencionadas—favorece un estudio de tipo comparativo entre las mismas. El propósito del presente capítulo es entonces hacer hablar a las discursividades heterogéneas, a las múltiples “versiones”, que narran el segundo viaje colombino. La intención es tomar ciertas situaciones de esa travesía y ponerlas a dialogar desde el interior de sus propias contradicciones, desde las tensiones que las asechan y desde las ideologías que las animan.

El segundo viaje colombino fue de extrema importancia en cuanto a que el mismo sirvió para (re)definir y (re)diseñar la política proto-imperial expansionista de la Corona española desde finales del siglo XV. Tanto la organización del viaje, los objetivos del mismo—descubrir, poblar, evangelizar—, el entramado burocrático-administrativo, como el trato dispensado a los nativos de las Antillas, y la impresionante cantidad de recursos humanos (1500 personas) y materiales (17 embarcaciones) empleados, sentaron el marco fundacional y operativo para el establecimiento colonial de España en América. León Guerrero señala en su tesis

doctoral, justamente, cómo el viaje sirvió de modelo para la organización centralizadora y monopólica de la corona sobre todo el territorio español:

Durante el mes de junio los monarcas siguen elaborando un plan de asentamiento en las nuevas tierras. Se hace evidente que en este segundo viaje no van tan sólo a descubrir, sino a establecerse como muestran las órdenes dadas a su contino Bernal Díaz de Pisa. Así, en la instrucción del 7 de junio de 1493 le piden que, como contador de las Indias anote en sus libros cada movimiento que se realice en las nuevas tierras, de manera que nada escape al conocimiento de la monarquía [...] vemos que gran parte de los súbditos de los reyes se vieron involucrados en los preparativos del segundo viaje. Esta iniciativa real, este monopolio real, persigue un fin centralizador supervisando y gestionando las abundantes actividades llevadas a cabo por personas individuales. Aparecen características del nuevo Estado moderno que, gracias a la coordinación de Rodríguez de Fonseca, logra aunar los esfuerzos de las distintas zonas de la monarquía. (75)

Es preciso recordar, además, que a partir de este viaje y gracias a la cartografía colombina, se trazarán las líneas demarcatorias del *Tratado de Tordesillas* (7 de junio de 1494) por el cual la corona española y la portuguesa se repartieron las partes del mundo recién descubiertas. Por otra parte, se abre todo un nuevo camino hacia las investigaciones sobre fauna, flora, medicina, navegación, cosmografía-cartografía. Todo ello, sin embargo, no implicó exclusivamente una transformación del andamiaje administrativo-jurídico y comercial del reino español sino, al mismo tiempo, una sustancial, definitiva y trágica modificación de las condiciones de vida de los habitantes del Caribe. El objetivo religioso también formó parte sustancial de las *instrucciones* reales a Colón para este segundo viaje. Recordemos que las *Bulas* papales Alejandrinas de 1493 le aseguraban al reino de Castilla el *usufructo, dominio y posesión* de todo lo descubierto a condición de expandir la fe católica en los nuevos dominios:

[Las Bulas] no fueron tanto un acto de distribución del Nuevo Mundo, sino una concesión *in dominium* de las pocas islas descubiertas hasta la fecha (consideradas, no hay que olvidarlo, como islas asiáticas) y de las islas por descubrir. No se debe entender la expresión *in dominium* en un sentido genérico sino específico, como derecho que concede al soberano el *dominium* sobre todos los bienes de las tierras conquistadas. Tierra, agua, montes,

praderas, minas (de metal o piedras preciosas), salinas, perlas, todo ello constituye objeto de *regalía*, de dominio real. (Romano 81-82).

Con el objetivo de llevar a cabo la “conversión” de los habitantes de las islas del Caribe a la fe católica, las órdenes de las *cédulas reales* eran terminantes, como señala León Guerrero: “Podemos considerar las instrucciones de los reyes como un programa de actuación donde uno de los principales objetivos planteados fue el religioso. Le piden a Colón que atraiga a los nativos hacia la fe católica, y en su ayuda envían como nuncio del Papa al padre Boyle junto a otros religiosos” (84). Las repercusiones de este segundo viaje quedarán claramente evidenciadas en los textos que recuperan las impresiones del mismo, los cuales se transformaron en una invaluable fuente de nuevos conocimientos científicos de la época: no olvidemos que en este viaje, por disposición real, se embarcan doctores como Álvarez Chanca, cosmógrafos como Juan de la Cosa, evangelizadores como Fray Ramón Pané. Esto evidencia una finalidad múltiple para este viaje: evangelizadora, jurídica, pero fundamentalmente, es preciso no olvidarlo, la más importante, es la que concierne a la expansión económica del reino español.

En el capítulo anterior intenté analizar la figura caleidoscópica del indígena americano a partir de un análisis pormenorizado de la etnografía colombina en su *Diario* del primer viaje. En el presente capítulo, me interesa contrastar la centralidad canónica de la escritura colombina comparando la misma y haciendo un contrapunteo con los textos suplementarios del segundo viaje. Margarita Zamora planteaba en su ya clásico *Reading Columbus* que existía un lugar común para pensar lo “marginal” como aquel lugar “inescencial”, “periférico” o “suplementario”: “that which lies outside the boundaries defining the central. Paradoxically, however, it is precisely in its relation to the margins that the center takes shape. As something added, even if only as an afterthought, the supplemental element implies the incomplete or

insufficient character of the entity to which it is appended” (64). Esta lógica definida por Zamora lleva a preguntarnos qué razones históricas han delimitado los *opuestos complementarios* que se han definido ya como centrales ya como *accesorios* o *secundarios* dentro del discurso colonial. En algunos casos—más precisamente con relación al segundo viaje de Colón (25 de septiembre de 1493 al 11 de junio de 1496)—las respuestas son más bien de tipo arqueológico-documental: hasta 1985 no se tenía noticia de la existencia de la *relación* del segundo viaje o, mejor, del “sumario” o “guía” o “fragmento del diario” de dicho viaje. Por ello, resulta extraño que hoy tengamos una enorme cantidad de libros académicos, anteriores al descubrimiento de la *Relación*, con títulos similares a “Los cuatro diarios”, “Los cuatro viajes”, siendo que tan sólo un fragmento del *Diario* propiamente dicho no apareció sino hasta la fecha mencionada y se publicó recién en 1989 bajo el título de *Libro Copiador*.

Para dar sólo un ejemplo de cómo la historiografía respondió a la “ausencia” del centro y la instrumentalidad del “suplemento”, basta con leer el índice de la histórica compilación de documentos del descubrimiento hecha por Martín Fernández de Navarrete titulada *Colección de los viages y descubrimientos que hicieron por mar los españoles desde fines del siglo XV* (1825). En esa obra monumental del siglo XIX compuesta en cinco volúmenes con ilustraciones, Navarrete, para dar cuenta del segundo viaje colombino, se servía de la *Carta* del doctor Diego Álvarez Chanca—publicándola por primera vez—al Cabildo de Sevilla (ca.1493) y del *Memorial* a Antonio Torres (1494). El segundo viaje se reconstruía siempre con un increíble

marco suplementario al cual le faltaba su centro, precisamente, el *Diario colombino*.¹¹⁴

Gracias a la extraordinaria labor profesional de algunos investigadores—paleógrafos, filólogos e historiadores—españoles como Rumeu de Armas, Juan Gil, Consuelo Varela, y a la fortuna del hallazgo de unos manuscritos apógrafos (*Libro Copiador*) por unos libreros de Tarragona de apellido del Río, fue posible conocer, entre otras cosas, lo siguiente:

El manuscrito en cuestión contiene una serie de cartas enviadas por Colón a los reyes, numeradas del I al IX, en las que por orden cronológico se van narrando los diversos avatares de la vida del gran marino desde 1492 hasta 1503. De ellas nos eran conocidas la IV, a través de las *Memorias* de A. Bernáldez, la VI (*Relación del tercer viaje*) y la IX (*letera rarissima*), que presenta sin embargo una serie de añadidos interesantes. En cambio, en la carta que anuncia a los reyes el descubrimiento aparecen cambios muy notables de forma. *Más interés todavía ofrece el hecho de que no se conocía el sumario del Diario del segundo viaje* (II) ni la relación de la expedición al

¹¹⁴ Dicha reconstrucción historiográfica se realizaba, por lo general, a partir de los siguientes documentos: 1) Un memorial que Colón envía a los reyes a través de Antonio Torres conocido como Memorial A. Torres (2 de febrero de 1494); 2) la instrucción a Mosen Pedro Margarite (9 de abril de 1494); 3) Fragmento de una Carta a los Reyes. Fechada en la isla La Española en enero de 1495: estos fragmentos son una descarga de Colón, una suerte de queja o protesta ante los reyes, por el nombramiento de Juan Aguado como Pesquisador de los reyes; 4) Nombramiento de Teniente gobernador a Don Bartolomé Colón (17 de febrero de 1496); 5) Fragmentos de (dos) cartas de Simón Verde relativos al segundo viaje (Valladolid, 20 de marzo y 10 de mayo de 1493 = 1494); 6) Informe y juramento de cómo Cuba era Tierra Firme (12 de junio de 1494); 7) Memorial a la reina de Juanoto Berardi (abril-mayo, 1495); 8) Carta del Doctor Diego Álvarez Chanca, que escribió al Cabildo de Sevilla; 9) Carta de Michele de Cuneo a su amigo Jerónimo Annari (15 de octubre de 1495); 10) Andrés Bernáldez: *Historia de los Reyes Católicos Don Fernando y Doña Isabel* (primera copia impresa de 1856); 11) Fray Bartolomé de Las Casas: *Historia de las Indias* (1527-1561[1875]) (especialmente, Libro I, capítulos LXXXII-CXI); 12) Pedro Mártir de Anglería: *Las Décadas de orbe novo* (1494-1526[1530]) (especialmente la primera Década); 13) Guillermo Coma: *Sobre las islas recientemente descubiertas del mar Meridiano e Indico*. Es el único documento que fue impreso en vida de Colón y, aunque la fecha no puede ser determinada con exactitud, se calcula que la obra fue publicada en la ciudad de Pavia, hacia el año 1497; 14) Hernando Colón: *Historia del Almirante* (especialmente, capítulos. XLIV-LXI); 15) Ramón Pané: *Relación acerca de las antigüedades de los indios*. (¿1498?); 16) Francisco López de Gómara: *Historia general de las Indias y conquista de México* (1552) (especialmente, Cap. XX); 17) José Fernández de Oviedo: *Historia General y Natural de las Indias* (1535) (especialmente, Libro II, capítulos VIII-XIV y Libro III, capítulos I y II). Si bien esta lista no es exhaustiva creo, sin embargo, que los principales documentos se hallan en la misma. Las transcripciones de estos documentos son altamente asequibles, aquí remito al lector a dos libros de fácil acceso y excelente labor profesional, ambos compilados por J. Gil y C. Varela: 1. *Textos y documentos completos* (1992) y *Cartas de particulares a Colón y relaciones coetáneas* (1984).

Cibao (III), ni la narración del reconocimiento de la Vega Real y de la guerra contra Canoabo (V), así como se ignoraba la existencia de las cartas escritas en 1500 (VII-VIII). (*Textos y documentos* 76)

Sin embargo, a pesar de este sorprendente hallazgo, y como sucede a menudo con la enigmática escritura colombina, el manuscrito no es autógrafo sino que se trata de una copia del S. XVI, la cual, al decir de Juan Gil y Consuelo Varela: “no está sujeta sólo a los errores comunes a todo texto repetidamente transcrito; antes por el contrario, ha sido objeto de una manipulación consciente, que se advierte de manera paladina en las evidentes deformaciones que se aprecian” (*Textos y documentos* 76-77). Esto implica que no tenemos original sino copia de copia, sin saber a ciencia cierta ni el número de copias reproducidas, ni cuántas son las manipulaciones que sufrió el manuscrito. La genealogía textual es imposible de reconstruir. Ello no implica que de tener el original podríamos estar más cerca de una supuesta “verdad” y esto es así por varias razones: Colón escribía *presionado* por las circunstancias políticas a las que se veía sometido en su relación con los reyes católicos y, por ello, el ejercicio retórico de la “escritura” colombina se basa en dos movimientos complementarios: la descripción de lo que relata y la necesidad de justificar su empresa mercantil. Si bien los *Diarios* son escritos para informar a los reyes, también son el espacio de especulación cosmo-cartográfica y etnográfica del Almirante, el cual al someter sus saberes previos a un cotejo con la realidad incurre en una serie de contradicciones y mistificaciones (véase Pastor 3-64).

Luego de leer la *Relación* del segundo viaje de Colón y sus textos suplementarios: el *reporte* del doctor Chanca al cabildo de Sevilla, la *relación* de Guillermo Coma y la *carta* de Michele de Cuneo, se hace evidente que en todos estos documentos—independientemente del rango y la profesión de los escritores—existen ciertos tópicos comunes que se suman a una *tropología teratológica*. Dichos tópicos

discursivos, si bien presentan ciertas diferencias en su registro escritural y en sus marcos ideológicos, podrían ser tabicados conceptualmente a los efectos metodológicos del análisis de la siguiente manera: 1. Narración de la salida y la llegada;¹¹⁵ 2. Descripción del territorio a través del arco de islas del Caribe, de su fauna y de su flora; 3. Encuentro con los nativos: dos clases de nativos diferenciados desde el primer momento entre *indios* (cautivos) y *caníbales*; 4. Negociaciones gestolingüísticas y escaramuzas con los nativos; 5. La preocupación del Almirante Colón por llegar al fuerte Navidad y los conflictos registrados en el fuerte (episodio de la matanza de los 39 hombres que Colón había dejado en el primer viaje y, 6) Indagación por las riquezas: especialmente por el oro.

Es necesario remarcar que estos documentos son diferentes como diferentes son los sujetos de enunciación, esto es: la *Relación* de Colón, el *informe* de Chanca y la *relación* de Coma, se hallan marcados por el peso de ser textos oficiales requeridos, antes del viaje, por el aparato administrativo de la corona. Sin embargo, ninguno de estos autores tiene la misma visión del mundo, ni trae consigo el mismo conjunto de

¹¹⁵ De acuerdo con Jesús Varela, Marcos y M^a Montserrat, León Guerrero, Colón partió de Cádiz el 25 de setiembre de 1493 con una flota de diecisiete barcos en dirección a Canarias—segundo puerto de aprovisionamiento (el 1 de octubre de 1493)—. De allí se dirige a la isla de Gomera (domingo 5 de octubre, 1493), en la cual, luego de frenarse la partida por los flirteos del Almirante con Doña Beatriz Bobadilla, finalmente se pone rumbo hacia las islas denominadas como “arco de las Antillas” o también llamadas “Antillas menores”. La primera isla a la que arriba Colón es designada con el nombre de Dominica, a partir de allí se sucede un largo derrotero en el cual el Almirante, en un proceso de afiebrado bautismo nominal, va recorriendo las siguientes islas: 1. Dominica (domingo 3 de noviembre); 2. Marigalante—nombre de la carabela capitana de la expedición— (domingo 3 de noviembre); 3. Santa María de Guadalupe—el capitán Diego Márquez se interna con ocho hombres en la isla y se pierde por espacio de 4 días—(lunes 4 de noviembre); 4. Santa María de Montserrat (lunes 11 de noviembre); 5. Santa María la Redonda—cuyo nombre indígena es Ocamaniro—; 6. Santa María de la Antigua (martes 12 de noviembre); 7. San Martín (miércoles 13 de noviembre); 8. Santa Cruz—primer episodio de confrontación con indígenas— (jueves 14 de noviembre); 9. Once mil Vírgenes y Santa Úrsula (domingo 17 de noviembre); 10. San Juan Bautista (Borinquen)—actual Puerto Rico—(miércoles 19 de noviembre); finalmente, luego de permanecer dos días en San Juan Bautista, arriban a la Española el jueves 21 de noviembre. De allí en adelante, se sucederán casi tres años de estadía del Almirante en las Antillas, regresando a España el 11 de junio de 1496. Al respecto puede consultarse *El itinerario de Cristóbal Colón [1451-1506]* de Varela, Jesús Marcos y M^a Montserrat, León Guerrero.

saberes previos, aunque compartan por momentos ideologías semejantes. La *Carta de Cuneo*—tal vez por tratarse de una misiva a un amigo personal—es el texto que más se aleja de las restricciones de lo “decible” y lo “ocultable”: justamente, no ser un texto oficial le posibilita alejarse de las restricciones propias de los textos marcados por las constricciones legales y morales que contienen los documentos oficiales de la corona. Esta “libertad” narrativa lo convierte en un documento único de los primeros años de la Conquista.

Si bien es cierto que el primer bloque textual—Colón, Chanca, Coma—comparte la característica de estar constituido a partir de textos oficiales, el contrapunteo de lectura entre los mismos hace evidentes, sin embargo, las pulsiones diferenciales de sus autores, de manera tal que lo que constituye una “insignificancia” para Colón es un hecho “altamente significativo” para el doctor Chanca o para Coma y viceversa. Cuneo, por su parte, no intenta ocultar nada, más bien todo lo contrario y, por ello, su discurso pasa por ser el de un fanfarrón que le cuenta a su amigo, de manera distendida y por momentos jocosa, las mujeres que él ha violado, los esclavos que tiene a su cargo y los “regalos” que le ha dado el Almirante. Estas diferencias posibilitan un análisis de tipo comparativo—sobre la tensión del contrapunteo—, en el cual los textos leídos como *suplementos* de otros textos ayudan a comprender los desacuerdos etnográficos y las versiones contradictorias del discurso colonial.

Guillermo Coma, en una pequeña crónica realizada con motivo de su viaje a las Antillas en el segundo viaje colombino titulada *Sobre las islas recientemente descubiertas* (ca. 1497), nos informa sobre las prácticas antropofágicas de los indígenas del Caribe utilizando para ello el recurso harto común de la referencia de oídas: “Aquí atestigua Pedro Margarite, un español digno de todo crédito, que había marchado a Oriente con el Prefecto [Colón] atraído por el señuelo de ver nuevas

tierras, que contempló con sus propios ojos, cómo se tostaba sobre brazas vivas a varios indios ensartados en asadores para solaz de la gula, mientras yacían en torno montones de cadáveres a los que se había cortado la cabeza o arrancado las extremidades” (190). Recordemos que Colón—como sugiere Hulme—vuelve de su primer viaje habiendo realizado esa doble identificación de los “nuevos seres”: por un lado ha trazado la marca teratológica que separa *indios* de *monstruos* comedores de carne y, por otro, ha asociado la red discursiva teratológica del caníbal con la localización del oro: allí donde están los caníbales está, definitivamente, el oro. Colón volverá, en su segundo viaje, con una ruta cambiada—no por Bahamas sino por el Arco de las Antillas— y con una decisión claramente tomada. En la *relación* del segundo viaje se hace evidente que la obsesión por los caníbales y el oro tenía una preponderancia por sobre el resto de los objetivos: “Y dexé(las) de vista [a las Canarias] lunes, siete de octubre, para venir a esta isla Isabela, adonde yo avía dexado la gente el año pasado, y primero venir a la isla de los caníbales” (*Relación* 236, énfasis mío). En la primera isla “descubierta”, la Dominica, no puede descender por no hallar puerto propicio, razón por la cual endereza sus barcos a otra isla distante de Dominica “diez leguas” (*Relación* 236), a la que nombra Santa María Galana. Al descender en la Galana Colón ejecuta una versión primigenia del ritual administrativo-jurídico que más tarde (1513) se conocerá como *requerimiento*: “Y descendí en tierra con mucha jente con una vanderá real y, en el lugar más idóneo, con pendón y alta voz e escrivanos e testigos, nuevamente torné a tomar posesión d’ella y de todas las otras y de tierra firme en nombre de V. Al., replicando los autos de la mesma posesión del año pasado, de la cual no obstante nuevamente tomava, llamando si alguien lo contradecía, y nombré esta isla la Galana” (*Relación* 236).

Curiosamente, Colón toma posesión de la tierra en un lugar despoblado: no hay allí nadie, ni indios ni caníbales. Convencido por los datos del primer viaje sabe, sin embargo, que lo primero que avistará es, precisamente, caníbales. Así, luego de tomar posesión, se dirige a la próxima isla a la cual nombra Santa María de Guadalupe, con el objetivo claro de “aver lengua” (*Relación* 237). Una vez que descende con la armada, antes de “aver lengua”, ya sabe que: “todas estas islas heran de caníbales y poblada d’esta gente que a la otra come” (*Relación* 237). No necesita confirmar ningún dato, no precisa ver evidencias: “todas estas islas” están irremediablemente *infectadas* de comedores de carne humana. Esto, de algún modo, desmiente el supuesto “realismo” que algunos autores, como Tzvetan Todorov (1982) y Margaret Hodgen (1964), le achacan a la letra colombina. Es importante señalar que Colón se había convertido en la autoridad indiscutida de la expedición a pesar de los “eruditos” que llevaba con él—médicos, cartógrafos, curas, etc.—. En tal sentido, su autoridad devenida del nombramiento real (Almirante de la mar Océana) es doble: por un lado es la autoridad jurídica, pero, por otro, de dicha autoridad emanará una suerte de hálito simbólico a través del cual se constituirá en la fuente de saber “autorizada” sobre todos los tópicos relativos a las “nuevas tierras”. Por ello, los textos que rodean el discurso colombino se estructuran sobre las percepciones—a menudo contradictorias—que el Almirante va articulando retóricamente en su narración a medida que transcurre la travesía por las islas.

Tanto Cuneo, como Chanca y Coma, se ven obligados a un cotejo retórico y dialéctico entre las “opiniones” del Almirante y lo que van viendo “junto” a él. Por ello, todos confirman textualmente la presencia canibal, nadie discute, nadie duda—aunque se den versiones diferentes—que estos *enemigos de Dios* (Palencia Roth 39-62) están “realmente” ahí, relamiéndose ante la carne humana, hirviendo cabezas en

ollas y secuestrando muchachos/as para engorde. Es más, el texto del doctor Chanca, por ejemplo, se halla dividido por subtítulos y el sexto de estos subtítulos dice: “Costumbres de los caníbales” (158). El subtítulo no sólo confirma la presencia caníbal sino que, además, configura a esta gente como a una *nación guerrera* organizada en función de “costumbres”. A renglón seguido del subtítulo, Chanca intenta confirmar con “evidencia” la presencia caníbal en la isla Guadalupe: “Halló mucho algodón [el Almirante] hilado y por hilar e cosas de sus mantenimientos e de todo traxo un poco; en especial traxo cuatro o cinco huesos de brazos e piernas de ombres. Luego que aquello vimos, *sospechamos que aquellas islas heran las de Caribe*, que son abitadas de gente que come carne umana” (158; énfasis mío). Chanca no hace sino ratificar una “sospecha” basada en la imaginación colombina del primer viaje, esto es, que las islas del arco antillano están todas “pobladas de gente que come carne humana”. Como ha señalado Gananath Obeyesekere con respecto a este temprano fragmento de Chanca y su “sospecha” sobre el canibalismo: “Here is one of the earliest descriptions of the “cannibal scene”: a few bones lying around, and then removed by one of the ship’s officers, as mementos perhaps. Chanca was not even present at the scene, yet he writes with authority, a feature of much of the writing on cannibalism and savagism in general. Secondhand information is given an authoritative thrust through the employment of the “we” in the text” (9). Cuando el bachiller Andrés Bernáldez—amigo personal de Colón—escriba su *Historia de los Reyes Católicos*, también repetirá el *locus* aterrador del caníbal influenciado por su amistad con Colón a quien alojó en su casa y gracias al cual tenía acceso directo a la información sobre las Indias:

Los hombres que pueden haber tráenlos a sus casas, e facen carnicería de ellos cuando quieren, e que los que matan por los prender cómenlos luego, e dicen que la carne del hombre es tan buena cosa que no hay tal cosa de comer en el mundo, e bien parecía en su mal vicio e costumbre, porque los huesos que en

su casa se hallaron, todo lo que se podía comer estaba muy roído, que no había sino lo que por su mucha dureza no se podía comer. Hallóse en una casa cociendo un pescuezo de hombre; e los muchachos que cautivan chicos, córtanles a cada uno su miembro generativo, e sírvense de ellos fasta que son hombres, o fasta que quieren, e después facen fiesta, e mátanlos, e cómelos, e dicen que la carne de los muchachos, e de las mujeres no es buena, ni tal como la de los hombres. (222-23)

Como señala Hulme, los restos humanos hallados por los europeos no constituyen ningún tipo de evidencia, dado que: “Burning the flesh off the bones of dead bodies was common mortuary practice throughout the native Caribbean” (69). Sin embargo, la *Relación* de Chanca es la única que parece distinguir este fenómeno particular—una clase de ritual funerario— inscribiendo de este modo una grieta reveladora en la red significativa caníbal: “Y de acá hallamos, buscando las cosas que tenían guardadas en una esportilla mucho cosida e mucho a recabdo, una cabeza de ombre mucho guardada; *allí juzgamos por entonces que sería la cabeza de padre o madre o de persona que mucho querían*; después he oído que ayan hallado muchas d’esta manera, por donde creo ser verdad lo que allí juzgamos” (168-69, énfasis mío). El Almirante se detiene en este particular episodio y confirma la “evidencia”, los supuestos rastros de antropofagia: “Hallé en sus casas cestos y arcos grandes de güesos de hombres y cabezas colgadas en cada casa” (*Relación* 238).

Guillermo Coma es, probablemente, quien desarrolla un mayor grado de complejidad teórica acerca de los “Canabalos”, pero al igual que Colón y Chanca confirma que: “Las islas obedecen a los canabalos. Este pueblo, fiero y salvaje, se alimenta de carne humana: lo podrías llamar con razón “antropófagos””. Hacen continua guerra contra los indios, esto es, los mansos y cobardes, para proveerse de carne: esta es su presa y esta su caza. Devastan, saquean y atacan ferozmente a los indios y los devoran sin que estos ofrezcan resistencia” (188). Este fragmento de la relación de Guillermo Coma es altamente significativo por varios motivos: en primer

lugar ratifica la sospecha de Colón y se entrama con el resto de los discursos generando una *red significativa* y un *dispositivo de verdad* que van confirmando la *autoridad etnográfica* colombina por acumulación. Es preciso comprender que de la repetición de estas afirmaciones, la historiografía oficial de la corona hará una “verdad indiscutible”, siendo los textos de Pedro Mártir de Anglería un ejemplo más que sobrado. En segundo lugar, también se ratifica el trazado teratológico que Colón había demarcado claramente hacia el final de su primer viaje: hay *indios* y *salvajes caníbales*. Dos tipos de sujetos, unos que pertenecen a la parcela de lo humanitario y otros a medio camino entre el *salvajismo*, la *bestialidad*, la *monstruosidad* y la *herejía*. En tercer lugar, el texto, involuntariamente, constituye una auto-definición y una auto-descripción de las prácticas coloniales: al definir el caníbal, Coma define en el *Otro* lo que hay de sí mismo, proyecta inconscientemente la configuración (auto)identitaria y la práctica colonial como un tipo particular de “canibalismo”. Si releemos el fragmento “hacen constante guerra contra los indios”, “para proveerse de carne” y sustituimos “carne” por “oro”, “piedras preciosas”, “especias”, “mujeres”, etc. y si además le sumamos a la red significativa “devastan, saquean y atacan ferozmente a los indios”, entonces, ¿de quién habla este fragmento? ¿Por qué los caníbales se configuran como el tropo del horror entonces? La respuesta es clara, porque el caníbal no es tanto un *Otro* sino un tropo que reconoce en el *Otro* lo propio de sí, como afirma Carlos Jáuregui: “El *Otro* que el canibalismo nombra está localizado tras una frontera permeable y especular, llena de trampas y de encuentros con imágenes propias: el caníbal nos habla del *Otro* y de nosotros mismos, de comer y ser comidos, del Imperio y de sus fracturas, del salvaje y de las ansiedades culturales de la civilización [...] El caníbal fue un dispositivo generador de alteridad y un tropo cultural de reconocimiento” (“Brasil especular” 77).

En este sentido, creo que es totalmente pertinente hablar del “canibalismo colonial” como un concepto-herramienta que ayuda a describir la práctica colonial desde el interior mismo de su propia discursividad, para revertir o invertir la oposición “salvaje-civilizado” entre Europa y América. Como señalaba Arens al hablar de la relación de Hans Staden (ca. 1526-1576) y sobre la desaparición durante el siglo XVI de los tupinambá: “Tupinamba failed to survive the sixteenth century. As a result, there is no modern information on the traditional culture of this group. Although there may be some legitimate reservations about who ate whom, there can be none on the question of who exterminated whom” (31). Es, precisamente, en relación a este “canibalismo colonial” que la interpretación sobre las discursividades que rodean al segundo viaje de Colón toman una nueva dirección. Si aceptamos que las prácticas colombinas se enmarcan y autodefinen dentro del entramado de significación ideológico del *canibalismo europeo*—como tempranamente lo definió el padre Las Casas en su *Brevísima*—entonces los textos analizados aquí no podrán leerse sino como la descripción de una *sistemática consumición* del cuerpo indígena. Al mismo tiempo, como lo ha señalado Kilgour: “The figure of the cannibal is used to expose the fact that the construction of the modern subject against an ‘other’ demonised as a cannibal, ironically produces a ‘cannibal ego’ more insidious than any Hottentot” (247). La Conquista, si se acepta esta línea interpretativa, puede definirse a partir de un *telos antropofágico*, como un avance imperial que engulle, devora, fagocita y consume tanto la riqueza continental americana como a sus habitantes nativos.

Una vez que el Almirante decide bajar en la isla de Guadalupe “con toda la armada” (*Relación* 237), comienza a secuestrar gente: “De los hombres pocos se tomaron (y pocos) fueron vistos; los cuales todos fuyeron por el monte, y por la gran espesura de los árboles no se puedo tornar a prender d’ellos más que de las mugeres,

las cuales también envió a V. Al., con otras muchas hermosuras que ellos allí tenían” (237). Ya empieza a esbozarse, además, la idea del botín femenino como “hermosura”. Gracias al incontinente Cuneo sabemos no sólo cuántas mujeres se secuestraron sino, también, la edad estimada de las mismas: “En la dicha isla cogimos a XII mujeres bellísimas y gordísimas de edad de XV a XVI años, con dos muchachos de la misma edad, los cuales tenían cortado el miembro genital hasta el vientre; juzgamos que se les había castrado para que no se juntaran con sus mujeres, o al menos para cebarlos y después comerlos” (241) Es posible afirmar que la tarea de secuestro y saqueo comienza relativamente rápido. La práctica de secuestrar a *indios indefensos* de la que nos habla Coma, la acumulación de cautivos y la indagación por el oro, comienzan a ser prácticas sistemáticas en cada descenso de la tripulación europea en cada isla. En tal sentido, Cuneo nos informa sin tapujos que: “Aquel mismo día partimos de allí y arribamos a una isla grande que está poblada de cambalos; los cuales, cuando nos dieron vista, al punto huyeron a las montañas. En esta isla descendimos en tierra y estuvimos allí alrededor de seis días. La causa fue que XI hombres de los nuestros, *habiendo hecho compañía de acuerdo para robar*, entraron en despoblado cinco o seis millas” (240, énfasis mío).

Además de la confirmación rotunda sobre la existencia de los *huidizos* caníbales, es posible leer otra *red significativa* en los textos analizados: aquella de los cautivos—indios supuestamente secuestrados por los caníbales—. Es claro que existía una rivalidad entre grupos indígenas diversos de la cual Colón—al igual que más tarde haría Hernán Cortés (1519)—se aprovecha para desplegar su *telos* evangélico-salvador.¹¹⁶ Nos informa Colón: “Las cuales me decían [las mujeres secuestradas por

¹¹⁶ Con relación a los conflictos de los habitantes del caribe es imprescindible leer, entre otras cosas, el segundo capítulo del libro de Peter Hulme (*Colonial Encounters*, 1986) titulado “Caribs and Arawaks”. Allí, Hulme nos informa que: “The islands may have formed part o

Colón en Guadalupe] que las avían traído de otras islas, que, a mi ver, teníanlas en servitud y por con(cubinas); también me decían por palabra y señas que les avían comido los maridos y a otras los hijos y hermanos, y les fazían qu'ellas mismas d'ellos comiesen. También hallé algunos mozos que asimismo se avían traído y a todos cortado su miembro” (*Relación* 237). El Almirante es claro en su duda, “a mi ver”, esto es, según su criterio arbitrario, según interpreta, se trata de “cautivas”. Son mujeres supuestamente aterrorizadas por las prácticas de sus enemigos caníbales, los cuales las someten sexualmente, las secuestran y matan a sus maridos, obligándolas, además, a comerse a sus propios parientes. Pero ¿cómo se estructura el “a mi ver” de Colón? ¿Cómo sabe lo que sabe sobre las “cautivas”? Sencillamente, porque éstas se lo dicen “por palabras y señas”. Ahora bien, qué lengua traduce Colón. ¿Traduce desde uno de los tantos dialectos tainos que Fray Bartolomé de Las Casas consigna en su *Apologética Historia de las Indias*?¹¹⁷ Y ¿A qué lengua: al italiano, al español? Recordemos que Colón en su primer viaje había llevado a Luis de Torres, el cual, como nos informa Hulme había sido “especialmente elegido porque hablaba hebreo, arameo, y un poco de árabe” (20, traducción mía). No existe entonces, según afirma Hulme, ninguna razón para creer que Colón, efectivamente, se comunicó de algún

fan interlocking area with Kari’na, a Cariban language, used as a lingua franca on the trade routes. Conflict was endemic in the whole of this area, although it was probably a largely ritualized affair involved with the exchange of women, since the villages are likely to have been endogamous. Conflict presumably intensified under competition for land” (76).

¹¹⁷ En la *introducción* a la *Relación* de Pané, José Juan Arrom intenta aclarar los conflictos en torno al supuesto dialecto taino que manejaba Pané, al respecto informa que: “Fernando Ortiz, ha objetado que nuestro fraile, ‘según Las Casas, sólo entendía una de las tres lenguas de los indios de Quisqueya, la de los macorixes, que no era la general de la isla’. Y Pedro Henríquez Ureña, coincidiendo con Ortiz, declara que ‘la lengua que habló Pané no fue el taino, general de la isla, sino la de Macorís de abajo: véase Las Casas, *Apologética*, cap. 120’. Ahora bien, lo que Las Casas dijo en el referido capítulo es lo siguiente: ‘Este Fray Ramón escudriñó lo que pudo, según lo que alcanzó de las lenguas, que fueron tres las que había en esta isla; pero no supo sino la una de una chica provincia que arriba dijimos llamarse Macorix de abajo, y aquélla no perfectamente, y de la universal supo no mucho, como los demás, aunque más que otros, porque ninguno, clérigo, ni fraile, ni seglar, supo ninguna perfectamente de ellas si no fue un marinero de Palos o de Moguer, que se llamó Cristóbal Rodríguez’. (10)

modo con estas mujeres. Asumiendo que los indios secuestrados por Colón en su primer viaje para regocijo visual de los reyes españoles hubieran aprendido en el lapso que media entre la llegada del primer viaje y la salida del segundo—casi nueve meses—un “correcto español”, aún así, no hay nada que asegure que los mismos indios también manejaran los múltiples dialectos de todas las islas antillanas. De todos modos, el Almirante fija su interpretación sobre “señas” y “palabras” que le “confirman” la crueldad del enemigo, ahora común: los caníbales.

Ya tiene los medios como para emplazar simbólicamente un acuerdo, un patronato, con las mujeres cautivas. Ahora el Almirante las protegerá de los caníbales en un movimiento que delata su propia paradoja: las salvará de su cautividad caníbal y las pondrá bajo su tutela dentro del marco de una nueva figura, la de “nuevas cautivas informantes”. Ahora pasarán a ser secuestradas por los nuevos caníbales, blancos y europeos. Guillermo Coma no deja pasar este incidente en su *Relación*, es más: el episodio le sirve para mostrar la “hombría de bien” de esta tripulación saqueadora, que respeta a los dóciles oprimidos—los indios—y ataca a los resistenciaros *opresores*—los caníbales—: “Cuando los españoles les invitaron a regresar con los canabalos [a las mujeres y muchachos “cautivos”], abrazándose a los mástiles y postrándose a sus pies les rogaban y suplicaban, deshechos en lágrimas, que no los entregaran otra vez a manos de los canabalos como ovejas al matadero” (191). Al decir del doctor Chanca también es claro que se trata de mujeres *cautivadas* por el “común enemigo” caníbal:

Preguntamos a las mugeres que heran cativas en esta isla que qué gente hera ésta; respondieron que heran caribes Después que entendieron que nosotros aborrecíamos tal gente por su mal uso de comer carne de ombres [...] Mostraban temor d’ellos como gente sojuzgada; y de allí conocimos cuáles heran caribes de las mugeres e cuáles no, porque las caribes traían en las piernas en cada una dos argollas texidas de algodón, la una junto a la rodilla, la otra junto con los tovillos [...] Por esta diferencia conocemos los unos de los otros.(159-60)

¿Qué leyó Chanca en esas “argollas de algodón” que le hicieron suponer que se trataba de “mugeres caribes”? ¿De qué manera la práctica de comer carne humana y unas “argollas de algodón” pueden ponerse en contigüidad para expresar una identidad particular? Estas impresiones de Chanca nos recuerdan las primeras descripciones de los caníbales que hacía el Almirante en el primer viaje, donde la huella antropofágica se leía a partir de datos tan confusos como la fealdad de los indios o la tintura de los cuerpos. Esta compartimentación descriptiva que separa hacia un lado y hacia otro las identidades nativas se sustenta en un proceso ideológico maniqueo a través del cual se crean enemigos y amigos imaginarios; un proceso que le asegura al *ego conquiro* una base para su autoridad simbólica y para su propia praxis de dominio territorial. El doctor Chanca, sin saberlo, en contra de su propio discurso y el de Coma y Colón, nos muestra la falsedad sobre la que se asienta la supuesta “cautividad” y “sojuzgamiento” de estas mujeres a mano de un “enemigo común”, el caníbal. Luego de la llegada al fuerte Navidad, por intermedio de un hermano del cacique Guacanagarí—el cacique que referirá la causa de muerte de los hombres dejados por Colón en el primer viaje—, las mujeres secuestradas por Colón que están en la carabela se las ingenian para escapar de sus supuestos “protectores”.

Al respecto dice Chanca:

En la nao avía diez mugeres de las que se avían tomado en las islas de Caribi, eran las más d’ellas de Borinquen. Aquel hermano de Guacamarí habló con ellas; creemos que les dixo lo que luego esa noche pusieron por obra, y es que al primer sueño muy mansamente se echaron al agua e se fueron a tierra [...] Otro día de mañana embió el Almirante a decir a Guacamarí que le enviase aquellas mugeres que la noche antes se avían hido e que luego las mandase buscar. (171)

Este fragmento desmiente que las cautivas de los caníbales se hallaran tan a gusto y protegidas bajo la tutela del Almirante. Este fragmento, por sí solo, deconstruye todo el discurso sobre la cautividad que le servía al Almirante para hacer

causa común con el “indio bueno” y comenzar la guerra contra el *salvaje* caníbal. Como tan bien ha marcado Loreley El Jaber: “Las mujeres indígenas más que un despojo de guerra, como las define Alberto Salas, son el objeto que supone poder y reinstala las jerarquías que otorga la posesión, son el producto natural, la riqueza de un suelo que permite que siga funcionando el imaginario conquistador” (102). Un ya famoso episodio narrado por Cuneo da cuenta, justamente, de la configuración del cuerpo femenino en tanto que botín, en tanto que repartija de las “riquezas”, una vez comenzado el saqueo:

Estando yo en la barca tomé una cambala bellísima, la cual me regaló el señor Almirante; y teniéndola en mi camarote, al estar desnuda según su usanza, me vino deseo de solazarme con ella; y al querer poner en obra mi deseo, ella, *resistiéndose*, me arañó de tal modo con sus uñas que yo no hubiese querido entonces haber comenzado; pero visto aquello, para deciros el final, *agarré una correa y le di una buena tunda de azotes*, de modo que lanzaba gritos inauditos que no podrías creer. Por último, nos pusimos de acuerdo de tal manera que os puedo decir que de hecho parecía amaestrada en la escuela de ramerías. (242, énfasis mío)

Este párrafo es significativo por varios motivos: antes que nada, es el primer relato de una violación a una indígena en manos de un europeo—que desmiente el célebre y falso sintagma “encuentro de dos culturas”—; ¹¹⁸ en segundo lugar, este testimonio complementa *involuntariamente* la falacia grotesca que mostraba a Colón, en la *Carta* a Santángel, como un *defensor* de los indios.¹¹⁹ Queda claro que es “el

¹¹⁸ Como bien señala Enrique Dussel: “El concepto de *encuentro* es encubridor porque se establece ocultando la dominación del *yo* europeo, de su *mundo*, sobre el *mundo del Otro*, del indio” (87).

¹¹⁹ En la parte de la Carta a Santángel que aludo parecen hacerse claras las intromisiones de un editor en la misma. Editor que la mayoría de los historiadores y críticos asocian con el mismo Santángel. En este párrafo dice supuestamente Colón: “yo defendí que no se les diesen cosas tan viles como y pedazos de escudillas rotas y pedazos de vidrio roto y cabos de agujetas, aunque cuando ellos esto podían llegar, les parecía haber la mejor joya del mundo: que se acertó haber un marinero, por una agujeta, oro de peso de dos castellanos y medio, y otros de otras cosas, que muy menos valían, mucho más [...] Hasta los pedazos de los arcos rotos de las pipas tomaban y daban lo que tenían como bestias. Así que me pareció mal y yo lo defendí. Y daba yo graciosas mil cosas buenas que yo llevaba porque tomen amor” (120).

Almirante” quien le permite a su amigo Cuneo el libre usufructo del botín.¹²⁰ A medida que nos adentramos en la narración de los textos analizados, se hace cada vez más evidente la relación entre el “botín” fracasado—nimios hallazgos de oro y especias—y el cuerpo indígena femenino como *sustitución simbólica* del oro. En tal sentido, El Jaber delimita las coordenadas del *telos* conquistador fracasado y su transformación deseante que obtiene suelo fértil en el cuerpo femenino: “El espacio americano provee un cuerpo femenino que delinea una escala jerárquica, la mujer ha trocado propiedad privada, es el oro que cada uno ha ganado en la peripecia, pero como es una riqueza que sólo funciona como tal dentro del espacio de adquisición, la Corona queda fuera de todo control sobre estos objetos de valor” (107). Las redes significativas del discurso colonial, en las cuales el *Otro* queda atrapado, se sostienen en un entramado en el cual la conciencia del conquistador fragua una interpretación que le permite *violar, saquear y asesinar* sin remordimientos. De hecho, ese *Otro*, a medio camino entre el *salvajismo* y la *animalidad*, al constituir una naturaleza cuasi-humana, puede ser objeto de vejación sin que el remordimiento cristiano perturbe la tarea de colonización.¹²¹

M^a Montserrat León Guerrero afirma—tanto en su tesis doctoral como en un libro escrito en colaboración con Jesús Varela Marcos—, que el viernes 15 de noviembre de 1493 hallándose las 17 carabelas frente a la isla Santa Cruz: “los españoles fueron agredidos” (221); y confirma que: “Una barca de españoles sufre la

¹²⁰ Nacido en 1450 en Savona (Italia), Michele de Cuneo era bien educado: hablaba genovés, latín, el español de castilla y toscano. Su padre, Corrado de Cuneo, en 1474 le había vendido una propiedad al padre de Colón y, aparentemente, Michele y Colón eran buenos amigos. A propósito de los datos biográficos de Cuneo se puede consultar *Italian Reports on America (1493-1522) Accounts by Contemporary Observers* (2002).

¹²¹ Como bien señala Roger Bartra: “el humanismo renacentista, que tendía a buscar causas naturales para descifrar la diversidad humana, renunciaba implícitamente a los ideales comunitarios cristianos, al justificar el sometimiento y la servidumbre de los pueblos salvajes y bárbaros por los requerimientos de la moderna razón de Estado. La gran polémica entre Las Casas y Sepúlveda, como la ha analizado Edmundo O’Gorman, es una expresión de esta contradicción insoluble” (74-75).

agresión de los canibales de una canoa” (*El itinerario de Cristóbal Colón [1451-1506]* 172). Del mismo modo, los cuatro textos analizados aquí—*Relación de Colón* (238-39), *Carta al cabildo de Sevilla* (162), *Relación de Coma* (192-93) y *Carta de Cuneo* (242)—refieren el incidente del “supuesto” ataque. La versión de Colón relata que:

Yo llegué a una isla bien luenga, adonde cogí para aver lengua. Y echada la barca armada en tierra, por fuera vino una canoa con tres hombres y dos mugeres, todos d’esta generación que comen carne humana. *Salió el batel a le prender*, y ellos se pusieron en defensa y pelearon muy fuertemente, y fueron feridos tres personas de los nuestros con frechas. Truxéronlos presos a la nao (o; de la) fuerza que una muger d’estas fazía con un arco no es de olvidar, que diz(en que a una) adarga pasó con una frecha en claro. Allá los enbió todos a V. Al., así ella como (o los otros), salvo uno que fue muerto” (*Relación* 238-39, énfasis mío).

Si bien Colón expresa que “enbí todos (...) salvo uno que fue muerto”, no nos dice cómo ni por qué fue muerto, y tampoco parece darle mucha importancia al episodio que, sin embargo, registra. Gracias al afán detallista de Cuneo es posible obtener mayores datos para evaluar el “incidente”—la “agresión caníbal”—complementándose así el laconismo burocrático colombino:

Estando uno de estos días fondeados sobre las anclas, vimos venir de un cabo una canoa, es decir, una barca, que así la llaman en su lengua, a fuerza de remos, que parecía un bergantín bien armado, sobre la cual iban tres o cuatro cambalos con dos cambalas, y dos indios hechos esclavos; a los cuales, que así llaman los cambalos a los demás vecinos suyos de estas otras islas, les habían cortado hacía poco también el miembro genital hasta el vientre, de modo que todavía estaban enfermos. Y teniendo nosotros el batel del capitán en tierra, al ver venir la canoa, *saltando sin tardanza en el batel dimos caza a la dicha canoa*; al aproximarnos a ella, los cambalos con sus arcos nos herían reciamente, de manera que, de no haber estado puestos los paveses, nos habrían medio desbaratado; y os aviso que a un cómitre que tenía una adarga en la mano le vino un golpe de flecha que le atravesó la adarga y le entró tres dedos en el pecho, de suerte que murió a los pocos días. Tomamos la dicha canoa con todos sus hombres, y un cambalo fue herido de una lanza, por lo que pensamos que estaba muerto; y dejándolo en el mar por muerto, los vimos nadar de repente; *por eso lo cogimos y con un garfio lo izamos a bordo de la nave, donde le cortamos la cabeza con un hacha*; a los demás cambalos juntamente con los dichos esclavos, los mandamos después a España. (242, énfasis mío)

Antes de analizar este fragmento y el de Colón, agrego, para mayor ampliación de datos sobre el episodio, lo que nos transmite Chanca:

Por la costa venía una canoa en que venían cuatro ombres e dos mugeres e un muchacho, e desde vieron la flota maravillados se emvebecieron tanto, que por una grande ora estuvieron que no se movieron de un lugar casi dos tiros de lombarda de los navíos. En esto fueron vistos de los que estavan en la barca e aun de toda la flota. *Luego los de la barca fueron para ellos tan junto con la tierra que tenían, maravillándose e pensando qué cosa sería, nunca los vieron hasta que estuvieron muy cerca d'ellos que no les pudieron mucho huir, aunque harto trabajaron por ello; pero los nuestros aguijaron con tanta priesa que no se les pudieron ir. Los caribes desde vieron que el huir no les aprovechava, con mucha osadía pusieron mano a los arcos, también las mugeres como los ombres, e digo con mucha osadía, porque ellos no eran más de cuatro ombres y dos mugeres e los nuestros más de veinte e cinco, de los cuales firieron dos; al uno dieron dos frechadas en los pechos e al otro una por el costado, e si no fuera porque llevavan adargas e tablachutas e porque los invistieron presto con la varca e les trastornaron su canoa, asaetearan con sus flechas los más dellos [...] e tovieron harto que hazer en tomarlos, que todavía quanto podían tiravan, e con todo eso el uno no lo pudieron tomar sino mal herido de una lanzada que murió, el cual traxeron así herido fasta los navíos. (162, énfasis mío)*

Coma, es más sensacionalista y descriptivo:

Se echó al agua la barca para saber qué lengua, qué leyes y qué costumbres tenían los isleños [...] ve venir detrás una canoa de bárbaros que remaba desde alta mar en derechura a las chozas. Estos, a su vez, al llegar más cerca, asombrados ante la armada forastera y admirados de los elevados mástiles y de los altos castillos, se entregan con más ardor a la boga y se inclinan sobre los remos con más ímpetu [...] El marino los embiste de improviso y les corta el camino a tierra. Los canabalos los atacan, luchan con brío, hieren a dos de los nuestros; uno de ellos expiró a los cuatro días no bien cumplidos, el otro quedó maltrecho y con el escudo destrozado, que le salvó la vida. *En vista de que los canabalos no podían ser inducidos a aceptar las condiciones de rendición y rechazaban las señales de paz, pues el marino quería atraparlos vivos, recurre éste a la fuerza y aborda la canoa; el navío de deshace, al abrirse y resquebrajarse.* Los bárbaros, que eran tres con sólo dos mujeres y un único esclavo indio (a éste lo traían preso de una isla vecina), buscan no obstante la salvación en el agua, pues nadan con destreza y se deslizan con rapidez las olas. Finalmente son hechos prisioneros y llevados ante el Prefecto [=Almirante en Coma] Uno de ellos, transpasado por siete heridas y a quien se le escapaban los intestinos, que le colgaban ya fuera, fue arrojado al mar, ya que se pensó que no tenía cura; no obstante, manteniéndose en la cresta de la ola con el impulso de un solo pie y sujetándose las entrañas con la izquierda, se esforzaba con denuedo en llegar a la costa [...] Se lo coge prisionero de nuevo en el litoral, y otra vez es echado por la borda, con las manos atadas y los pies más prietos; con más coraje nadaba sin embargo aquél

bárbaro de admirable valentía, hasta que acribillado a flechazos exhaló su espíritu. (193, énfasis mío)

Ninguno de los largos fragmentos transcritos aquí—que han servido a los historiadores para reconstruir el segundo viaje de Colón—dejan lugar a duda posible: no existió ninguna *agresión* por parte de los nativos, más bien, todo lo contrario, siendo que los supuestos “caníbales” se limitan a defenderse de los invasores. Es más, el episodio descrito en los fragmentos extractados no parece ofrecer mayores dificultades de análisis. Las carabelas apostadas frente a las costas de la isla Santa Cruz deciden enviar un batel para, según nos dice Coma: “saber qué lengua, qué leyes y qué costumbres tenían los isleños”; sin embargo, a pesar de este particular interés etnográfico a renglón seguido afirma—sin haber averiguado la lengua, las leyes y las costumbres—que se trata de “bárbaros”. El *batel* explorador español con “veinte e cinco” hombres—de acuerdo con Chanca—divisa una “canoa” sobre la costa y, dependiendo del fragmento analizado, se desprende que en la “canoa” de nativos había: 1. “tres hombres y dos mugeres, todos d’esta generación que comen carne humana” (Colón); 2. “tres o cuatros caníbales (hombres), dos caníbales (mujeres) y dos esclavos Indios” (Cuneo); 3. “venían cuatro ombres e dos mugeres e un muchacho” (Chanca) y; 4. “Los bárbaros, que eran tres con sólo dos mujeres y un único esclavo indio (a éste lo traían preso de una isla vecina)” (Coma). De esta información se desprende que: todos los europeos, sin excepción, “saben” que la canoa está conducida por caníbales, ¿cómo lo saben? Pero, además, “saben” que los caníbales de la canoa traen un esclavo—dos según Cuneo—, ¿cómo lo saben? El estatuto del “saber” de estos marineros es particularmente dudoso: en primer lugar nadie habla la lengua de los nativos, en segundo lugar—en la forma como está referido el episodio—parece como si los invasores supieran desde las carabelas, antes del combate, a una distancia considerable, que se trata de gente que “come carne

humana” y que tienen “esclavos”. ¿Cómo lo saben? Sin embargo, la respuesta a estas preguntas es anterior al “incidente” y está más que confirmada en la red significativa del discurso del Almirante del primer viaje: todos aquellos que opongan resistencia son caníbales. El propio Coma, antes de ver la “canao”, antes incluso de arribar a la isla y de narrar el episodio confirma que se trata de una “isla de canabalos que, por su posición y risueño aspecto, invitaba a los navegantes a recalar en ella” (192). Pero sigamos el análisis. Una vez divisada la “canao”, y sin que medie ninguna *agresión* por parte de los tripulantes de la “canao caníbal”, los fragmentos refieren que: 1. “Salió el batel a le prender [la canoa], y ellos se pusieron en defensa y pelearon muy fuertemente” (Colón); 2. “Vista la canoa proceder hacia nosotros, nosotros que teníamos el barco del capitán, saltamos rápidamente dentro para darles caza” (Cuneo); 3. “En esto fueron vistos [los nativos] de los que estaban en la barca e aun de toda la flota. Luego los de la barca fueron para ellos” (Chanca); 4. “En vista de que los canabalos no podían ser inducidos a aceptar las condiciones de rendición y rechazaban las señales de paz, pues el marino quería atraparlos vivos, recurre éste a la fuerza y aborda la canoa; el navío de deshace, al abrirse y resquebrajarse” (Coma).

No se alcanza a comprender qué malabarismo interpretativo podría realizarse aquí como para explicar—como afirma M^a. Montserrat León Guerrero—que los “españoles fueron agredidos”. Sin excepción, los párrafos extractados aseguran que la acción violenta comienza por parte de los europeos. El final de la escaramuza está confirmado por todos los textos: según Colón capturan a todos “salvo uno que fue muerto”; según Cuneo: “Naturalmente lo agarramos, lo elevamos sobre la nave con un garfio y con un hacha le cortamos la cabeza”; según Chanca: “uno no lo pudieron tomar sino mal herido de una lanzada que murió, el cual traxeron así herido fasta los navíos” y; según Coma: “con más coraje nadaba sin embargo aquél bárbaro de

admirable valentía, hasta que acribillado a flechazos exhaló su espíritu”. Los varones europeos, ante una canoa con cinco personas que “no podían ser inducidos a aceptar las condiciones de rendición y rechazaban las señales de paz” (Coma), interceptan la canoa, la hunden, secuestran a la mayoría de sus tripulantes, a excepción de un “bárbaro de admirable valentía” (Coma) al cual atrapan, llevan hasta el barco y con un “garfio” (Cuneo) y con un “hacha” (Cuneo), le “cortan la cabeza”. ¿Agresión y violencia caníbal? La imagen de este cuerpo indígena torturado con el que la tripulación juega arrojándolo una y otra vez al mar para ver si escapa o sobrevive y al cual finalmente se mutila, vincula claramente la violencia al discurso colonial y, fundamentalmente, nos enseña los perversos dispositivos lúdicos, los *fundamentos pragmáticos* a partir de los cuales se impuso la “civilización” europea sobre el cuerpo del *Otro* americano.

Otro incidente altamente significativo de este segundo viaje es el asalto indígena al fuerte Navidad. De hecho Zamora considera que: “el caso de La Navidad constituye el más sustanciado y complejo encuentro entre europeos y amerindios narrado en los escritos colombinos. Abarcando tanto el primer como el segundo viaje, este incidente provee lo que es quizá nuestra mejor oportunidad para examinar uno de los más elusivos y menos estudiados aspectos de la escritura colombina: el problema de la agencia indígena” (“If Cahonaboa” 202; mi traducción). Recordemos que Colón, en el primer viaje, creía que la fundación de este lugar como producto de encallar la Santa María era un hecho providencial que auguraba el futuro hallazgo del oro. Probablemente nunca se logre saber con exactitud qué sucedió en el fuerte Navidad, entre otras cosas, porque ni siquiera los hombres de aquel momento histórico lo supieron con claridad. Lo acontecido en Navidad trastorna y modifica los planes colombinos y el desastre de lo ocurrido pone en riesgo además la utilidad del discurso

providencialista. Se desbarata la territorialidad de lo que iba a ser el eje de asentamiento poblacional, razón por la cual se funda la Isabela; se hace necesario redefinir las relaciones con los caciques y los problemas de mando interno pero, fundamentalmente, se rompe la línea de interpretación antropológica de doble atribución creada por Colón: esa línea demarcatoria entre *indios buenos* y *caníbales malos* se destroza ante el peso de la evidencia de que los hombres dejados en el fuerte Navidad no han sido exterminados por caníbales *feroces*.

Es preciso recordar que el objetivo más urgente de Colón era llegar hasta el asentamiento que había dejado en el primer viaje en la isla Española—más precisamente en el fuerte Navidad construido con los restos del maderamen del naufragio de la Santa María tripulada por Juan de la Cosa—, lugar en donde, al mando de Rodrigo Escobedo, el Almirante había dejado a 39 hombres.¹²² Es posible realizar conjeturas en función del relato que del acontecimiento hacen los textos aquí analizados. Para ello es preciso poner los textos en contigüidad y dejarlos hablar entre sí: dejarlos que expresen sus opiniones, dudas y especulaciones. La pregunta que los textos se hacen es simple: ¿qué sucedió con los 39 hombres que Colón dejó al mando de Escobedo en el fuerte Navidad en su primer viaje? ¿Por qué fueron todos asesinados? ¿Los asesinó una de las parcialidades indígenas—en aparente lucha—? ¿Fue el cacique Guacanagarí o se trató de su supuesto adversario Caonabó? ¿Se asesinaron entre ellos en alguna reyerta por el mando, el oro o las mujeres? En algún sentido, todas estas interpretaciones son posibles. Colón estaba, según los relatos,

¹²² El 4 de enero de 1493 Colón, a través de una *carta* que aún hoy se conserva, deja al mando del fuerte Navidad a Rodrigo Escobedo. En esta carta el almirante le ordena a Escobedo cumplir con cuatro objetivos bien delimitados: 1. quedar al mando de la administración de justicia; 2. custodiar la propiedad colombina: cuatro casas grandes y cinco pequeñas que le fueron regaladas al mismo por el cacique Guacanaxan; 3. fundar el asentamiento siguiendo los “consejos y la instrucción” y; 4. hacer relación de todo lo sucedido a la vuelta del almirante. Una transcripción de la carta se puede leer en *Textos y documentos completos* (J. Gil y C. Varela, 1992).

desesperado por llegar al fuerte Navidad, él esperaba que los hombres apostados allí: “Le facilitarían abundante información de las islas y de la riqueza del entorno. Ahora, a su tristeza debió unirse la angustia por no poder cumplir el ya mencionado encargo real de realizar rápidamente una carta de las nuevas tierras, con noticias geográficas y de abundantes riquezas” (León Guerrero 235). En la *Relación* Colón informa que:

Este me dixo [un enviado del cacique Ocana(gua)rí] cómo la gente que yo avía dexado en la ciudad *ovieron entre sí discordia y uno mató a otro* y que Pedro, repostero de V. Al., se avía ido con una gran parte de jente para otro rey que se llama Cahonaboa, el cual posee tierra en que ay mucho oro; y un vizcaíno que se llama Chacho se avía ido con otros vizcaínos y mozos; solamente avía quedado Diego de Arana de Córdova con honze; y que unos tres se avían muerto de docencia, qu’ellos mismos decían que era la cusa el gran tracto de las mugeres, diciendo que, cuantos quedaron allí que *cada uno avía tomado (cuatro mugeres), y no solamente estas les abastava, que les tomavan las muchachas*. Y decían qu’el comienzo d’esta discordia fue que, luego que yo partí, cada uno no quiso entrar a obediencia ni apañar oro salvo para sí, sino Pedro, repostero, y Escobedo—a este avía yo dexado el cargo de todas las cosas—. Y que los otros no entendían salvo con mugeres y moravan en casa d’ellas, y que Pedro y Escobedo mataron uno que se llamaba Jácome; y después se fueron con sus mugeres a este Cahonaboa; y dende a cierto tiempo bino este Cahonaboa y de noche puso fuego en la villa, la cual quemó toda que no quedó nada. (243, énfasis mío)

Según el relato que le refiere un pariente del cacique Guacanagarí, Colón confirma que “ovieron entre sí discordia y uno mató a otro”. Ahora bien, la causa de esta “discordia”, según el informante de Colón fue: “que era la cusa el gran tracto de las mugeres, diciendo que, cuantos quedaron allí que cada uno avía tomado (cuatro mugeres), y no solamente estas les abastava, que les tomavan las muchachas”. El primer índice del conflicto, entonces, parece rondar, nuevamente, en torno a las mujeres. Al respecto Guillermo Coma es claro:

La causa de la guerra y el fomento del odio había sido *el desenfrenado deseo a las mujeres de los indios*; en efecto, como cada cristiano quisiera tener cinco concubinas —para tener hijos, supongo—, y esto no lo pudieran soportar en modo alguno con paciencia sus maridos y parientes, *se juntaron los bárbaros para vengar su injuria y lavar su afrenta*, ya que ninguna especie animal carece de celos, y atacaron a los cristianos con una gran muchedumbre [...] Esta desgracia se supo tanto por las palabras de Goathanario como la

evidenció el hallazgo por parte de los nuestros de diez cadáveres de españoles, deformes por la miserable consunción bañados en polvo, tintos en sangre y descoloridos en visión macabra, pues habían yacido casi tres meses a la intemperie descuidados e insepultos. (194-95, énfasis mío)

Coma, al igual que Colón, confirma la causa de la “guerra”, otra vez, las mujeres. El doctor Chanca, en cambio, sostiene—aunque con dudas—con mayor fuerza la hipótesis de un ataque indígena sin causas aparentes, una mera “traición” del cacique:

Fue preguntando a este pariente de Guacamari quién los avía muerto, dixo que el rey de Caonabó y el rey de Mayrení e que le quemaron las cosas del lugar e que estaban d’ellos muchos heridos e también el dicho Guacamari estaba pasado un muslo [...] Otro día de mañana salió a tierra el Almirante e algunos de nosotros e fuemos donde solía estar la villa, la cual nos vimos toda quemada e los bestidos de los cristianos se hallavan por aquella yerva. Por aquella hora no vimos ningún muerto. *Avía entre nosotros muchas razones diferentes; unos, sospechando que el mismo Guacamari fuese en la traición e muerte de los cristianos, otros les parecía que no, pues estaba quemada su villa, así que la cosa hera mucho para dubdar.* (168, énfasis mío)

Hay “muchas razones diferentes” y “mucho para dudar” dice Coma. El hiperbólico Cuneo también refiere el hecho y parece ponerse en la línea interpretativa de Chanca, algo de “traición y cuento caníbal” se desprende en su relato:

El día XXXVII de noviembre nos hicimos a la vela para ir a Monte Santo, donde en el otro viaje el Almirante había dejado XXXVIII hombres, y aquella misma noche arribamos a ese mismo lugar. El XXVIII descendimos en tierra, donde encontramos muertos a todos nuestros hombres susodichos, tendidos todavía aquí y allá por tierra sin ojos; los cuales pensamos que se los habrían comido, ya que, cuando han degollado a alguien, inmediatamente le sacan los ojos y se lo comen. Podía hacer de XV a XX días que habían recibido la muerte. Estuvimos con el señor del dicho lugar, llamado Goacanari, el cual, vertiendo lágrimas sobre el pecho, y así todos los suyos, decía que había venido el señor de las montañas, llamado Goacanaboa, con III mil hombres, el cual les había dado muerte al tiempo que a algunos de los suyos y los había saqueado para despecho suyo. No encontramos nada de todo lo que el señor Almirante había dejado. Oído esto, dimos fe a lo que nos decían. (243)

Hasta aquí tenemos el hecho referido por los cuatro textos. De ellos es posible desprender cuatro líneas de interpretación y pesquisa forense: 1. Hubo desavenencias

entre los hombres por cuestiones de mando, mujeres, oro, etc. y se mataron entre ellos (hipótesis Colón); 2. Los españoles se granjearon el odio de los caciques por el secuestro de las mujeres indígenas y como resultado de ello, los caciques los mataron (hipótesis Coma); 3. Como se trataba de una isla “poblada de cambalos” y los cuerpos muertos estaban “privados de ojos”, es posible que se los hayan comido los caníbales (hipótesis Cuneo), y 4. Probable “traición” del cacique—sin señalamiento de motivo—(hipótesis Chanca). Si bien Chanca se mantiene sobre la pista de la “traición”, deja abierta la posibilidad de duda. No obstante lo cual, no aclara cuáles otras posibilidades pueden ser factibles. Por ello, su hipótesis podría formar bloque con la de Cuneo ya que indican un mismo agente para la causa: el indio/caníbal. Por otro lado, se podría armar un segundo bloque a partir de las hipótesis de Colón y Coma, ambos muy claros al respecto: la causa de la muerte se asocia al secuestro y usufructo sexual de las mujeres indígenas. Si bien es cierto que este último bloque plantea una diferencia sustancial—a pesar de señalar una misma causa de conflictividad—: según Colón, se mataron entre ellos, pero según Coma, los mataron los indios.

Estas grietas interpretativas en el discurso colonial permiten entrever la arquitectura y los dispositivos de especulación que estructuran, en su origen, las prácticas de escritura etnográfica en torno a los “acontecimientos” de la historia de la Conquista. La sobredeterminación del discurso conquistador—que se nos aparece fantasmagóricamente en el presente como un gran bloque homogéneo conteniendo una supuesta “verdad histórica”—, esto es, su carga emocional y su pulsión deseante, el cuidado/recelo por informar a la corte, el *background* cultural de los narradores y su posición en la escala jerárquica de la tripulación, nos enseña a desconfiar de la pureza del “hecho histórico”, del simple relato del “acontecimiento”, y nos obliga a

comprender que la historia es “un discurso” desplegado sobre una textualidad heterogénea, realizada por hombres—aquí no hay cronistas mujeres—con pulsiones y deseos diferenciales y con objetivos variados. Lo que “Colón hizo” y las pruebas que lo acreditan, no son más que un conjunto de papeles, algunos en penoso estado, otros de dudosa autenticidad, algunos acomodados discursivamente por Colón—o por Las Casas—para satisfacer los oídos reales y sus hipótesis orientalistas. En tal sentido, el análisis del discurso colonial se nos presenta, entonces, como una de las formas privilegiadas para comprender cómo la historia se secuencia y se estructura sobre aquello que Foucault denominaba como *regímenes de verdad*, y cómo la “verdad” de la historia es una construcción circunstanciada y cambiante atada, si se quiere, a las potencias de lo ideológico. No hay acuerdo sobre los hechos del fuerte Navidad. Pero no importa aquí revelar ninguna “verdad” histórica, sólo comprender la estructura deseante, la filigrana política y los trazos ideológicos del discurso colonial. El hecho puntual de la muerte de estos españoles debe ser enmarcado, según mi opinión, dentro de las coordenadas de un movimiento imperial de invasión sobre un *territorio ajeno* al cual se quiere anexar mediante la ocupación territorial violenta. De allí se desprende que si los hombres apostados por Colón fueron asesinados por tomar mujeres indígenas, por pretender juntar un oro que no les pertenecía, ello se dio dentro de dicho marco de ocupación en el cual el *Otro* decidió ejercer la legítima defensa.

Pasemos, finalmente, al análisis de la relación entre el ímpetu mercantilista, el emplazamiento religioso y las diferentes líneas etnográficas que confluyen en estos discursos. En pasajes anteriores se hizo mención a una jerarquización teleológica en los viajes colombinos aseverando que el móvil mercantilista primaba por sobre otros posibles. Ello no implica sin embargo que cada móvil colombino (evangelización, mercantilismo, etc.) pueda leerse por separado, sino que las líneas interpretativas que

hacen viables a estos múltiples fines se encuentran estrechamente relacionadas entre sí y que, además, ellas son producto del proceso de traducción, ventriloquia, edición conjugadas con el deseo colonial del que hablábamos antes. En tal sentido, el análisis nominal y la diseminada aparición de la palabra “oro” puede ayudarnos a comprender esa confluencia discursiva.

La importancia del oro como símbolo de las aspiraciones mercantiles de la Corona española y como compensación divina por la expansión de la fe es fundamental, sin embargo, su funcionalidad o instrumentalidad también afectan la construcción del discurso etnográfico, como ha señalado Hulme: “Gold was not simply the one element common to both the Oriental discourse and the discourse of savagery; it was in each case the pivotal term around which the others clustered. Oriental gold and savage gold would prove to be very different animals but in the early weeks of the voyage they happily share the single signifier which guided Columbus like a magnet through the bewildering archipelago of the Bahamian island” (22). Como afirma Hulme, el oro es el significante que guía a Colón, aquello que lo conduce a través de las islas articulando una afiebrada imaginación. Al respecto, también Beatriz Pastor ha señalado que el “modelo de representación” impuesto sobre América por el proyecto colombino se basaba firmemente en la idea del *botín* y de ello, Pastor deriva la siguiente consecuencia: “La actividad que corresponde al botín es el saqueo, y como compleja estructura de saqueo se organizó el primer modelo de economía colonial en las Antillas. El centro de aquel modelo era el oro, cuyo valor capital venía determinado por las necesidades de metales preciosos para nuevas acuñaciones de moneda” (75-76). Como ha señalado Sued Badillo, para 1515 las islas

de San Juan (Puerto Rico), Hispaniola (Santo Domingo), y Cuba enviaban regularmente a España cargamentos de oro (63).¹²³

En este proceso de saqueo aparecen dos elementos discursivos en plena contigüidad que Juan Gil ha distinguido con precisión y claridad: los *monstruos* y las *riquezas* (*Mitos y utopías* 45). Como señalé más arriba, existe una larga tradición libresca entre la teratología clásica y la proximidad del oro. Esta contigüidad imaginaria se hace material en la letra colombina y en la de los textos suplementarios aquí analizados. La disposición topológica del discurso colonial se despliega a partir de dicha contigüidad entre *monstruos* y *riquezas*, a tal punto que el significante oro no aparece sino después del significante caníbal, en un proceso de acumulación textual que no deja lugar a dudas sobre la obsesión de su búsqueda. Parece, a estas alturas, un procedimiento normalizado en los textos coloniales el que primero se disponga la descripción etnográfica y luego, a reglón seguido, se coloque el inventario de riquezas. A tanta *monstruosidad* —parecen sugerir los textos— equivale tanta posibilidad de riquezas. Pero veamos los ejemplos: la palabra oro aparece en Cuneo 17 veces, en Coma 23 y en Chanca 23, pero sin duda es el texto colombino el que más oro acumula (36 apariciones de la palabra). No sólo llama la atención la contigüidad ente el oro y el *Otro* en tanto que *monstruo* sino, además, la manera en que su nominalización se incrementa sistemáticamente a medida que los textos avanzan.

En el caso de la *Relación de Colón* y los otros textos, la presencia de la palabra oro es casi permanente, sin embargo en ellos aparece un momento particular de intensificación nominal. En Colón ese momento se da muy particularmente en la

¹²³ Agrega Sued Badillo que: “Contrary to what traditional historiography has maintained, gold remained the main export product of the region until the middle of that century [16th century], by which time some fifty tons of the precious metal had been produced. Hispaniola was responsible for half of the total and the other two islands accounted for the rest. Braudel (1984: 408) has estimated that some 180 tons were legally shipped from all of America in the period 1500-1650” (63).

página 246; en Chanca entre la 169 y la 170; en Coma se corresponde con tres páginas: la 196, la 200 y la 201 y, finalmente, en Cuneo, ese momento se da claramente en la página 244. Ahora bien ¿por qué esa intensificación acontece en esos pasajes del texto y no en otros? ¿Es esto indicativo de algún signo? ¿Se dispone ante el lector alguna clave semiótica en la superficie del discurso colonial? En la *Carta de Cuneo* ese momento se corresponde con la descripción que hace el italiano de la expedición al supuesto *Cibao*: “Tras haber reposado muchos días en nuestra aldea, pareció entonces tiempo al señor Almirante de poner en práctica su deseo de investigar el oro, por el que sobre todo había emprendido un viaje tan grande [...] El dicho señor Almirante envió a dos capitanes con cerca de 40 hombres bien pertrechados y dos indios conocedores de la isla a un lugar por nombre Cebao, en el cual encontraba según Ptolomeo que había mucho oro en sus ríos” (243-44). Tanto en Colón como en Chanca, ese momento se relaciona con el encuentro que mantuvo el Almirante con el cacique Guacanagarí; y en Coma, en primera instancia se relaciona con la entrevista con Guacanagarí, pero la parte en la que mayor cantidad de veces aparece la palabra oro es aquella en la que Coma describe el viaje de Hojeda y Gorvalán hacia lo que Colón consideraba como la isla de Saba. Una vez que éstos hubieron regresado contaron al Almirante una serie de patrañas maravillosas que toda la expedición parece haber creído, al respecto dice Coma:

[Una vez en Saba] Los acompañaron los indios hasta las galerías de oro y las arenas ricas, que se encontraban a ciento diez millas. Descubre allí muchos ríos y más de veinticuatro arroyos y—cosa admirable de decir e increíble de oír—la región fertilísima en tan dichosos dones. Se coge el oro cavando en la orilla del río. De inmediato, en efecto, brota agua a borbotones; primero mana algo turbia, después, a poco de recobrar su color cristalino, quedan de manifiesto los granos de oro que están posados en el fondo por su pesantez, de mayor y menor peso que una dracma de oro, de los que Hojeda en persona recogió muchísimos. Más maravilloso es aún lo que me avergonzaría de contar de no haberlo escuchado a un hombre bajo juramento: al golpear con un mazo una roca que está junto al monte, se derramó gran cantidad de oro, y por doquier brillaron centellas doradas con resplandor inenarrable. Cargado

Hojeda de tan gran cantidad de oro por la bondad de la veta y estupefacto ante la multitud de las riquezas, se dispone a regresar al Prefecto con estas nuevas muy alegres. (200)

Tenemos dos líneas posibles de interpretación, según las cuales la ocurrencia de la palabra oro se relaciona con: a. el discurso orientalista (Cibao y Saba) y, b. el encuentro con Guacanagarí. Algo que impresiona a los conquistadores—desde Colón hasta Cortés—es el “menosprecio” que los indios sienten por el oro. Recordemos que en los textos recogidos en la *Visión de los vencidos* la percepción indígena acerca de la ansiedad española por el oro se retrataba de la siguiente manera: “Y cuando les hubieron dado esto [banderas de oro, collares de oro y plumas de quetzal], se les puso risueña la cara, se alegraron mucho los españoles, estaban deleitándose. Como si fueran monos levantaban el oro” (52). De este modo, Colón informa a los reyes que: “venían a mí y me daban buenos pedazos de oro sin demandar cosa alguna. Verdad es que su fin es que por ello les den algo, mas si no se los dan tampoco lo demandan, salvo que se van o quedan así como estatuas” (*Relación* 246). De hecho, que los indios no pidan nada a cambio es uno de los factores que ayudó a construir la imagen del *buen salvaje*: son buenos porque no piden nada a cambio. El jesuita Joseph de Acosta, en su *Historia Natural y Moral de las Indias* (1690), se detiene en la descripción de esta “extraña” relación entre los indios y el oro: “No se halla que los indios usasen oro, ni plata, ni metal para moneda, ni para precio de las cosas; usábanlo para ornato, como está dicho. Y así tenían en templos, y palacios y sepulturas, grande suma y mil géneros de vasijas de oro y plata. Para contratar y comprar, no tenían dinero sino trocaban unas cosas con otras” (144). La *Relación* de Guillermo Coma reboza de detalles particulares acerca de los modos de intercambio material entre Guacanagarí y Colón: “El Prefecto [palabra que reemplaza a Almirante en Coma], engalanado con tantos regalos [objetos de oro] y colmado de dones por Goathanario,

le corresponde revistiéndolo singularmente de una camisa interior cosida con arte africano y bordada en nobles colores; le ofrece una amplia jofaina de latón para lavarse las manos y varios anillos de estaño; por último desenvuelve con reverencia una imagen de la Santa Virgen Madre, a la que enseña que debe adorar con suma devoción” (196). Intercambio económico y religión, como se puede apreciar, están se hallan estrechamente relacionados. A cambio del oro, Colón entrega anillos de estaño, una camisa, una jofaina y una estatua cristiana. Pero los hombres que acompañan a Colón en esta visita a Guacanagarí, mientras el Almirante negocia fe por oro, se desesperan por trocar cosas inservibles a cambio del oro indígena. Agrega Coma:

De la misma manera los indios, cargados de mucho oro invitaban a los españoles a tomar regalos, pero no todos sin distinción podían coger dones de los indios, sino sólo aquél que diese algo a cambio aunque fuera una menudencia, como alfileres, cuentas de vidrio o cascabeles de bronce como los que se atan en las patas de los gavilanes para que tintineen; de estas baratijas quedan prendados a maravilla los etíopes y los árabes y por ellas leemos en las historias que dan a trueque sus mercancías. Así sucedió que, a cambio de pequeños regalos de ínfimo valor, recogieron aquel día los españoles más de treinta beses de oro, burlándose los indios de la baratura de los objetos de bronce, y los nuestros, a su vez, de haber trocado latón por oro, ya que los indios por cada cascabel pagaban una inmensa cantidad de oro. (196)

El discurso orientalista de Coma (“de estas baratijas quedan prendados a maravilla los etíopes y los árabes y por ellas leemos en las historias que dan a trueque sus mercancías”) actúa como el *símil etnográfico* que agrupa a los *monstruos* que pueblan el *Orbe*: árabes, etíopes e indios son, irremediablemente, un signo homogéneo de la *otredad* y todos comparten, según este discurso, una similar apatía valorativa por aquello que se constituye en objeto de deseo económico para los europeos, por aquello que los hace proceder “como si fueran monos” (*Visión de los vencidos* 52). Desde el inicio mismo de la Conquista existió una fuerte relación conceptual entre la riqueza y el *providencialismo* divino. Así, por ejemplo, en la *Carta* de Colón a Santángel anunciando el “descubrimiento” es notable observar

cómo la articulación retórica describe las intenciones históricas, presentes y futuras, del proyecto colombino y del proto-imperialismo de los Reyes Católicos en función de esa doble finalidad.¹²⁴ En esta *Carta* la emergencia del Imperio pareciera que comienza a tomar forma en la conciencia colombina. Se hacen claros los dos objetivos fundamentales de la empresa conquistadora: el primero y principal, la potencialidad de las riquezas a extraer—factor enconomicista—, el segundo, la potencialidad de las gentes a evangelizar—factor religioso—. Pero ninguno de estos dos fines puede ser comprendido cabalmente sin entender, al mismo tiempo, las estrechas relaciones por las cuales ambos quedan íntimamente ligados.

Recordemos que en el encuentro entre Guacanagarí y Colón se intercambia oro por imágenes religiosas. Un proceso mediante el cual comienza a evidenciarse—en la superficie textual—una asociación progresiva entre el discurso del oro y el de la fe. Esta relación indisociable entre la riqueza y la religión es de larga data y su sustrato histórico puede ser fácilmente asociado a los primeros historiadores griegos y con posterioridad romanos. No porque éstos hayan sido religiosos sino porque generaron las bases discursivas o los nódulos argumentales que ponían en relación, precisamente, a las *tierras áridas* y alejadas del orbe—a la *Zona Tórrida* dirá más tarde Joseph Acosta—con la presencia de riquezas, “maravillas” y *monstruos*. Un discurso que será retomado por todo el aparato teológico para justificar la expansión religiosa. Fray Bartolomé de Las Casas en su *Historia de las Indias* nos habla de la

¹²⁴ Como bien señala Ángel Delgado-Gómez, el proyecto imperial español comenzaba a consolidarse en 1492: “The trip was a momentous one. Spain had only recently achieved some degree of political unity by virtue of the marriage between Ferdinand of Aragon and Isabella of Castile, and the country had also just completed a long campaign to expel the infidel Moros from Iberian soil by conquering the kingdom of Granada, the last Muslim bastion in the peninsula. The discovery of new lands on October 12th provided the Catholic Kings, Ferdinand and Isabella, with an opportunity for territorial expansion overseas. Furthermore, following a belief well established in the Europe of that time—also shared by the pilgrims of the *Mayflower*—Spaniards thought that their enterprise obeyed a providential design, a belief that the Pope sanctioned at the highest level by conferring upon it the character of a Christian crusade” (*Spanish Historical* 7).

elección “providencial” de Colón para el descubrimiento de las Indias. En el capítulo segundo de su *Historia Las Casas* afirma que:

Llegado, pues, ya el tiempo de las maravillas misericordiosas de Dios, cuando por estas partes de la tierra (sembrada la simiente o palabra de la vida) se había de coger el ubérrimo fruto que a este Orbe cabía de los predestinados, y las grandezas de las divinas riquezas y bondad infinita más copiosamente, después de más conocidas, más debían ser magnificadas, escogió el divino y sumo Maestro entre los hijos de Adán que en estos tiempos nuestros había en la tierra, aquel ilustre y grande Colón, conviene a saber, de nombre y de obra poblador primero, para de su virtud, ingenio, industria, trabajos, saber y prudencia confiar una de las más egregias divinas hazañas que por el siglo presente quiso en su mundo hacer. Y, porque de costumbre tiene la suma y divinal Providencia de proveer a todas las cosas según la natural condición de cada una, y mucho más y por modo singular las criaturas racionales, como ya se dijo; y, cuando alguna elige para, mediante su ministerio, efectuar alguna heroica y señalada obra, la dota y adorna de todo aquello que para cumplimiento y efecto della le es necesario, y como éste fuese tan alto y tan arduo y divino negocio, a cuya dignidad y dificultad otro alguno igualar no se puede, por ende a este su ministro y apóstol primero destas Indias credera cosa es haberle Dios esmaltado de tales calidades naturales y adquisitas cuantas y cuales para el discurso de los tiempos y la muchedumbre y angustiosa inmensidad de los peligros y trabajos propinquísimos a la muerte, la frecuencia de los inconvenientes, la diversidad y dureza terrible de las condiciones de los que le habían de ayudar, y finalmente la cuasi invencible, importuna contradicción que en todo siempre tuvo, como por el discurso desta historia en lo que refiriere a él tocante, sabía que había bien menester. (I: 27)

La potencia y utilidad de este discurso podrá incluso ser rastreada hacia finales del siglo XVI—noventa y ocho años después de la primera llegada del Almirante—en la *Historia Natural y Moral de las Indias* (1690) del jesuita Joseph de Acosta. En este libro Acosta continúa el discurso *providencialista* del aparato teológico medieval del que se había apropiado Colón para convencer a los reyes de la utilidad de su emprendimiento: “Más es cosa de alta consideración que la sabiduría del eterno Señor quisiese enriquecer las tierras del mundo más apartadas y habitadas de gentes menos política, y allí pusiese la mayor abundancia de minas que jamás hubo, para con esto convidar a los hombres a buscar a aquellas tierras y tenellas, y de camino comunicar su religión y culto del verdadero Dios a los que no le conocían [...] Por donde vemos que las tierras de Indias más copiosas de minas y riqueza han sido

las más cultivadas en la Religión Cristiana en nuestros tiempos” (142). Existe una *causa* y una razón para todo y dicha *causa* justifica la acción “civilizadora” y “evangelizadora” de España sobre América. Agrega Acosta: “La causa de haber tanta riqueza de metales en Indias, especialmente en las occidentales del Pirú, es como está dicho, la voluntad del Creador, que repartió sus dones como le plugo” (143). El modelo propio de la estructura providencialista ofrecerá sustento ideológico para la apropiación, el saqueo y la violencia generalizada. Como bien ha mostrado Beatriz Pastor, será esta misma estructura la que exhibirá Hernán Cortés para justificar su rebelión y entrada en México¹²⁵.

El paraguas imperial en expansión cubrirá geopolíticamente la territorialidad de lo anexo a partir de un doble movimiento: por un lado, la organización político-jurídica y material sostenida en el andamiaje monárquico y, por otro, y en un movimiento de alianza, depositará su armazón simbólica a través de un emplazamiento funcional teológico, el cual, mediante los dispositivos retóricos de su discurso providencialista, otorgará las pautas para legitimar y dar “causa justa” y “justos títulos” al dominio imperial. Esta particular estructura se sustenta en lo que Dussel ha denominado como un “mesianismo temporal”, según el cual: “se unificaba el destino de la nación y de la Iglesia, la cristiandad hispánica, siendo la nación hispánica el instrumento elegido por Dios para salvar el mundo. Esta conciencia de ser la nación elegida—tentación permanente de Israel—está en la base de la política religiosa de Isabel, de Carlos y de Felipe (Dussel, *Historia* 54). Esta alianza entre los poderes temporales y los fines religiosos ya tenía un modelo en la expansión de

¹²⁵ Pastor afirma que: “en el contexto de una ideología que incorpora elementos medievales tanto como renacentistas y en la cual el concepto del origen divino de la monarquía supone la estrecha alianza entre el rey y Dios, la representación de Dios como el aliado más fiel y constante de Cortés, y la de su empresa rebelde como acción favorecida y protegida repetidamente por la providencia, constituye la mejor forma posible de legitimación” (119).

Portugal por tierras africanas. El expansionismo portugués recibió del papado un inmenso y doble poder, otorgado por primera vez en la historia de la iglesia, esto es: “colonizar y misionar, es decir, mezcla lo temporal y lo sobrenatural, lo político y lo eclesial, lo económico y lo evangélico, produciendo de hecho algo así como una teocracia expansiva militar —de tipo más bien islámico que cristiano, pero frecuente en la Edad Media—. Este *equivoco* se sitúa como base de toda la empresa Portuguesa y Española de colono-evangelización o de misio-colonización” (*Historia* 55).

A lo largo de este capítulo hemos visto cómo las diferentes líneas etnográficas que interpretan la resistencia indígena en función de una teratología se conjugan y suplementan con el afán mercantilista, con el *telos* religioso y con el paternalismo colonial. La escritura etnográfica que se inscribe en los textos colombinos y en los relatos que suplementan y complementan al texto colombino se nos presenta como una estructura en la que cohabitan y se conjugan una serie de líneas argumentales. Líneas argumentales que muchas veces se contradicen y se desmienten entre sí produciendo un entramado confuso y ambiguo que nos hablan del apetito colonial por el Otro. La persecución obsesiva del oro colombino y su acumulación originario-imaginaria, entonces, deben entenderse en el marco histórico en el que las redes del deseo colonial tendieron puentes prácticos entre el *discurso orientalista*, el *providencialismo* como justificación, y la maravilla como colocación utópica y tópica, como una confluencia de las ambiciones antropofágicas y los sueños de poder mesiánico de la corona española.

CAPÍTULO 4

ETNOGRAFÍA Y LEGISLACIÓN: DE LA SERVIDUMBRE NATURAL A LA ‘GUERRA JUSTA’ CONTRA EL INDÍGENA

¿Con qué derecho y con qué justicia tenéis en tan cruel y horrible servidumbre a estos indios? ¿Con qué autoridad habéis hecho tan detestables guerras a estas gentes que estaban en sus tierras mansas y pacíficas, donde tan infinitas de ellas, con muertes y estragos nunca oídos, habéis consumido? ¿Cómo los tenéis tan opresos y fatigados, sin darles de comer ni curarlos en sus enfermedades, que de los excesivos trabajos que les dais incurren y se os mueren, y por mejor decir, los matáis, por sacar y adquirir oro cada día? ¿Estos, no son hombres? ¿No tienen ánimas racionales?

Fray Antonio de Montesinos (Sermón *Ego vox clamantis in deserto* predicado en diciembre de 1511 en la isla Española)

El proceso de la Conquista de América, desde su inicio, se articuló en torno a una *voluntad de poder* y de una construcción instrumental de la diferencia cultural, racial y social. Las discusiones y acalorados debates sobre la “naturaleza” de los indígenas ocuparon por ello un lugar central en los debates jurídicos y teológicos de la Corona española. El problema central no se centró tanto en conceder categoría de “humanidad” a los indígenas como en determinar qué grado de humanidad poseían los mismos: ¿eran racionalmente aptos para recibir la doctrina cristiana? ¿Podían formar parte de una nueva república cristiana y universal? ¿Eran los indígenas iguales a los niños y a los dementes? ¿Cuáles eran sus capacidades morales y mentales? Como sostiene Rolena Adorno:

Entre los teólogos, misioneros y juristas, no se presentó la cuestión sobre si eran o no humanos los indios americanos. Es decir, aunque sí se discutía el grado de su capacidad e inteligencia y el carácter de sus costumbres, no había ninguno que negara su condición de verdaderos hombres. Las excepciones fueron los frailes dominicos, Fr. Tomás Ortiz y, una década más tarde, Fr. Domingo de Betanzos, quienes infamaron a los indios declarándolos incapaces de recibir la fe cristiana. (*De Guanacane* 24)

Éstas y otras preguntas estaban insertas dentro de una compleja y tensa trama política entre los fines económicos de la Corona y las pretensiones evangélicas, tanto del papado como de la iglesia española y sus órdenes sacerdotales.¹²⁶ La construcción de esas diferencias entre el mundo europeo y el mundo indígena implicó necesariamente la invención de matrices etnográficas cuya función política era dilucidar, aclarar y fundamentar el significado de la rebajada humanidad o “inferioridad” y “salvajismo” del indígena americano y, simultáneamente, justificar la utilización del cuerpo y del alma de los mismos. Analizar la construcción y el funcionamiento ideológico de estas matrices discursivas es fundamental para comprender las consecuencias jurídicas, políticas y las prácticas materiales que se derivaron de las nociones antropológicas que ellas suponen.

El siguiente capítulo explora las concepciones y especulaciones antropológicas y las clasificaciones etnográficas sobre el indígena americano que surgieron como consecuencia de la denuncia formulada por el dominico Montesinos y sus compañeros—en el sermón predicado en la isla la Española en 1511 que se cita en el epígrafe—y sobre las consecuencias jurídicas y materiales que se siguieron de dichas especulaciones y clasificaciones. El objetivo es poner de manifiesto la

¹²⁶ Jáuregui afirma que: “Aunque a menudo se afirma lo contrario, entre los primeros “descubrimientos” en América se cuentan el de la humanidad del indio y el de la trascendencia de su alma. Todos los habitantes del Nuevo Mundo podían ser salvados, incluso los caníbales” (*Canibalia* 121). En este sentido, Rolena Adorno afirma que: “Entre los teólogos, misioneros y juristas, no se presentó la cuestión sobre si eran o no humanos los indios americanos. Es decir, aunque sí se discutía el grado de su capacidad e inteligencia y el carácter de sus costumbres, no había ninguno que negara su condición de verdaderos hombres” (“Los debates” 50). Este punto era fundamental para la iglesia católica puesto que al considerar como “humanos” a los indios se aseguraban que éstos poseían almas que debían ser evangelizadas. Sin embargo, la cuestión fue un poco diferente para los encomenderos, varios de los cuales consideraban y trataban a los indios como bestias. Como ha señalado Hanke: “It would be impossible to discover how many *conquistadores* really believed the Indians to be animals. But there is no doubt that some did hold this view and that if such an opinion had prevailed the *conquistadores* would have been able to use the lives and property of the defenseless natives unchecked by the protecting hand of the church, and the friars would have had no souls to win” (“The Pope” 69).

“instrumentalidad” política del discurso etnográfico y su influencia capital tanto en la justificación del avance de la invasión europea del Nuevo Mundo como en la jurisprudencia que avaló dicho expansionismo material y religioso. Como afirma Adorno: “La discusión del carácter del indio no se puede desligar de los acontecimientos de conquista y colonización y la elaboración de la política real al respecto” (*De Guancane* 20). Para llevar a cabo este análisis me serviré de cuatro instancias específicas: 1) del problema de la soberanía y dominio de los Reyes Católicos sobre América (la donación papal y las posturas teóricas de Vitoria, Sepúlveda y Las Casas) y de sus fundamentos antropológicos, 2) de la clasificación etnográfica en las primeras legislaciones sobre la servidumbre indígena (las *siete proposiciones* y las *leyes de Burgos*), 3) del análisis de los instrumentos legales que “legitiman” la invasión y los nuevos avances territoriales (Requerimiento y órdenes para conquistadores) y, finalmente, 4) Los debates sobre la “guerra justa” contra el indígena (*Sepúlveda y su Demócrates segundo*).

En los discursos etnográficos europeos es posible observar la proliferación de múltiples, cambiantes y contradictorias ideas en pugna. Estas ideas se viabilizaron mediante citas de la Antigüedad que favorecían determinadas perspectivas ideológicas, filosóficas y religiosas, interpretaciones de interpretaciones, traducciones de traducciones. Se trata de un diálogo tanto entre los europeos colonizadores como con la tradición intelectual histórica de Europa. Un diálogo en el que los juristas, teólogos y políticos de la época se preguntan y se responden sobre el “estatuto antropológico” propio y el ajeno. Son discusiones que re-acomodan antiguos preceptos esclavistas derivados de la filosofía aristotélica a la contemporaneidad del siglo XVI (Sepúlveda, Palacios Rubios), que revisan la doctrina de los Padres de la Iglesia y el Antiguo y Nuevo Testamento (Las Casas, Vitoria, Paz, Soto), que re-

toman utilitariamente ciertas vertientes del Derecho Romano (*Ius gentium*) y que, al mismo tiempo, crean nueva doctrina y jurisprudencia (*Ley Caníbal* de 1503, *Ordenanzas de Burgos* de 1512-1513, el *Requerimiento* de 1512, las *Leyes Nuevas* de 1492).

Los hombres y mujeres del Nuevo Mundo fueron considerados como una especie inferior de humanidad por parte de un gran número de conquistadores, encomenderos, juristas y teólogos españoles durante un largo tiempo desde la invasión europea de 1492. Ciertamente, por ello, se los trató como a bestias de carga desprovistas de “razón”. Fray Bartolomé de Las Casas, que sin duda fue una de las excepciones a dichas conceptualizaciones, nos cuenta en su *Historia de las Indias*, que los conquistadores Francisco de Garay, Juan Ponce de León y Pedro García de Carrión—antiguos pobladores de la Española—fueron, mediante procuradores a pedirle al rey la perpetuidad sobre “sus” indígenas, alegando que “eran bestias y holgazanes y amaban la ociosidad, y que no se sabían regir” (II: 456). Sin embargo, esta perspectiva antropológica generalizada desde 1492 y que se acomodaba al ansia expansionista de Europa, presentó dudas, marchas y contramarchas en la conciencia católica de la Corona española e, incluso, contó con fervientes detractores.¹²⁷ Como señalaba Lewis Hanke, la atormentada conciencia moral de los españoles comenzó a agitarse desde el momento mismo en que Colón llevó a la Corte sus primeros prisioneros de conquista:

Colón los paseó por las calles de Sevilla y Barcelona en su primer regreso triunfal a fin de estimular el interés del pueblo por su empresa y de ganarse el apoyo real para nuevas hazañas en el Nuevo Mundo. También envió a España, después de su segundo viaje, un cargamento de indios para venderlos como

¹²⁷ Según Jáuregui: “Uno de los problemas del Otro cosificado, convertido en monstruo, deshumanizado mediante trabajos forzados, es que *ab initio* está instalado en la conciencia del propio ego imperial. De allí las dudas tempranas, los diálogos reales o imaginarios con salvajes quejosos, las consultas a teólogos y juntas de juristas, los vaivenes legales, y el constante desasosiego frente al salvaje, que es, en última instancia, frente a sí” (*Canibalia* 112).

esclavos, alusión paladina a las posibilidades económicas de la tierra. La Corona ordenó al obispo Fonseca el 12 de abril de 1495 que vendiera aquellos indios, pero al día siguiente otra disposición le indicaba que retuviese el dinero recibido de la venta hasta que los teólogos satisficieran la conciencia real respecto a la moralidad de tal acción. (*La lucha* 27)

Los teólogos y juristas de la Corte entendieron tempranamente que “satisfacer” la conciencia de la Corona y la “moralidad” de sus acciones no iba a ser una tarea sencilla. El problema, desde el principio, fue cómo justificar la invasión europea del *Nuevo Mundo* y cómo servirse de la mano de obra indígena sin que ello implicara una contravención tanto del derecho canónico como del derecho natural. De acuerdo con Silvio Zavala, existieron dos líneas teóricas para fundamentar la invasión: la primera—jurídico-política—se basaba en la posesión de *justos títulos* con los cuales legitimar la penetración colonial, esto es, “en la ampliación de jurisdicciones y valores propios de Occidente (autoridad temporal del Papa, jurisdicción universal del Emperador)” (*Instituciones* 15). La segunda, más importante para este estudio y de carácter antropológico, se fundamentaba en: “deprimir la categoría jurídica del indígena por ser bárbaro, pecador, infiel, vicioso” (15). Las dos líneas interpretativas tenían un enorme arraigo en la tradición política, jurídica y religiosa de Europa y, en el intento por justificar la invasión, ambas líneas teóricas se encontraron y complementaron en repetidas oportunidades. Si bien el mundo “descubierto” era “nuevo” para la mentalidad europea, las soluciones a los problemas tanto jurídicos como religiosos que presentaba la aparición de “nuevas gentes” no fueron enteramente novedosas. Según Zavala:

En buena parte, las ideas y las experiencias históricas que sirven de base a la conquista española de América hunden sus raíces en siglos anteriores al del descubrimiento colombino. Ya sea que se trate del derecho de guerra, de las relaciones entre cristianos e infieles o de los contactos que, según la terminología de la época, se entablan entre hombres racionales y bárbaros, es necesario acudir a precedentes remotos. El mundo clásico había practicado la guerra y formulado doctrinas con respecto a ella que no se olvidan en tiempos posteriores. (*Instituciones* 255)

Independientemente de las idas y venidas, los cambios doctrinales, la pasión por el ataque al Otro o la defensa de su “inocencia”, una cosa es cierta: tanto las ideas acerca del indígena, su representación y su estatuto antropológico, teológico y jurídico en la cosmovisión católica de la época, como los “problemas” derivados de dichas ideas determinaron y condicionaron: “los demás problemas de la expansión europea en el Nuevo Mundo (Zavala, *Instituciones* 53). De allí se deriva la centralidad y la importancia de las diversas “versiones” etnográficas de la Conquista. Es preciso recordar que la iglesia católica recién alcanzó a sintetizar y a oficializar su posición teológico-antropológica sobre el indígena americano el 9 de Junio de 1537 a través de la bula *Sublimis Deus* aprobada por el papa Pablo III (Alessandro Farnese, 1468-1549) durante el tercer año de su mandato. Como señala Adorno:

La bula *Sublimis Deus*, promulgada por Paulo III en 1537, también ha sufrido varias interpretaciones confusas. Decretada para establecer la libertad de los indios, esta bula fácilmente llegó a interpretarse como una declaración de su humanidad. Según Gómez Canedo (50-51), esta segunda interpretación nació con los cronistas dominicos Agustín Dávila Padilla y Juan de la Cruz y Moya al escribir la biografía de Las Casas. (*De Guancane* 26)

Sin embargo, esta bula no fue el producto espontáneo de la voluntad del Papa, sino que fue motivada y movilizada por intrépidos agentes de la iglesia como el obispo de Tlaxcala Julián Garcés y por Bernardino de Minaya (ambos dominicos), quienes a pesar de la existencia del *Patronato Real*,¹²⁸ encontraron la forma de

¹²⁸ El *Patronato Real* era una delegación de poderes eclesiásticos que hacía el papado en beneficio de un reino para que el mismo llevara a cabo la tarea evangelizadora sin que mediara interferencia política de la iglesia romana. Portugal fue el primer reino en recibir tal concesión, dice Dussel: “Es la primera vez en la historia que el Papado—o la Iglesia—otorga a una nación el doble poder de colonizar y misionar, es decir, mezcla lo temporal y lo sobrenatural, lo político y lo eclesial, lo económico y lo evangélico, produciendo de hecho algo así como una teocracia expansiva y militar” (*Historia* 55). Más tarde con la conquista de Granada por parte de la corona española unificada, el papado confirió a los reyes católicos: “el derecho a presentar los obispos, y permitían su intervención en los beneficios y diezmos de la Iglesia” (*Historia* 55). Sin embargo, será el “descubrimiento” de América lo que hará prosperar el *Patronato* y la ejecución de sus derechos y obligaciones se ejercerá a través del *Consejo de Indias*, agrega Dussel: “Los organismos ejecutivos del *Patronato* fueron naciendo poco a poco hasta crearse el *Supremo Consejo de Indias*—desde 1524—que poseía plena

comunicarse directamente con Roma mediante informes para expresarle al Papa la violenta realidad de la encomienda y el torcimiento de los fines religiosos que se estaba llevando a cabo en las Indias para beneficio económico de los encomenderos. De acuerdo con Hanke, cuando Bernardino de Minaya regresó a España en 1535-1536, se encontró con que el *Consejo de Indias*, dirigido por Loaysa, había sido influenciado por las declaraciones de fray Domingo de Betanzos (1480-1549) quien consideraba a los indígenas americanos incapaces para recibir la fe cristiana.¹²⁹ Ello llevó al fraile Minaya—quien ya había peleado personalmente contra los hombres de Pizarro en el Perú en defensa de los indígenas—a hacer un viaje a Roma adonde pudo llegar hasta el Papa e informarle sobre la situación social de los indígenas en América (*All Mankind* 18). Pero el Papa también fue influenciado, según Hanke, por una *carta* del obispo Garcés quien le aseguraba al pontífice que había llegado el tiempo de

autoridad en todos los asuntos de la colonial: religiosos, económicos, administrativos, políticos y guerreros. De este modo la Iglesia americana no podía de ningún modo comunicarse directamente con Roma o con otra Iglesia europea. El *Consejo* podía enviar misioneros religiosos sin el aviso a sus superiores, podía presentar (de hecho era nombrarlos) los obispos, organizar las diócesis y dividirlos” (56). Más tarde, de acuerdo con Hanke, en una bula poco conocida y emitida por el papa Clemente VII a Carlos V el 8 de mayo de 1529 titulada *Intra Arcana*, se le otorgaban al Emperador grandes poderes que incluso alcanzaban hasta para decidir juicios eclesiásticos (“The Pope” 77). De acuerdo con Phelan: “El carácter apostólico del reino cristiano modeló un presupuesto ideológico sobre el que se basaba el Patronato Real de las Indias. Los reyes, como patronos de la Iglesia de Indias, recibían de la Santa Sede una autoridad casi ilimitada para hacer nombramientos para los beneficios eclesiásticos así como para administrar los ingresos de la Iglesia, con la comprensión explícita de que los reyes aceptaban la obligación de supervisar la conversión de los infieles del Nuevo Mundo. Desde un punto de vista, por los menos, la Santa Sede invertía a los monarcas españoles con los poderes de veedores de la Iglesia de Indias, de manera que pudieran ejercer con efectividad la misión apostólica inherente a todo reino cristiano” (24).

¹²⁹ Según Phelan: “el contenido de la comunicación de Betanzos, no sólo al virrey Mendoza, sino también al Consejo de Indias, contenía la afirmación de la bestialidad de los indios y la condenación divina de toda la raza destinada a perecer por los horribles pecados cometidos durante su gentilidad” (135). De acuerdo con Hanke, el historiador Oviedo, enemigo de Las Casas, escribía que los indígenas eran: “gente de su natural ociosa e viciosa, e de poco trabajo, e melancólicos, e cobarde, viles e mal inclinados, mentirosos e de poca memoria, e de ninguna constancia. Muchos de ellos, por su pasatiempo, se mataron con ponzoña por no trabajar, y otros se ahorcaron por sus manos propias. ¿Qué puede esperarse de un pueblo cuyos cráneos son tan gruesos y duros, que los españoles tienen que tener cuidado cuando pelean con ellos, de no golpearles sobre la cabeza si es que no quieren romper sus espadas?” (citado por Hanke, *Bartolomé* 13).

hablar en contra de aquellos que consideraban a los indígenas como “incapaces” de recibir la fe cristiana. Agregaba el obispo que declarar la inferioridad del indígena equivalía a levantar una “falsa doctrina” y que tales doctrinas no sólo estaban influenciadas por el demonio sino que eran la voz del mismo Satán. Finalmente, concluía Garcés que los indígenas eran “criaturas racionales” y no “bestias” (Hanke, *All Mankind*, 20). Estos fuertes alegatos influenciaron la decisión de Roma y fue así que Paulo III decidió redactar la famosa bula *Sublimis Deus*. Citemos la bula en extenso:

[E]l hombre según el testimonio mismo de la Sagrada Escritura, el hombre haya sido creado para alcanzar la vida y felicidad eternas, y esta vida y felicidad eternas ninguno la puede alcanzar sino mediante la fe de Nuestro Señor Jesucristo; es necesario confesar que el hombre es de tal condición y naturaleza que pueda recibir la fe de Cristo y que quien *quiera que tenga la naturaleza humana es hábil para recibir la misma fe*. Pues nadie se supone tan necio que crea poder obtener el fin, sin que de ninguna manera alcance el medio sumamente necesario. De aquí es que la Verdad misma que no puede engañarse ni engañar, sábese que dijo al destinar predicadores de la fe al oficio de la predicación. *Euntes docete omnes gentes*. A todas dijo sin ninguna excepción como quiera que *todos son capaces de la doctrina*. Lo cual, viendo y envidiando el émulo del mismo género humano que se opone a todos los buenos a fin de que perezcan, escogió un modo hasta hoy nunca oído para impedir que la palabra de Dios se predicase a las gentes para que se salvaran y excitó a algunos de sus satélites, que deseosos de conocer su codicia, se atreven a andar diciendo que los indios occidentales o meridionales deben reducirse a nuestro servicio como brutos animales, poniendo por pretexto que son incapaces de la fe católica y los reducen a esclavitud apretándolos con tantas aflicciones cuantas apenas usarían con los brutos animales de que se sirven. Por lo tanto Nosotros que, aunque indignos, tenemos en la tierra las veces del mismo señor nuestro Jesucristo, y que con todas nuestras fuerzas procuramos reducir a su aprisco las ovejas de su grey de él, que nos han sido encomendadas y que están fuera del su aprisco. *Teniendo en cuenta que aquellos indios, como verdaderos hombres que son, no solamente son capaces de la fe cristiana, sino que (como nos es conocido), se acercan a ella con muchísimo deseo; y queriendo proveer los convenientes remedios a estas cosas, con autoridad apostólica por las presentes letras determinamos y declaramos, sin que contradigan cosas precedentes ni las demás cosas, que los dichos indios y todas las otras naciones que en lo futuro vendrán a conocimiento de los cristianos, aun cuando estén fuera de fe, no están sin embargo privadas ni hábiles para ser privados de su libertad ni del dominio de sus cosas, más aun, pueden libre y lícitamente estar en posesión y gozar de tal dominio y libertad y no se les debe reducir a esclavitud, y lo que otro modo haya acontecido hacerse (sea?) irrito, nulo y de ninguna fuerza ni momento, y*

que los dichos indios y otras naciones sean convertidos a la dicha fe de Cristo por medio de la predicación de la palabra de Dios y del ejemplo de la buena vida. (*Bula* completa citada por Cuevas, *Documentos inéditos* 85-86; énfasis míos)

La fecha de este “estatuto antropológico” papal implica que al *Humanismo* renacentista le tomó 45 años de deliberación desde el comienzo de la invasión europea, época en la cual ya había sido exterminada gran parte de la población indígena del Caribe, y asesinados Atahualpa y Moctezuma,¹³⁰ para confirmar “oficialmente” algo ya había sido aceptado por la Iglesia pero no expresado legalmente: que los sujetos hallados en el Nuevo Mundo eran “humanos” y debían ser tratados y reconocidos en tanto que tales y, simultáneamente, ser sacados de la servidumbre.¹³¹ Como indicaba Las Casas en su *Historia*:

En este tiempo ya los religiosos de Sancto Domingo habían considerado la triste vida y aspérrimo captiverio que la gente natural desta isla padecía, y cómo se consumían, sin hacer caso dellos los españoles que los poseían *más que si fueran unos animales* sin provecho, después de muertos solamente pesándoles de que se les muriesen, por la falta que en las minas de oro y en las otras granjerías les hacían; no por eso en los que les quedaban usaban de más compasión ni blandura, cerca del rigor y aspereza con que oprimir y fatigar y consumirlos solían. (II: 438; énfasis mío)¹³²

¹³⁰ De acuerdo con Williard King—que se basa en los datos estadísticos aportados por Magnus Mörner—: “Se ha calculado que en 1521 había en la Nueva España entre diez y veinticinco millones de indios, de los cuales, en 1605, quedaba apenas un millón escaso. Así, pues, la situación de quienes dependían de esa mano de obra, o sea los colonos y los frailes, se hizo aún más desesperada. En parte para salvar de la violencia europea a los desparramados y diezmados grupos de indios, y en parte para controlarlos mejor y facilitar su evangelización, la Corona decidió obligar a los indios a vivir en ‘congregaciones’ o ‘reducciones’ de las cuales estaban excluidos los europeos” (585).

¹³¹ Rolena Adorno señala que la bula *Sublimis Deus*: “ha sufrido varias interpretaciones confusas. Decretada para establecer la libertad de los indios, esta bula fácilmente llegó a interpretarse como una declaración de su humanidad. Según Gómez Canedo, esta segunda interpretación nació con los cronistas dominicos Agustín Dávila Padilla y Juan de la Cruz y Moya al escribir la biografía de Las Casas [...] Sin embargo, Las Casas y las mismas bulas, *Sublimis Deus* y *Veritas ipsa*, concordaban en que fue el tratamiento de los indios por los colonizadores—no la naturaleza de aquéllos—que se reprehendió por bestial. El texto mismo de la bula tiene como finalidad prohibir la esclavitud de los indios bajo el pretexto de que éstos eran infieles o no cristianos” (“Los debates” 51).

¹³² De acuerdo con Hanke: “Algunas de las más vívidas descripciones de la crueldad de los españoles figuraban en las Reales Ordenes; tanto fue así, que el jurista del siglo XVII, Solórzano, recibió mandato de quitar del manuscrito de su *Política Indiana* algunas de las Reales Ordenes sobre el maltrato a los indios, para evitar que estas cosas fuesen notadas por extranjeros” (*Bartolomé* 65).

Situación que colocaba al sujeto colonial bajo las estrategias de deshumanización o cosificación y dentro la doctrina de la *servidumbre natural* aristotélica que negaba capacidad de razón a los indígenas americanos y que sería defendida y justificada por un significativo número de teólogos y juristas como fray Bernardo de Mesa, Juan López de Palacios Rubios (1459-1525), fray Juan Quevedo, fray Tomás Durán, John Maior (1469-1550) y Juan Ginés de Sepúlveda (1490-1573), entre otros. Sin embargo, la bula de Pablo III que obligaba a la Corte española a frenar la esclavitud afirmando que los indígenas no debían “ser reducidos a servidumbre y que todo lo que se hubiese hecho de otro modo es nulo y sin valor”, además de enfurecer al emperador Carlos V quien veía usurpado su *real patronato (jus patronatus)*, no tuvo efectos jurídicos liberadores sobre las prácticas esclavistas, las cuales continuaron.

La confirmación sobre la libertad e igualdad del indígena que ratificaba la bula y por ende el derecho de los mismos a recibir la doctrina cristiana, era la síntesis de un largo proceso que había comenzado hacía varios años en la isla Española. A 19 años de la llegada de Colón al Caribe, el dominico fray Antonio de Montesinos (1470-1530) preguntaba a viva voz, frente a los encomenderos de la Española, si los indígenas eran “hombres” y si poseían capacidad de raciocinio.¹³³ Montesinos, en acuerdo con sus colegas dominicos, no lanzaba estas preguntas retóricas porque

¹³³ Este sermón tuvo serias consecuencias, fundamentalmente, sobre el propio Montesinos y su orden religiosa (Dominicos). De acuerdo con Hanke: “El 20 de marzo de 1512 [tres meses más tarde del sermón] Fernando el Católico ordenaba al almirante don Diego Colón que hablara con Montesinos y que le mostrara las cartas y demás documentos redactados en 1503 cuando se había discutido si era justo que los españoles tuvieran indios deservicio. Si el dominico y sus hermanos de religión persistían en su error, previamente condenado por los canonistas, teólogos y letrados que se habían reunido para deliberar sobre el problema diez años antes, el Almirante debía embarcarlos para España en el primer navío a fin de que su superior los castigase [...] Tres días más tarde, el 23 de marzo de 1512, el superior de los dominicos en España, Fray Alonso de Loaysa, reprendió a Montesinos en una comunicación oficial al provincial de los dominicos en la Española y ordenó a dicho padre que se impusiera a sus frailes para acabar con la predicación de doctrina tan escandalosa” (*La lucha* 33).

dudara que los indígenas tuvieran razón y “humanidad”, sino porque los encomenderos de la Española habían decidido que los aborígenes ganados por el *derecho de conquista* debían ser tratados como animales de carga y fuerza de trabajo esclavo. En la revisión histórica del sermón de Montesinos titulado *Ego vox clamantis in deserto* [mi voz clama en el desierto], que se cita como epígrafe de este capítulo, es necesario señalar algo que casi siempre se deja de lado: el dominico no escribió el sermón él mismo, ni actuó por cuenta propia, sino que lo hizo con el consentimiento y aprobación de todos los dominicos de la isla, en forma calculada, para asestar un golpe político a los encomenderos de la Española. Montesinos fue elegido para decir el sermón tanto por los propios colegas como por su superior fray Pedro de Córdoba ya que, según Las Casas, “tenía gracia de predicar, era aspérrimo en reprender vicios, y sobre todo, en sus sermones y palabras muy colérico, eficacísimo, y así hacía, o se creía que hacía, en sus sermones mucho fruto” (II: 440). Todo el asunto fue minuciosamente preparado, dice Las Casas:

Y porque era tiempo de Adviento, acordaron que el sermón se predicase el cuarto domingo, cuando se canta el Evangelio donde refiere el Evangelista Sant Juan: “Enviaron los fariseos a preguntar a San Juan Bautista quién era, y respondiéndoles: *Ego vox clamantis in deserto*”. Y porque se hallase toda la ciudad de Sancto Domingo al sermón, que ninguno faltase, al menos de los principales, convidaron al segundo Almirante, que gobernaba entonces [Diego Colón] esta isla, y a los oficiales del rey y a todos los letrados juristas que había, a cada uno en su casa, diciéndoles que el domingo en la iglesia mayor habría sermón suyo y querían hacerles saber cierta cosa que mucho tocaba a todos; que les rogaban se hallasen a oírlo. Todos concedieron de muy buena voluntad [...] si ellos supieran antes, cierto es que no se les predicara, porque no lo quisieran oír, ni predicar les dejaran. (II: 441)

Luego de las palabras de Montesinos, cuenta Las Casas, “queda la iglesia llena de murmuro, que según yo creo, apenas dejaron acabar la misa” (II: 442). Indignados los encomenderos fueron a protestar a casa de Diego Colón y lo persuadieron de ir hasta la humilde morada de los dominicos. Los encomenderos enfrentados con el superior de la orden pidieron a gritos hablar con Montesinos, fray Pedro logró

calmarlos ante el inminente linchamiento de Montesinos. Ya sosegado, Diego Colón preguntó al superior que por qué razones se predicaba *doctrina nueva* en perjuicio del rey—quien les había cedido los indígenas—y de los vecinos de la isla, a lo cual fray Pedro respondió, según refiere Las Casas:

Que lo que había predicado aquel padre había sido de parecer, voluntad y consentimiento suyo y de todos, después de muy bien mirado y conferido entre ellos, y con mucho consejo y madura deliberación se habían determinado que se predicase como verdad evangélica y cosa necesaria a la salvación de todos los españoles y los indios desta isla, que vían perecer cada día, sin tener dellos más cuidado que si fueran bestias del campo; a lo cual eran obligados de precepto divino por la profesión que habían hecho en el bautismo, primero de cristianos y después de ser frailes predicadores de la verdad, en lo cual no entendían deservir al rey, que acá los había enviado a predicar lo que sintiesen que debían predicar necesario a las ánimas, sino serville con toda fidelidad, y que tenían por cierto que, desde Su Alteza fuese bien informado de lo que acá pasaba y lo que sobre ello habían ellos predicado, se ternía por bien servido y les daría las gracias. (II: 443)

De acuerdo con Zavala, las palabras de Montesinos no sólo fueron tomadas con enojo y recelo por parte de los “ofendidos” encomenderos sino también por las autoridades metropolitanas: “Semejantes palabras disgustaron a las autoridades y a los colonos de la Isla. El rey Fernando el Católico las desaprobó tan pronto como tuvo noticia de ellas. Y lo propio hizo el Superior de la Orden de Santo Domingo en España, pero con una salvedad: si el padre [Montesinos] no puede en conciencia transigir con aquello que reprueba, debe regresar a la Península. Así ocurrió, y desde ese momento se desarrolla una campaña a favor de los indígenas de América que estaba llamada a repercutir tanto en la esfera de las ideas como en la más concreta de las instituciones de gobierno” (*Filosofía* 73). Sin embargo, para que la campaña a favor de los indígenas que menciona Zavala comenzara a tomar una forma legal y administrativa hubo que pasar primero por una serie de vejaciones y por la negación del derecho a la vida del Otro que, a pesar de las supuestas preocupaciones morales

sobre el trato dispensado al indígena por parte de la Corona española y sus teólogos, tampoco cesaron con la implementación del sistema de “protección” legal.

Desde el inicio mismo de la Conquista comenzaron las interminables disputas sobre el estatuto antropológico de los indígenas americanos y las definiciones de esas disputas sirvieron tanto para “defender” la acción conquistadora y el avance y expansión colonial (Sepúlveda, Gregorio, fray Bernardo de Mesa) como para condenarla (Montesinos, Las Casas). Como sostenía Hanke: “A medida que avanzaron los descubrimientos y la colonización, el tratamiento de los indígenas vino a ser cuestión de primera importancia, porque el tratamiento apropiado a depararles, las leyes adecuadas a desarrollar para gobernarles, dependían en grado sumo de la naturaleza de los aborígenes, o, al menos, del concepto que tenían los españoles acerca de su naturaleza” (*Bartolomé* 12). No sólo el debate sobre los *títulos legítimos* de posesión y dominio del Nuevo Mundo, sino también la justificación o el eventual rechazo de la esclavitud y las *justas causas* de la guerra contra la resistencia indígena deben ser entendidas como el resultado de las diferentes postulaciones etnográficas que se impusieron sobre los indígenas americanos. Una etnografía que se sustentaba en las teorías derivadas de la teología escolástica, la filosofía aristotélica y del derecho romano (*Ius gentium*) y de las cuales se sirvieron los teólogos y juristas de la época para justificar lo que Ruggiero Romano consideraba como una: “extracción forzosa del excedente” (169) o, en otras palabras: “la prestación forzosa de tiempo y trabajo” (170).

1. DE LOS “REGALOS” DEL PAPA ALEJANDRO VI.

Ninguna potestad temporal tiene el Papa sobre aquellos bárbaros ni sobre los demás infieles [...] claramente, pues, se ve por todo lo dicho que los primeros españoles que

navegaron hacia tierras de bárbaros ningún derecho llevaban consigo para ocuparles sus provincias.

Francisco de Vitoria. *De indis* (Relección primera).

Al regreso del primer viaje colombino, y dadas las “buenas” noticias para la Corona de los reyes católicos, un nuevo capítulo de disputas jurídicas se abriría entre las dos potencias europeas de la época, esto es, España y Portugal. La querrela central no fue antropológica, ni filosófica, ni religiosa en sus fundamentos sino económica pero, de algún modo, la misma no podía resolverse sin la incorporación de aspectos antropológicos, filosóficos y religiosos. La cuestión de base que planteó el regreso de Colón fue ¿a quién pertenecían las islas recientemente halladas? ¿Quién tenía el derecho de usufructuarlas?, esto es, fue un problema estrictamente relacionados con la posesión, dominio y usufructo de las tierras halladas y de las “posibles” riquezas a extraer. A ningún jurista, teólogo, político, noble, marinero o comerciante de la época—habrá que esperar hasta Las Casas y Vitoria—se le ocurrió darle importancia al hecho de que esas islas ya pertenecían a alguien y que las mismas estaban habitadas, como se afirma en la *Carta* a Luis de Santángel, por gente en “*instimabile numero*” (Varela 221). Francisco de Vitoria—junto a Domingo de Soto—¹³⁴ fue uno de los pocos que, muchos años después de consumada la invasión y producidos los estragos, reconocía el legítimo dominio y posesión territorial de las tierras y sus bienes por parte de los indígenas alegando que los mismos debían ser tenidos por verdaderos señores:

[...] los bárbaros eran, sin duda alguna, verdaderos dueños pública y privadamente, de igual modo que los cristianos, y que tampoco por este título pudieron ser despojados de sus posesiones como si no fueran verdaderos

¹³⁴ Para Zavala, Domingo de Soto en su obra *De dominio* (1534): “niega que el papa tenga dominio temporal directo sobre todo el mundo; el emperador no es señor de todo el orbe. Los cristianos tienen el derecho a predicar el Evangelio en todas las tierras (Marcos, 16) y, como consecuencia, el derecho de defenderse de quien impida la predicación; esta defensa puede adoptarse a expensas de los infieles, pero esto no significa que más allá de lo permitido se les tomen sus bienes o se les sujete al imperio de los cristianos” (“Introducción” cxviii).

dueños, tanto sus príncipes como las personas particulares. Y grave cosa sería negarles a éstos, que nunca nos hicieron la más leve injuria, lo que no negamos a los sarracenos y judíos, perpetuos enemigos de la religión cristiana, a quienes concedemos el tener verdadero dominio de sus cosas si, por otra parte, no han ocupado tierras de cristianos. (36)

Para resolver este inconveniente era necesario poseer un *título* que, a modo de un contrato, legitimara al poseedor y delimitara sus obligaciones y derechos. Aún no existía el derecho internacional sino tan sólo una versión embrionaria del mismo derivada del derecho romano conocida como *Ius gentium*, ni había una Corte internacional que regulara en materia de “descubrimientos” y “soberanía” política y económica. Sin embargo, sí existía una instancia o institución superior, más o menos universal—en términos puramente eurocéntricos—, con atribuciones lo suficientemente poderosas como para arbitrar y, eventualmente, “ceder” o “donar” territorios. Dicha institución era la Santa Sede organizada en torno al vicario de Dios en la tierra, el Papa. A él recurrieron los reyes católicos en forma casi inmediata logrando un éxito rotundo para España. El papa Alejandro VI, él mismo era un español de Valencia y su nombre civil era Rodrigo Borja (que más tarde se italianizó y pasó a Borgia). Alejandro VI no actuó arbitraria y caprichosamente al “donar” tierras que no le pertenecían, sino que obró de acuerdo con una larga tradición jurídica de la cancillería vaticana que el historiador Luis Weckmann ha denominado como la *doctrina omni-insular*.¹³⁵

Existía desde antiguo una gran cantidad de antecedentes de “donaciones” papales de tierras e islas como la que habían sido otorgadas a Portugal sobre

¹³⁵ Según Weckmann: “Las Bulas Alejandrinas de Partición, de 1493, constituyen una de las últimas aplicaciones prácticas de una vieja y extraña teoría jurídica, elaborada explícitamente en la corte pontificia a fines del siglo XI, enunciada por primera vez en el año 1091 por el papa Urbano II (pero que quizá traza su paternidad a Gregorio VII) y conforme a la cual todas las islas pertenecen a la especial jurisdicción de San Pedro y de sus sucesores, los pontífices romanos, quiénes pueden libremente disponer de ellas. Esta teoría a la cual me referiré consistentemente bajo el nombre de doctrina omni-insular es, sin duda alguna, una de las elaboraciones más originales y curiosas del derecho público medieval” (33).

territorios asiáticos y africanos durante el siglo XV.¹³⁶ Tal vez, una de las más significativas donaciones, dada la estrecha relación comparativa que guarda con la alejandrina, fue la que realizara en 1155 Adriano IV—el único Papa británico de la historia de la Iglesia—, el cual, mediante la bula *Laudabiliter*, “donaba” a Enrique II de Inglaterra la isla de Irlanda, obligando a Enrique a evangelizar a los habitantes de la misma. Sin embargo, la historia jurídica de las donaciones es anterior a dicho episodio y la misma se remonta hasta la famosa “donación” del emperador Constantino (280-337) quien, “en agradecimiento a los buenos oficios del Papa Silvestre, cuya intervención milagrosa lo había curado de la lepra [...] concede al papa y a los sucesores de éste, un serie larga de privilegios, potestades e insignias y, con ellas, el palacio lateranense y la soberanía sobre la porción occidental del Imperio” (Weckmann, 41). En la tradición jurídica de la donación del emperador Constantino se basaron también las dos bulas otorgadas por Urbano II: la primera titulada *Cum universae insulae* (3 de junio de 1091), cedida al abate Ambrosio del monasterio de San Bartolomé de Lípári y por intermedio de la cual Urbano II cedía la islas del archipiélago de Lípári (ubicadas frente a Sicilia) al monasterio regentado por Ambrosio; y la segunda, titulada *Cum omnes insulae* (28 de junio de 1091) dirigida a

¹³⁶ En relación con las donaciones papales a Portugal, apunta Zavala que, “El papado había intervenido en materia de descubrimientos concediendo bulas a los reyes de Portugal con anterioridad al viaje colombino de 1492. La bula “*Romanus Pontifex*”, correspondiente al 8 de enero de 1455, de Nicolás V, a favor de la corona de Portugal, permite la conquista “*versus illam meridionales plagam*” y la esclavitud de infieles enemigos. Por la Constitución “*Inter caetera*” de 13 de marzo de 1456, Calixto III extendió los derechos de los Portugueses a: “*térrea et loca ultra illam meridionales plagam usque ad Indos acquisita et acquirenda*”. El 6 de marzo de 1480, en Toledo, se firma un pacto entre los reyes Católicos y los representantes de Portugal para determinar la zona de influencia de cada reino respecto a los descubrimientos en el mar Océano. La zona portuguesa comprende la Guinea y costas de África, y las islas de Madera, Porto Santo, Azores y Cabo Verde; la zona española, las islas Canarias y lo que se descubra al oeste de ellas. Este tratado fue sometido a la autoridad del Pontífice Sixto IV, quien lo ratificó el 21 de junio de 1481 por la bula “*Aeterni Regis*” (346-47).

Daimberto, obispo de Pisa, mediante la cual se cedía a perpetuidad la isla de Córcega a cambio de un tributo anual (Weckmann, 37-39).

De este modo, aunque la teoría *omni-insular* propuesta por Weckmann haya sido debatida,¹³⁷ podemos ver que ya existía en la tradición jurídica del Vaticano una serie histórica de antecedentes de la cual se sirvió en parte Alejandro VI para “donar” lo que no le pertenecía. No obstante, como ha señalado Zavala, independientemente del hecho que la bula se hubiera basado sobre una tradición: “no puede equipararse del todo con sus precedentes [...] porque dio lugar a disputas teóricas y a rivalidades políticas que no se habían presentado en los casos anteriores; quizá se debieron a que las bulas de Alejandro fueron otorgadas a fines del siglo XV cuando la autoridad tradicional del Papado y en general las instituciones e ideas medievales iban a su ocaso” (*Instituciones* 33).

En la primera bula del papa Alejandro VI titulada *Inter cetera* (3 de mayo de 1493),¹³⁸ se le otorgaba al reino de Castilla—a modo de donación—el dominio a

¹³⁷ Paulino Castañeda Delgado hace una crítica a la teoría *omni-insular* postulada por Weckmann (véase 337-39). Según Castañeda Delgado, el verdadero fundamento de donación papal no es la jurisprudencia histórica del papado a la que alude Weckmann sino la doctrina de la *teocracia pontifical* que garantizaba no sólo el *poder espiritual* del pontífice sino también el temporal. Castañeda Delgado afirma la existencia de tres corrientes doctrinales en pugna al momento del Descubrimiento: 1) teocrática, 2) cesarista y 3) la vía media del poder indirecto. El Papa habría sustentado su poder de donación, de acuerdo con el autor, en la primera que se: “caracterizaba por la absorción de lo natural por lo sobrenatural; según ella el Papa sería gobernador del mundo en unidad de poder, señor de fieles e infieles, con poder bastante para intervenir en lo espiritual y temporal, trasladar imperios, coronar y deponer emperadores o reyes. No negaba la necesidad del poder civil, pero lo quería totalmente subordinado al espiritual” (346).

¹³⁸ El contenido de la primera bula papal fue modificado por nuevas versiones que intentaron ir “corrigiendo” y “ampliando” la donación y demarcando el territorio de la Corona española en relación con las quejas y los pedidos de la Corona portuguesa. La primera bula *inter cetera* (3 de mayo de 1493) es la que se conoce bajo la denominación de una *donación* propiamente dicha. A esta siguió la *Eximie devotionis* (también del 3 de mayo de 1493), en la cual, de acuerdo con Paulino Castañeda Delgado se “se extracta la primera parte de la anterior, y reproduce, casi literalmente, la segunda parte de la misma, con los mismos derechos y privilegios que tenían los Reyes de Portugal. Es la *bula de privilegios*” (322). A esta le sigue la segunda *Inter cetera* (4 de mayo de 1493, un día posterior a las anteriores). Si bien reproduce parte la primera introduce variaciones con respecto a la demarcación del territorio “a cien leguas dirección norte-sur, al oeste de las Azores y Cabo Verde. Es la más completa

perpetuidad sobre “todas y cada una de las islas y tierras predichas y desconocidas que hasta el momento han sido halladas por vuestros enviados y las que se encontrasen en el futuro y que en la actualidad no se encuentren bajo el dominio de ningún otro señor cristiano” (Cuevas, *Documentos inéditos* 85-86). El fundamento de la “donación” se hallaba en relación no sólo con los antecedentes ya mencionados sino también con el *corpus* legal romano conocido como *Ius gentium* o derecho de gentes. Desde la antigua Roma, la concepción jurídica de las gentes anexadas por efecto de la colonización estaba determinada y regulada por el *Ius gentium* que durante la época ciceroniana se asoció con el llamado *Derecho Natural*. Mientras los romanos se regían bajo el *Ius civile*—suerte de privilegio de los ciudadanos de Roma—los otros pueblos que se ganaban mediante la expansión colonial, en cambio, eran sometidos a las normas de dicho *corpus* jurídico. De hecho, la bula de Alejandro aplicaba la noción de “gentium” a los indígenas americanos, esto es, la denominación usual para los no ciudadanos del Imperio. En ningún momento la bula hacía alusión a estas “gentes” calificándolas de “naciones bárbaras” y recomendaba a los reyes católicos que las mismas sean “abatidas” (*deprimantur*) y “reducidas” (*reducantur*) “a la fe cristiana”.¹³⁹ Sepúlveda afirmará más tarde en su *Demócrates segundo* que: “aquellas regiones pasaron al dominio de los españoles ocupantes por el Derecho de gentes, no porque no fueran de nadie, sino porque aquellos mortales que las ocupaban

de donación y partición de tierras de Indias. Omite los privilegios” (Castañeda Delgado 322). La cuarta bula se tituló *Dudum siquidem* (26 de setiembre de 1493), pretende ser una corrección sobre la segunda *Inter cetera*, que si bien hablaba de una línea demarcatoria lo hacía de una manera un tanto imprecisa y aseguraba que la ocupación podía hacerse, para salvar problemas con los reyes de Portugal, siempre y cuando la tierra no estuviese ocupada por otro príncipe cristiano: “es por tanto la *bula de ampliación de dominio*, en Indias” (Castañeda Delgado 322). Existió una quinta bula titulada *Piis Fidelium* (25 de junio de 1493) que le otorgaba a fray Bernardo Boyl—el cura embarcado en el segundo viaje de Colón y responsable de la evangelización de los indios—“facultades espirituales de carácter extraordinario” (Castañeda Delgado 322).

¹³⁹ La versión latina de la bula puede ser consultada en *Colección Documental del Descubrimiento* (1470-1506), Tomo 1.

estaban faltos por completo del gobierno de los cristianos y de pueblos civilizados [...] por muchas razones, pues, y con el más legítimo Derecho divino y natural, pueden ser sometidos esos indios con las armas a dominio de los españoles si rehúsan su poder” (101).

La concepción antropológica del Otro en esta primera bula alejandrina—hay una segunda bula del 4 de mayo—¹⁴⁰ es subsidiaria de los informes colombinos que, como vimos en el capítulo anterior, presentan ambigüedades y especulaciones etnográficas que van desde los grados de monstruosidad de los indígenas (canibalismo), a las formas de organización social y religiosa. Así, la visión antropológica del texto papal sostiene que en las nuevas tierras encontradas, “vive una inmensa cantidad de gente que según se afirma van desnudos y no comen carne y que—según pueden opinar vuestros enviados—creen que en los cielos existe un solo Dios creador, y parecen suficientemente aptos para abrazar la fe católica y para ser imbuidos en las buenas costumbres, y se tiene la esperanza de que si se los instruye se introduciría fácilmente en dichas islas y tierras el Nombre de Nuestro Señor Jesucristo” (Cuevas, *Documentos inéditos* 85-86). Varios puntos llaman la atención de este pasaje: en primer lugar, ¿cuál es la importancia de que estas gentes coman o no coman carne? A primera vista, este rasgo cultural es tan arbitrario como cualquier otro; ¿cuál es la importancia de su desnudez? y ¿cómo saben los “enviados” de la Corona que no hablan ninguna lengua indígena, que estas “gentes” creen en un “solo Dios”? Más importante que la metodología conceptual utilizada para el relevamiento

¹⁴⁰ Según indica Paulino Castañeda Delgado, la segunda bula *Inter caetera* del 4 de mayo de 1493: “reproduce a la letra, con leves variantes, la primera parte de la *Inter caetera* primera, y establece un línea de demarcación a cien leguas, dirección norte-sur, al oeste de las Azores y Cabo Verde. Es la más completa: de donación y partición de tierras de Indias. Omite los privilegios” (322). Más tarde, el 26 de Setiembre del mismo año el Papa otorgó la bula *Dudum Siquidem*, “(pues la segunda *Inter caetera* dejaba imprecisa la demarcación en las partes de la India) las tierras que se descubrieran al este, al sur y al oeste de la India, con tal de que no estuvieran ocupadas de hecho por otro príncipe cristiano. Es por tanto la bula de *ampliación de dominio* en Indias” (322; énfasis en el original).

de los datos etnográficos (tipo de vestimenta, alimentación, prácticas religiosas), es importante señalar que la bula está informada por un “conocimiento” etnográfico subsidiaria de la crónica conquistadora que crea el saber sobre el Otro.

Estos “nuevos” sujetos pertenecen a “naciones bárbaras” que deben ser “abatidas y reducidas”, sin embargo, más abajo en el documento se les “requiere”—literalmente—a los reyes que deben “persuadir” a los mismos. Todos estos enunciados, por momentos contradictorios entre sí—“abatir”, “persuadir”, “reducir”, “convertir”—no sólo muestran las dudas y confusiones del colonialismo emergente, sino que además implican que el Otro, tal como es, no puede ser aceptado, su aspecto moral y religioso debe ser modificado y sus rasgos culturales transformados. Estas ambigüedades clasificatorias durarán décadas y se irán modificando—en medio de etnocidios y prolongados debates jurídico-teológicos—de acuerdo con las necesidades de la expansión colonial y con su “mala conciencia” imperial.

Pero si por un lado, como vimos, existía una extensa jurisprudencia que avalaba la donación, por otro lado existía un complemento muy utilitario basado en una interpretación teológica que igualmente legitimaba el acto papal, esto es, la conversión del “salvaje” y la predicación de la palabra de Dios. Curiosamente, un defensor de los indígenas como Bartolomé de Las Casas, quien llegó a pedir en su *tratado de las Doce dudas* (1566) la “restitución” total y absoluta de las Indias y el restablecimiento de la soberanía indígena, publicó, años antes, un texto en el cual justificaba los legítimos títulos basados en la donación papal.¹⁴¹ Dicho texto se conoce

¹⁴¹ En el tratado titulado *Doce dudas* presentado por Las Casas a Felipe II y al Consejo de Indias en 1565, un año antes de su muerte, el fraile respondía a las dudas “morales” sobre la conquista que había traído ya formuladas desde el Perú el fraile Bartolomé de Vega como representante de un grupo de frailes organizados por fray Domingo de Santo Tomás. En el mismo tratado Las Casas exigía, como condición *sine qua non* para la salvación espiritual y moral de España, la restitución total de las Indias a sus poseedores originarios. Afirmaba Las Casas: “El Rey católico de Castilla, nuestro Señor, es obligado, de necesidad de salvarse, a restituir en el reyno o reynos del Perú al susodicho Rey Tito [Cusi] y a los demás Señores

como el *Tratado comprobatorio del imperio soberano y principado universal que los reyes de Castilla y León tienen sobre las Indias* (1552). Como expresa su título, en el tratado se intentará comprobar que los reyes españoles detentaban soberanía sobre el Nuevo Mundo y sus gentes, mediante una retórica escolástica basada en un gran número de autoridades eclesiásticas (Santo Tomás de Aquino) y juristas medievales (San Bernardo, Juan de Paris, Guillermo de Occam, Bartola, Baldo, etc.), y algunos teólogos contemporáneos del propio Las Casas (Francisco de Vitoria y Domingo de Soto). El *Tratado* comienza con un prólogo dedicado a Felipe II y el objetivo de Las Casas es probarle al rey cuáles títulos son falsos y cuáles verdaderos. Al mismo tiempo, intenta prevenirlo contra aquellos que en vez de servir e iluminar a su majestad, le ofrecen: “poción venenosa y tan amarga e quizá mortífera, que no sólo a los reynos corrompen e les son causa de angustiosas calamidades y dolorosa perdición, pero a las misma personas reales venir en manifiestos peligros e irreparables detrimentos” (22). Todo ello en el marco inmediatamente posterior a las

Yngas lo que fuere suyo [...] Es, pues, obligado de derecho natural y divino, y aún humano, así de necesidad de salvarse, a restituir en sus reynos a los Reyes y Señores que, en aquellas tierras injustamente, están por los españoles despojados [...] Aunque este tratadillo parece que solamente se endereça a lo acaecido en los reynos del Perú, lo mismo dezimos, confesamos y afirmamos dever hacer, y ser Su Magestad obligado a poner en obra en todas las Yndias, de necesidad de salvarse” (11.2: 194-214). De acuerdo con J. Denglos, en su “Estudio preliminar” al tratado de Las Casas: “Debido a la bancarrota financiera, Felipe II encargó en 1561 a tres comisarios [...] negociar la venta de la perpetuidad de las encomiendas de acuerdo con el nuevo virrey, el conde de Nieva. La cláusula más importante, que ordenaba la misión, estipulaba que la mitad del tributo del primer año de la herencia debería revertir a la Corona [...] para luchar contra estas medidas, fray Domingo de Santo Tomás organizó reuniones de caciques que propusieron la incorporación de todas las encomiendas a la Corona, comprometiéndose a pagar la misma suma que los encomenderos. Esa resistencia en el Perú se vería reforzada por una acción en España. Al dominico Bartolomé Vega se le encargó intervenir como portador de un *Memorial de agravios* [...] el *Memorial* aborda globalmente todos los problemas del Perú, haciendo de este modo de las encomiendas un caso particular en un conjunto general [...] la acción de Vega en España debía de tener dos partes. Una oficial, mediante el Memorial de agravios: esencialmente prudente en el tono, reclama disposiciones protectoras para cada uno de los males expuestos, sin hacer ofertas de retroventa en el asunto de la perpetuidad. Este dominico lascasiano debía visitar al Defensor de los indios: una misión de información y de relación. Vega es portador de un segundo texto, en cierto modo de introducción, en forma de doce dudas de carácter moral, que también englobaba el conjunto de los problemas del Perú” (xi-xii).

discusiones entre Las Casas y Sepúlveda que habían tenido lugar en Valladolid (1550-1551), y que para la fecha de publicación de éste y otros siete tratados, aún no tenía resolución en firme.¹⁴² En el comienzo mismo del tratado, en su conclusión primera, afirma Las Casas:

Los reyes de Castilla y León tienen justísimo título al imperio soberano e universal o alto de todo el orbe de las que llamamos Océanas Yndias e son justamente príncipes soberanos y supremos y universales señores y emperadores sobre los reyes y señores naturales de ellas, por virtud de la auctoridad, concessión, y donación no simple y mera sino modal *id est ab interpositam cuasam* que la Sancta Sede Apostólica interpuso y les hizo. Y éste es y no otro el fundamento jurídico y substancial donde estriba y está colocado todo su título. (24)

Las Casas admitía y justificaba la donación papal siempre que la misma quedara ajustada a los marcos de la evangelización, la cual no podía ejercitarse por la fuerza. En esto no coincidía enteramente con Francisco Vitoria, para quien el Papa tenía una potestad relativa o restringida: “tiene potestad temporal en orden a las cosas espirituales, esto es, en cuanto sea necesario para administrar las cosas espirituales” (*De indis*, Relección primera 45). Siguiendo la tradición tomista, Las Casas hacía una clara distinción entre derecho natural y el sobrenatural. El último no podía avasallar al primero y debía respetarlo. Esto implicaba que la *infidelidad* de los indígenas no podía ser esgrimida como *causa justa* o necesaria para despojar a los mismos de sus derechos naturales (derecho a gobierno, a policía y a organización social así como también la posesión de su propiedad). En esto sí coincidía Las Casas con Vitoria:

La infidelidad no destruye el derecho natural ni el humano positivo, pero los dominios son o de derecho natural o de derecho humano positivo; luego no se pierden los dominios por carencia de fe [...] de lo cual se deduce que no es lícito despojar de sus cosas a sarracenos, judíos ni a cualesquier otros infieles, nada más que por el hecho de ser infieles, y el hacerlo es hurto o rapiña, lo mismo que si se hiciera a los cristianos. (*De indis*, I: 31)

¹⁴² De acuerdo con Jáuregui: “El fallo que debía resolver la disputa fue inhibitorio, o lo que es lo mismo *no fue* [...] la falta de resolución de la polémica permitió un desentendimiento del problema de las ‘justas causas’ sabiéndolas precarias y la continuidad del colonialismo *bajo duda moral*” (*Canibalia* 134).

A diferencia de los moros y los judíos—las otras etnias sobre las que se ejercitaba la guerra “justa”—, los indígenas americanos no conocían ni rechazaban la doctrina de Cristo, ni tampoco invadían tierras cristianas y por ello no podía aplicarse los mismos principios bélicos y las consecuencias jurídicas derivadas de dichos principios contra ellos, decía Vitoria: “el hereje, desde el día en que cae en ese crimen, incurre en la pena de confiscación de bienes” (*De indis* 32). Pero los indígenas, si bien eran “bárbaros”, no podían ser catalogados como herejes o infieles. Varios años antes que Vitoria escribiera su *De indis*, el también teólogo salamantino y dominico fray Matías de Paz (ca.1468-1519), consultor de las juntas de Valladolid de 1512 y uno de los principales ideólogos de Las Leyes de Burgos, escribía en su *Del dominio de los reyes de España sobre los indios* (1512) que los indígenas sólo podían ser acusados de una “infidelidad pasiva”, por omisión, y no de una “positiva”, o por comisión, como en el caso de los sarracenos, turcos, judíos y herejes:

[...] hemos de explicar qué cosa sea la sobredicha nación de los indios. Para lo cual ha de advertirse que existen algunos infieles a cuya noticia ha llegado la fe verdadera de nuestro Redentor, como son los Judíos, Sarracenos, Turcos y herejes. Todos éstos tienen propiamente el pecado de infidelidad, no sólo privativamente, sino también positivamente, lo cual es el pecado mayor, según prueba Santo Tomás [...] hay otros a cuyo conocimiento aun no ha llegado acaso nuestra fe, o si alguna vez llegó, no recuerdan, sin embargo, en la actualidad, la existencia de esa fe sobre el orbe de las tierras [...] mi interpretación es que no hay en los tales pecado por omisión contra la fe, y que por razón precisamente de dicha ignorancia, no tienen ningún pecado actual. De otro modo, existiría el pecado de infidelidad en los niños de los Cristianos antes del bautismo. (220-21)¹⁴³

¹⁴³ Más adelante agrega, citando un *decreto* de Graciano, que: “Es muy distinto el caso de Judíos y Sarracenos. Lúchase justamente contra ellos cuando persiguen a los Cristianos y los expulsan de sus propias sedes. Estos indios, en cambio, doquiera están prestos a servir” (233). Luego continúa afirmando que el caso de los indios no: “es caso igual el de los Turcos y Sarracenos, que no sólo eran infieles privativamente, como únicamente éranlo los indios respecto de nuestra fe, según es fama, sino también positivamente; por eso luchan contra los Cristianos, por ser éstos reverenciadores de Cristo, Redentor de todas las criaturas. De donde se infiere que los indios convertidos a la fe, después de capturados, no deben ser gobernados con principado despótico. ¿Pero y el culto que daban a sus ídolos? Afirmo lo mismo, suponiendo siempre que ignoraban nuestra fe. Porque aunque con verdad se dijera entonces de ellos que habían incurrido positivamente en el pecado de infidelidad, este pecado no

Para un pensador como Las Casas, la justificación de la ocupación europea del Nuevo Mundo y de la donación papal tenía una base pura y exclusivamente religiosa fundamentada en la “potencialidad” de los indígenas para conocer y aceptar la doctrina cristiana.¹⁴⁴ No obstante, si bien es cierto que reconocía el derecho natural indígena, Las Casas sostenía que cualquier sistema conformado con base en el derecho natural era imperfecto si no se supeditaba a la ley espiritual de Dios, como lo demostraba en la *prueba* de la segunda conclusión de su *Tratado comprobatorio*: “[...] toda potestad e jurisdicción humana es imperfecta e informe si por la spiritual no se informa y perfeciona [...] Porque la potestad e jurisdicción que tienen los infieles aunque es y tiene origen de la inclinación de la naturaleza e assí de ley natural y por tanto justa y legítima, empero es informe mientras por la spiritual no es aprovada y ratificada, porque: *ubi sana doctrina non est, non potest esse iustitia*” (127). Las Casas respeta al indígena y cree en sus derechos, sin embargo no puede aceptar que haya otra “verdad” religiosa, histórica o filosófica que la cristiana. Aceptar dos verdades contrapuestas como la religión indígena y el cristianismo implicaba una pluralidad mental que no podía tolerar ni Las Casas ni ningún otro europeo del siglo XVI. He allí el límite del pensamiento lascasiano al reconocimiento de una alteridad irreductible, como bien ha señalado Luis Villoro:

Las Casas cannot accept the possibility of multiple truths [...] It will be unthinkable for Las Casas that the Indian could convince him of the validity, however limited, of his own vision of the world [...] the life of the other can have no more sense or destiny than conversion to our own world. The real world cannot have the meaning the other believed he was assigning to it but, rather, only that which is acquired in our shape of the world. The dialogue

provino, sin embargo, de haber atacado a la fe católica o de haberla resistido explícita y directamente, como hacen los Sarracenos, Turcos, Judíos y herejes” (254).

¹⁴⁴ Al respecto, Jáuregui ha señalado que: “la encomienda como institución económica (diabólica) se contrapone a esta otra ‘encomienda’ de origen divino: la *encomienda evangélica* de las bulas papales, sobre cuya base se podía redefinir la *protección del inocente*. Éste es el sentido político de la defensa lascasiana de la justicia del *título pontificio*” (*Canibalia* 129).

admits the other as an equal only so that he will willingly choose the values of the only one who knows the true sense of history [...] Recognition of the other as a subject of right before God and the law, is recognition of an abstract subject, determined by the legal order which governs our own world, without overcoming our frame of basic values and beliefs. The most irreducible otherness has not yet been accepted. (6)

En este mismo sentido, Las Casas sostenía en su *Apologética historia sumaria* que todos los hombres podían tener conocimiento de Dios puesto que desde el nacimiento habían sido dotados por la divinidad de luz e inteligencia: “tanto quiso y amó Dios a las criaturas racionales, que son los hombres, que a su imagen y semejanza quiso criar [...] de aquí fue poner la benignidad divina en cada ánima de los hombres al instante de su creación [...] porque todas las cosas criadas tienen natural inclinación y apetito y deseo de se ayuntar como a su fin con su principio en cuanto les es posible” (I: 370). Sin embargo, este don divino no podía por sí solo y librado a la naturaleza alcanzar el conocimiento recto de la divinidad. Este conocimiento primigenio era “confuso” según Las Casas si no se supeditaba a la fe: “Por esto decimos que aquel cognoscimiento que por la lumbré natural alcanzamos de Dios es muy confuso [...] así que haber Dios o alguna causa que gobierna el mundo, confusamente se cognosce [...] puesto que cuál sea o qué propiedades y excelencias tenga y le convengan, o si son mucho o uno, no se puede saber ni cognoscer sino por la lumbré de la fe, y algo dello después de mucho y grande estudio” (I: 370-71). Es allí donde se justifica y se hace necesaria la intervención evangélica europea y el paradigma tutelar de la iglesia sobre los indígenas americanos, básicamente, en esta doctrina encuentra apoyo y sustento la donación papal.

El principal enemigo político de Las Casas, el teólogo Juan Ginés de Sepúlveda, también justificaba la legitimidad de la donación papal. Pero si para Las Casas el título era justo y su principal objetivo era la evangelización pacífica del indígena, para Sepúlveda, en cambio, servía para la justificación de la guerra:

Alejandro VI, Pontífice máximo, por voluntad de los reyes de Castilla, que por derecho propio reclamaban esta empresa para sí, en el año 1493 del nacimiento de Cristo, les dio el encargo de someter a su dominio a esto indios, y no sólo invitarles al banquete evangélico, esto es, a la fe de cristo, sino caso de rechazarlo, obligarles a entrar del modo que dijimos. Declarada la justicia de esta guerra con el decreto y juicio imparcial del Sumo Sacerdote. (*Demócrates Segundo* 99)

El único teólogo que se negaba a reconocer la legitimidad de la donación de Alejandro VI era Francisco de Vitoria quien, rebatiendo las posturas teocráticas medievalistas sobre la soberanía tanto espiritual como temporal del Papa, concluía que era imposible que éste pudiera tener soberanía sobre los bienes temporales de los “bárbaros” y, por ende, no podía donar “territorios”.¹⁴⁵

Francisco de Vitoria era un refinado humanista español que había recibido su educación en Francia. A su regreso de Francia había enseñado tres años en el Colegio de San Gregorio de Valladolid, esto es, el lugar más candente de España con relación a sus colonias ultramarinas, lugar en el que se reunía a menudo la Corte de Carlos V y en donde funcionaba el Consejo de Indias. Como señala Agostino Iannarone, es probable que el origen de sus meditaciones coloniales provenga de este ambiente saturado de discusiones abstractas y prácticas sobre el “problema” colonial y donde el Presidente del Consejo de Indias García de Loaysa: “se asesoraba en sus dudas con los hombres doctos que tenía a su alcance y sobre todo con los Dominicos que conocía mejor” (xxxix). Antes de sus dos conferencias o *relectiones* exclusivamente dedicadas a la cuestión indiana, Vitoria ya había adelantado y sintetizado su pensamiento sobre la potestad del Papa en sus comentarios académicos a la *Secunda*

¹⁴⁵ Al respecto, Zavala confirma que Vitoria: “Desechaba como títulos ilegítimos el dominio temporal universal del Papa y el del Emperador. Y afirmaba, dentro de la tradición tomista, que las organizaciones políticas y el dominio, sobre los bienes provienen de la razón natural y del derecho humano, no del divino, por lo cual son compatibles con la distinción entre fieles y gentiles” (*La filosofía* 35).

Secunadae de Santo Tomás y en su *De temperantia* (1537).¹⁴⁶ Sin embargo, es en sus dos conferencias sobre los indígenas tituladas *De Indis* en donde Vitoria expondrá en forma completa y detallada los problemas relacionados con las posesiones coloniales de España y donde, a partir de fundamentos etnográficos *de hecho*, formulará una serie de consecuencias jurídicas *de derecho*.¹⁴⁷

Vitoria consideraba en su *relectio De Indis* (parte primera) la existencia de siete títulos ilegítimos y siete legítimos para: “que los españoles pudieran someter a los bárbaros” (38), reconociendo explícitamente que, en cualquier caso, se trataba de una acción de sometimiento. Recordemos que además de negar la soberanía temporal *absoluta* del Papa (puesto que sí reconocía soberanía temporal restringida o relativa en orden al fin espiritual [*in ordine ad finem supernaturalem*]), Vitoria también negaba la soberanía universal del Emperador (Carlos V). De ahí el primer título ilegítimo: “El emperador no es señor de todo el orbe [...] se prueba porque el dominio no puede provenir sino del derecho divino, del natural o del humano positivo. Mas por ninguno de estos derechos hay un señor del orbe [...] luego nadie hay que por derecho natural tenga el dominio del mundo” (39). El segundo título negaba la autoridad temporal o soberanía pontificia, alegando que: “El papa no es señor civil o temporal

¹⁴⁶ La *relectio* era una conferencia que versaba sobre un tópico específico y que tenía lugar, por lo general, hacia el final del año académico. En la *relectio* el profesor titular de una materia (en el caso de Vitoria, de teología) volvía a retomar algún punto de importancia trabajado durante las clases de ese año en la universidad y lo desarrollaba con mayor precisión o adelantaba una hipótesis o señalaba la conclusión de una. Formaban parte de un género académico de exposición argumental sobre alguna materia en particular: “no era precisamente una recapitulación de la materia del curso, sino una disertación en que el autor volvía a tratar o repetir un punto concreto esbozado ya someramente en las lecciones ordinarias de aquel curso [...] la relección es, en efecto, un género literario de índole académica que existía ya en Bolonia y en algunas universidades de Francia (Montpellier, Aviñon, Orleans), de donde lo tomó Salamanca, pero que no llegó a generalizarse en España” (Beltrán de Heredia xxiii).

¹⁴⁷ En la edición de las *relecciones* de editorial Porrúa las dos *De Indis* aparecen tituladas. La primera como “De los indios recientemente descubiertos”, y la segunda como “De los indios o del derecho de guerra de los españoles sobre los bárbaros”. En líneas muy generales, la primera parte trata de los títulos legítimos e ilegítimos que España posee sobre el Nuevo Mundo. En la segunda parte, Vitoria reflexiona sobre y encuentra causas para justificar la guerra contra los “bárbaros”.

de todo el orbe, hablando de dominio y potestad civil en sentido propio” (44). Pero, más importante aún, negaba también la soberanía espiritual: “el Papa no tiene jurisdicción espiritual en los infieles, como confiesan los mismos adversarios, y parece sentencia expresa del Apóstol: ¿Qué tengo yo que juzgar de aquellas cosas que están fuera de la Iglesia? Luego tampoco en las cosas temporales” (44). Entendamos bien, el Papa podría tener soberanía espiritual sobre un pueblo cristiano (España, Francia, Italia, etc.), pero no sobre una nación infiel y no convertida “voluntariamente” al catolicismo.

Esta concepción teológico-jurídica—la ilegitimidad de la donación—tenía vital importancia dado que señalaba como errónea e injustificada la actuación del papado y, por ende, deslegitimaba las acciones de la Corona española basadas en dicha donación. Sin embargo, no debemos conceder a la actitud de Vitoria ni un énfasis libertario ni, mucho menos aún, uno de tipo subversivo o revolucionario. Es preciso recordar que durante el siglo XVI, en la iglesia católica, la opinión del pontífice no era considerada como dogma “infalible” y que por ello los teólogos y juristas actuaban de acuerdo con el derecho canónico toda vez que criticaban las decisiones y bulas papales.¹⁴⁸

Estos dos primeros títulos causaron un revuelo en la Corte e irritaron profundamente la sensibilidad del emperador Carlos V quien, según Vitoria, además de no ser el *veri domini* del mundo había recibido una donación ilegítima de sus posesiones ultramarinas por parte del Papa. Esta evidencia se confirma si nos atenemos a una carta que el propio Carlos V envió al Prior de San Esteban de

¹⁴⁸ Jacques Lafaye ha señalado al respecto que: “la infalibilidad papal no se transformó en dogma hasta el siglo XIX (y sólo se aplica por lo demás a aspectos de la fe, y en circunstancias particulares), y que los teólogos y juristas del siglo XVI y del siglo XVII podían discutir la validez de las bulas alejandrinas, sin caer en sanciones eclesiásticas” (*Quetzalcóatl* 84).

Salamanca amonestado o, mejor dicho, amenazando al mismo para que frenara el proceso de discusión que los intelectuales de la universidad estaban llevando a cabo con relación a las Indias. Recordemos que estas conferencias de Vitoria fueron pronunciadas en la Navidad de 1538 y que al 10 de enero de 1539, esto es, a menos de un mes de pronunciadas las mismas, Carlos V le comentaba al Prior de Salamanca que se había enterado: “que algunos maestros religiosos de esa casa han puesto en plática y tratado en sus sermones y en repeticiones del derecho que nos tenemos a las yndias e tierra firme del mar ocanano y también de la fuerça y valor de las conpusiciones que con autoridad de nuestro muy santo padre se han hecho y hacen en esto reynos” (152).¹⁴⁹ Y agregaba que: “tratar de semejantes cosas sin nuestra sabiduría e sin primero nos abisar dello más de ser muy perjudicial y escandaloso podría traer graves inconvenientes en deservicio de Dios y desacato de la sede apostólica e bicario de christo e daño de nuestra Corona Real destes reynos” (152). Carlos V amenazaba con el “desacato”, el “deservicio”, el “escándalo”, el “perjuicio” y le pedía al Prior que comenzara una paradójica “caza de brujas” entre sus teólogos, dando por escrito los nombres de quienes habían discutido tales asuntos y pidiéndole que confiscara y entregara todos los papeles que versaban sobre el asunto. Al mismo tiempo, mandaba que de en ese momento en adelante: “ni en tiempo alguno sin espresa licencia nuestra no traten ni prediquen ni disputen de los susodicho ni hagan ymprimir escriptura alguna tocante a ello por que de lo contrario yo me terne por muy deservido y lo mandare proueer como la calidad del negocio lo requiere” (153).¹⁵⁰

¹⁴⁹ Todas las citas de esta carta provienen del *apéndice documental* a la edición crítica y bilingüe de la *Relectio de Indis* hecha por Pereña y Pérez Méndez patrocinada por el Consejo Superior de Investigaciones Científicas de Madrid (1967).

¹⁵⁰ De acuerdo con Beltrán de Heredia, ya existían antecedentes de los roces de Vitoria con los poderes de turno al pronunciar este su *De temperancia*, que planteaba o adelantaba ya sus tesis principales con respecto al problema indiano: “El catedrático lo venía rumiando desde atrás [el tema indiano] pero temía encontrarse con los interesados en aquel negocio sucio. Se da la relección con un título inofensivo en apariencia, ingiriendo en ella de paso como

Un tercer título que Vitoria descalificaba era el *derecho del descubrimiento*. Este título se basaba en el *ius gentium* romano, el cual afirmaba que si un territorio estaba despoblado aquél que lo encontrara podría reclamar para sí la pertenencia y usufructo del mismo. El problema con América era la gran cantidad de gente que la habitaba, a la cual Vitoria consideraba como legítima poseedora y por eso España no podía reclamar el territorio, decía poéticamente Vitoria: “lo mismo que si descubrieran deshabitada soledad” (I: 47) y agregaba: “y aunque dicho título pueda valer algo unido a algún otro, por sí solo no justifica la posesión de aquellos bárbaros, no más que si ellos nos hubieran descubierto a nosotros” (48).

El cuarto título se basaba en el rechazo de los indígenas a recibir la doctrina católica. En primer lugar, Vitoria refutaba la idea de que los indígenas eran pecadores mortales o conscientes aduciendo la *ignorancia* de la doctrina por parte de éstos: “su ignorancia no es pecado” (50). En segundo lugar, derrumbaba la posibilidad de entablar una guerra “justa” cuya causa fuera, precisamente, la infidelidad—aunque más tarde justificara otras—; en segundo lugar, la deslegitimación de este cuarto título funcionaba como una crítica encubierta al *Requerimiento* en el cual se exhortaba a los indígenas, bajo amenaza de muerte, para que abrazaran la fe católica y así evitar una guerra justa en su contra. Más aún, este cuarto título constituía una crítica del *Requerimiento* en el sentido que el “rechazo” de la doctrina—siendo la fe un acto voluntario—no podía funcionar como causa ni de posesión territorial ni de guerra contra los indígenas, así concluía que: “la guerra no es argumento a favor de la verdad de la fe cristiana; luego por las armas los bárbaros no pueden ser movidos a creer,

presagio de las Nuevas Leyes de Indias, por las que muchos suspiraban, algunas consideraciones que deberían tenerse en cuenta para la buena administración y gobierno de aquellas gentes. Y se armó tal revuelo que el autor, para evitar complicaciones, retiró de la circulación ese cuerpo del delito, que falta en toda la tradición manuscrita e impresa de las relecciones. Afortunadamente había remitido a su amigo, el padre Miguel de Arcos [...] una copia de aquel fragmento” (xxvi).

sino a fingir que creen y que abrazan la fe cristiana, lo cual es abominable y sacrílego” (54).

No obstante en su segunda *Relección* sobre los indígenas en la que se aborda el espinoso y problemático tema del derecho de guerra y sus causas justas Vitoria, a través de sus vericuetos escolásticos, encontrará una forma de legitimar la guerra a los indígenas, aduciendo la injuria como: “la única y sola causa justa de hacer la guerra” (*Segunda Relectio* 82) y afirmando, en el mismo sentido que lo hará más tarde Sepúlveda y Acosta, que es lícito responder a la fuerza con la fuerza, tomar el botín como compensación de la guerra, asesinar al enemigo en la batalla (incluso a los niños) y vengar la injuria infligida.¹⁵¹

En la guerra es lícito hacer todo lo que sea necesario para la defensa del bien público [...] es lícito recobrar todas las cosas perdidas y sus intereses [...] es lícito resarcirse con los bienes del enemigo de los gastos de la guerra y de todos los daños causados por él injustamente [...] No sólo es lícito esto, sino que después de obtenida la victoria, recobradas las cosas y aseguradas la paz y la tranquilidad, se puede vengar la injuria recibida de los enemigos, escarmentarlos y castigarlos por las injurias inferidas. (*Segunda Relectio* 82-83)

Un quinto título ilegítimo se basaba en el sometimiento de los indígenas aduciendo los pecados cometidos por los mismos. Aquí la crónica etnográfica funciona nuevamente como el sustrato informativo que aportaba la evidencia sobre el comportamiento de los indígenas, “ya que cometen muchos y gravísimos [pecados], según cuentan” (54). Vitoria aducía pecados *contra naturam* como el comer carne humana y el incesto; sin embargo, su conclusión lógica derivada de la falta de soberanía temporal del Papa era terminante: “los príncipes cristianos, aun con la autoridad del papa, no pueden apartar por la fuerza a los bárbaros de los pecados contra naturaleza ni por causa de ellos castigarlos” (55), y la razón era muy simple, la

¹⁵¹ Sin embargo, Vitoria no cree que se pueda declarar guerra aduciendo cualquier tipo de injuria, la misma no puede ser “leve” para no violar un principio de compensación, a saber: “la dureza de la pena debe ser proporcional a la gravedad del delito” (II: 82).

intención de castigar por sus pecados a los infieles se fundamentaba en un “supuesto falso”, la jurisdicción pontificia que Vitoria negaba.

El sexto título que alegaba era la *elección voluntaria*, esto es, la aceptación por parte de los indígenas de las condiciones expresadas en el *Requerimiento* y el asentimiento sobre la soberanía (temporal y espiritual) del Papa. El problema de legitimar este título era según Vitoria de culpa compartida entre indígenas y españoles. Por una parte, los indígenas no podían aceptar voluntariamente lo que no entendían ni conocían debido a su “ignorancia”, y por otra parte, los españoles no podían pretender que la aceptación indígena hubiera sido voluntaria si para ello se había utilizado mecanismos de terror y violencia que viciaban el acto de la libre elección. Para que la elección voluntaria fuera legítima, decía Vitoria: “debían andar ausentes el miedo y la ignorancia que vician toda elección [...] pues los bárbaros no saben lo que hacen, y aun quizá ni entienden lo que les piden los españoles. Además, esto lo piden gentes armadas que rodean a una turba desarmada y medrosa” (57). La supuesta inferioridad del salvaje impedía la libertad consciente de sus actos y lo convertía en un agente responsable por su propia victimización. Sin duda, esta es una concepción que daba lugar a la acción tutelar de Europa sobre las gentes de América, esto es, que como a los locos (*amentes* dirá Vitoria), o a los niños, era preciso guiarlos, enseñarles, sacarlos del error y la ignorancia para que finalmente fueran capaces de “elegir voluntariamente”. Pero para Vitoria, según lo dicho por él en la introducción de la *Relección* primera, si bien los indígenas tenían una alta semejanza con las bestias no eran, en sí mismos, ni “bestias” (*ferae*), ni “locos” (*amentes*), ya que al contrario de éstos últimos poseían, aunque en forma muy limitada, uso de razón.

Existe un aparente hábito de irresolución, tensión y contradicción que sobrevuela las dos *Relecciones* sobre los indígenas de Vitoria y que sólo se resuelve eficazmente, como veremos, hacia el final de la primera *Relección*. Esta aparente contradicción se basaba en que si los indígenas no podían ejercer la voluntad por ignorancia, entonces ¿cómo lograr que abrazaran “voluntariamente” la fe católica sin forzarlos? Recordemos que en la introducción había declarado que los indígenas eran dueños y señores de sus posesiones y que los mismos ejercían tal dominio, justamente, por causa de tener “razón”: “Ello es manifiesto, porque tienen establecidas sus cosas con cierto orden. Tienen, en efecto, ciudades, que requieren orden, y tienen instituidos matrimonios, magistrados, señores, leyes, artesanos, mercados, todo lo cual requiere el uso de razón” (35).¹⁵² He ahí la visible tensión, contradicción y ambivalencia que construye el discurso deliberativo de Vitoria: o bien eran bestias inferiores (ignorantes) y siervos por naturaleza como se fundamentaba en la época siguiendo la postura aristotélica, o bien poseían razón y sólo era necesario enseñarles la doctrina para que se inclinaran voluntariamente a la religión cristiana. Y no es que este problema haya producido una tensión aislada en el pensamiento teórico de Vitoria—que como veremos termina liquidando la ambivalencia—sino en el del entero aparato jurídico y teológico de España durante todo el siglo XVI, que si bien no clausura la ambivalencia y contradicción de sus posturas antagónicas encuentra el modo sutil y utilitario para combinarlas y suplementarlas entre sí justificando de este modo la ocupación del mundo indígena americano.

El último título ilegítimo señalado por Vitoria se basaba en una supuesta *donación especial de Dios* (57) fundamentado, según algunos que Vitoria no quiere ni

¹⁵² Coincido con Rolena Adorno cuando afirma que: “Aunque Vitoria opina que los indios eran verdaderos dueños de sus dominios antes de la llegada de los españoles y Sepúlveda reconoce que los aztecas tienen instituciones y leyes, no existe para el uno ni para el otro la idea de que los indios formaban un *Polis* auténtico” (“Los debates” 62).

siquiera nombrar, en que: “Dios condenó a todos estos bárbaros a la perdición por sus abominaciones, y les entregó en manos de los españoles” (57). El concepto providencialista de esta argumentación chocaba con el racionalismo del teólogo salamantino. Dicho concepto providencialista, sin embargo, hará carrera en la justificación de la razón imperio-colonial y será sostenido, al igual que muchos de los conceptos del discurso colonial, tanto para defender a los indígenas (fundamentalmente Las Casas) como para atacarlos y justificar la ocupación del Nuevo Mundo. Vitoria desestimaba este título y colocaba a sus autores muy próximos a la herejía, señalando la peligrosidad de adjudicar milagros a la divinidad sin que puedan estos ser probados: “de esto no quiero disputar mucho, porque es peligroso creer a aquel que afirma una profecía contra la ley común y contra las reglas de la Escritura, si no confirma sus doctrinas con milagros, los cuales en esta ocasión no se ven por parte alguna” (57), y agregaba: “aun dado que el Señor hubiera decretado la perdición de los bárbaros, no se sigue de ahí que aquel que los destruyere quede sin culpa” (57-58).

De este modo concluía Vitoria la desarticulación meticulosa (aunque en tensión) de los títulos ilegítimos y no idóneos para la ocupación española del Nuevo Mundo. En la lectura de las dos conferencias sobre los indígenas, se puede percibir cierta molestia por parte de Vitoria, dado que como “sabio” e intelectual académico estaba quedando por fuera de las discusiones “reales” del colonialismo que se daban en las juntas convocadas por la Corona. En la introducción de la *Relección* primera afirmaba que era un deber moral y ético del príncipe consultar a los sabios, pues: “para que un acto sea, en efecto bueno, es necesario, si de otro modo no se tienen certeza, que se haga conforme con la decisión y determinación del sabio. Es ésta una de las condiciones del acto bueno y, por lo tanto, si ese tal no consultó en asunto

dudoso a los hombres doctos, no puede tener excusa” (24). Eso último lo decía al principio de su conferencia primera, pero hacia el final de la misma afirmaba, visiblemente irritado y en forma sarcástica, y tal vez anticipando la carta del Emperador que: “yo nada he visto escrito de esta cuestión ni he asistido a alguna disputa o consejo acerca de esta materia. Puede, pues, ocurrir que algunos tal vez funden el título y justicia de su negociación o dominio en alguno de los anteriores, no sin alguna razón. Más yo hasta ahora no puedo sentir otra cosa que lo dicho. Por eso si no hubiera más títulos que éstos, en verdad que mal se atendería a la salvación de los príncipes, o mejor, de aquellos a quienes incumbe manifestar estas cosas” (58).

Ahora bien, si todo lo argumentado en la primera conferencia servía como fundamentación de una posesión ilegítima de América por parte de España, ¿significaba esto que para Vitoria España debía retirarse y restituir las tierras a los indígenas? La respuesta de Vitoria era contundente al respecto: “De lo dicho en toda la cuestión parece deducirse que si cesaran todos estos títulos, de tal modo que los bárbaros no dieran ocasión ninguna de guerra ni quisieran tener príncipes españoles, etc., debían cesar también las expediciones y el comercio, con gran perjuicio de los españoles y grande detrimento de los intereses de los príncipes, lo cual no sería tolerable” (71). El razonamiento geométrico de la teología de Vitoria construía, paralelamente a los siete títulos no idóneos o ilegítimos, otros siete que según su criterio justificaban la ocupación y el sometimiento de los indígenas americanos. No obstante, es necesario aclarar que siempre se pasa por alto un octavo título de legitimación que si bien se presenta como “duda” por parte del teólogo salmantino, sin embargo anula prácticamente la ilegitimidad de gran parte de aquellos títulos que previamente había considerado como ilegítimos y cuyo sustrato es antropológico por excelencia. Asimismo, si bien los títulos legítimos se dividen en siete, los ejes de

legitimación pueden dividirse en tres fundamentales de los cuales, los restantes, son derivados lógicos.

El primer título con el que Vitoria justificaba la ocupación era el de la *sociedad y comunicación natural*, título por el cual el autor ha sido considerado como uno de los precursores del derecho internacional. En este sentido, Rigoberto Ortiz Treviño, siguiendo a Ricardo Zorraquín Becú, señalaba que las ideas de Victoria podían ser tomadas como un claro antecedente del derecho internacional: “en efecto, así se ha considerado prácticamente con unanimidad. Basta recordar lo dicho por Gómez Robledo: ‘Victoria mantiene su título bien ganado de fundador del derecho internacional moderno’” (34). Esta conceptualización de Vitoria se relaciona principalmente con su *primer título* de justificación y legitimación de la conquista española de América, a saber, el derecho de comercio o *ius negotiandi*. Agregaba Ortiz Treviño: “El primer título de Vitoria es el que más fama le granjeó, y se refiere a la sociedad y comunicación naturales entre los hombres. Éstos, en razón de que los bienes son escasos y se hallan distribuidos por el mundo, tienen derecho a acudir de unas partes a otras para intercambiar bienes, constituyendo ello un derecho que nadie—ni los indios—puede pisotear [sic]” (36). Según Vitoria, los españoles tenían derecho de: “recorrer aquellas provincias y de permanecer allí, sin que puedan prohibírselo los bárbaros, pero sin daño alguno de ellos” (60). De este título se derivaba el derecho a comerciar y a circular libremente por el Nuevo Mundo fundamentado teóricamente en el *ius gentium*. En la quinta proposición sostenía Vitoria que los indígenas no podían oponerse al derecho de libre circulación y comercio y que de hacerlo los españoles tendrían causas justificadas para declararles la guerra. Aunque Vitoria aclaraba que esa guerra debía ser moderada y ajustarse a

ciertas condiciones específicas, fundamentalmente porque los indígenas no ejercían una *agencia consciente* de “resistencia” sino que actuaban por ignorancia y temor:

[...] como dichos bárbaros sean por naturaleza medrosos, y muchas veces imbéciles y necios, aun cuando quieran los españoles disipar su temor y asegurarles de sus intenciones pacíficas, pueden aquéllos con cierto fundamento andar temerosos viendo hombres de porte extraño, armados y mucho más poderosos que ellos. Y, por tanto, si movidos por este temor se lanzan a expulsar o matar a los españoles, les es ciertamente lícito a éstos el defenderse, pero sin excederse y guardando la moderación de una justa defensa, y sin que puedan usar de los demás derechos de la guerra, como sería, obtenida la victoria y seguridad, el matarlos, despojarlos y ocupar sus ciudades. Y es que en dicho caso son inocentes y temen con fundamento, como suponemos. Y, por lo tanto, deben los españoles defenderse; pero en cuanto sea posible, con el mínimo daño de ellos, pues es guerra defensiva solamente. (64)

El segundo título era evangélico, esto es, la *propagación de la religión cristiana*. Así como los españoles tenían el derecho de comerciar y navegar libremente por territorio indígena, también: “tienen derecho de predicar y de anunciar el Evangelio en las provincias de los bárbaros” (65). Nuevamente, si los indígenas se negaban a la predicación del Evangelio, pues entonces los españoles estarían asistidos por el derecho de evangelizarlos a la fuerza y, de ser necesario, declararles la guerra:

Si los bárbaros, ya sean sus jefes, ya el pueblo mismo, impidieran a los españoles anunciar libremente el Evangelio, pueden éstos, dando antes razón de ello a fin de evitar el escándalo, predicarles aun contra su voluntad y entregarse a la conversión de aquella gente, y, si fuere necesario, aceptar la guerra o declararla, hasta que den oportunidad y seguridad para predicar el Evangelio [...] ello es claro, porque en esto hacen los bárbaros injuria a los cristianos, como se desprende de lo ya dicho: luego tienen ya éstos justa causa para declarar la guerra. (67)

El tercer título y el cuarto son derivados del anterior. El tercero proponía que si algunos indígenas quisieran convertirse voluntariamente y sus jefes se lo impidieran, los españoles tendrían el derecho de salvaguardar al inocente y de protegerlo contra las injurias de sus príncipes. Es un título que Vitoria conceptualizaba no sólo como perteneciente a la religión sino también: “de amistad y sociedad humanas” (68). El cuarto título afirmaba que si los indígenas se habían

convertido, ya voluntariamente ya por la fuerza, el Papa sí tenía derechos sobre ellos y podía, por ende, declarar que los mismos fueran gobernados por un príncipe cristiano y “quitarles los otros señores infieles” (68). El quinto título—antropológico por excelencia—tenía una doble fundamentación y su objetivo era la defensa del inocente (proteger al indígena del indígena) y la condena del canibalismo. Por un lado, se basaba en la tiranía de los jefes indígenas a la cual era justo combatir, por el otro, apelaba a la aplicación y práctica de leyes: “inhumanas que perjudican a los inocentes, como el sacrificio de hombres inocentes o el matar a hombres inculpables para comer sus carnes. Afirmó también que sin necesidad de la autoridad del Pontífice, los españoles pueden prohibir a los bárbaros toda costumbre y rito nefasto. Y es porque pueden defender a los inocentes de una muerte injusta” (69). Nuevamente, Vitoria esgrimía la “incapacidad” del indígena para comprender el “horror” de sus propias prácticas y justificaba la intervención como beneficio a favor de éstos: “pues no son en esto dueños de sí mismos” (69).

Ahora bien, inmediatamente negada la capacidad indígena de comprensión de sus propios actos, Vitoria colocaba el sexto título de legitimación cuyo sustrato era, por más contradictorio que parezca, la *voluntad y libre elección*. En efecto, en el sexto título afirmaba Vitoria: “puede surgir por una verdadera y voluntaria elección, a saber: si los bárbaros, comprendiendo la humanidad y sabia administración de los españoles, libremente quisieran, tanto los señores, como los demás, recibir por príncipe al rey de España” (69). Este título, que no parece digno de la inteligencia teologal y argumentativa de Vitoria, es doblemente contradictorio no sólo por la afirmación inmediatamente anterior en la que se propone la defensa del inocente por carecer éste de capacidad intelectual y por no estar en entera posesión de sí mismo sino, además, porque el sexto título ilegítimo consideraba que la libre elección era

imposible ya que estaba viciada desde el principio por el “temor” y la coacción de los soldados armados. El séptimo título de legitimación retomaba la noción internacionalista del primero afirmando como razones los fines de *amistad y alianza*. Al mismo tiempo se emparentaba con el tercero, dado que perseguía como fin *defender al indígena del indígena*. Aquí Vitoria en vez de recurrir a la etnografía utilizaba el hecho histórico (la invasión de Cortés a México-Tenochtitlán) como ejemplificación de legitimidad del título: “los mismos bárbaros guerrear a veces entre sí legítimamente, y la parte que padeció injuria tiene derecho a declarar la guerra, puede llamar en su auxilio a los españoles y repartir con ellos los frutos de la victoria, como se cuenta que hicieron los tlascaltecas, los cuales concertaron con los españoles que les ayudaran a combatir a los mexicanos” (70).

Muchas veces, desde la lectura del presente, parece poco creíble el recurso a la historia de estos teólogos: basta con citar algún pasaje en que los romanos o algún patriarca bíblico como Abraham hayan hecho lo mismo que Cortés para que la causa quede justificada. De este modo, llegamos finalmente al problemático—y utilitariamente “puesto en duda”—título octavo, que aproxima de manera asombrosa a Francisco de Vitoria con las ideas de Juan Ginés de Sepúlveda.¹⁵³ Aquí decía convenientemente Vitoria que no podía “afirmar” las razones alegadas para este título pero que sí podía ponerlas “a estudio” (70), y agregaba que: “Yo no me atrevo a darlo por bueno ni a condenarlo en absoluto” (70). La proposición del título afirmaba que:

Esos bárbaros, aunque, como se ha dicho, no sean del todo faltos de juicio, distan, sin embargo, muy pocos de los amentes, por lo que parece que no son aptos para formar o administrar una república legítima dentro de los términos humanos y civiles. Por lo cual no tienen una legislación conveniente, ni magistrados, y ni siquiera son suficientemente capaces para gobernar la familia. Por eso carecen también de ciencias y artes, no sólo liberarles, sino

¹⁵³ Ya Rolena Adorno ha señalado que: “en nuestros días, ha sido común proyectar una larga distancia ideológica entre Sepúlveda y Vitoria, pero en realidad las semejanzas y diferencias exigen una matización de los conceptos” (“Los debates” 55)

también mecánicas, y de cuidada agricultura, de trabajadores y de otras muchas cosas provechosas y hasta necesarias par los usos de la vida humana. (70-71)

La importancia de este “incierto” título, que ha pasado desapercibido en gran parte de la crítica colonial, reviste una importancia contundente puesto que su ubicación hacia el final de la *Relección* primera, permite hacer una relectura en clave de toda la conferencia, no sólo para marcar las contradicciones y pasos en falso del autor, sino para develar la verdadera postura ideológica de Vitoria. Este título “en duda” borra, descalifica y elimina los supuestos principios humanitarios que hacían ilegítimos algunos de los títulos de la primera parte de la conferencia. Aun no estando garantizado como título en sí sino “en estudio”, abre una posibilidad de interpretación anti-humanista y a favor de la guerra justa que veremos desplegada más tarde en todo su esplendor no sólo en la segunda *Relección*, sino también en las conceptualizaciones del teórico pro-belicista por excelencia del Renacimiento español, Juan Ginés de Sepúlveda.

Para fundamentar este título, volvía a esgrimir Vitoria el repetido argumento del “beneficio” para los indígenas. Esto es, si fuera cierto y pudiera comprobarse que los indígenas eran semejantes a los *amentes* (locos) y a los niños, lo cual dice Vitoria “aparentemente” se confirma (71), luego: “Podría decirse que para utilidad de ellos pueden los reyes de España tomar a su cargo la administración de aquellos bárbaros, nombrar prefectos y gobernadores para sus ciudades y aun darles también nuevos príncipes si constara que esto era conveniente para ellos” (71). El fundamento antropológico principal de Vitoria es la degradación o equiparación de los indígenas con los locos y los niños, esto es, con los sujetos jurídicos que no tienen razón según

el derecho y que por lo tanto necesitan el servicio tutelar de un mayor responsable.¹⁵⁴

Pero Vitoria va más lejos aún al animalizar a los indígenas comparándolos con fieras y bestias:

Esto digo que puede ser legítimo, porque si todos fueran amentes, no hay duda que ello sería lícito y convenientísimo y hasta estarían a ello obligados los príncipes, lo mismo que si se tratara simplemente de niños. Mas parece que hay la misma razón para estos bárbaros que para los amentes, porque nada o poco más valen para gobernarse que los simples idiotas. Ni siquiera destacan más que las mismas fieras y bestias, pues ni usan alimentos más elaborados ni casi mejores que ellas. Luego de la misma manera pueden entregarse al gobierno de los más inteligentes. (71)

Existía según Vitoria una obligación ética y católica para proteger al indígena del indígena fundamentada en el precepto cristiano de la *caritas* (caridad): “puesto que ellos son nuestros prójimos y estamos obligados a procurarles el bien” (71). En la introducción a esta primera conferencia, Vitoria había utilizado la postura aristotélica de la *servidumbre por naturaleza* y había explicado en qué consistía la misma:

[...] como elegante y atildadamente enseña Aristóteles, algunos son por naturaleza siervos, para quienes es mejor servir que mandar. Son éstos los que no tienen la suficiente razón para regir ni aun a sí mismos, sino que sólo les vale su entendimiento para hacerse cargo de lo que les mandan, y cuya virtualidad más está en el cuerpo que en el ánimo. Pero verdaderamente que si hay algunos que así sean, nadie como estos bárbaros, que realmente bien poco parece que disten de los animales brutos, totalmente inhábiles para gobernar, y sin duda que más les conviene ser regidos que regirse a sí mismos [...] lo que quiere enseñar [Aristóteles] es que hay en ellos [los siervos por naturaleza] una necesidad natural de ser regidos y gobernados por otros, siéndoles muy provechoso el estar a otros sometidos, como los hijos necesitan estar sometidos a los padres y la mujer al marido. (36).

Y además, adelantaba que de la conceptualización de los indígenas como siervos por naturaleza: “puede nacer algún derecho para someterlos como se dirá

¹⁵⁴ Rolena Adorno, que hasta donde he podido informarme, ha sido una de las pocas críticas que llamó la atención sobre este título octavo de Vitoria, señalando la irritación de Las Casas con relación al mismo. Es más, según Adorno, Las Casas intentó por todos los medios llevar a cabo una separación entre Vitoria y Sepúlveda que gracias a este título octavo “en estudio” y “en duda”, se acercaban peligrosamente. Las Casas creía que Vitoria cometía el error que cometía por haber recibido “informaciones falsas”, un recurso insistentemente utilizado por Las Casas toda vez que algún amigo o los reyes cometen equivocaciones o fallan en contra de los indígenas. (véase Adorno, “Los debates” 56-57).

después” (36). Efectivamente, hacia el final de la conferencia, en un impecable ejercicio de la práctica retórica e ilación del género deliberativo, Vitoria volvía sobre el tema que había dejado pendiente y justifica la servidumbre por naturaleza de los indígenas (siempre afirmando que el título estaba “en estudio”): “para esto puede valer lo que se dijo antes, que algunos son siervos por naturaleza. En efecto, tales parecen ser estos bárbaros, por lo que pueden ser gobernados como siervos” (71). Esta es la ideología del contradictorio y paradójico Humanismo español, fundamentado en un universalismo eurocéntrico y en la utilitaria *caritas* del cristianismo.

2. LAS ORDENANZAS DE BURGOS Y EL ENCUBRIMIENTO ESCLAVISTA.

[E]l humanismo renacentista, que tendía a buscar causas naturales para descifrar la diversidad humana, renunciaba implícitamente a los ideales comunitarios cristianos, al justificar el sometimiento y la servidumbre de los pueblos salvajes y bárbaros por los requerimientos de la moderna razón de Estado.

Roger Bartra. *El salvaje artificial*

Como se puede apreciar, la importancia de la clasificación de la diferencia—distintos “grados” de humanidad—fue instrumental a la *maquinaria de guerra* colonizadora dado que, como señalaba Palencia-Roth: “en todo encuentro intercultural, el modo en el que la gente es vista tiene mucho que ver con el modo en que las mismas son tratadas” (“The Canibal Law” 22; mi traducción). De hecho, a partir de la invención de la *identidad caníbal* organizada fundamentalmente en torno a la resistencia contra-colonial indígena, se crearon un conjunto de leyes y ordenanzas cuyo objetivo era capturar y vender a estos llamados “enemigos de Dios” y, fundamentalmente, servirse de mano de obra esclava y disponer de la explotación del trabajo indígena (Jáuregui, *Canibalia* 106-21). Así, en 1503 la reina Isabel dictó una

Cédula Real a la cual Palencia-Roth denominó como “la ley caníbal”, con la cual se daba licencia y facultad para:

A todas e cualesquier personas que con mi mandato fueren, así a las Islas e Tierra firme del dicho mar Océano que fasta agora están descubiertas, como a los que fueren a descubrir otras cualesquier Islas e Tierra firme, para que si todavía los dichos Caníbales resistieren, e non quisieren recibir e acoger en sus tierras a los Capitanes e gentes que por mi mandato fueren a facer los dichos viages, e oírlos para ser dotrinados en las cosas de nuestra Santa Fe Católica, e estar en mi servicio e so mi obediencia, los puedan cautivar e cautiven para los llevar a las tierras e Islas donde fueren...pagándonos la parte que dellos nos pertenesca, e para que los puedan vender e aprovecharse dellos, sin que por ello cayan nin incurran en pena alguna, porque trayéndose a estas partes e serviéndose dellos los Cristianos, podrán ser mas ligeramente convertidos e atraídos a nuestra Santa Fe Católica. (citado por Palencia-Roth, “The Caníbal” 26)¹⁵⁵

Las protestas del dominico Montesinos, a ocho años de promulgada la “ley caníbal”, generaron malestar en la Corte de los reyes católicos a quienes se les había donado las nuevas tierras a condición de evangelizar las gentes encontradas con: “varones probos y temerosos de Dios”. Pero la Corona, en vez de despachar hombres “probos y temerosos de Dios”, de acuerdo con Hanke, envió: “[...] ex soldados licenciosos, nobles arruinados, aventureros o presidiarios. Se indultaba de la pena a criminales de toda laya que estuvieran dispuestos a servir en las Indias [...] Las Casas, que vino por vez primera a América con Ovando después de licenciarse en leyes en la universidad de Salamanca, diría más tarde en su *Historia de las Indias* que en aquellos primeros días podía verse cualquier gentuza azotada o desorejada en Castilla señoreando sobre los caciques indígenas” (*La lucha* 28). Hanke, con agudo humorismo, sugiere que el sermón del dominico, “Tan cerca estaba de convertir a sus feligreses de su mala conducta como lo estaría hoy un estudiante de teología que

¹⁵⁵ Jáuregui observa que: “este documento [la cédula de la reina Isabel] simplemente le asigna consecuencias jurídicas al canibalismo; sin embargo, el campo semántico del significante “caníbal” es más amplio que el del consumo de carne humana; de hecho, los *considerandos* de la autorización de la reina apuntan principalmente a la resistencia de ciertos indios a los españoles y a la evangelización, y al ya referido argumento de Colón en el sentido de la necesidad de protección de los indios buenos que se arroga la Corona” (*Canibalia* 109).

soltara una filípica en Wall Street sobre el texto bíblico: ‘Vended todo lo que tengáis y dádselo a los pobres, y ganaréis un tesoro en el cielo’” (*La lucha* 32). Sin embargo, el revuelo causado por el sermón de Montesinos y su posterior entrevista con el rey, sí agitó la “mala conciencia” católica de los reyes y su resultado, más o menos inmediato y poco tranquilizador, fue la creación de una junta de teólogos y juristas que debía aportar fundamentos filosóficos, jurídicos y religiosos para sostener la invasión y ocupación del territorio americano y, simultáneamente, apaciguar las “dudas morales” y antropológicas de la Corona. Es preciso recordar que el sistema encomendero venía funcionando desde el principio del “descubrimiento” y que el mismo, como ha señalado Hanke, fue puesto en funcionamiento por Cristóbal Colón: “[...] después de fracasar en su intento de imponer un tributo definitivo a los indios de la Española. Este sistema [...] rindió más bien servicio que tributos, en tanto que, en la Tierra Firme, los encomenderos disfrutaron de ambos tributos y servicios de los indios [...] la encomienda fue colocada sobre base institucional por el primer gobernador real, Nicolás de Ovando, quien arribó en abril de 1502 a la Española” (*Bartolomé* 18).

Los encomenderos de la isla Española, alarmados por la situación generada luego del sermón, enviaron a un viejo fraile franciscano (fray Alonso del Espinal), para que los defendiera ante la Corte y para que presentara ante la misma los alegatos de éstos. La estrategia encomendera era en extremo inteligente puesto que enviaban un religioso encargado de la tarea evangelizadora para que los defiendiera contra los otros religiosos “difamadores”. Los dominicos enterados del asunto, ni lerdos ni perezosos, enviaron también a su orador más “aspérrimo”, el propio Montesinos, para contrarrestar el informe de los encomenderos. Los porteros de la Corte y de la cámara real, alertados sobre el peligro que representaba Montesinos, le hicieron imposible a

éste la audiencia con el rey según refiere Las Casas: “en llegando a la puerta, dábale el portero con la puerta en los ojos, y, con palabras no muy modestas, diciendo que no podía hablar al rey, le despedía” (*Historia*, II: 450). Montesinos insistió una y otra vez, y al ver que le era imposible entrar por las buenas literalmente se “coló”, esquivando al portero y entrando a la cámara real yendo a dar de frente con el mismísimo rey. El rey debió de haberse desconcertado ante tal espectáculo y ante las palabras del “infiltrado”: “Señor, suplico a Vuestra Alteza que tenga por bien de me dar audiencia, porque lo que tengo que decir son cosas muy importante a vuestro servicio” (*Historia*, II: 450). El rey le concedió permiso para hablar y Montesinos, arrodillado frente a Fernando, sacó su memorial y comenzó a leer la lista de atrocidades que se cometían contra los indígenas, según refiere Las Casas:

[...] comiéndolo a leer y refiere cómo los indios, estando en sus casas y tierras sin ofender a ninguno desta vida, entraban los españoles y les tomaban las mujeres y las hijas y los hijos, para servirse dellos, y a ellos, llevan los cargados con sus camas y haciendas, haciéndoles otros muchos agravios y violencias, los cuales, no pudiéndolos sufrir, huíanse a los montes, y cuando podían haber algún español demasiado, matábanlo como a capital y verdadero enemigo; iban luego a hacelles guerra, y para metelles el temor en el cuerpo, hacían de ellos, desnudos, en cueros y sin armas ofensivas, estragos nunca oídos, cortándolos por medio, haciendo apuestas sobre quién le cortaba la cabeza de un piquete, quemándolos vivos y otras crueldades exquisitas. (II: 451)

El rey se alarmó ante la pregunta directa y corajuda del fraile, “¿Vuestra Alteza, manda hacer esto?” (II: 451), y horrorizado respondió según Las Casas: “No, por Dios, ni tal mande en mi vida?” (II: 451), y convocó a una junta de juristas y teólogos. Se formó un Consejo integrado por el obispo de Burgos, Juan Rodríguez de Fonseca, Hernando de Vega, Luis Zapata, el licenciado Santiago, el doctor Palacios Rubios, el licenciado Móxica, el licenciado de Sosa, los teólogos fray Tomás Durán, fray Pedro de Covarrubias, el licenciado Gregorio, fray Matías de Paz y el propio Montesinos. De esta junta consultiva salió el documento madre conocido como las

siete proposiciones que más tarde serviría como base para las *Ordenanzas* de Burgos. Según nos refiere Las Casas: “Determinadas estas proposiciones, dijeron de partes del rey a los dichos letrados, teólogos y juristas, que hiciesen y ordenasen leyes, explicándolas, porque eran como principios que incluyen dentro de sí muchas particulares reglas” (*Historia*, II: 458). Si nos remitimos a las palabras de Las Casas, debemos entender que las *Ordenanzas* de Burgos son la ampliación, y la regulación detallada de este documento originario. Quiero resaltar la importancia de los informes etnográficos puesto que la junta consultiva se sirvió de los mismos para decretar sus “principios” como explícitamente se lee en la introducción a las *siete proposiciones*: “oído todo lo que nos quisieron decir, y aun habida más información de algunas personas que habían estado en las dichas Indias y sabían la disposición de la tierra y la capacidad de las personas, lo que nos parece a los que aquí firmamos es lo siguiente” (*Historia* II: 457). Esto muestra la relevancia del informe y la funcionalidad e instrumentalidad del discurso etnográfico y, al mismo tiempo, señala las relaciones utilitarias entre los diferentes discursos del aparato colonizador (teológico, jurídico, etnográfico).

De estas juntas consultivas y sus documentos preliminares emergieron, como vimos, documentos fundacionales del colonialismo como las mal llamadas “Leyes de Burgos” que debieran llamarse, de acuerdo con su verdadero estatuto jurídico histórico, las *Ordenanzas de Burgos* (promulgadas el 27 de diciembre de 1512 y enmendadas en Valladolid el 28 de Junio de 1513)¹⁵⁶ y, más tarde ese mismo año, uno de los documentos más sobrecogedores de justificación de la ocupación europea

¹⁵⁶ Para comprender en su totalidad la historia del texto de las Ordenanzas de Burgos es necesario remitirse al muy completo estudio histórico-filológico de Rafael Altamira. En este artículo de vital importancia Altamira reproduce un *traslado* del texto original de diciembre de 1512, donde se lee: “Las ordenanças rreales que sus altezas mandaron fazer para el buen regimiento y tratamiento de los indios las quales por mandado de su alteza las fizieron ynprimir sus ofiçiales que rresiden en la casa de la contrataçion de sevilla para enbiar a la española y a todas las otras yslas donde fue menester e neçesarias” (22).

conocido como el *Requerimiento* (1513). Según Jáuregui, ambos documentos “sostenían la división entre indios buenos y malos, y dos modelos coloniales: el *paternalista* y el *bélico*, respectivamente [e] indicaban las dudas morales que para entonces tenía la Corona” (*Canibalia* 114). Los dos modelos, que actuaron en forma complementaria, se articulaban en función de una particular concepción antropológica del indígena americano: la primera (paternalista) sobre la idea de la “inocencia” y la segunda (anti-paternalista y pro-bélica), sobre la idea de “barbarie” y “resistencia a la autoridad”. En la visión maniquea de este colonialismo emergente y su legislación, el indígena americano participa de una duplicidad y ambigüedad desconcertantes pero al mismo tiempo funcional: es “primitivo” pero vive en un “Mundo Nuevo”, no conoce religión pero es “idólatra” e “infidel” y debe ser convertido, es “inocente” y “manso” pero al mismo tiempo es “belicoso” y se resiste, se le reconoce su “libertad” nominal pero debe ser sujetado a la encomienda y al repartimiento.

En la primera de las *siete proposiciones*—transcriptas en la *Historia* de Las Casas (II: 456-57)—se reconocía expresamente la libertad de los indígenas. Sin embargo, en la tercera proposición se daba como válida la coerción de los indígenas por parte del Rey: “Vuestra Alteza *les puede mandar que trabajen*, pero que el trabajo sea de tal manera que no sea impedimento a la instrucción de la fe” (*Historia* II: 457; énfasis mío). Es decir, los indígenas podían ser legalmente explotados por los encomenderos siempre y cuando éstos se ajustaran a los procedimientos de la evangelización. La última de las proposiciones consagra la extracción del plusvalor del trabajo indígena, y si bien se deja expresamente dicho que deben cobrar salario por sus labores—tratando de maquillar la situación esclavista—, el mismo sólo podía ser obtenido en especias y no en dinero. Las Casas celebra estas proposiciones que intentaban poner límite a la “infernial servidumbre” (II: 456), pero se mostraba al

mismo tiempo disconforme con la no abolición del repartimiento. Como afirmaba Hanke: “la junta finalmente estuvo acorde en siete proposiciones en las que, si bien reconociendo la libertad [siempre nominal] de los indios y su derecho a un tratamiento humano, se concluía que debían ser sometidos a coerción y estar cerca de los españoles a fin de fomentar su conversión” (*La lucha* 35).

Las *Ordenanzas* de Burgos, que toman como base los fundamentos de las *siete proposiciones*, constituyen una de las argucias jurídicas típicas del colonialismo europeo y de su maniquea conceptualización del Otro. Al mismo tiempo forman el primer capítulo legislativo contundente sobre la historia de la esclavitud de los indígenas americanos. De acuerdo con Rolena Adorno: “las Leyes de Burgos suavizaron la carga de los indios, pero sin suprimir los repartimientos de ellos a los conquistadores y colonos. Bajo este sistema, los indígenas estaban obligados a pagar tributo y prestar servicio personal a los colonizadores” (“Los debates” 48). Recordemos que el problema planteado por Montesinos y los dominicos no sólo se relacionaba con el trato cruel dado a los indígenas sino que, fundamentalmente, abogaba por la libertad de los mismos y por el fin del trabajo esclavo y los *repartimientos*. Lejos de ratificar la liberación de los indígenas por parte de los encomenderos las *Ordenanzas* justificaban el *repartimiento* y su consecuencia jurídica (la encomienda) y volvían a introducir como condición la cláusula evangelizadora y el “buen trato”. Esto es, las mismas no decretaban la ilegalidad del trabajo esclavo sino que pretendían “subsana” y “atenuar” el mal trato dado a los indígenas pero ratificando la condición de inferioridad antropológica del Otro— haciendo uso del modelo paternalista—y, por ende, la necesidad de su sujeción a la institución encomendera.

Es por dichas razones que Las Casas consideraba que los puntos o “leyes” contenidos en las *Ordenanzas*: “fueron [...] inicuas y crueles, y contra ley natural tiránicas, que con ninguna razón, ni color, ni ficción pudieron ser por alguna manera excusadas; otras fueron imposibles, y otras irracionales y peores que barbáricas; finalmente no fueron leyes del rey, antes fueron de los dichos seculares, enemigos capitales, como se ha dicho, de los inocentísimos indios” (*Historia* II: 476). La condena de Las Casas a los encomenderos es evidente, sin embargo, la defensa del obispo de Chiapas a la Corona y la figura del rey es curiosa: de hecho, son los reyes los que dan visto bueno a estas leyes. No nos olvidemos que el prólogo de las *Ordenanzas* está firmado por la reina Juana y que tanto la *encomienda* como el *repartimiento* fueron instituciones implantadas con el permiso real, como señalaba en su queja al superior de los dominicos Diego Colón luego del sermón de Montesinos. La hipótesis muy cristiana y poco convincente del “perdónalos porque no saben lo que hacen” de Las Casas es que los reyes se hallan mal informados, que no saben, que han sido sistemáticamente engañados por los informes interesados de los encomenderos, que si supieran no permitirían que este tipo de maltrato se ejerciera contra sus súbditos. Las Casas sostendrá esta idea en repetidas oportunidades como en el prólogo a la *Brevísima relación de la destrucción de las Indias* (1542 [1552]):

Como la providencia divina tenga ordenado en su mundo que para dirección y común utilidad del linaje humano se constituyesen en los Reinos y pueblos, reyes, como padres y pastores (según los nombra Homero), y por consiguiente sean los más nobles y generosos miembros de las repúblicas, *ninguna dubda de la rectitud de sus ánimos reales se tiene, o con recta razón se debe tener, que si algunos defectos, nocumentos y males se padecen en ellas, no ser otra la causa sino carecer los reyes de la noticia dellos*. Los cuales, si les contasen, con sumo estudio y vigilante solercia extirparían. (71; énfasis mío)

De todas formas es necesario comprender que acaso se trató de una táctica política y retórica de Las Casas, quien para conseguir un mejor trato de los indígenas mediante leyes no podía achacar al rey la culpa de estos acontecimientos so pena de

hacer peligrar las relaciones políticas con la Corte. Estas tácticas utilizadas por Las Casas parecen contribuir a la denominada “falta de coherencia” que algunos estudiosos de su obra le han achacado (Pérez de Tudela), sin embargo, como ha sugerido Vidal Abril Castelló en su *estudio preliminar* a la *Apologética historia sumaria*: “se trata de una actitud permanente, plenamente deliberada y consecuente; de una actitud reflexiva y auténticamente profesional de un *abogado en ejercicio* que pone de relieve—en cada momento del proceso—lo que conviene a su causa, y minimiza u olvida lo que puede perjudicarla” (35).¹⁵⁷

El *corpus* de las *Ordenanzas* está constituido por 35 puntos—algunos de los cuales fueron luego modificados en Valladolid en 1513—¹⁵⁸ y su objetivo es, si nos atenemos al título, “el buen regimiento y tratamiento de los indios” (Altamira 22). Los puntos centrales que hace la reina Juana en el *prólogo* a las *Ordenanzas* se fundamentan en el hecho de que por estar los indígenas muy alejados de los asentamientos de los españoles: 1) los mismos sufren en el trayecto a sus poblados y se enferman por el camino, 2) que como aprenden la doctrina lejos de su hogar una vez en este se la olvidan y vuelven a sus “vicios” y “ociosidad” y, 3) que el problema de la lejanía dificulta que los “encomenderos” puedan curarlos cuando estos enferman. Estas causas son las que imposibilitan la “conversión” cabal y el mantenimiento de estos súbditos al orden doctrinal y por ello la reina pide que se cumpla con los puntos incluidos en las *Ordenanzas*. Veamos el texto del prólogo y sus lineamientos antropológicos:

¹⁵⁷ En relación con este punto, el tono atenuado del discurso lascasiano contra la Corona, Jáuregui sugiere que: “Las Casas fue el portador de un discurso tolerado de derechos humanos que disociaba al Imperio del conquistador y facilitaba el tránsito hacia un discurso de la colonialidad pacífica” (*Canibalia* 136).

¹⁵⁸ Con respecto a las enmiendas que se hicieron al documento original de diciembre de 1512, Altamira aclara que, “Promulgadas las leyes en la citada fecha, constituyeron las reglas vigentes en la materia hasta 28 de julio de 1513, en que, por nuevas gestiones de los amigos de los indios, se añadieron al cuerpo de aquéllas cuatro leyes más, que acentuaron las medidas protectoras, pero dentro del sistema [de repartimiento] fijado en 1512” (68).

Doña Joana por la gracia de dios Reyna de catilla & Por quanto el Rey mi señor e padre e la Reyna mi señora madre que aya santa gloria siempre tovieron mucha voluntad que los caçiques e yndios de la ysla española viniesen en conoçimiento de nuestra santa fee catolica y para ello mandaron fazer es se fizieron algunas ordenanças asy por sus altezas como por su mandado el Comendador bouadilla y el Comendador mayor de alcantara gobernadores que fueron de la dicha ysla española e despues don diego colon nuestro almirante visorey e governador della e nuestros ofiçiales que alli rresyden y segund se a bisto por luenga yspiraçion diz que todo no basta para que los dichos casyques e yndios tengan el conoçimiento de nuestra fee que seria neçesaria para su salvaçion **porque de su natural son ynclinados a ociosidad e malos visyos** / de que nuestro señor es deseruido y no a ninguna manera de virtud ni dotrina y el preñçipal estoruo que tyenen para no se henmendar de sus viçios e que la dotrina no les aprovecha ni en ellos ynprima ni la tomen es **tener sus asyentos y estanças tan lexos** como los tienen e apartados de los lugares donde bien los españoles que de aca an ydo y ban a poblar a la dicha ysla porque puesto que el al tiempo que les viene a seruir los dotrinan y enseñan las cosas de nuestra fee como despues de aver seruido se buelven a sus estanças **con estar apartados y la mala yntecion que tyenen olvidan luego todo lo que les an enseñado e tornan a su acostumbra da ociosidad e biçios** e quando otra vez buelven a seruir estan tan nuebos en la dotrina como de primero. (Altamira 23; énfasis míos)

El texto del *prólogo* y sus fundamentos no hacen ninguna referencia, como hubieran querido Montesinos y los dominicos, al trabajo esclavo y más bien se concentran y preocupan por lo poco que dura viva en los indígenas la doctrina cristiana, y en el peligro de su retorno a la alegada “ociosidad”, encubriendo de este modo, bajo la cobertura conceptual del *telos evangelizador*, el verdadero fundamento de estas ordenanzas, esto es, la legislación del trabajo esclavo y el servicio personal de los indígenas. Como señala Romano:

La encomienda suponía la entrega de un grupo de personas (decenas o miles) a un encomendero, a quien debían pagar un tributo (que no hay que confundir con el tributo real pagado al soberano) en la forma de servicios personales o productos naturales, e incluso a veces en dinero [...] Para legitimar su estructura se argumentaba que el tributo (en especie, en servicios o más raramente en dinero) debía contribuir a pagar los gastos de la evangelización, única obligación real—aunque no siempre respetada—del encomendero. (164-65)

Los indígenas de la isla Española fueron exterminados, precisamente, por el trabajo al que fueron sometidos. No hay sujetos—a excepción de los esclavos

africanos—a los cuales les convenga con mayor precisión el mote de “trabajadores” que a los indígenas americanos, sin embargo, uno de los estereotipos que hará carrera en el discurso colonial hispánico—alcanzando incluso los trabajos neocoloniales de Sarmiento en el siglo XIX y de Alcides Arguedas en el XX—es el de la supuesta “ociosidad” que la reina Juana achacaba a los indígenas de la Española. El propio Las Casas, invirtiendo los argumentos que Gregorio y Bernardo de Mesa—creadores de las *Siete proposiciones*—intentaron fundamentar sobre la alegada ociosidad de los indígenas de la Española con el objetivo de garantizar la servidumbre natural de los mismos, decía: “ninguna gente del mundo jamás se vio tan ociosa, inútil, ni holgazana, que los españoles que a esta isla vinieron” (II: 463). Y agregaba que los indígenas sólo podían ser concebidos como “ociosos” en el sistema relacional de la codicia española y no para la ley y el derecho natural: “concedemos que, según la diligencia y solicitud ferviente y infatigable cuidado que nosotros tenemos de atesorar riquezas y amontonar bienes temporales por nuestra innata ambición y codicia insaciable, que podrán ser aquestas gentes por ociosas juzgadas, pero no según la razón natural y la misma ley divina y perfección evangélica” (II: 463-64). Muchos años más tarde, el jesuita Francisco Javier Clavijero (1731-1787) en su *Historia Antigua de México* (1780-81), a pesar de acusar a Las Casas de “alterar” y “exagerar” los hechos de la historia mexicana (xxix) coincidía, no obstante, con éste último al refutar el estereotipo de la “ociosidad” indígena afirmando que: “su desinterés [el de los indígenas] y su poco amor a los españoles les hace rehusar el trabajo a que éstos los obligan, y esta es la decantada pereza de los americanos. Sin embargo, no hay gente en aquel reino que trabaje más, ni cuyo trabajo sea más útil ni más necesario” (46). La “viabilidad” del estereotipo (ociosos, idólatras, bárbaros, etc.) y su alegada arbitrariedad deben, sin embargo, ser comprendidas dentro de los marcos utilitarios de

la extracción y saqueo del aparato económico colonial para el cual nunca es “suficiente” el trabajo de sus esclavos. Un sistema, como afirmaba Las Casas, “sin piedad ni misericordia, sólo teniendo respeto a hacerse ricos con la sangre de aquellos míseros” (*Historia* II: 438).

El *a priori* antropológico del prólogo a las *Ordenanzas* apuntaba hacia la naturaleza de estos indígenas que de ser dejados en libertad y “con estar apartados y la mala yntencion que tyenen olvidan luego todo lo que les an enseñado e tornan a su acostumbrada ociosidad e biçios”. Así va emergiendo, dentro de las líneas conceptuales etnográficas, el oximorónico *paternalismo exterminador* del colonialismo. El Otro no puede ser librado a su suerte—como los niños—puesto que tienden “naturalmente” al vicio y a la ociosidad.¹⁵⁹ Por ello, es necesario traerlos junto a los españoles para que no se “olviden” la doctrina y para que trabajen sin entregarse a su “natural” inclinación a la “ociosidad”. A pesar de ello, la imagen estereotípica del indígena no es, en esta versión, absolutamente pasiva porque se les reconoce como agencia a estos indígenas la “mala yntención”. Esa “mala yntencion” es subsidiaria, como vimos en los dos capítulos precedentes, de la resistencia contracolonial como la de los indígenas del Caribe (los supuestos caníbales) desde la llegada de Colón. Para proteger a los indígenas de sus “propias” inclinaciones al vicio y la ociosidad, en el primer punto o “Ley primera” de las *Ordenanzas*, los reyes mandan quemar los poblados indígenas y ordenan a los encomenderos que les construyan nuevas casas—bohíos—cerca de su propia residencia para mejor poder, usando un sintagma foucaultiano, “vigilar y castigar” a sus esclavos:

¹⁵⁹ El creador de *Requerimiento*, Palacios Rubios, afirmaba que: “Algunos de estos isleños, seducidos por los demonios, adoraban y daban culto a uno llamado “Cemí”, el cual se les mostraba algunas veces bajo la figura de un cachorrillo. Otros, holgazanes y viciosos, se daban por entero a la gula y a los placeres, reputándolos por cosa permitida” (*De las islas del mar océano* 11).

Primeramente hordenamos e mandamos que por quanto es nuestra determinacion de mudar los yndios y hazerles sus estancias juntas con las de los españoles que ante todas las cosas las personas a quien estan encomendadas o se encomendaren los dichos yndios para cada synquenta yndios hagan luego quatro bohios cada uno de a treynta pies de largo y quinze de ancho [...] despues que las tales personas ayan sacado el fruto dellos [sus hogares originales] vos el dicho almirante e juez e ofiçiales hagais quemar los bohios de las dichas estancias pues dellos no se a de aver mal provecho porque los dichos yndios no tengan causa de bolverse allí donde los traxeron. (Altamira 25-26)

Este desplazamiento territorial fue concebido por Las Casas como la causa misma—junto con el trabajo forzado—de la muerte de las poblaciones del Caribe: “en sacando o mudando estas gentes de donde nacieron y se criaron a otra parte, por poca distancia que sea, luego enferman y pocos son los que de la muerte se escapan” (*Historia* II: 478). Bajo la “confirmación” inconformada y explícita de sus “inclinaciones naturales”, que parten de una concepción antropológica basada en la información etnográfica de los encomenderos y conquistadores. En muchas de las Leyes contenidas en las Ordenanzas se repite la fórmula, “porque hemos sido informados que”. Gran parte de las Leyes se basan en estos informes porque lógicamente los reyes no viajaron nunca al *Nuevo Mundo* y dependen de los interesados—y a veces muy tendenciosos—reportes de los conquistadores. Estos indígenas son saqueados, castigados, esclavizados y desplazados “legalmente”, sus casas son incendiadas y sus familias obligadas a vivir en el hacinamiento de cuatro bohíos para cada “synquenta yndios”. Según lo que nos refiere C. L. R. James en su obra *The Black Jacobins*, del mismo modo serán tratados más tarde los negros esclavos en las plantaciones azucareras de Haití, bajo el comando de otra ley colonial igualmente perversa: el *Código Negro* de Luis XVI.¹⁶⁰

¹⁶⁰ De acuerdo con James, los esclavos negros eran alojados como animales en pequeñas chozas construidas alrededor de las plantaciones. Cada una de estas chozas tenía entre 20 y 25 pies de largo, 12 de ancho y quince de alto, y se las dividía con separadores en tres habitaciones. No tenían ventanas y la poca luz que entraba sólo podía hacerlo por la puerta. El

Los reyes mandaban en la ley segunda de las *Ordenanzas* que, luego de quemar los poblados de los indígenas, se procediera en orden a rebajar el “trauma” de los mismos mediante el “buen tratamiento” (sic): “que los traygan segund e como e de la forma e manera que a ellos les pareçiere que con menos pena e daño de los dichos caçiques e yndios se pueda hazer animandolos e trayendolos con halagos para ello a los quales encargamos e mandamos que encaresçidamente podemos que lo hagan con mucho cuydado e fidelidad e diligençia teniendo mas fin al buen tratamiento e consolacion de los dichos yndios” (Altamira 27). Este es el esquema contradictorio que sostiene el paternalismo colonial y que veremos repetirse una y otra vez durante la ocupación colonial, primero se queman los poblados y luego se ordena el “buen tratamiento” y conversión de los desplazados. No se debe perder de vista que para el momento en que se dictan estas ordenanzas pesaba sobre los indígenas de la Española una clasificación jurídica diferencial: algunos eran considerados como esclavos de hecho y de derecho—recordemos la Ley Caníbal, esto es, los esclavos de guerra—y otros que eran igualmente obligados a trabajar (de hecho) se hallaban, sin embargo, bajo una clasificación de libertad nominal.¹⁶¹ Ello se debe a que el estatuto legal de los indígenas era el de “Vasallos del rey” y no, como sugiere Romano, el de siervos

suelo era de tierra, la cama de paja, sobre ellas dormían juntos sin discriminación alguna padres, madres e hijos. El Código Negro de Luis XVI, que supuestamente intentaba brindar un trato “humanitario” a los esclavos (ironía dolorosa del poder) decía que los mismos debían recibir dos potes y medios de mandioca, tres calabazas, dos libras de carne salada o tres de pescado salado (comida suficiente para mantener a un hombre sano por tres días). En vez de darles lo convenido por el Código, los dueños de la plantación les entregaban una pinta de harina ordinaria, arroz y 6 arenques. Extenuados por las casi 18 horas de labor cotidiana muchos de ellos se negaban a cocinar y comían su comida cruda. De acuerdo con James: “The ration was so small and given to them so irregularly that often the last half of the week found them with nothing” (10-11).

¹⁶¹ Como señala Pagden: “[...] there was a distinction in law, if nowhere else, between the *encomienda* and true civil slavery. For the Indian who had been *encomendado* was technically a free man. True he could not exercise this freedom by walking away or by refusing to work for the Spaniards. But he did not belong to his master and could not, in law, be sold, or even exchanged for another Indian. These distinctions were doubtless no more obvious to him than they were for Las Casas, who referred to the *encomienda* as ‘a mortal pestilence which consumed these peoples, [a device] invented by Satan and all his ministers and officials to drag the Spaniard down into Hell and all Spain to destruction’ (*The fall* 36).

de un señor al estilo feudal. Es por ello que se da una situación maniquea del sistema legal de la monarquía, puesto que:

Si bien la Corona acepta el principio del trabajo compulsivo, ello no excluye el principio de la libertad, dado que el vínculo forzoso supone la concesión de indios por un período limitado de dos a tres años, para luego ser asignados a otro español. Una rotación, en otros términos, ya que la Corona rechaza por principio la idea de que el indio pueda ser entregado ‘de por vida’ a una misma persona; lo que no obedece a sentimientos humanitarios o a meros formalismo, o mejor dicho, se trata de formalismo con un importante matiz: al ceder temporalmente la fuerza de trabajo de los indios, éstos seguirán siendo vasallos del rey, mientras que entregándolos ‘de por vida’ se convertirán en siervos (o incluso en esclavos) de un señor. (Romano, 165-66)

Incluso la palabra “esclavo” es difícil de encontrar en estos escritos oficiales. El trabajo forzado aparece conceptualizado de muchas maneras como: *encomienda*, *repartimiento*, *mita*, *servicio personal*, *aboría* y *servidumbre*. Las únicas excepciones a estos eufemismos legalistas la hallamos en fray Matías de Paz, Las Casas y Sepúlveda.¹⁶² El primero en analizar los diversos sentidos de la palabra siervo y esclavo fue fray Matías de Paz en su obra *Del Dominio de los reyes de España sobre los indios* (1512). Allí Paz postulaba que: “la palabra servidumbre y, de análogo modo, el término siervo, pueden emplearse de varias maneras” (219) y proponía tres sentidos diferenciales. El primero era genérico y se aplicaba a todo aquel que estaba sujeto a una jurisdicción o a un señor, “aunque no se le retenga de modo especial en ningún servicio [...] en este sentido general puede denominarse siervos a los habitantes de un reino, por libres que sean” (219). El segundo sentido, derivado del primero, se aplicaba cuando los ciudadanos de un estado eran siervos con relación, por ejemplo, a los obispos, esto es, cuando un sujeto es siervo de una diócesis. En tercer lugar: “dícese propia y estrictamente que alguien es siervo cuando no es dueño

¹⁶² Dice Las Casas: “aborías eran los indios de quien de continuo, noches y días, perpetuamente se servían, que no les faltaba sino sólo el nombre esclavos, porque los de repartimiento, aunque no menos que esclavos y mucho peormente eran tratados” (*Historia*, III: 23).

de su persona, sino de condición servil” (219-20). Ese último sentido transformaba al siervo en “esclavo”, esto es, en una persona que: “carece totalmente de libertad, y trabaja y lucra, no para sí, sino para su amo” (220). Luego de este deslinde semántico, Paz concluía que los indígenas de América eran en efecto esclavos: “los indios de aquellas partes están sujetos a una como perpetua servidumbre, por más que se les conceda, con arreglo a medida, algún tiempo en el año, durante el cual pueden trabajar para sí mismos, aunque esto, en realidad de verdad, sea casi nada, dados los duros servicios que en el restante tiempo realizan” (220).

Dado que las *Ordenanzas* proponían la regulación de la esclavitud en forma encubierta, la cual no podía admitirse como principio jurídico, debían organizar la rotación del trabajo esclavo a partir de esa argucia legal que señalaba Romano, de ahí que no sea casual la no utilización de la palabra en los documentos legales. En la ley décimo tercera de las *Ordenanzas*, que regulaba el trabajo en las minas y la recolección y fundición del oro se manda que los indígenas: “cojan oro [...] cinco meses del año y que cumplidos estos cinco meses huelgan los dichos yndios quarenta dias” (32). Durante ese período de gracia se prohibía terminantemente que: “ninguno pueda bolver a coxer oro”, con una excepción, “con ningund yndio si no fuere esclavo” (33). Más adelante, en la Ley vigésimo séptima, en la cual se regula el traslado de indígenas desde otras islas, esto es, de los indígenas secuestrados fuera de la Española, la ley declara que los indígenas debían ser tratados con los mismos derechos que el resto: “salbo sy los tales yndios fueren esclavos porque a estos tales cada uno cuyos fueren los pueden traher como el quisiere [el encomendero] pero madamos que no sean con aquella rreguridad e aspereza que suelen tratar a los otros esclavos syno con amor e blandura e mas que ser pueda para mejor domallos” (40). En el período de cuarenta días de “descanso” los indígenas no eran totalmente

liberados puesto que se obligaba a los encomenderos a utilizar ese tiempo para: “doctrinar en las cosas de nuestra fee mas que en los otros dias” (33). Luego volvían a ser repartidos, dentro de la misma isla, entre la misma comunidad encomendera salvo que cada vez a un encomendero diferente, un verdadero círculo esclavista disfrazado de evangelización.

Ley tras ley, las *Ordenanzas* prescribían lo que podría denominarse como una *conversión militarizada* y carcelaria del indígena, esto es, la aplicación de prácticas disciplinarias que acarreaba tanto premios como castigos. No sólo se organizaba el ritual que los indígenas debían “cumplir” hora por hora (día, noche y festividades), sino que además se disponía la creación de iglesias en las cercanías de las minas donde se realizaba el trabajo esclavo, como mandaba la ley octava: “mandamos que en las minas donde oviere copia de gente se haga una yglesia [...] que todos los yndios que andubieren en las dichas minas puedan alcanzar a oyr misa” (30). En la ley tercera se mandaba a que en los nuevos campamentos de desplazados se construyeran iglesias y se emplazaran imágenes de la virgen y “una campanilla para los llamar a rezar” (Altamira 27). Al mismo tiempo el encargado del campamento debía: “les hazer llamar en anocheziendo a la campana yr con ellos a la tal yglesia a hazerles sygnar e santyguar e todos juntos dezir el ave maria y el pater noster y el credo y salve rregina de manera que todos ellos oygan a la persona y la tal persona oyga a todos porque sepa qual açierta o qual yerra” (27). Es un control minucioso del cuerpo y la mente del indígena y de sus acciones, sobre las cuales se pretendía ejercer una vigilancia constante y al mismo tiempo se castigaba su desobediencia: “sy alguno de los dichos yndios dexare de venir a la iglesia [...] quel dia siguiente no le dexen holgar el dicho tiempo y todavia sean apremiadas a yr arrezar la noche siguiente” (27). La ley quinta también otorgaba “recompensa” a los indígenas “buenos” que se presentaran a misa

los días festivos y se recomendaba al encomendero que luego de la misa en dichos días: “los torne a traer todos juntos a sus estancias e les hagan tener su olla de carne gisada por manera que aquel dia coman mejor” (29).

Las *Ordenanzas* no sólo legislaban sobre el trabajo y la religión sino también sobre una amplia gama de asuntos de la vida cotidiana que incluía aspectos muy diversos dentro del círculo encomendero como por ejemplo la alfabetización de los indígenas mediante la cual se obligaba a los encomenderos a enseñar a leer y a escribir a “un” indígena—fundamentalmente a los pajes e hijos de caciques—cada cincuenta: “para que aquel les muestre despues a los otros yndios” (ley novena, 30).¹⁶³ Las leyes también hacían especial énfasis en la aplicación de los sacramentos tales como la confesión y las disposiciones de extremaunción y enterramiento en caso de muerte (ley décima). Se prohibía utilizar a los indígenas como *bestias de carga* en el traslado de los encomenderos de un lado a otro: “que ninguna persona que tenga yndios en encomienda en otra persona alguna heche carga a costas a los yndios” (ley décimo primera, 31), ley harto compleja de poner en práctica si tenemos en cuenta el trabajo de extracción minera.

En la ley décimo segunda se obligaba a los encomenderos a bautizar a los indígenas dentro de los primeros ocho días de su nacimiento y de no haber clérigo se confería la tarea al propio encomendero (32). Se les permitía a los indígenas realizar sus *areitos*—suerte de danza ritual y religiosa—en días festivos, domingos y laborales siempre que esto no estorbara el trabajo: “como lo tienen por costumbre e asy mismo los dias de labor no dexando de trabajar por ello lo acostumbrado” (ley décimo cuarta, 33). En la ley décimo sexta se legislaban sobre conducta sexual impidiendo la poligamia y el incesto y obligando a los indígenas a casarse: “sea hazerles entender

¹⁶³ Véase también la ley décimo séptima sobre la educación de los hijos de caciques (35).

como no deben tener mas de una muger [...] procuren que se casen a ley [...] a los caciques que les declaren que las mugeres que tomaren no an de ser sus parientes [...] que haziendolo asy salbaran sus animas” (34-35). Las leyes también obligaban a los encomenderos a no enviar a las minas las mujeres embarazadas con más de cuatro meses, y se recomendaba que las mismas permanecieran trabajando: “en las estancias e se syrban dellas en las cosas de por casa que son de poco trabaxo” (ley décimo octava, 35). En la ley décimo novena se exigía a los encomenderos dar hamacas a los indígenas para que no durmieran en el piso y, al mismo tiempo, se obligaba a amonestar a los indígenas que quisieran trocar o intercambiar las hamacas, esto es, se les daban bienes pero sin el derecho de enajenación (36).

La ley vigésima obligaba a los indígenas a vestirse para lo cual se pedía a los encomenderos que les pagaran un peso en oro. La salvedad era con los caciques, los más privilegiados por las leyes, a éstos se le otorgaba más dinero—que a su vez se sacaba de un porcentaje del peso oro destinado a la vestimenta de los otros indígenas—puesto que: “dichos casyques e sus mugeres es razon que anden mejor tratados e bestidos que los otros yndios” (36). La ley vigésimo primera intentaba infructuosamente poner fin al saqueo y rapiña de indígenas entre los propios encomenderos impidiendo que cualquiera de ellos intentara retener a un indígena que no le hubiese sido previamente dado en repartimiento: “la persona que ansy no lo cumpliere e toviere detenido algund yndio que no le sea dado en repartimiento cayga y encurra en pena de perdimiento de otoro yndio de los suyos propios que toviere en repartimiento por cada uno de los dicho yndios que ansy toviere ageno” (37).

La ley vigésimo tercera obligaba a los encomenderos a llevar contabilidad de los indígenas además de los nacimientos, muertes y de los nuevos cautivos traídos de otras islas (38). Por su parte la ley vigésimo cuarta prohibía a los encomenderos, so

pena del pago de una multa de 5 pesos oro, castigar con palos a los indígenas y llamarlos “perros” (*sic*, 39). La ley vigésimo novena creaba el puesto de *visitador*, dos por pueblo, a cargo de los cuales se dejaba el contralor de estas *Ordenanzas*. En la ley trigésima se dictamina la forma de elección de los visitadores y en vez de estar éstos nombrados por el rey debían ser elegidos según la voluntad y deseo de Diego Colón. La ley también disponía que los visitadores: “sean elegidos e nombrados por vos el dicho nuestro almirante e juezes e ofiçiales por la forma e manera que mejor a ellos pareçiere con tanto que los tales elegidos sean de los vecinos mas antyguos a los pueblos donde an de ser visitadores” (41). Esto implicaba que, de acuerdo con las disposiciones de estas dos leyes, los encomenderos, los “lobos hambrientos despedazadores” (*Historia* II: 463) que describía Las Casas, eran los responsables de controlarse y, eventualmente, de sancionarse a sí mismos. En las leyes trigésimo primera, segunda, tercera y cuarta se regulan las funciones, los derechos y las obligaciones de los visitadores. Finalmente, la ley trigésimo quinta regulaba la cantidad de indígenas disponibles para cada habitante encomendero de la isla: “hordenamos e mandamos que ningund vecino ni morador de las villas e lugares de la dicha ysla española ni de ninguna dellas pueda tener ni tenga por repartimiento ni / por merced ni en e otra manera mas cantidad de çiento e çinquenta yndios ni menos de cuarenta yndios” (43). En último lugar, el rey ordena que estas *Ordenanzas* se pregonen públicamente en la isla bajo el escrutinio de escribano público.¹⁶⁴

Las *Ordenanzas* de Burgos implicaron una clara derrota a las pretensiones humanitarias de los dominicos y un triunfo para los encomenderos, a los cuales se les aseguraba la posesión y el repartimiento de indígenas a cambio de cumplir con ciertas

¹⁶⁴ El documento finalizaba diciendo: “e porque venga a notiçia de todos e ninguno pueda pretender ynorançia mandamos questa mi carta y las hordenanças en ellas contenidas sean pregonadas publicamente por las plaças e mercados e otros lugares acostumbrados desa dicha ysla por pregoneros e ante escriuano publico” (44).

obligaciones de “buen tratamiento” que ellos mismos se encargarían de controlar. Como señala Altamira: “el sistema de pueblos no prosperó; las quejas por los abusos cometidos con los indios repartidos entre los españoles, y en sus trabajos forzados, siguieron llegando a la Corte” (72). Estas leyes fueron implementadas teniendo como sustento el informe etnográfico de evangelizadores y encomenderos y de allí la instrumentalidad política que emana de las representaciones y clasificaciones antropológicas del indígena en estos escritos. La Corona intentó llegar a un equilibrio político entre el apetito colonial encomendero, del cual en definitiva dependían sus propios ingresos en oro, y la obligación evangélica que le había conferido el papado. Un equilibrio que nunca se pudo lograr porque, en esencia, estas ordenanzas no prohibían la esclavitud sino que regulaban su “intensidad” para hacerla “extensiva” en el tiempo y por ende más rendidora en términos económicos. A la larga estas ordenanzas habilitaron un “desequilibrio” y generaron la despoblación de las islas del Caribe. La rapiña encomendera, a pesar del esfuerzo de algunos frailes como Montesinos, terminó por aniquilar su propia mano de obra esclava bajo el comando legal de la Corona española.

3. DEL REQUERIMIENTO Y LA RESISTENCIA INDÍGENA

[La guerra] nunca ha de emprenderse sino después de madura deliberación y motivada por causas justísimas y hasta necesarias.

Juan Ginés de Sepúlveda. *Demócrates segundo*

[...] los tales infieles, antes de que contra ellos se inicie una guerra, deben, siendo posible, ser amonestados a abrazar y venerar con todas sus fuerzas la muy verdadera fe de Cristo.

Fray Matías de Paz. *Del dominio sobre los indios*

Mucho se ha argumentado acerca del carácter diferencial del colonialismo español con relación a las otras naciones conquistadoras como Inglaterra y Francia: el

principal argumento ideológico de esta alegada “diferencia” es que España se dedicó como ninguna otra nación a instrumentar un aparato legal cuyo objetivo era impartir “justicia” y darle un marco ético a su propia expansión territorial. Hanke, quien conocía la condena que Bartolomé de Las Casas había efectuado sobre el accionar de España, a la cual le pedía la *restitución total y definitiva* de las Indias, también creyó ver en las interminables disputas jurídicas y teológicas de la Corona española una “racionalidad jurídica” que, en cierto sentido, la excusaba de sus violentas acciones en el Nuevo Mundo: “Otras naciones enviaron temerarios exploradores que establecieron y hasta saquearon imperios; pero ningún otro pueblo europeo, antes o desde la conquista de América, se lanzó a la lucha por la justicia como lo hizo el español a poco del descubrimiento de América y a través de toda la decimosexta centuria” (*Bartolomé* 3). Del mismo parecer es Antonello Gerbi, el cual escribió que el *Requerimiento*: “obviously represented some advance over the habit of “hunting” the Indians like game” (343). Creo preciso señalar que dos cosas muy distintas son las *buenas intenciones*, el dedicado afán voluntarista, las ideas y las leyes y, por otra parte, los hechos y sus *consecuencias* históricas. Como ha señalado Zavala, si bien es cierto que podemos probar la existencia de una evolución legal y teórica que tendía a “suavizar” el trato al indígena, es muy complicado: “saber hasta qué punto difirieron en la práctica las pacificaciones del último tercio del siglo XVI de las conquistas de principio de la centuria” (“Introducción” cxxviii). Es preciso recordar que más allá de las interminables discusiones, libros y debates que se produjeron en simultaneidad con la expansión colonial e imperial de España, el resultado de dicha expansión terminó con la esclavitud del hombre y la mujer americanos y finalmente, como en el caso de las islas del Caribe, con su exterminio casi total.

Como ha señalado Jáuregui, tanto la justificación del colonialismo mediante su *tutela paternalista* (defensa del inocente) como la creación de los *Derechos humanos* del Otro americano, forman parte de la invención de la *Razón Imperial* (*Canibalia* 121-39). Como muestra de esta incongruencia entre derecho (*iure*) y hecho (*facto*) baste decir que durante la segunda mitad del siglo XVI cuando triunfan el humanismo de Las Casas y Francisco de Vitoria, España gobierna con leyes lascasianas en los papeles pero a través de sus conquistadores y encomenderos, en cambio, ejerce el poder real con las ideas de Juan Ginés de Sepúlveda quien justificaba las “causas justas” para hacer la guerra al indígena. Estas interminables discusiones y debates pueden enmarcarse dentro de lo que Hayden White consideraba como el *retorno de lo reprimido* en el discurso del colonialismo, esto es, una culpa moral agazapada y la inconsciente formulación de una sospecha, a saber: que bajo el tratamiento brutal dispensado al Otro, el consumo de sus cuerpos y la alegada inferioridad y salvajismo que se les atribuía, esos Otros también formaban parte de la “humanidad” (188).¹⁶⁵ Sepúlveda en 1547, luego de la rebelión generada en América por las *Leyes Nuevas*, en un franco y abierto apoyo a la causa encomendera, interpretaba el *Requerimiento* como el fundamento jurídico para el comienzo justificado de la guerra contra el indígena. Según el personaje Demócrates, un teólogo y jurista ficcional creado por Sepúlveda en su obra *Demócrates Segundo*, existía un proceso lógico de la guerra y dicho proceso tenía etapas en las que el *Requerimiento* funcionaba como el instrumento que daba inicio a las acciones mediante la declaración de guerra. En este sentido, lo que hacía justa una guerra, entre otras causas, según Demócrates era:

¹⁶⁵ Sued Badillo afirma que: “As long as gold kept flowing to Spain the moral uncertainties which the colonial order produced were easily quieted down” (65).

Primeramente, que se declare; esto es, amonestar a los indios a que acepten los grandes beneficios del vencedor y se instruyan en sus óptimas leyes y costumbres, se imbuyan de la verdadera religión y admitan el imperio del rey de las Españas, no sea que si obran contrariamente y rechazan su dominio, sean maltratados hostilmente por los españoles que con el fin de dominarlos fueron enviados por su Rey [...] si después de instruidos de este modo cumplen nuestras órdenes, han de ser admitidos en la fe y se les han de conceder condiciones de paz justa *en conformidad con su naturaleza*, para que, según la sentencia del Deuteronomio, ‘sirvan bajo tributo’. Pero si, no haciendo caso de la amonestación y rechazando temerariamente a los embajadores, rehúsan con pertinacia tomar parte en la conferencia y se preparan para resistir, al ser derrotados, tanto ellos como sus bienes caerán en poder del príncipe vencedor para que se pueda decidir de ellos según su parecer, con tal que la prudencia y la razón de la paz y del bien público rijan su voluntad, con una norma que ha de aplicarse siempre al castigar al enemigo después de la victoria. (62; énfasis mío)

El *Requerimiento* fue un instrumento de justificación de guerra cuya implementación es muy anterior a las discusiones salamantinas de Francisco de Vitoria, Juan Ginés de Sepúlveda y a los tratados de Las Casas de 1552. Mientras que el *Requerimiento* se aprobó en 1513 y fue Pedrarias Dávila (1440-1531) el primer conquistador en implementarlo en *Tierra Firme* en la zona del Darién (Santa María del Antigua, actual Colombia) y en Castilla de Oro (actual Panamá), las famosas conferencias o *Relecciones* de Francisco de Vitoria fueron escritas entre 1537-1539 (*De temperancia*, 1537; *De indis* 1538; *De iure belli* 1539), el *Demócrates Segundo* de Sepúlveda en 1547 y las discusiones de Valladolid entre Las Casas y Sepúlveda se produjeron recién en 1550-1551, esto es, luego de 38 años de promulgado el *Requerimiento*, cuando la población caribeña había sido prácticamente exterminada y mientras las poblaciones de *Tierra Firme* eran asoladas.

Si las *Ordenanzas* de Burgos servían para legislar en materia de repartimiento y servicio personal de los indígenas (esclavitud) en los territorios que ya habían sido conquistados o, para utilizar un eufemismo de la época, “pacificados”, por su parte, el *Requerimiento* era un instrumento legal de guerra cuya enunciación debía realizarse en el instante que precedía a la invasión y ocupación de los europeos, dado que como

señalaba Sepúlveda: “San Isidoro asegura que es injusta toda guerra que no ha sido formalmente declarada” (*Demócrates* 49). La lectura de este documento se realizaba en una lengua que los indígenas no podían entender; como afirmaba Las Casas: “haciéndolo a quien ni palabra dél entendían, más que si fuera en latín referido o en algarabía” (*Historia*, III: 31). Este documento jurídico implicaba la negación total del indígena, de su cuerpo, de su palabra, de su cultura, es decir, se basaba en una anulación antropológica fundamentada en el supuesto “salvajismo” indígena. Al franciscano Pedro de Aguado (1513-?), en su ingente *Historia de Santa Marta y Nuevo Reino de Granada* (ca.1570), le producía risa el hecho de que el *Requerimiento* fuera leído en castellano:

Y capitanes a auído que estos requerimientos los han hecho a los yndios en su propria lengua castellana, sin mas ynterprete ni faraute que se lo diese a entender; y con esto dize que a hecho las diligencias neçesarias, *cosa por çierto bien de rreyr*, que no aviendole entendido los yndios cosa ninguna de lo que les a dicho ni requerido, tenga por bien hechos sus requerimientos. Esta es una de las circunstancias que usan los que, como atrás dixe, van a llamar de paz los yndios. (II: 92; énfasis mío)

Por orden real, un escribano debía pararse frente a los indígenas y leerles una farragosa explicación teológica sobre la naturaleza y origen del Dios católico, la historia de la iglesia y sus herederos (Cristo, San Pedro, el Papa), la concesión que el Papa en nombre Dios hacía de las tierras aborígenes a los Reyes Católicos, y del amor, caridad y bienes que seguirían de aceptar los indígenas su conversión al catolicismo. El documento que mentaba la “caridad” y el “amor” cristianos finalizaba, no obstante, con una amenaza de guerra, eventual asesinato y/o posterior esclavitud y saqueo de los bienes indígenas:

Si no lo hicierdes, o en ello dilación maliciosamente pusierdes, certifico que con el ayuda de Dios yo entraré poderosamente contra vosotros y vos haré guerra por todas las partes y maneras que yo pudiere, y vos sujetaré al yugo y obediencia de la Iglesia y de sus Altezas y tomaré vuestras personas y de vuestras mujeres e hijos y los haré esclavos, y como tales los venderé y dispondré dellos como su Alteza mandare, y vos tomaré vuestros bienes, y vos

haré todos los males y daños que pudiere, como a vasallos que no obedecen ni quieren recibir a su señor y le resisten y contradicen; y protesto que las muertes y daños que dello se recrecieren sean a vuestra culpa, y no de su Alteza, ni mía, ni destes caballeros que conmigo vinieron, y de cómo los digo y requiero pido al presente escribano que me lo dé por testimonio y sinado, y a los presentes ruego que dello sean testigos. (documento incluido en Zavala, *Instituciones* 215-17)

Muchas veces esta lectura se hacía en medio de un paisaje desierto y sin indígenas, otras veces, como veremos más adelante, los indígenas huían despavoridos de la presencia española, como le sucediera al historiador Fernández de Oviedo y Valdés en el Darién. Algunos conquistadores lo leían desde el barco antes de llegar a la costa e incluso, como afirmaba Hanke, el documento muchas veces se leía: “a los árboles y a las chozas vacías cuando no aparecía nadie” (*La lucha* 263). Luego de reproducir por completo este documento, Las Casas no sólo se burlaba de la arbitrariedad argumentativa del mismo y afirmaba que “manifiesta la ignorancia del Consejo del rey” (*Historia* III: 30):

¿Cómo o por qué derecho serán obligados a dar la obediencia, y de señores y reyes o príncipes libres, que nunca reconocieron algún superior, hacerse súbditos y menoscabados de su estado, rescibiendo a un rey que nunca vieron ni cognocieron, ni oyeron, extraño y de gente fiera, barbada y tan armada, y que, prima facie, parece horrible y espantosa, recibéndolo, digo, por señor? [...] ¿con qué derecho y justicia les protestan y amenazan que si no prestan la obediencia que les piden les harían guerra a fuego y a sangre y les tomarán sus bienes y sus mujeres y sus hijos con sus personas captivas y venderán por esclavos? (III: 30)

El *Requerimiento* se convirtió en uno de los documentos más polémicos del aparato legal de España y como tal fue analizado, criticado y defendido por una gran cantidad de historiadores tanto del siglo XVI y XVII (Las Casas, Oviedo y Valdés, López de Gómara, Herrera) como por historiadores posteriores (Robertson, Helps, Bancroft, Means, Zavala, Hanke), filósofos de la ilustración (De Pauw) y miembros de la Iglesia (Vasco de Quiroga, Aguado, Nys). Comenta Hanke que Sir Walter Raleigh, en su *Historia del mundo* (1600), “llegó a pensar en distribuir por todo el

imperio inca una especie de contra-requerimiento” (*La lucha* 255).¹⁶⁶ Este documento—junto con la *Brevísima relación de la destrucción de las Indias* (1552), de Las Casas—fue instrumental al desarrollo del aparato ideológico de la *Reforma* protestante para criticar y atacar la “barbarie” de España y sus procedimientos inhumanos dentro de los marcos teóricos y propagandísticos de la así llamada *Leyenda negra de España*. El propio Las Casas le dedica al polémico documento un capítulo entero en el tercer libro de su *Historia de las Indias* (véase el capítulo 58) y allí afirmaba que por la injusticia y tiranía contenida en el mismo, los indígenas americanos se hallaban asistidos por el derecho para hacer “guerra justa” a los españoles:¹⁶⁷

Luego injustas e inicuas y tiránicas y detestables fueron, serán y son, dondequiera que por tal causa y con tal título, a tales infieles, como los vecinos y moradores destas Indias, se hicieron o hicieren, condenadas por toda ley natural, humana y divina; *luego justísima será la guerra destos y de los tales infieles contra todo español y contra todo cristiano que tal guerra moviere*; y desta manera y jaez han sido todas las guerras que hoy tienen, y siempre, desde que las descubrimos, contra nosotros han tenido. Y este derecho siempre lo tienen y les vive y dura, hasta el día del juicio. (III: 30; énfasis mío)

La lógica lascasiana a pesar de su erudición argumentativa era de sentido común: los indígenas no podían convertirse “voluntariamente” a una doctrina que no les había sido predicada ni explicada en forma pacífica, ni aceptar la soberanía de un

¹⁶⁶ Raleigh pretendía utilizar como contra-requerimiento la *Brevísima* de Las Casas y repartirla por todo el imperio inca. El objetivo era comunicarles a los indios que: “los españoles reciben su religión del Papa, el gran engañador y perturbador del mundo, que fue quien primero los envió a invadir aquellos países, que les enseña a romper toda fe, promesas, juramentos, y convenios con todos los que no sean de su misma religión, en tanto que pueda servirles a él y a ellos que les da a sus fieles dispensa para robar, rebelarse y asesinar; y perdona por dinero cualesquier daños o villanías que ellos cometan” (citado por Hanke, *La lucha* 255).

¹⁶⁷ Este mismo argumento, el de la “guerra justa de los indios”, lo encontramos también en la *Brevísima relación*. Luego de narrar la masacre de Alvarado en el Templo Mayor de Tenochtitlán, Las Casas afirma que: “Sabido por los indios, mataron gran cantidad de cristianos en los puentes de la laguna, con justísimo y sancta guerra, por las casas justísimas que tuvieron, como dicho es. Las cuales, cualquiera que fuere hombre razonable y justo las justificara” (111).

rey al que nunca habían visto y el cual les prometía violar sus derechos naturales por desobediencia. Mucho menos podían aceptar el sometimiento que sugería el documento cuando no podían entender la lengua, o entenderla a medias, en la que estaba redactado, lectura que, repitamos, se hacía con un ejército de por medio armado con perros cebados, espadas y arcabuces. El propio Vitoria, que como vimos negaba la potestad temporal del Papa sobre el Nuevo Mundo, en su *De Indis* afirmaba que: “aunque los bárbaros no quisieran reconocer ningún dominio del Papa, no se puede por ello hacerles la guerra ni ocuparles sus bienes. Es evidente porque tal dominio no existe” (I: 46). Al igual que Las Casas, Vitoria consideraba que era, literalmente, *absurdo* (*Historia* I: 46) forzar a los indígenas a reconocer tal dominio y agregaba: “la causa de no poderles obligar, si no quieren, a recibir a Cristo a la fe de Él, es, según estos autores, el no poderles probar tal soberanía con evidentes razones naturales; pero mucho menos se puede probar el dominio del Papa; luego tampoco pueden ser obligados a reconocerlo” (*Historia* I: 46). Matías de Paz, por su parte, justificaba la ocupación española—a pesar de que se lo ha interpretado históricamente a través de la reivindicación que de él hiciera Las Casas mediante la manipulación política de sus textos—¹⁶⁸ pero ponía reparos legalistas a la misma, reparos que corrían paralelos a los fundamentos que expresaba el *Requerimiento*:

Aunque algún Rey, fortificado con el celo de la fe de nuestro Salvador y protegido por la autoridad pontificia, podría lícitamente mover guerra a los indicados indios, éstos tendrían derecho a defenderse justamente, caso de no

¹⁶⁸ De acuerdo con Zavala, Las Casas utilizó tan sólo las partes del tratado de Paz—al cual recomendaba publicar—que convenían a sus argumentos políticos y dejó de lado los aspectos problemáticos del texto: “En el mismo [tratado] halló aspectos favorables para su campaña en defensa de los indios, cuando de cierto lo conocía al escribir la *Historia de las Indias*. Sin embargo, ya veremos que Paz justificaba el dominio político español sobre los naturales de América por razones semejantes a las aceptadas por Palacios Rubios. O sea, que Las Casas no podía estar tampoco de acuerdo en todo con la teoría indiana de Paz. Pero en la *Historia* parece desentenderse de esos aspectos poco satisfactorios del tratado del dominico y, en cambio, recoge a manos llenas los fragmentos favorables a la libertad de los indios. Diríase que procede más bien como abogado hábil de una causa que como historiador” (“Introducción” xxix).

haber precedido la expresada admonición [...] de donde resulta que los así vencidos no se transforman al punto y jurídicamente en esclavos, a menos que pertinazmente se rehúsen a obedecer al sobredicho Príncipe o a someterse al dulcísimo yugo de nuestro Salvador. (223)

Este instrumento legal que justificaba la guerra contra el indígena, su despojo y esclavitud, sustentado en bases teológicas, fue redactado por Juan López de Palacios Rubios en 1513 quien ya había participado en la creación de las *Siete proposiciones* y en las *Ordenanzas de Burgos* de 1512 junto con Matías de Paz y otros teólogos y juristas. La base ideológica y la doctrina teológica del documento hay que rastrearlas, no obstante, en continuidad con la España medieval y las doctrinas teocráticas del siglo XIII y, particularmente, en la teoría de Enrico de Sousa (ca.1210-1271), cardenal obispo de Ostia.¹⁶⁹ Antonello Gerbi ha señalado que incluso el tono y la terminología del documento—a pesar de estar el mismo redactado en un contexto renacentista—son feudales:

The “Feudal” residue in fact leaps to the eye in the ninth paragraph, that qualifies those who reject the message as insubordinate “vassals,” in accordance with the constitutional thesis that saw the subjugated kingdoms and peoples as “vassals” of the crown of Spain [...] the *requerimiento* was a veritable incitement to commit a wrong, an expedient to create a ready-made *casus belli*, an act of provocation designed to produce an offense artificially cause to move with fire and the sword against the naked and ignorant natives.” (344)

Las Casas fue uno de los que le atribuyó la autoría del *Requerimiento* a su “amigo” Palacios Rubios y sus fundamentos teóricos al Ostiense: “Bien parece ser suyo este requerimiento [de Palacios Rubios] y amasado de su harina, porque lo funda todo en los errores de Hostiensis” (*Historia* III: 28). La doctrina del *Ostiense*, de acuerdo con Puiggrós, se basaba en la idea de que: “si bien los pueblos infieles tenían

¹⁶⁹ Jaime Brufau Prats informa en su “Estudio histórico” al *Demócrates Segundo* de Sepúlveda que: “El sistema de repartimientos y encomiendas que se estructuró en ultramar echaba sus raíces en antecedentes medievales surgidos en la multisecular empresa de la reconquista peninsular. Era práctica de la Órdenes Militares someter a servidumbre a la población asentada en los territorios tomados a los moros. El comendador recibía nuevas tierras y la mano de obra procedente de sus antiguos pobladores que habían sido expoliados de las mismas y quedaban en situación de siervos” (xiv).

jurisdicciones políticas antes del advenimiento de Cristo, al llegar éste al mundo tales jurisdicciones se le transferían, como señor espiritual y temporal del orbe, de tal modo que sus sucesores, los papas, podían reclamar con derecho el dominio de las tierras y de las gentes de las regiones de infieles” (43). Junto con la jurisprudencia del Vaticano de anteriores donaciones (teoría *omni-insular*) analizada más arriba, la doctrina teológica del *Ostiense* funcionó como fundamento ideológico de la donación de Alejandro VI.¹⁷⁰ Más tarde, esta doctrina fue derrotada teóricamente y sus argumentos rebatidos uno por uno en la *Relección* primera *De indis* en la Navidad de 1538, pronunciada por el teólogo Francisco de Vitoria.

Si bien el documento fue redactado en 1513 y Pedrarias Dávila llevó en su expedición a *Tierra Firme* (1514) una copia, el documento recién fue incorporado oficialmente a las capitulaciones de las nuevas expediciones a través de una famosa ordenanza (17 de noviembre de 1526) cuyo objetivo era—por primera vez desde el inicio de la Conquista—reglamentar en forma general la acción conquistadora.¹⁷¹ Si

¹⁷⁰ De acuerdo con Reginaldo di Agostino Iannarone, tanto: “Matías de Paz con su *De dominio regum Hispaniae super indos*, y el jurista Palacios Rubios en su *De insulis oceanis*, escritos ambos en 1512, justificaban dicha autoridad o dominio político de los reyes de España sobre aquellas tierras en virtud de la teoría teocrática medieval, que afirmaba la potestad universal de la Iglesia, también en el dominio de lo temporal, sobre todo el orbe y la consiguiente concesión y donación perpetua hecha por Alejandro VI del dominio de aquellos países descubiertos al Rey católico para los fines de la predicación evangélica. Más crudamente aún, el nominalista Mayor, el primero en plantear expresamente el tema de la legitimidad de la conquista de los pueblos infieles (que los españoles encontraron en el mar Atlántico) en su Libro II de las *Sentencias*, publicado en 1510, y años después Ginés de Sepúlveda, justificaban dicha conquista no solo por los falsos títulos del teocratismo medieval sobre la licitud de la guerra a los infieles en virtud de la prevalencia del derecho divino de la fe, sino también, ya en plena línea del imperialismo renacentista, admitiendo la barbarie natural de los aborígenes, que les hace esclavos por naturaleza según la teoría aristotélica” (XLVIII).

¹⁷¹ Según Hanke: “Esta reglamentación básica, en cuya virtud fue por fin obligatorio que todos los conquistadores leyeran el requerimiento antes de hacerles guerra a los indios, se aprobó tan sólo después de una dura batalla ante el recién organizado Consejo de Indias” (*La lucha* 281). Esta ordenanza fijaba además que toda expedición debía llevar religiosos a los cuales se les asignaba la tarea de leer el requerimiento y explicarlo a los indígenas cuantas veces fuera necesario. Hanke hace notar la importancia y el poder que de ahí en adelante tendrían las órdenes religiosas, puesto que la ordenanza establecía que: “se revocaría el contrato del conquistador que hiciera guerra injusta en opinión de los religiosos agregados a

en la primera década de su aplicación (entre 1514-1524), debido a su estatuto legal irregular y a las dudas morales de la Corona fue intermitentemente leído en algunas partes y en otras no, a partir de 1526 y hasta por los menos 1540 fue leído con una regularidad bastante sistemática desde Cibola—hoy Kansas—hasta el Río de la Plata, alcanzando las costas Filipinas. La filosofía que animaba al *Requerimiento*, cuya utilidad se extendió por buena parte del siglo XVI, recién será reemplazada en forma definitiva por Felipe II el 13 de junio de 1573.¹⁷² Es la misma ordenanza que dio lugar a un eufemismo supletorio: se prohibía de ahí en adelante el uso de la palabra “Conquista” a la cual se reemplazaba por la menos bélica de “pacificación”, como si limpiando el lenguaje la Corona pudiera borrar la historia de la invasión colonial.¹⁷³

Existe una larga lista de conquistadores que debieron, por disposición real, hacer uso de este documento. Incluso quedaron registrados numerosos episodios de la curiosa puesta en práctica de este instrumento de guerra. Como se dijo más arriba, el primer conquistador encargado de poner en funcionamiento las ideas del *Requerimiento* fue Pedrarias Dávila a través de uno de sus agentes, el famoso Gonzalo Fernández de Oviedo y Valdés (luego enemigo acérrimo de éste último y cronista de Carlos V), quien fracasó en su intento de lectura a causa de la huída de los indígenas. Oviedo había llegado a *Tierra Firme* (Santa María del Antigua) en la expedición de Pedrarias con el curioso título de “veedor de minas e de las fundiciones de oro” (*Historia*, BAE, III: 227). Al parecer, sus dotes de escritor y letrado confluyeron en la

su expedición. Sólo se haría la guerra después de que los religiosos hubiesen dado para ello su consentimiento por escrito” (*La lucha* 281).

¹⁷² Estas nuevas ordenanzas, de acuerdo con Hanke, eran superadoras de la doctrina del *Requerimiento*: “un estudio detallado de las provisiones de esta ordenanza muestra lo lejos que el rey se había desviado de la política del requerimiento. Los españoles deberían explicar la obligación que pesaba sobre la corona de España y las maravillosas ventajas obtenidas por los naturales que ya se habían sometido, una especie de justificación por las obras” (*La lucha* 287)

¹⁷³ Según Zavala, a partir de 1573: “La guerra sólo se admitía como una última ratio y no con carácter ofensivo, sino como un limitado medio para defender la penetración y los poblados españoles” (“Introducción” cxxvii).

decisión de Pedrarias de ponerlo al frente de la lectura del *Requerimiento*. En la incursión desde la costa hacia tierra adentro llevada a cabo por unos trescientos hombres bien armados y con perros cebados, Oviedo, según nos cuenta en su *Historia General y Natural de las Indias* [primera parte 1535, edición completa 1851-55], recibe la orden de: “que yo llevase el requerimiento, in scriptis, que se había de hacer a los indios, e me lo dio de su mano, como si yo entendiera a los indios, para se lo leer, o tuviéramos allí quien se lo diera a entender, queriéndolo ellos oír; pues mostrarles el papel en que estaba escrito, poco hacía al caso” (BAE, III: 227). Oviedo, si bien *post facto*, es consciente de las dificultades lingüísticas y de lo absurdo de la lectura de este documento. Según nos cuenta Oviedo, el 14 de junio de 1514, al clarear el alba, parte la expedición de los trescientos hombres bajo una especial circunstancia: los religiosos que debían estar presentes, según mandaba la orden real, en la lectura del documento se quedan—probablemente por temor—en el barco: “puesto que los religiosos predicadores, que el Requerimiento dice, se quedaron en los navíos hasta ver cómo subcedían las cosas” (BAE, III: 229). Fue sabia la decisión de los predicadores dado que la resistencia indígena no sólo impidió la lectura del *Requerimiento* sino que también acabó con algunos hombres de la expedición. La expedición va encontrando en su avance pueblos recientemente abandonados por los indígenas. Oviedo cuenta cómo comienza a desordenarse la expedición producto del saqueo: “e pasados adelante, la gente nuestra iba muy desmandada e sin orden alguna, por culpa de los captianes, e iban los cristianos tendidos, como si anduvieran a caza de liebres, porque los indios que huyeron, dejaban aquellas cosas que he dicho, apartadas unas de otras, y así, los nuestros, por las topar, se derramaron” (BAE, III: 229). Este “derrame” de la tropa parece haber sido propicio para la defensa indígena que viendo el desorden se decidió a salir de los

escondites y atacar a la comitiva. El ataque indígena sucedió de repente y la tropa española se vio envuelta en una lluvia de piedras, gritos y flechas. No obstante la tropa invasora se reagrupó y logró derrotar a la resistencia indígena continuando con su incursión tierra adentro. Pasadas unas horas vuelven a toparse con un pueblo de veinte bohíos que también había sido abandonado. Frente a la respuesta indígena Oviedo cree que no puede realizar el encargo encomendado por el gobernador y exclama en voz alta ante el licenciado Espinosa y el teniente Joan de Ayora: “Señor, parésceme que estos indios no quieren escuchar la teología deste Requerimiento, ni vos tenés quien se la de a entender; mande vuestra merced guardalle, hasta que tengamos algún indio déstos en una jaula, para que despacio lo aprenda, e el señor obispo se lo dé a entender’. E dile el Requerimiento, y él lo tomó, con mucha risa dél e de todos los que oyeron” (BAE, III: 230). Oviedo pone de manifiesto con un tono irónico y hasta humorístico la ineficacia de las órdenes que recibían los Adelantados y muestra que el sistema legal que la Corona intentaba implementar era irrisorio frente a las circunstancias de una conquista armada y a la resistencia indígena: “Quisiera yo que aquel Requerimiento se les hiciera entender primero; pero como cosa excusada o por demás, no se tractó dello [...] se le mandó [al gobernador] que lo hiciese antes de les romper la guerra a los indios, de esa mesma manera y peor lo hicieron después los particulares capitanes en muchas entradas” (BAE, III: 230). Como ha sugerido Hanke: “Pedrarias y sus hombres no estaban de humor para emplear lentos procedimientos judiciales al combatir contra enemigos extraños bajo un sol tropical” (*La lucha* 262). Es más, Oviedo nos cuenta que el propio creador del documento (Palacios Rubios) se reía cuando Oviedo le contaba las anécdotas e incidentes ante la lectura del *Requerimiento* en el Darién:

Yo pregunté después, el año de mill e quinientos e diez y seis, al doctor Palacios Rubios, porque él había ordenando aquel Requerimiento, si quedaba

satisfecha la conciencia de los cristianos con aquel Requerimiento; e díjome que sí, si se hiciese como el Requerimiento lo dice. Más parésceme que *se reía muchas veces*, cuando yo le contaba lo desta jornada y otras que algunos capitanes después habían hecho. Y mucho más me pudiera yo reír dél y de sus letras (que estaba reputado por gran varón, y por tal tenía lugar en el Consejo Real de Castilla), si pensaba que lo que dice aquel Requerimiento lo habían de entender los indios, sin discurso de años e tiempo. (BAE, III: 230; énfasis mío)

No obstante estos incidentes narrados por Oviedo, el primer testimonio que tenemos de la lectura del documento lo dejó asentado el bachiller Martín Fernández de Enciso en su *Suma de Geografía* (1519). El documento fue leído por el bachiller a los indios cenú en territorios de lo que hoy constituye la actual Colombia. Indígenas a quien el bachiller consideraba como una gente: “recia, belicosa; usan arcos y flechas herboladas; andan desnudos todos hombres y mujeres” (219). Fue tan agresiva—e inteligente—la respuesta de los indígenas, quienes consideraron que si el Papa había donado esas tierras “debiera estar borracho cuando lo hizo, pues daba lo que no era suyo” (221), que Enciso apenas sobrevivió para dar testimonio del acto legal en su *Suma*. Según refiere Hanke, luego de la lectura del *Requerimiento* los indígenas cenú: “trajeron algunas cabezas de sus enemigos que estaban clavadas en unas estacas, y les explicaron a los españoles que ellos mismos eran señores de aquella tierra y que no había necesidad de otro rey [...] los caciques le prometieron poner su cabeza en una estaca la primera de todas. Enciso informó de que sólo había podido escapar a fuerza de golpes” (*La lucha* 262).¹⁷⁴

También existen testimonios—aunque minoritarios—de indígenas que aceptaron voluntariamente el *Requerimiento* y de otros que fueron amarrados a los árboles mientras se les leía el documento.¹⁷⁵ El ya mencionado fraile Pedro de

¹⁷⁴ Este significativo episodio ha sido comentado y analizado en varias oportunidades. El lector interesado en profundizar en el tema puede consultar: Las Casas (*Historia*, Lib. III, 25), Zavala (1935 [1988]), Puiggrós (1940 [2006]), Hanke (1949) y Jáuregui (2005).

¹⁷⁵ Cuenta Hanke que: “Otro cacique se mostró más amable, y a que no más inteligente, según el relato del capitán Alonso Pérez de la Rúa, jefe de otra expedición enviada por Pedrarias. Después de haber oído el requerimiento, cerca de Nombre de Dios, en 1515, este indio

Aguado comenta en la *Historia de Santa Marta* que el conquistador Lorenzo Rufas—que tenía como objetivo “pacificar” al palenque de Victoria—leyó el documento a los indígenas: “desde fuera del palenque, y aun algo apartado del” (II: 93). Rufas, temeroso de la bravura y resistencia que al parecer habían mostrado estos indígenas—supuestamente caníbales según Aguado—¹⁷⁶ en la defensa de su libertad, desde una prudente distancia les dijo: “que apartandose de su rebelión le viniesen a dar la paz y se rreduxesen al serucio del Rey y de sus ministros” (II:93-94). Luego de oír estas palabras los indígenas respondieron al conquistador con una celebración entusiasta y reivindicativa de la dietética antropofágica, muy lejana del “banquete evangélico” que ofrecían las bulas del Papa:

[...] que se avian holgado mucho con su venida [de los españoles], porque ya se les acabava la carne de la gente que habian muerto, y que con ellos, de quien pretendian aver entera vitoria y matallos todos, tendrian algun tiempo adelante que comer [...] de dentro del palenque estava ya despues de anohecido un yndio [...] y con una voz algo feroz se estuvo toda la noche hablando y diziendo brabosidades y desgarros contra los españoles, fingiendo que les tenia lastima, pues tan propinquos los veia a la muerte, aunque por otra parte se alegraba y holgava por el bien que dello a su vientre se le seguia, por ser comida muy sabrosa los pies y manos y tripas de los españoles. (II: 94-97)

Uno de los testimonios más significativos de la lectura del *Requerimiento* es el que tuvo lugar en 1533 en Cajamarca (Perú), a consecuencia del cual Francisco Pizarro (1478-1541), con ayuda del dominico fray Vicente de Valverde, encarceló a Atahualpa y tomó posesión del Perú. De acuerdo con López de Gómara (1511-1566) en su *Historia general de las Indias* (1552), Atahualpa había amenazado a Pizarro incluso con anterioridad a la lectura del *Requerimiento* diciéndole mediante intérprete: “que no fuese a Caxamalca si amaba la vida” (I: 170). Al saber de estas noticias,

declaró que nunca había visto al rey de España por aquellas tierras, pero que si fuese por allí le daría con gusto oro, comida, y también mujeres” (*La lucha* 262).

¹⁷⁶ De acuerdo con Aguado, una vez que los españoles incendian el palenque, dentro de las casas que no se quemaron: “hallaron en ellas mucha carne humana que tenian aquellos caníbales para su mantenimiento della, coçida y asada en barbacoa y hecha poluos despues de tostada, la qual comian rebuelta en agi y en vino” (II: 100).

Pizarro envió a su hermano Fernando para dialogar con Atahualpa quien volvió a instar a los españoles a que se retirasen del territorio y que devolvieran el oro que habían robado a sus vasallos. El propio López de Gómara, apólogo oficial de la Conquista y los conquistadores, acomodando la justificación de la guerra *post facto* sugería que tal respuesta “parecía declaración de guerra” (I: 170). Pizarro preparó entonces la caballería y la infantería para entrar en guerra, salvo que tuvo que demorarla por un pequeño trámite previo, esto es, la lectura del *Requerimiento*. Envío el capitán Pizarro al dominico fray Vicente de Valverde para que leyera el *Requerimiento* a Atahualpa, ataviado para la ocasión con “una cruz en la mano y su breviario, o la Biblia como algunos dicen” (López de Gómara, I: 171) [ver ilustración 2]. Luego de santiguarse, el fraile leyó el documento y Atahualpa, siguiendo la postura que los cenú y los del palenque de Victoria ya habían ensayado con el bachiller Enciso y con Lorenzo Rufas, y muy enojado según Gómara, respondió:

Que no quería tributar siendo libre, ni oír que hubiese otro mayor señor que él; empero, que holgaría de ser amigo del emperador y conocerle, que debía ser gran príncipe, pues enviaba tanto ejércitos como decían por el mundo; que no obedecía al Papa, porque daba lo ajeno y por no dejar a quien nunca vio el reino que fue de su padre. Y en cuanto a la religión, dijo que muy buena era la suya, y que bien se hallaba con ella, y que no quería ni menos debía poner en disputa cosa tan antigua y aprobada; y que Cristo murió y el Sol y la Luna nunca morían, y que ¿cómo sabía el fraile que su Dios de los cristianos criara el mundo? (*Historia General*, I: 171)

De acuerdo con la *Historia del Perú* (la segunda parte de los *Comentarios reales*) del Inca Garcilaso de la Vega, Atahualpa—al igual que los cenú—comprendía que la petición requerida era ridícula y que carecía de sentido pero no ya para la lógica de su propia cultura incaica sino en sí misma. Recordemos que el *Requerimiento* ofrecía toda una cadena de causalidades teologales que iban de Dios y Jesucristo hasta el Papa y el Emperador. Después de desglosar la estructura político-

jerárquico-teológica de los invasores y de señalar las incongruencias que la misma contenía, Atahualpa se negaba a pagar tributo a Carlos V:

Demás de esto me ha dicho vuestro hablante que me proponéis cinco varones señalados que debo conocer. El primero es el Dios, Tres y Uno, que son cuatro, a quien llamáis Criador del Universo [...] el segundo es el que dice que es Padre de todos los hombres, en quien todos ellos amontonaron sus pecados. Al tercero llamáis Jesucristo, sólo el cual no echó sus pecados en aquel primero hombre, pero que fue muerto. Al cuarto nombráis Papa. Al quinto es Carlos a quien sin hacer cuenta de los otros, llamáis poderosísimo y monarca del universo y supremo de todos. Pero si este Carlos es príncipe y señor de todo el mundo ¿qué necesidad tenía de que el Papa le hiciese nueva concesión y donación para hacerme guerra y usurpar estos reinos? Y si la tenía, ¿luego el Papa es mayor Señor y que no él y más poderoso y príncipe de todo el mundo? También me admiro que digáis que estoy obligado a pagar tributo a Carlos y no a los otros, porque no dáis ninguna razón para el tributo, ni yo me hallo obligado a darlo por ninguna vía. Porque si de derecho hubiese de dar tributo y servicio, paréceme que se debería dar a aquel Dios, y a aquel hombre que fue Padre de todos los hombres, y aquel Jesucristo que nunca amontonó sus pecados, finalmente se habían de dar al Papa [...] pero si dices que a estos no debo dar, menos debo dar a Carlos que nunca fue señor de estas regiones ni le he visto. (BAE III: 51)



Ilustración 2. Fray Vicente Valverde leyendo la biblia a Atahualpa.¹⁷⁷

¹⁷⁷ Ilustración extraída del libro de Guamán Poma de Ayala titulado *Nueva Corónica y buen gobierno* (374).

Era conocida la opinión del jesuita José de Acosta sobre el grave error que había significado la muerte de Atahualpa y cómo ello había retrasado todo el proceso de conversión y evangelización de la población indígena del Perú:

En la primera batalla de Cajamarca cuando el muy poderoso Atahualpa, Rey de los Incas, creyendo que los nuestros eran hombres como enviados del cielo, por lo que pensó que los españoles debían ser llamados Viracochas (que es nombre de honor divino y no de espuma de mar como piensan los ignorantes) vino a él el predicador del Evangelio de Cristo. ¿Quién era él y cuáles fueron sus palabras a tan gran príncipe? Le recuerda que él y los españoles, sus compañeros, habían sido enviados por los sumos príncipes del Orbe, el Papa y el Emperador, para que los reconociesen como amigos y padres, y para que recibieran su ley, que era la verdadera y la única que debían aceptar. Entonces, el Rey bárbaro: ¿Cómo demuestras que la ley que dices es mejor que la mía? Responde el egregio misionero: Este libro, dijo, así lo dice; mostrándole el breviario. Y cogiendo el Rey indio el libro, abriéndolo y hojeándolo como no podía leer nada, dijo; pero este libro a mí no me dice nada. Y así, disgustado lo arrojó de sus manos. Inmediatamente se levantó un griterío contra el sacrílego despreciador que había tirado al suelo los sagrados Evangelios. Comenzaron a gritar, a arremeter violentamente y a matar con la espada. Capturando el poderosísimo Rey, fue condenando a crudelísima muerte. Es historia muy conocida y celebrada para nuestra vergüenza y oprobio eterno. (*De procuranda* II: 35)

Existen innumerables ejemplos históricos sobre el uso del *Requerimiento*. El gobernador de Cuba, Diego Velásquez, incluía el documento en sus instrucciones a Hernán Cortés del 23 de octubre de 1518. En su camino hacia México-Tenochtitlán en 1519 Hernán Cortés intentó leérselo a los indíegas mediante traductores o “lenguas”—siendo uno de los pocos que aparentemente intentó traducir el documento—experimentando una tenáz resistencia que sirvió para justificar la guerra y el “daño” contra los mismos.¹⁷⁸ Los conquistadores Gil Gonzáles Dávila y Pedro Alvarado lo utilizaron en ciertas regiones de América central en 1524. Francisco de

¹⁷⁸ En su segunda “Carta de relación” Cortés relata que: “E no dos tiro de piedra dellos asomó mucha cantidad de indios muy armados y con muy gran girta, y comenzaron a pelar con nosotros, tirándonos muchas varas y flechas. E yo les comencé a facer mis requerimientos en forma, con los lenguas que conmigo llevaba, por ante escribano. E quanto mas me paraba a los amonestar y requerir con paz, tanto más priesa nos daban ofendiéndonos quanto ellos podían. E viendo que no aprovechaban requerimientos ni protestaciones, comenzamos a nos ofender como podíamos, y así nos llevaron peleando hasta nos meter entre más de cien mil hombres de pelea, que por todas partes nos tenían cercados, y peleamos con los lenguas que conmigo llevaba, por ante escribano” (45).

Montejo lo leyó en la conquista de Yucatán y Cozumel en 1527. El infortunado Pánfilo de Narváez lo llevó consigo en su desastroso viaje a la Florida en 1537. Francisco de Orduña y Francisco Castellanos lo implementaron en Guatemala en 1530. Nuño de Guzmán en su carnífera guerra contra los indígenas chichimecas y la fundación de Nueva Galicia entre 1529-1531, utilizó el documento como justificación de guerra ante la Audiencia mexicana. En las capitulaciones firmadas por el Adelantado Alvar Núñez Cabeza de Vaca en 1540 para hacerse cargo de la comandancia en el actual Paraguay y suplantar en el cargo a Martínez de Irala, también se exigió la lectura del *Requerimiento*. En la famosa búsqueda de las siete ciudades encantadas de Cibola (Kansas), Vázquez de Coronado llevó copia del mismo. También Gonzalo Jiménez de Quesada en la fundación del Nuevo Reino de Granada leyó el documento al cacique Saquesazippa en la actual Bogotá, “mientras languidecía en la prisión” (Hanke, *La lucha* 272). El documento también fue leído, infructuosamente, a los araucanos de Chile en la expedición de Pedro de Valdivia. Más tarde, de acuerdo con Zavala, el documento también fue implementado en Filipinas en 1562 (*Instituciones* 488). Como se puede observar la lista es muy larga y no sería posible en este espacio hacer mención a todos los episodios. Sólo digamos que la utilización de este documento aplicado en regiones geográficas harto disímiles y a poblaciones tan diferentes en sus aspectos culturales, produjo resultados y reacciones más o menos similares en las poblaciones indígenas de acuerdo con los testimonios de que disponemos. La mayoría de los indígenas americanos—salvo algunas excepciones—rechazaron frontalmente la autoridad papal, la soberanía de la Corona católica y la invasión armada luchando contra la superioridad bélica del invasor.

4. LA GUERRA COLONIAL CONTRA EL INDÍGENA AMERICANO: BARBARIE Y “MISIÓN CIVILIZADORA”

“LEOPOLDO- Así es como dices Demócrates; yo, no obstante, creo que las causas que justifican las guerras, o no existen o por lo menos son rarísimas.

DEMÓCRATES- Yo, al contrario, creo que son muchas y frecuentes [...] el príncipe bueno y humano no debe obrar jamás con temeridad o codicia. Debe agotar todas las soluciones pacíficas [...] si, después de haberlo intentado todo, nada consiguiera y viera que su equidad y moderación son desbordadas por la soberbia y maldad de hombres injustos, no ha de tener reparo en tomar las armas ni en parecer que hace una guerra temeraria o injusta.”

Juan Ginés de Sepúlveda. *Demócrates segundo, o sobre las justas causas de la guerra.*

El “sabio” Demócrates no hubiera podido mantener un diálogo “pacífico”, y mucho menos llegar a un acuerdo, con los imaginarios habitantes de la *Utopía* de Tomás Moro, los cuales: “tienen [...] la guerra por cosa bestial—aunque sea menos frecuente entra las fieras que entre los hombres—, la abominan, y, al revés de la mayor parte de los demás pueblos, estiman que no hay cosa más despreciable que la gloria guerrera” (66). Y esto no es casual si pensamos que Moro ha sido conceptualizado—tal vez un poco exageradamente—como un precursor del socialismo y un autor de cabecera para Marx y Engels,¹⁷⁹ mientras que Sepúlveda, por su parte, hasta el día de hoy es catalogado como el fundador de la razón pro-belicista del Imperio español, como bien lo afirmaba su personaje Demócrates:

Aunque yo digo que han de ser dominados los indios no sólo para que escuchen a los predicadores, sino también *para que a la doctrina y a los consejos se unan además las amenazas y se infunda el temor [...]* cuando se añade, pues, al *terror útil* la doctrina saludable, para que no sólo la luz de la

¹⁷⁹ Según Ramón Alcalá: “Ya en 1890 Kautsky al hacer la primera y más completa interpretación del Moro socialista dijo que es un precursor fundamental del comunismo. Lisa y llanamente afirma que ‘su socialismo le ha hecho inmortal’. Por su parte, tanto Marx como Engels tuvieron a la *Utopía* como libro de cabecera y la estudiaron a fondo para rastrear en ella una corriente histórica-doctrinal del socialismo” (xxviii).

verdad ahuyente las tinieblas del error, sino también *la fuerza del temor* rompa los vínculos de la mala costumbre. (94; énfasis mío)¹⁸⁰

Es más, mientras Moro creaba en 1516 la *Utopía* como un espacio social igualitario derivado de la imaginación europea sobre el Nuevo Mundo y las visiones idealistas del mismo, el personaje de Sepúlveda, a su vez, clausura toda posibilidad de una *Edad de Oro* al referirse a América como el lugar del salvajismo, el canibalismo, la idolatría y los sacrificios al demonio:

Y a propósito de sus virtudes [de los indígenas], si quieres informarte de su templanza y mansedumbre, ¿Qué se va a esperar de hombres entregados a toda clase de pasiones y nefandas liviandades y no poco dados a alimentarse de carne humana? No creas que antes de la llegada de los españoles vivían en la paz saturniana que cantaron los poetas; al contrario, se hacían la guerra casi continuamente entre sí con tanta rabia que consideraban nula la victoria si no saciaban su hambre prodigiosa con las carnes de sus enemigos. (66)

Este diálogo renacentista y ficcional que leemos en el epígrafe entre Leopoldo y Demócrates a orillas del río Pisuerga (Castilla) nunca fue publicado en la España de Las Casas, principalmente por la férrea oposición que ejerció el obispo de Chiapas en contra de las publicaciones de su principal enemigo político: el teólogo Juan Ginés de Sepúlveda.¹⁸¹ Más aún, el manuscrito de Sepúlveda recién conocerá la luz pública en 1892 gracias a la gestión de Marcelino Menéndez Pelayo. Estos dos personajes literarios, Demócrates y Leopoldo, ya habían discurrido años antes sobre las virtudes

¹⁸⁰ Más adelante agrega: “El imperio, pues, debe templarse de tal manera que los bárbaros, en parte *por el miedo y la fuerza*, en parte por la benevolencia y equidad, se mantengan dentro de los límites del deber, de tal suerte que ni puedan ni quieran maquinan sublevaciones contra el dominio de los españoles y amenazar su bienestar” (132; énfasis mío).

¹⁸¹ Sepúlveda encontró resistencia a la publicación de su *Demócrates segundo* no sólo por la oposición incansable de Las Casas, sino también porque el libro no encontraba apoyo ideológico en el contexto de las discusiones teológicas de Salamanca que ya habían adoptado, digamos así, una posición pseudo-lascasiana que inspiró la redacción de las Leyes Nuevas de 1542. A consecuencia de ello, Sepúlveda decide revisar las impugnaciones de sus detractores al *Demócrates Segundo* y escribe su *Apología pro libro De Justis Belli Causis*, que sí obtiene permiso para publicación en Roma en 1550, y que repite la misma doctrina de su *Demócrates Segundo* pero eliminando el formato literario del diálogo. Según informa Brufau Prats: “esta edición romana de 1550 llegó prontamente a España. Los adversarios de las tesis de Sepúlveda, sobre todo Bartolomé de Las Casas, se movieron eficazmente para evitar que se divulgara y obtuvieron del emperador Carlos que, por Real Cédula, mandara que se recogieran con gran diligencia todos los ejemplares” (xxiv).

religiosas y militares en otro escenario rodeado por la tranquilidad de los jardines del Vaticano, en un texto que sí se publicó y que llevaba por título *Demócrates* (1535), dedicado al Duque de Alba. Por entonces, la ocasión histórica no ameritaba mayores problemas para la publicación.¹⁸² No obstante, las circunstancias que rodean la reaparición de Leopoldo, “un alemán con resabios luteranos” (Brufau Prats xvi), y *Demócrates*, sabio griego que justifica la necesidad de la guerra cuando la misma obedece a lo que él considera “causas justas”, en el contexto político de 1547, son harto diferentes y se corresponden con la rebelión masiva y simultánea de los encomenderos luego de publicadas las Leyes Nuevas de 1542 que impedían la perpetuidad de la esclavitud indígena.¹⁸³ Como sugiere Brufau Prats:

El diálogo respondía, como anillo al dedo, a las demandas de los españoles de ultramar para que se anularan las Leyes Nuevas de 1542. Cubría uno de los objetivos que éstos se habían propuesto: encontrar quien defendiera con eficaz argumentación la forma como se llevaba adelante la conquista y los resultados de la misma en cuanto a las personas y los bienes de los indios, y así apoyar mejor su pretensión de lograr que la normativa legal y la práctica de gobierno se ajustaran a sus pretensiones. (xxi-xxii)

Si las juntas de teólogos y juristas que produjeron documentos como las *Siete proposiciones* y las *Ordenanzas de Burgos* en 1512-1513 intentaron tranquilizar la conciencia y las dudas morales de la Corona, por su parte el *Demócrates segundo*, o

¹⁸² Según Jáuregui: “El teólogo Francisco de Vitoria (c. 1486-1546) estaba poco convencido de la defensa de la Conquista del Nuevo Mundo en los términos en que había sido hecha hasta entonces [...] en su *De Temperancia* refutaba la tesis según la cual un príncipe cristiano podía castigar a otro por el hecho de ser éste pagano, o el Papa hacer u ordenar una justa guerra contra quienes cometían ‘bárbaros pecados contra la naturaleza’ [...] conforme a la tesis iusnaturalista de Santo Tomás, Vitoria sostenía que los pecados no privaban a la humanidad de sus derechos inherentes [...] para Vitoria [...] la autorización papal que suscribía la legitimidad del dominio de América era frágil” (*Canibalia* 122-23).

¹⁸³ De acuerdo con Brufau Prats: “El descontento de los encomenderos se hizo sentir muy inmediatamente y de forma clamorosa. Constituía un paso más en el proceso abierto años antes con el revulsivo sermón del dominico P. Montesinos. Se temió, con fundamento, una oposición frontal y violenta ante la nueva regulación; y se hizo valer este peligro para presionar a la Corona. Antes de llegar al rompimiento, los descontentos pusieron en marcha acciones tendentes a neutralizar la innovadora regulación que modificaba tan profundamente la consolidación del sistema de explotación de la mano de obra india iniciado años antes” (xv).

sobre las justas causas de la guerra (ca.1547) [*Democrates secundus, sive de iustis belli causis*], justificaba el accionar encomendero, patrocinaba el terrorismo de Estado, avalaba teóricamente la reforma de las Leyes Nuevas e intentaba probar—con Aristóteles—la *inferioridad* antropológica del indígena americano esgrimiendo como fundamentos, en primer lugar, los actos *contra naturam* (canibalismo y sacrificios humanos), y en segundo lugar, las prácticas idolátricas y la condición de esclavos (siervos) naturales de los mismos. En tal sentido comentaba Demócrates:

Me he referido a las costumbres y carácter de los indios. ¿Qué diré ahora de la impía religión y nefandos sacrificios de tales gentes, que al venerar como Dios al demonio no creían aplacarse con mejores sacrificios que ofreciéndoles corazones humanos? [...] pensaban que debían sacrificar víctimas humanas y abriendo los pechos humanos arrancaban los corazones, los ofrecían en las nefandas aras y creían haber hecho así un sacrificio ritual con el que habían aplacado a sus dioses [...] Así pues, ¿dudaremos en afirmar que estas gentes tan incultas, tan bárbaras, contaminadas con tan nefandos sacrificios e impías religiones, han sido conquistada por rey tan excelente, piadoso y justo como fue Fernando y lo es ahora el César Carlos, y por una nación excelente en todo género de virtudes con el mejor derecho y mayor beneficio para los indios? [...] Testimonios y juicios de Dios son estos tantos y tan importantes que no dejan lugar a dudas a los hombres piadosos, de que estos dos crímenes, el culto a los ídolos y las inmolaciones humanas, que consta eran familiares a esos bárbaros, son castigados con suma justicia con la muerte de quienes los cometieron, y con la privación de sus bienes. (68-71)

Rolena Adorno ha señalado que para Sepúlveda los indígenas americanos no carecen de razón y que: “la barbarie de los indios” no es “innata sino como producto de la costumbre” (“Los debates” 53). De allí deriva la importancia del informe etnográfico desde el cual Sepúlveda infiere la barbarie indígena: sin descripción etnográfica Demócrates se quedaría sin argumentos. El *Demócrates Segundo*, estructurado sobre dos libros de irregular extensión, obedece a un género literario que fue muy practicado durante el Renacimiento (el diálogo) y cuyo modelo—según el propio autor—reproducía el clásico intercambio dialéctico entre Sócrates y algún ocasional interlocutor. Desde el punto de vista estilístico, y si bien el texto responde a la forma del diálogo, se trata más bien de un texto híbrido cuyo sustrato se basa en el

derecho canónico, la patrística, el uso de textos intercalados (Evangelios, Antiguo testamento, filósofos griegos y romanos), y su modo de exposición se corresponde tanto con la estructura del silogismo como con la *disputatio* teológica, las cuales favorecen ciertos procedimientos de retórica clásica, mayormente la *repetición* y la *digresión* que buscan apoyar las proposiciones mediante el uso de la cita de autoridad (San Agustín, Santo Tomás, los Evangelios, filósofos y Juristas) y convencer al interlocutor figurado y, obviamente, al lector.¹⁸⁴

Leopoldo es un cándido, ingenuo y tímido preguntón—al menos así es tratado por su interlocutor—el cual es alumbrado por las “sabias” palabras de Demócrates, un evidente *alter ego* del propio Sepúlveda. No obstante, Leopoldo, además de funcionar como el personaje ayuda memoria de Demócrates y ser la coartada hacia la pregunta que ya está respondida de antemano, también puede pensarse como representación o *alegoría* de la conciencia de la Corona española y sus dudas morales. Demócrates, por su parte, estaría funcionando como el sabio (teólogo y jurista) que resuelve la culpa católica de la Corona y sus dilemas morales, iluminándola a través de los silogismos escolásticos y la doctrina aristotélica: “cuando surge una controversia dudosa [aclara Demócrates], el príncipe debe solicitar de sus adversarios que por ambas partes se elijan, como jueces, varones probos y peritos en derecho, para discutir jurídicamente la cuestión” (127). Acaso las ya célebres juntas de Valladolid en 1550-1551 no fueron

¹⁸⁴ Estas digresiones y el modo literario que asume el tratamiento de temas considerados para la época como de abordaje exclusivo por doctores versados en cuestiones teológicas parece haber irritado a los lectores salamantinos (Melchor Cano, Bartolomé de Carranza y Diego de Covarrubias) que finalmente censuraron el libro, como sugiere Pagden: “for if Sepúlveda’s work is read as theology its tone is hysterical, its judgments—as the judges of Alcalá and Salamanca declared—‘unsound’ and its methods of argument, which shift constantly form one mode of speech to another, improperly formulated” (*The Fall* 112).

sino el más claro ejemplo de la puesta en práctica de esta obligación moral del príncipe que señalaba Demócrates.¹⁸⁵

Una de las primeras dudas que inquietaban a Leopoldo en forma insistente— además de saber si existían causas justas para declarar una guerra—era saber si las acciones españolas en ultramar se correspondían con la piedad y la justicia cristiana. Apenas empezada la obra, Leopoldo comentaba a Demócrates que deambulando con sus amigos por el palacio del príncipe Felipe vio pasar a Hernán Cortés y que, luego de reflexionar por un momento con sus amigos sobre las “hazañas” de los caballeros de Carlos, ciertos pensamientos comenzaron a importunarle: “me asaltaba insistentemente la duda y el temor de que no estuviera suficientemente conforme con la justicia y la piedad cristiana la guerra que los españoles hacían a aquellos inocentes mortales” (44). Demócrates no responderá en forma directa la pregunta de Leopoldo, por el contrario, creará una larga digresión haciendo gala de su erudición patristica y evangelista citando ejemplos de San Agustín, de Graciano y de San Pablo. Comienza por atemperar las palabras de Cristo según el cual, si alguien intenta agredirnos, es necesario poner “la otra mejilla”. Recordará a Leopoldo que la frase de Cristo no clausura el derecho natural según el cual “a todo hombre le está permitido repeler la fuerza con la fuerza dentro de los límites de la justa defensa” (44). De esta argumentación emerge el primer móvil y “más importante y natural” (51) de acuerdo con Demócrates para la justificación de la guerra, a saber: que *es lícito responder a la fuerza con la fuerza*. Motivo que será eje doctrinario fundamental de la penetración

¹⁸⁵ Las Casas también era partidario de esta misma posición y un ferviente convencido de que las reuniones y noticias aportadas por él y otros teólogos podían realmente subsanar o, al menos, parar el maltrato indígena. De acuerdo con Hanke: “Las Casas sostenía ante el Consejo de Indias que no deberían autorizarse más conquistas hasta que una junta de teólogos pudiera determinar si esas conquistas eran justas y pudiera redactar una ley para la conducta de los futuros conquistadores que protegiera mejor a los indios contra cualquier maltrato. El 3 de julio de 1549 el Consejo de Indias aconsejó formalmente al rey que se diese semejante paso, y en diciembre del mismo año una real orden hizo saber esta notable decisión a los oficiales de las Indias” (*La lucha* 284)

colonial frente a cada acto contracoloniao de los indígenas. El principio de este motivo de justificación ya lo hemos visto operando en el *Requerimiento*—en la respuesta de Atahualpa a Vicente de Valverde, en la resistencia del palenque de Victoria o de los indígenas Cenú—y en la legislación que posibilitaba esclavizar y vender a los supuestos caníbales (1503) pretextando, precisamente, su violencia y resistencia al invasor. Algunos años más tarde el franciscano fray Toribio Benavente (Motolinía), en una carta enviada a Carlos V (1555) en la que fustigaba a Las Casas por su entrometimiento en la tarea evangelizadora, retomará el argumento de Sepúlveda y justificará el uso de la fuerza contra el indígena mexicano alegando la “protección del inocente” y el destierro de las prácticas idolátricas.¹⁸⁶

Al mismo tiempo, Demócrates fijará y explicará a Leopoldo las bases del derecho natural, esto es, la que en todas partes: “tiene la misma fuerza, sin depender de apreciaciones circunstanciales [...] es la participación de la ley eterna en la criatura dotada de razón [...] de esta ley eterna es partícipe el hombre por la recta razón e inclinación al deber y a la virtud; pues aunque el hombre sea arrastrado al mal por el apetito, sin embargo por la razón es propenso al bien” (47). Sepúlveda estaba, al igual que Las Casas aunque por diferentes motivos, fijando las bases del *universalismo humanista*, pero de un universo en el que había grados de humanidad diferenciados. Al mismo tiempo, Demócrates alegaba como justificación colonial la tutela de los inocentes inmolados en los sacrificios rituales, y la protección de los predicadores evangélicos y de los indígenas que querían oír el mensaje evangélico y que eran

¹⁸⁶ Dice Motolinía : “las guerras eran muy continuas, porque para cumplir con sus crueles dioses y para solemnizar sus fiestas y honrar sus templos, andaban por muchas partes haciendo guerra [los mexicanos] y salteando hombres para sacrificar a los demonios y ofrecerles corazones y sangre humana. Por la cual causa padecían muchos inocentes, y no parece ser pequeña causa de hacer guerra a los que así oprimen y matan los inocentes [...] y esto es una de las causas, como vuestra majestad sabe, por la cual se puede hacer guerra” (*Carta* 419).

interrumpidos o agredidos por la resistencia indígena. Demócrates afirmaba al respecto:

Y si a los príncipes les es lícito y loable castigar con la guerras las injurias hechas a sus amigos y parientes aun en pueblos fuera de su dominio, según el ejemplo de Abraham, que castigó a los cuatro reyes por las ofensas que habían hecho a Loth y a sus amigos, ¿cuánto más les será el vengar las cometidas contra Dios, sea quien fuere el que las hace [ya pagano, ya hereje]? Sobre todo, si al mismo tiempo (lo que ya de por sí es causa bastante justa para la guerra) se libra con ella de las más injustas opresiones a muchos inocentes, como les ocurre a esos bárbaros al pasar a nuestro dominio, de quienes consta que anualmente en una sola región, llamada Nueva España, solían inmolar a los demonios más de veinte mil hombres sin merecerlo. (85)

Demócrates basaba su interpretación del derecho natural en función de la “razón”, que a diferencia del *universalismo humanista* sí se conceptualizaba en términos puramente eurocéntricos (particularistas), esto es, esta “razón” se definía en relación con los parámetros culturales exclusivamente europeos y cristianos. El problema de ¿quién poseía ‘razón’? en tanto facultad intelectual y de discernimiento era importante, puesto que dicha atribución era directamente proporcional al grado de “inferioridad” de los sujetos. Un punto que es necesario remarcar es que las consecuencias legales derivadas del triunfo del vencedor, van a aplicarse—como señala Sepúlveda en numerosas oportunidades—con relación a la naturaleza, conformidad y condición de la “naturaleza” del Otro, afirmaba Demócrates:

[...] si es lícito y justo que los mejores y quienes más sobresalen por naturaleza, costumbres y leyes imperen sobre sus inferiores, bien puedes comprender, Leopoldo, si es que conoces la naturaleza y moral de ambos pueblos, que con el perfecto derecho los españoles ejercen su dominio sobre esos indios del Nuevo Mundo e islas adyacentes, los cuales en prudencia, ingenio y todo género de virtudes y humanos sentimientos son tan inferiores a los españoles como los niños a los adultos, las mujeres a los varones, los crueles e inhumanos a los extremadamente mansos, los exageradamente intemperantes a los continentes y moderados. (64)

Luego agregaba:

Compara ahora estas dotes [las de los españoles] de prudencia, ingenio, magnanimidad, templanza, humanidad y religión con las de esos *hombrecillos* [*humunculos*] en los que apenas se pueden encontrar restos de humanidad,

que no sólo carecen de cultura, sino que ni siguiera usan o conocen las letras ni conservan monumentos de sus historia, sino cierta oscura y vaga memoria de algunos hechos consignada en ciertas pinturas, carecen de leyes escritas y tienen instituciones y costumbres bárbaras. (65-66; énfasis mío)

Del motivo citado arriba (repeler la agresión con agresión), surge un segundo motivo que consiste en: “la recuperación del botín injustamente arrebatado” (51).¹⁸⁷ Para ello, Demócrates justificaba su argumento en el *Antiguo testamento* y en la acción de Abraham contra el rey de los elamitas, de dicha acción concluye que: “es lícito hacer la guerra no sólo para recuperar nuestra propiedades, sino también las de nuestros amigos, injustamente arrebatadas” (52). Esta interpretación también hizo carrera en el avance militar de la Conquista y fue parte fundante de la *defensa del inocente* y del *paradigma tutelar* del que habla Jáuregui (*Canibalia* 121-39). Los invasores pretextaron en repetidas oportunidades que Atahualpa o Moctezuma tenían sometidos a otros pueblos—recordemos a modo de ejemplo la relación entre Cortés y los tlaxcaltecas—¹⁸⁸, o que los caníbales saqueaban las islas del Caribe y se quedaban con las mujeres de los taínos como botín. Pues bien, esta segunda causa apoyaba la

¹⁸⁷ Más adelante, refiriéndose a esta misma causa, Demócrates la sustenta con la autoridad de San Isidoro, el cual: “se refiere al castigo de las injurias en la reclamación de las cosas hurtadas, pues aunque el castigo a veces se exige por sí mismo, corrientemente va unido a la recuperación de las sustracciones” (53).

¹⁸⁸ En la *Segunda Carta de Relación*, Cortés refiere que luego de la expulsión que sufriera de México-Tenochtitlán en lo que se conoce como la “noche triste”, se refugió en la ciudad de Tacuba. Allí, según refiere el conquistador, los indígenas tlascaltecas le ofrecieron sus condolencias, su alianza y ayuda: “En este pueblo estuve tres días, donde me vinieron a ver y hablar Magiscacin y Singutecal y todos los señores de la dicha provincia y algunos de la de Guasucingo, los cuales mostraron mucha pena por lo que nos había acaecido, y trabajaron de me consolar diciéndome que muchas veces ellos me habían dicho que los de Culúa eran traidores, y que me guardase de ellos, y que no lo había querido creer; pero que pues yo había escapado vivo, que me alegrase, que *ellos me ayudarían hasta morir para satisfacerme del daño que aquellos me habían hecho*, porque, demás de les obligar a ello ser vasallos de vuestra alteza, se dolían de muchos hijos y hermanos que en mi compañía les habían muerto y de otras muchas injurias que los tiempos pasados de ellos habían recibido. *Y que tuviese por cierto que me serían muy ciertos y verdaderos amigos hasta la muerte*”. (107-08; énfasis mío)

defensa de los que alegadamente habían sido saqueados ya por los caníbales, ya por algún cacique “tirano”.¹⁸⁹

Derivada de esta causa se seguía una tercera basada en “la imposición del castigo a quien a cometido la ofensa [el saqueo]” (52). Frente a esta nueva causa esgrimida, Leopoldo, un tanto aterrado, preguntaba: “¿Aseguras que la venganza de las injurias está permitida a los buenos y virtuosos varones? Según eso ¿qué fuerza tienen para ti aquellas divinas palabras del Deuteronomio: “para mí la venganza y yo daré la retribución”? ¿Acaso no indican que este derecho es privativo exclusivamente de Dios?” (52). La respuesta de Demócrates era simple, afirmaba que muchas veces Dios ejercía su propia venganza a través de sus ministros, príncipes y magistrados. Algunas de estas afirmaciones fueron utilizadas por Las Casas para considerar que las obras de Sepúlveda debían ser condenadas por herejía. A estos motivos principales, opinaba Demócrates, era necesario sumar los considerados “secundarios” o “no de tanta aplicación ni tan frecuentes” (53) pero que en última instancia definían los fundamentos de la invasión y revestían fundamental importancia dentro del contexto colonial y las discusiones teológicas y jurídicas de la época, esto es, la naturaleza antropológica del indígena americano: “[...] aquéllos cuya condición natural es tal que deban obedecer a otros, si rehúsan su gobierno y no queda otro recurso, sean dominados por las armas; pues tal guerra es justa según opinión de los más eminentes filósofos” (53). Proposición que Leopoldo consideraba como “extraña doctrina” y “apartada de la opinión común de los hombres” (53) y Demócrates le replicaba que

¹⁸⁹ Gonzalo Fernández de Oviedo, años antes que Sepúlveda, utilizaba este mismo razonamiento para referirse a la “pacificación” del Reino de Nueva Granada y al asesinato del cacique Bogotá a manos Gonzalo Jiménez de Quesada: “dice el licenciado Gonzalo Jiménez que, estando en su real en el pueblo de Bogotá, los indios de aquella provincia comenzaron a servir bien, y con tanta volunta e aficción, cuanto eran mejor tratados de los cristianos que de Bogotá, su señor, ya muerto [...] era muy cruel e muy temido y no armado; y el día que se supo cierto que era muerto, fue general el alegría en toda su tierra, porque todos los caciques y señores quitaron de sí una tiranía muy grande” (BAE III, 122).

sólo era “extraña” para los legos, los que no han pasado más que por el umbral de la filosofía, pero antigua y conocida por los filósofos. Naturalmente, el filósofo al que hacía alusión era Aristóteles, quien en el libro I de su *Política* sostenía el principio de la servidumbre fundamentándolo en la inferioridad de algunos pueblos (bárbaros) e, incluso, de las mujeres y los niños.¹⁹⁰ A propósito de esta cuestión argumenta el Estagirita:

En efecto, el que es capaz de prever con la mente es un jefe por naturaleza y un señor natural, y el que puede con su cuerpo realizar estas cosas es súbdito y esclavo por naturaleza [...] Así pues, por naturaleza está establecida una diferencia entre la hembra y el esclavo [...] pero entre los bárbaros, la hembra y el esclavo tienen la misma posición, y la causa de ello es que no tienen el elemento gobernante por naturaleza, sino que su comunidad resulta de esclavo y esclava. Por eso dicen los poetas justo es que los helenos manden sobre los bárbaros. (47)

Recordemos que la utilización de la filosofía pagana constituía todo un problema para la teología del cristianismo, esto es, cómo utilizar autores y obras anteriores a la venida de Cristo para explicar, definir o conceptualizar problemas esencialmente cristianos como la evangelización de los indígenas. Esto implicó un enorme trabajo de re-acomodación y justificación por intrincados mecanismos retóricos de todo el saber intelectual de la filosofía de la Antigüedad al presente humanista del siglo XVI. De acuerdo con Zavala: “Fray Juan de Zumárraga (primer obispo de México), en la conclusión exhortatoria de su *Doctrina breve*, afirmaba que sería una impía locura querer comparar la doctrina de Jesucristo con la de Aristóteles o con los preceptos filosóficos” (*La filosofía* 81). El propio Las Casas que se sirvió de la filosofía aristotélica, tanto en sus trabajos historiográficos como en sus tratados

¹⁹⁰ Como ha señalado Pagden: “The natural slave is not, however, the only psychologically defective creature in Aristotle’s human hierarchy. For occupying similar positions are both the woman and the child. Like the natural slave both are, in a sense, incomplete men. Women, who are in any case little more than defective males (*De gen. an.* 737 a28), possess the capacity to reason, but they lack authority (*akuron*). The child also possesses a deliberative capacity but his is only partly formed, for the alogical soul is prior in generation to the logical (*Pol.* 1324 b 21-2)” (*The fall* 43-44).

políticos y antropológicos—fundamentalmente en su *Apologética historia sumaria*—, opinaba sin embargo que: “el Filósofo era gentil y está ardiendo en los infiernos, y por ende tanto se ha de usar de su doctrina, cuando con nuestra sancta fe y costumbre de la religión cristiana conviniere” (III: 343). Tengamos presente que el Renacimiento fue, justamente, una etapa en donde los europeos—que por primera vez se expandían como nunca hacia un exterior desconocido—volvieron sobre su propia historia cultural con el objetivo de rescatar y hacer “renacer”, precisamente, toda su tradición olvidada o descuidada.¹⁹¹ El propio Demócrates tiene que justificar puntillosamente el uso que hace de Aristóteles:

[...] el juicio sobre las leyes naturales hay que buscarlo no sólo en los autores cristianos y tratados evangélicos, sino también en aquellos filósofos, considerados como los mejores y más sagaces tratadistas de filosofía natural y moral y de todo género de Política [...] es opinión general que a la cabeza de los filósofos están Platón (preferido a todos por San Agustín) y Aristóteles, cuyos preceptos [...] han sido recibidos por la posteridad con tan unánime aprobación, que ya no parecen palabras de un solo filósofo, sino sentencias y decisiones comunes a todos los sabios. Pues no sin razón nuestro San Jerónimo escribió que ‘Aristóteles sin ninguna duda fue el primer filósofo, prodigio y milagro estupendo en toda la naturaleza’. (48)

Ahora bien, ¿cómo se determinaba la inferioridad de otros bárbaros-esclavos?

Para responder, Demócrates realizaba una distinción entre los juriconsultos y los filósofos: los primeros sustentaban la inferioridad en la fuerza y en el *ius gentium* romano, en cambio los filósofos determinaban la inferioridad y por ende la servidumbre en “la torpeza ingénita” y en las “costumbres inhumanas y bárbaras” (54). Esto implicaba que existía una doble diferenciación de la inferioridad ligada, por

¹⁹¹ Ni Dante Alighieri (1265-1321) en el canto IV de su *Divina Comedia* se animó a condenar al suplicio en el infierno a los literatos clásicos (Homero, Horacio, Ovidio) y a los filósofos de la Antigüedad (Platón, Sócrates, Demócrito, Diógenes, Anaxágoras, Tales, Empédocles, Heráclito, etc.) y más bien decidió colocarlos en una “antesala” o “castillo”, dentro del primer círculo infernal, junto con las almas buenas que no poseyeron la verdadera fe por haber nacido antes del advenimiento de Cristo. Dante los coloca dentro de un castillo rodeado de jardines y arroyos, más parecido al paraíso que a un círculo infernal. Es más, quien guía a Dante a través de dichos círculos es él mismo un pagano célebre, Virgilio, Esto de por sí habla del lugar incómodo que representaba el pensamiento pagano para el aparato escolástico del cristianismo tanto medieval como renacentista.

un lado, a la “torpeza ingénita” y, por otro, asociada con “prácticas” específicas que en la ejecución de sus mecanismos y procedimientos transforman al indígena en un Otro bárbaro e inhumano (canibalismo, sodomía, idolatría, sacrificios humanos). Como ha señalado Anthony Pagden, los métodos para la clasificación de la alteridad que solían utilizarse desde el final del siglo XV se asociaban con un número indeterminado de ‘atributos’ humanos que no sólo hacían referencia a las características psicológicas de los Otros sino también a la ubicación geográfica (recordemos el discurso orientalista de Colón). Sin embargo, Pagden concluye que el método más común para la clasificación y distinción de la alteridad era el análisis de la conducta, esto es, los actos realizados por esos otros (*The Fall* 13). Esta distinción antropológica doble en el discurso de Demócrates era importante debido a sus consecuencias totalizantes, esto es, no había forma que un indígena americano no sea “inferior” ya que, o bien lo era naturalmente, o bien por las prácticas que definían su vida cotidiana. Así, el principio de inferioridad se basaba para Demócrates en que si unos hombres eran más inteligentes y se regían por la “recta razón”, no había ninguna causa que impidiera que estos últimos gobernarán y protegieran a los considerados como inferiores. Como afirma Pagden:

The acerbity of this language [el de Sepulveda]—the use of images of inversion, commonly reserved for witches and other deviants, and of such descriptive terms as homunculus, which suggests not only stunted growth but, since *homunculi* were things created by magic, also unnatural biological origins, the persistent reference to animal symbolism, monkeys, pigs and beast in general—was intended to create an image of a half-man creature whose world was the very reverse of the ‘human’ world of those who by their ‘magnanimity, temperance, humanity and religion’ were the Indians’ natural masters. (*The Fall* 118)

Es decir, la “perfección” (europea) rige a la “imperfeción” (americana), la fortaleza (el poder bélico del Imperio) se impone sobre la “debilidad” de la resistencia indígena y, finalmente, la “virtud” de los conquistadores supera los “vicios bárbaros”

del indígena. Continúa Demócrates: “tan conforme a la naturaleza es esto, que en todas las cosas que constan de otras muchas, ya continuas, ya separadas, observamos que una de ellas, a saber, la más importante, tiene el dominio sobre las demás” (54). Las Casas que fue el principal opositor de Sepúlveda y el encargado de rebatir punto por punto las acusaciones que este hacía sobre la naturaleza de los indígenas, construyó un sistema de interpretación del concepto de “barbarie” que estaba específicamente diseñado para responder a Sepúlveda en Valladolid y que luego se incluirá en el final de su *Apologética historia sumaria*. Las Casas desmontaba la noción de “barbarie” quebrando la fijeza ideológica, unidireccional y generalista del término, implicando que el mismo debía ser comprendido en relación a maneras, tipos y grados, esto es, proponía una visión relativista del concepto. Para Las Casas no existía “un bárbaro” sino varios, y no todos los tipos de barbarie eran esencialmente pecaminosos o inmodificables. La intención del obispo de Chiapas era corregir las “equivocaciones” derivadas del uso del concepto: “[...] muchas veces veo errar cuando se habla, tomando unos bárbaros por otros, equivocando; por tanto, para evitar esta impropiedad y confusión quiero aquí explicar qué cosa es ser bárbaro y qué naciones propiamente se pueden llamar bárbaros, para declaración de lo cual conviene hacer aquesta distinción de cuatro miembros, conviene a saber, que por vía de cuatro maneras se puede una nación o gente, o parte della, decir bárbara.” (*Apologética historia* 8: 1576). El primer tipo de barbarie podía corresponder, en términos generales, a cualquier nación que perdiera el uso de la “razón” por disensiones internas: “como cuando un pueblo se divide en diversas parcialidades, siguiendo con furor y clamores sus pareceres no racionales, que parecen haber perdido todo el seso y se tornan como estóolidos y fantochades” (*Apologética historia* 8: 1576-77). En términos individuales, se trataba de una barbarie asociada con un estado particular de

la conducta (una barbarie psicológica), esto es, causada por la pérdida de la razón o por su alteración momentánea, ya por la violencia emocional ya por la confusión en el juicio de alguna causa:

[...] por cualquiera extrañez, ferocidad, desorden, exorbitancia, degeneración de razón, de justicia y de buenas costumbres y de humana benignidad, o también por alguna opinión confusa o acelerada, furiosa, tumultuosa o fuera de razón. Así como algunos hombres, dejadas y olvidadas las reglas y orden de la razón y la blandura y mansedumbre que deben tener por su naturaleza los hombres, ciegos de pasión, se convierten en alguna manera o son feroces, duros, ásperos, crueles, y se precipitan a cometer obras tan inhumanas que no las harían peores las bestias fieras y bravas del monte, que parecen haberse desnudado de toda naturaleza de hombres. (*Apologética historia* 8: 1576)

El segundo tipo de barbarie era considerada por Las Casas como producto de una carencia específica o falta de una cualidad, por lo tanto la clasificaba como a una “barbarie relativa” o *secundum quid*, esto es, con relación a algo. Las Casas ubicaba dentro de este grupo a todos aquellos que carecían de: “literal locución que responda a su lenguaje, como responde a la nuestra la lengua latina; finalmente, que carezcan de ejercicio y estudio de las letras” (8: 1577). Aquí seguía Las Casas la noción griega tradicional de “bárbaro”, esto es, aquellos que eran considerados como tales por no hablar la lengua griega. Sin embargo, el giro de Las Casas en este punto se basaba en un relativismo lingüístico: el hecho de que un pueblo *X* no entienda a un pueblo *Y*, no significa que *Y* no tuviera un lenguaje. De ahí se seguía que igual derecho tenía *Y* de considerar como bárbaro a *X* en el eventual caso de no entender su lenguaje: “así, estas gentes destas Indias como nosotros las estimamos por bárbaras, ellas también, por no entendernos, no tenían por bárbaros, conviene a saber, por extraños” (8: 1577). De este modo, Las Casas ponía de cabeza la lógica de la “barbarie unidireccional-eurocéntrica” de Sepúlveda: “podemos afirmar haber visto en nosotros, ellos [los indígenas], obras y costumbres no pocas para que, con recta razón, podamos dellos ser por barbarísimos estimados; no tanto por bárbaros desta especie segunda que quiere

decir “extraño”, sino de la primera, por ferocísimos, durísimos aspérrimos y abominables” (8: 1578). La tercera forma que adoptaba la “barbarie” lascasiana era utilizada pedagógicamente por el fraile para “explicar” que la diferenciación entre bárbaros ya existía en Aristóteles. Las Casas no desmentía el concepto aristotélico de “servidumbre natural” que utilizaba Sepúlveda para justificar la guerra contra el indígena, ya que el mismo era esencialmente correcto según Las Casas, sino que explicaba muy detalladamente a qué tipo de bárbaros se refería Aristóteles cuando pensaba en la servidumbre natural. Los bárbaros “esclavos por naturaleza” son los denominados *simpliciter*, esto es:

[...] los que por sus extrañas y ásperas y malas costumbres o por su mala y perversa inclinación salen crueles y feroces y extraños de los otros hombres y no se rigen por razón, antes son como estólidos o fantochazos, ni tienen ni curan de ley ni derecho, ni de pueblo ni amistad ni conversación de otros hombres, por lo cual no tienen lugares ni ayuntamientos ni ciudades porque no viven socialmente, y así no tienen ni sufren señores ni leyes ni fueros ni político regimiento, ni comunican en usar de la comunicaciones a la vida humana necesarias, como son comprar y vender y trocar, alquilar y conducir, hacer compañía unos vecinos con otros. (8: 1580)

De acuerdo con esta conceptualización, era más que claro que los indígenas americanos no podían participar de esta categoría ya que—según el trabajo etnográfico del fraile—los indígenas americanos tenían organización política, comercio, ciudades, señores, leyes, gobierno, religión, etc. Las causas para la existencia de tales bárbaros eran dos según Las Casas: la primera, la tierra en donde habían nacido—la hipótesis natural-determinista—y la segunda causa eran las costumbres. Ahora bien, los primeros veinte capítulos de la *Apologética* los había usado Las Casas para argumentar sobre la benevolencia del clima americano y para demostrar que por dicha benevolencia climática los indígenas americanos estaban predispuestos naturalmente a costumbres sanas y moderadas, por ende eran aptos para recibir la palabra de Dios. Además, Las Casas agregaba que no se seguía como consecuencia lógica de este tipo de barbarie que cualquiera por prudente que fuera:

“sea luego señor del otro que no es para tanto” (8: 1582) y llegaba a la conclusión de que “no todos bárbaros carecen de razón ni son siervos por naturaleza, ni pueden ser, por aquesta razón de ser bárbaros, sojuzgados por fuerza, porque son reinos y libres” (8: 1582). Quebraba de este modo la *tabula rasa* que intentaba explicar Sepúlveda desde su interpretación particular de la servidumbre natural que proponía Aristóteles. Es cierto que el esfuerzo interpretativo de Las Casas intentaba desestimar la “barbarie” indígena como razón del exterminio o servidumbre natural de los mismos, sin embargo, independientemente de los esfuerzos teóricos de Las Casas, los indígenas americanos eran “bárbaros” en su cuadro interpretativo: es más, la barbarie de los indígenas americanos respondía a más de una de las cuatro categorías creadas por él mismo:

Síguese luego que todas estas gentes [los indios] son bárbaras *largo modo* según alguna cualidad, y ésta es, la primera, en cuanto son infieles, y esto sólo por carecer de nuestra sancta fe, que se dice infidelidad *pure negativa* (o según pura negación), que no es pecado como queda declarado, y así se contienen cuanto a esto dentro de la especie cuarta. Compréndase también dentro de la segunda por tres cualidades: la una, en cuanto carecían de letras o de literal locución, como los ingleses; la segunda, porque son gentes humílimas, que obedecían en extraña y admirable manera a sus reyes; la tercera, pro no hablar bien nuestro lenguaje ni nos entender; pero en ésta tan bárbaros como ellas son, somos nosotros a ellas. (8: 1591)

Claro que la barbarie que Las Casas atribuía a los indígenas—el cuarto tipo—no avalaba la “guerra justa” a diferencia del tipo de barbarie que proponía Demócrates. La barbarie indígena, según Las Casas, provenía de su “infidelidad”:

[...] todos aquellos que carecen de verdadera religión y fe cristiana, conviene a saber, todos los infieles, por muy sabios y prudentes filósofos y políticos que sean [...] no hay alguna nación—sacada la de los christianos—que no tengan y padezcan muchos y muy grandes defectos y barbaricen en sus leyes, costumbres, vivienda y policías; las cuales no se enmiendan ni apuran y reforman en su vivir e manera de regimniento, sino entrando en la Iglesia, rescibiendo nuestra sancta y católica fe, porque sola ella es la ley sin mançilla, que convierte las ánimas, limpia las heces de toda mala costumbre, desterrando la idolatría y ritos supersticiosos, de donde todas las otras suciedades, vicios e máculas privada y públicamente proceden. (8: 1583)

Utilizando el mismo procedimiento de la gradación y tipificación del concepto de *barbarie*, Las Casas volvía a relativizar la infidelidad y la dividía en causas diferenciales. La peor de las infidelidades era la de aquellos que conociendo la doctrina se oponían a ella y, además, luchaban contra ella (los turcos y los moros). En este caso particular, en el de los infieles voluntarios o militantes, Las Casas sí justificaba el derecho a la guerra. Al mismo tiempo, creaba un tipo de fidelidad en la que el infiel era tal no por su voluntad sino por desconocimiento de la palabra divina. En esta categoría entraban los indígenas americanos y por lo tanto, la *barbarie* relativa y suavizada de los mismos hacía imposible aplicar el criterio bélico que pretendía utilizar Sepúlveda.

En su *Demócrates*, Sepúlveda también consideraba que la fe era un factor determinante al momento de aplicar la fuerza y justificar la guerra. En tal sentido, proponía un cuarto motivo o causa derivada de las anteriores, esto es, la conversión del indígena a la “verdadera” fe: “De esta religión privadamente *se origina una cuarta causa que justifica sobremanera la iniciación de la guerra contra los indígenas, pues atañe al cumplimiento de un precepto evangélico de Cristo y se dirige a atraer por el camino más próximo y corto a la luz de la verdad a una infinita multitud de hombres errantes entre perniciosas tinieblas*” (87; énfasis mío). De estas causas que justifican la ocupación colonial, la guerra contra el indígena y el saqueo del Imperio sobre América, se seguían consecuencias teóricas que, según Demócrates, eran “beneficiosas” para el Otro conquistado, esto es:

A éstos [los indios] les es beneficioso y más conforme al derecho natural el que estén sometidos al gobierno de naciones o príncipes más humanos y virtuosos, para que con el ejemplo de su virtud y prudencia y cumplimiento de sus leyes abandonen la *barbarie* y abracen una vida más humana, una conducta morigerada y practiquen la virtud. Y si rechazan su gobierno, pueden ser obligados por las armas, y esta guerra los filósofos enseñan que justa por naturaleza [...] en suma, [los filósofos] nos enseñan que es justo naturalmente

y beneficioso para ambas partes, el que los hombres buenos, excelentes por su virtud, inteligencia y prudencia, imperen sobre sus inferiores. (55-56)

El texto de Sepúlveda fue responsable de la emergencia de una nueva línea ideológica característica de la Modernidad colonial que Dussel ha denominado como “emancipatoria”, esto es, la Modernidad es un “beneficio” que el “civilizado” le aporta al “bárbaro” para sacarlo del salvajismo y re-ubicarlo en la temporalidad europea (1492 99-107). El efecto “emancipatorio” de Europa sobre su periferia será altamente productivo y duradero y dará lugar a un conjunto de prácticas pedagógicas de conversión, educación y transformación de la cultura del Otro. Como afirma Dussel en su crítica a Sepúlveda:

El que las otras culturas ‘salgan’ de su propia barbarie o subdesarrollo por el proceso civilizador constituye, como conclusión, un progreso, un desarrollo, un bien para ellas mismas. Es entonces un proceso emancipador que es obviamente el ya recorrido por la cultura más desarrollada. En esto estriba la ‘falacia del desarrollo’ [desarrollismo] [...] la dominación que Europa ejerce sobre otras culturas es una acción pedagógica o una violencia necesaria (guerra justa), y queda justificada por ser una obra civilizadora o modernizadora; también quedan justificados eventuales sufrimientos que puedan padecer los miembros de otras culturas, ya que son costos necesarios del proceso civilizador. (1492 104-05)

El “beneficio” para los indígenas, al menos para los que no murieron como consecuencia de la invasión, no sólo sería el pasar de un estado de “imperfeción”— recordemos que Las Casas consideraba que sin la gracia divina se vivía en un estado de imperfeción—a otro de “perfeción”, de la “barbarie” a la “civilización”, del “vicio” a la “virtud”. Afirmaba Demócrates:

¿Qué mayor beneficio y ventaja pudo acaecer a esos indios que sin sumisión al gobierno de quienes con sus prudencia, virtud y religión los han de convertir de bárbaros y apenas hombres, en humanos y civilizados en cuanto pueden serlo, de criminales en virtuosos, de impíos y esclavos de los demonios en cristianos y adoradores del verdadero Dios dentro de la verdadera religión, como lo son ya hace tiempo, pro previsión y disposición de un príncipe tan bueno y religioso como lo es el César Carlos, quien les ha concedido preceptores de letras y de ciencias y maestros de moral y de la verdadera religión? (87)

El saqueo de los metales preciosos a los indígenas también era considerado como un “beneficio” para éstos, dado que el oro y la plata: “entre ellos tenían muy poco valor, puesto que no los utilizaban como monedas, y en su compensación recibieron de los españoles el metal del hierro, que es con mucho de más aplicación en la vida para infinidad de ocasiones [...] así pues, solamente con el hierro se compensan los demás metales que los españoles toman de los bárbaros y se les devuelve con creces un beneficio” (97-98). A los beneficios derivados del hierro Demócrates sumaba: “los caballos, las mulas, los asnos, los bueyes, las ovejas, las cabras, los puercos, las vides e infinita clase de árboles” (98). De este modo quedaba justificado el saqueo y se invertía su función: lo que era sustraído (el botín) era devuelto con “creces”. Incluso, Demócrates llega a plantear que los indígenas estaban en deuda con el rey dado que lo que había sido rescatado como botín para la Corona era infinitamente menor, en términos utilitarios, que lo que la Corona les había aportado: “¿con qué obsequios, con qué favores, con qué honores podrían los indios devolverles [a los reyes] beneficio igual por tantos y tan inmensos favores recibidos? (98).¹⁹²

Hacia el final del primer libro, Leopoldo comenta que luego de haber seguido atentamente las palabras de Demócrates se había liberado de: “todas las dudas y escrúpulos” (101) que lo acuciaban. Al mismo tiempo proponía un resumen de los motivos o causas que justifican la guerra contra el indígena. Si leemos con atención el

¹⁹² Gonzalo Fernández de Oviedo fue uno de los españoles que tuvo muy en claro las ventajas del hierro de las que habla Demócrates y de cómo podían extraerse “beneficios” del mismo vendiendo hachas maltrechas hechas de hierro viejo a los caciques del Darién. Según Juan Pérez de Tudela Bueso en su introducción a la *Historia* de Oviedo en la edición BAE, comenta que: “Recurrió, pues, Oviedo a fundir los aros de las pipas ‘e otro hierro viejo’, con el que se forjaron quinientas hachuelas de ruin calidad, ‘así por ser sin acero, que no le tenían ni lo había para se lo echar, como por ser mal templadas’. Las tomaron, sin embargo, los indios con gran contento, por ser manejables con una sola mano, y la expedición resultó altamente rentable (más de 1.600 castellanos, libre de costas, para el empresario capitalista, Oviedo)” (lxxxix).

resumen de Leopoldo, podemos dividir las causas alegadas en cuatro tipos diferentes, siendo que la principal era la degradación del estatuto humano del indígena: 1) *causa antropológica*: “siendo por naturaleza siervos, bárbaros, incultos e inhumanos, rechazan el gobierno de los más prudentes, poderosos y perfectos, el cual deben admitir para gran beneficio suyo” (102); 2) *causa represiva y correctiva* (punición del canibalismo y expulsión de la idolatría): “desterrar el crimen portentoso de devorar carne humana, con el que de modo especial se ofende a la naturaleza, y además el evitar que los demonios sean adorados en lugar de Dios [...] sobre todo con ese rito monstruoso de inmolar víctimas humanas” (102); 3) *causa tutelar* (defensa del inocente): “librar de graves injurias a muchísimos inocentes mortales a quines los indígenas todos los años inmolan” (102) y; 4) *evangelización cristiana* (si es necesario por la fuerza):

En cuarto lugar [continúa Leopoldo] propusiste el hecho de que la religión cristiana se propagase por dondequiera que se presentase ocasión en gran extensión y por motivos convenientes, por medio de la predicación evangélica después de abrirse el camino a los predicadores y maestros de la moral y la religión, y ser éste defendido, y de tal modo defendido que no solamente ellos puedan con seguridad predicar la doctrina evangélica, sino también se libre a los bárbaros del pueblo de todo temor a sus príncipes y sacerdotes, para que, después de convencidos, puedan libre e impunemente recibir la religión cristiana; en suma, siempre que sea posible, se harán desaparecer todos los impedimentos y el culto a los ídolos, renovándose la piadosa y justísima ley del Emperador Constantino contra los paganos y la idolatría. Todo esto [...] no puede llevarse a cabo sino después de pacificados los indios con la guerra. (103)

La conceptualización antropológica contenida en el *Demócrates segundo* coincide con la descripción que hace Dussel sobre los procedimientos ideológicos y políticos que fundan la Modernidad: “[...] se autodefine la propia cultura como superior, más ‘desarrollada’ [...] por otra parte, se determina a la otra cultura como inferior, ruda, bárbara, siendo sujeto de una culpable ‘inmadurez’. De manera que la dominación (guerra, violencia) que se ejerce sobre el Otro es, en realidad,

emancipación, ‘utilidad’, ‘bien’ del bárbaro que se civiliza, que se desarrolla o ‘moderniza’” (100). Dussel, pareciera estar haciendo una síntesis de toda la doctrina de Sepúlveda y sus silogismos, los cuales suponían que el fin de la guerra justa era: “reportar un gran bien a los vencidos para que aprendan de los cristianos el valor de la dignidad humana, se acostumbren a la práctica de las virtudes y preparen sus almas con sana doctrina y piadosos consejos para recibir de buen grado la religión cristiana” (59). Como señalaba Adorno: “Sepúlveda defendió la ética de la fuerza y de la presión política antes de la plena incorporación del indígena al imperio; Las Casas defendió la ética de la captación pacífica” (“Los debates” 60). Si nos atenemos a los violentos resultados de la Conquista, no es del todo arriesgado afirmar que existió un triunfo material de la hipótesis de Sepúlveda. Un triunfo material en abierta oposición al pensamiento—y al triunfo simbólico o burocrático—de la escuela salamantina encabezada por Vitoria y por los tratados políticos, filosóficos e historiográficos de Las Casas. No debemos olvidar que la “prohibición” para hacer la guerra a los indígenas llegaría, muy tarde, recién a 188 años de la llegada de Colón.¹⁹³

Hemos visto a lo largo de este capítulo las relaciones de instrumentalidad del discurso etnográfico en relación con el aparato legal de la Corona española y sus constantes modificaciones, retrocesos, cancelaciones, contradicciones y consecuencias y efectos materiales. Una de las conclusiones más importantes que podemos sacar de esta lectura histórica es la no compatibilidad entre los sistemas jurídicos—sobre todo de los sistemas tutleares—y su aplicación concreta. De ahí que realmente no tenga mucha importancia remarcar el hecho que España haya

¹⁹³ Dice Zavala: “Algo más tarde [sic], la Recopilación de las Leyes de Indias de 1680, en la ley 9, título 4, libro III, redactada sobre la base de disposiciones anteriores ahora puestas en lenguaje más terminante, mandó: ‘que no se pueda hacer, ni se haga la guerra a los indios de ninguna provincia para que reciban la santa fe católica o nos den la obediencia, ni para otro ningún efecto’” (*La filosofía* 37-38).

desarrollado un amplio sistema legal sobre sus colonias a diferencia de otros poderes coloniales, sino más bien mostrar los resultados finales de los procesos de apropiación violenta de la vida y la tierra de los Otros y la aniquilación eurocéntrica de sus sistemas culturales. Por otra parte, al estudiar y desmenuzar críticamente los sistemas discursivos legales podemos apreciar la interrelación dialéctica que se produce entre las concepciones antropológicas sobre el Otro y la formulación jurídica del colonialismo. En el siglo en el que se construyen los fundamentos legales que darán forma a los “derechos humanos” (Las Casas) y al derecho internacional (Vitoria) se produce, simultáneamente, uno de los genocidios más grandes y con mayores consecuencias—políticas, económicas, religiosas, culturales—para la historia de la humanidad. De este genocidio y del avance colonial de Europa, de sus formulaciones jurídicas, de sus tratados etnográficos y de sus prácticas materiales, emerge ese gran monstruo que llamamos Modernidad colonial.

CAPÍTULO 5

ETNOGRAFÍAS EVANGÉLICAS Y PARANOIA SATÁNICA: AMÉRICA COMO TRASLADO DEL INFIERNO

Era esta tierra *un traslado del infierno*, ver los moradores de ella de noche dar voces, unos llamando al demonio, otros borrachos, otros cantando y bailando; tañían atabales, bocinas, cornetas y caracoles grandes, en especial en las fiestas de sus demonios.

Toribio de Benavente (Motolinía). *Memoriales* (32).

[N]inguna región ni habitación de hombres hobo en el mundo donde los demonios no cegasen las gentes infieles con aquestos y otros muchos engaños y sacrílegos abusos, por permisión divina, antes que la predicación del Evangelio diese al mundo luz.

Bartolomé de Las Casas. *Apologética historia sumaria* (7: 723).

Hoy conocemos, gracias a los minuciosos estudios de Fernando Cervantes (1994), Roger Bartra (1997) y Jaime Humberto Borja (1998), que entre los encuentros más renombrados en los textos de los conquistadores y evangelizadores, fundamentalmente durante los dos primeros siglos de la época colonial, hallamos la recurrente y utilitaria figura de Satán. Este personaje será uno de los principales agentes conceptuales del aparato evangelizador en la explicación etnográfica de la resistencia contracolonial indígena y en la justificación misional y evangélica sobre el Nuevo Mundo. La mayoría de las prácticas culturales indígenas desde las danzas rituales como el *areito* y las esculturas taínas de los *cemíes*¹⁹⁴ o los códices de la

¹⁹⁴ Serge Gruzinski señala una paulatina transformación en la interpretación del significado de los *cemíes* entre los intelectuales españoles. El primero en dar una interpretación sobre los mismos, luego de fray Ramón Pané, fue Pedro Mártir de Anglería, para quien los *zemíes* debían ser pensados como un simulacro de los espectros nocturnos, como representaciones de fantasmas. Más adelante, los *zemíes* fueron asociados directamente con el demonio y así, según Gruzinski: “El *zemí* cae en lo demoníaco y lo monstruoso; se disuelve en la figura del diablo [...] la demonización—que, de hecho, está emparentada aquí con una especie de neutralización cultural—termina haciendo del *zemí* un ídolo, deidad de madera o de algodón relleno [...] el *zemí* perdió toda singularidad. Se le redujo a lo conocido y lo familiar, a lo más

cultura mexicana, pasando por las prácticas médicas nativas de los chamanes, los rituales de las religiones africanas traídas por los esclavos, hasta las prácticas sexuales como la sodomía y la poligamia y otras prácticas religiosas como el politeísmo, los sacrificios y el canibalismo ritual, encontrarán su causa eficiente en el accionar y la influencia demoníaca.¹⁹⁵

Como puede leerse en los epígrafes que abren este capítulo, algunos misioneros y evangelizadores creían que el Nuevo Mundo podía entenderse como un “traslado” del infierno. Otros frailes como Las Casas, en cambio, no suscribían a esta exageración aunque no negaban ni discutían su presencia. Los rituales religiosos y culturales de los indígenas eran vistos y considerados como un conjunto de prácticas que tendían a la adoración demoníaca y a la idolatría mediante actos violentos y sanguinarios (sacrificios humanos, canibalismo ritual) influenciados y hasta dirigidos, como señala Borja Gómez, por las *huestes de Satán*.¹⁹⁶ Como ha mostrado Luis Villoro, si el significado último de la Historia para gran parte de la Europa renacentista era el triunfo del cristianismo, todo lo que fuera irreductible a él era por ende considerado como una acción de oposición a ese diseño providencial: “And the

burdo de la imaginería diabólica” (*La guerra* 28-30). Fernández de Oviedo fue uno de los que asimiló directamente al dios taíno, “al qual ellos llaman çemí, y á este tienen por su Dios”, con el demonio, “en esta isla Española çemí, como he dicho, es el mismo que nosotros llamamos demonio” (*Historia* I: 229-30).

¹⁹⁵ De acuerdo con Borja Gómez: “España tenía la conciencia de ser la fortaleza de la recta doctrina en cuyo catolicismo se estrellaban los infieles, los herejes, los endemoniados y todos los demás asaltos del mal [...] El mal y lo que ello representaba los esperaba detrás de los ídolos, detrás de cada indígena, detrás de cada cultura que encontraban a su paso” (47).

¹⁹⁶ Como señala Jáuregui: “Se llegó a ver en la labor evangélica una batalla cósmica entre Dios y el Diablo. Dicha visión tenía raíces en ciertas variaciones en la concepción teológica del demonio, de la idolatría y del pecado durante la Edad Media tardía y, especialmente, en las frustraciones de la evangelización y en la lectura contrarreformista que se hizo de la diferencia religiosa. La conversión o *translatio* del Otro a la mismidad de que habla François Hartog (1988, 237) fracasa asediada por lo irreducible y suplementario que la rebasa y contamina. La alteridad persiste de diversas maneras que van desde la resistencia abierta hasta la ocultación, la mimesis y la mezcla sincrética. El Otro no deja de ser ajeno y su *suplementariedad* tiene un estatuto amenazador para el orden “colonial”” (“El plato más sabroso” 200).

one who contradicts it has, in our cultural tradition, a name: Satan. The other's culture, insofar as it cannot be translated to ours, cannot be but devilish. This is the most common interpretation amongst the missionaries and chroniclers" (5). Pero no sólo eran los evangelizadores que estaban en territorio americano los que veían en América una morada infernal, a ellos se sumaban los historiadores oficiales de la Corona como Gonzalo Fernández de Oviedo (1478-1557) y Francisco López de Gómara (ca. 1511- ca.1562). El primero de ellos afirmaba en su *Historia general y natural de las Indias* ([1535] 1881-55):

[N]o he hallado en esta generación [de indios] cosa entrellos mas antiguamente pintada ni esculpida ó de relieve entallada, ni tan principalmente acatada é reverenciada como la figura abominable é descomulgada del demonio, en muchas é diversas maneras pintado ó esculpido, ó de bulto con muchas cabeças é colas é difformes y espantables é caninas é feroçes dentaduras, con grandes colmillos, é desmessuradas orejas, con ençendidos ojos de dragon é feroz serpiente, é de muy diferenciadas suertes; y tales que la menos espantable pone mucho temor y admiración. (BAE, V: 229)

Por su parte, en la dedicatoria de su *Historia general de las Indias* (1552), López de Gómara, años después de publicadas las *Leyes Nuevas* de 1542, luego los debates de Valladolid (1550-1551) y luego de producida en 1537 la confirmación "oficial" del papado que oficializaba la "libertad" de los indígenas americanos (véase capítulo 4), afirmaba que el Nuevo Mundo era "nuevo" por la *diferencia* de la flora y de la fauna pero que, sin embargo, los habitantes de América eran: "como nosotros fuera del color, que de otra manera bestias y monstruos serían y no vendrían como vienen de Adán" (I: 7). Sin embargo, a pesar de la "igualdad" entre el hombre europeo y el indígena—a pesar del "color"—existían algunos aspectos etnográficos que perturbaban al cronista oficial y que lejos de confirmar las similitudes ratificaban las diferencias: "Mas no tienen letras, ni moneda, ni bestias de carga; cosas principalísimas para la policía y vivienda del hombre; que ir desnudos, siendo la tierra caliente y falta de lana y lino, no es novedad. Y como no conocen al verdadero Dios y

Señor, están en grandísimos pecados de idolatría, sacrificios de hombres vivos, comida de carne humana, *habla con el diablo*, sodomía, muchedumbre de mujeres y otros así” (I: 7; énfasis mío). Es decir, “son como nosotros” pero no tanto, puesto que comen carne humana, son idólatras y, como si ello no fuera suficientemente horroroso, además, “hablan con el diablo”. Para 1552 a sesenta años de la Conquista, y luego de desembarcadas las milicias evangelizadoras y de producidos los bautismos y conversiones masivas, quemas de códices y destrucción de templos e “ídolos”, el demonio andaba aún, de acuerdo con la versión del historiador oficial del Emperador Carlos V, suelto por América y conversando con los indígenas.

Del mismo modo que el *hombre silvestre* de los relatos medievales fue revitalizado y traído al Nuevo Mundo por la imaginería colonial europea,¹⁹⁷ el demonio también bajará del barco conquistador y hará carrera en las letras de la Conquista, como señala Bartra:

En el siglo XVI el más extendido símbolo para comprender o designar al Otro no era el salvaje: era la figura maligna del demonio. Ello implicaba que la definición de la alteridad, la externidad y la anormalidad dependía conceptualmente de un eje vertical que tenía como polos opuestos el inframundo infernal y el supramundo celestial. Esta noción, consagrada por la teología, adjudicaba automáticamente a los fenómenos extraños y anormales una connotación negativa y diabólica. Así, los seres humanos dotados de características anormales, sea en su conformación espiritual o en su aspecto físico, eran sospechoso de mantener algún vínculo con el demonio y con las fuerzas del inframundo [...] la idea del salvaje, aun en los cronistas que se enfrentaron directamente a la necesidad de explicar la existencia de los

¹⁹⁷ Roger Bartra en el “prólogo” a su libro *El salvaje en el espejo* nos cuenta, siguiendo el relato de Bernal Díaz del Castillo, que los españoles de México para celebrar el tratado de paz entre Carlos V y Francisco I en 1538, montaron una obra de teatro con un bosque artificial en el que representaron al salvaje occidental y europeo, el *hombre silvestre* de las crónicas de la Antigüedad. Bartra afirma que: “Durante el siglo XVI, acompañando a los conquistadores, llegaron a América unos seres extraños cuya identidad es intrigante. Aunque parecen simples comparsas en el gran teatro de la conquista, al detenernos a estudiarlos descubrimos que son portadores de una inmensa carga simbólica [...] a todas luces no son una imagen de los indígenas americanos: son auténticamente europeos, originarios del Viejo Mundo. Son hombres barbados desnudos, con el cuerpo profusamente cubierto de vello, armados de unos garrotes similares a los bastos del antiguo juego de naipes. ¿Qué hacían estos salvajes europeos en la tierra de los salvajes americanos en la tierra de los salvajes americanos? ¿Por qué los conquistadores europeos llegaron acompañados de un hombre salvaje? (7-8).

habitantes del Nuevo Mundo, fue marginal y poco desarrollada en comparación con la gran importancia que tuvo la figura del demonio en el siglo XVI para explicar la otredad. (*El salvaje artificial* 67-79)

Las mismas gentes y tierras americanas que darán lugar en la imaginación europea renacentista a la reinención del *paraíso* terrenal y a la utopía de un mundo igualitario como vimos en el capítulo 2, simultáneamente dispararán las antiguas pesadillas morales y teológicas más profundas de la cristiandad y harán emerger la utilitaria figura de Satán de los archivos de la cristiandad.¹⁹⁸ Fray Toribio Benavente, alias Motolinía, en su famosa *Carta* al emperador Carlos V de 1555, fue muy explícito al hacer coincidir la llegada de los españoles a México-Tenochtitlán con la entrada a un verdadero infierno de masacres y carnicerías presididas por el demonio:

Y cuando los cristianos entraron en esta Nueva España, por todos los pueblos y provincias de ella había muchos sacrificios de hombres muertos, más que nunca, que mataban y sacrificaban delante de los ídolos; y cada hora y cada día ofrecían a los demonios sangre humana por todas partes y pueblos de toda esta tierra, sin otros muchos sacrificios y servicios que a los demonios siempre y públicamente hacían, no solamente en los templos de los demonios, que casi toda la tierra estaba llena de ellos, más por todos los caminos y en todas las casas y toda la gente vacaba al servicio de los demonios y de los ídolos. (404)

Los sacrificios aztecas, la medicina indígena, los cuerpos tatuados y pintados de los caribes, las danzas colectivas, todo formará parte de esa *maquinaria*

¹⁹⁸ “La tradición del demonio asociado al “mal” y al “enemigo” es muy antigua en occidente como ha señalado Jaime Borja: “El concepto occidental del mal y su expresión sensible, el demonio, es una construcción histórica: creció y se consolidó al mismo ritmo que se asentó la cristiandad europea. Esto no quiere decir que es un elemento original de su pensamiento. Sus raíces son tan viejas como la misma civilización: apareció por primera vez en Sumer en el tercer milenio a.C. [...] el cristianismo como religión nacida en el Cercano Oriente, no fue ajeno a estas ideas. En sus tres primeros siglos, período correspondiente a su formación y expansión dentro del Imperio Romano, fue integrando a su corpus doctrinario y dogmático las imágenes del demonio que circulaban en la región [...] en un ambiente hostil, donde el hombre estaba sometidos a los embates de la naturaleza, las invasiones y las pestes, Satanás se volvió cada día más peligroso: los enemigos del cristiano se convertían en sus agentes. Así floreció una forma de pensamiento que tendía a demonizar todo aquello que se escapaba a su comprensión de la realidad: los males naturales, como las enfermedades y las calamidades; o los “males sociales” y coyunturales, como los judíos, los musulmanes, las mujeres, los gitanos y los herejes. Estos eran algunos de los tantos agentes de Satanás, cada uno de ellos daba respuesta a las inquietudes y problemas de un momento histórico” (21-22).

semiótica,¹⁹⁹ maniquea y paranoica del aparato ideológico, político y religioso del colonialismo y, al mismo tiempo, hará posible las múltiples elucubraciones, interpretaciones y justificaciones de la ocupación, invasión, conversión y “guerra justa” contra el indígena americano. Una semiótica que se disemina en la escritura etnográfica de estos evangelizadores y en sus clasificaciones culturales de la alteridad. Sin embargo, esto no significa que el demonio haya sido una mera “excusa” para la justificación política de la ocupación europea, es preciso reconocer que los hombres religiosos del Renacimiento español se hallaban firmemente convencidos de la existencia del demonio y de su influencia sobre la vida cotidiana de los pobladores no sólo de América sino también del Viejo Mundo.²⁰⁰ En este sentido, Georges Baudot señalaba, con relación a la obra del franciscano Andrés de Olmos (ca. 1480/85-1571) titulada *Tratado de Hechicerías y sortilegios* (1533), cómo el fraile veía demonios indígenas por doquier:

[T]odas las apariciones diabólicas alegadas por Olmos revisten los aspectos de una lucha contra posibles resurgencias prehispánicas. En resumidas cuentas, el diablo es un personaje, indígena, prehispánico, cuando hace alguna aparición por México. Su apariencia es entonces, siempre, la de un señore de la nobleza aborígen de la época precolombina, vestido con la indumentaria propia tal y como aparece en los códices, con la galas y vestiduras de tiempo anteriores a la llegada de los españoles, y que reclama cultos, ritos y ofrendas desterrados por los conquistadores. (“Introducción” xxv)²⁰¹

¹⁹⁹ Utilizo el término “semiótica” en el sentido foucaultiano, esto es, como un: “conjunto de conocimientos y técnicas que permiten saber dónde están los signos, definir lo que los hace ser signos, conocer sus ligas y las leyes de su encadenamiento: el siglo XVI superpuso la semiología y la hermenéutica en la forma de la similitud. Buscar el sentido es sacar a luz lo que se asemeja. Buscar la ley de los signos es descubrir las cosas semejantes” (*Las palabras* 38).

²⁰⁰ Señala Bartra que: “El mismo Bernardino de Sahagún, que tenía una enorme simpatía por los indios, declara que su empresa de investigar la historia de la cultura mexicana está guiada por el deseo ferviente de arrebatarse a Satanás el dominio que tiene sobre los idólatras de la Nueva España” (*El salvaje artificial* 76).

²⁰¹ De acuerdo con Cervantes: “the first work written in Mexico dealing strictly with diabolism, Fray Andrés de Olmos’s *Tratado de hechicerías y sortilegios*, was inspired almost entirely by the influential demonological treatise of the Basque Franciscan Fray Martín de Castañega, where idolatry and devil-worship are the central objects of concern. Written in Nahuatl, the aim of Olmo’s treatise in paraphrasing Castañega’s work was to convince

Si bien es cierto que la tarea de evangelización encomendada al reino de España, esto es, la “misión” papal emanada tanto de las *bulas* que ya analizamos en el capítulo 4, como las obligaciones derivadas del *Patronato real*, hacían efectiva y utilitaria la presencia del demonio,²⁰² sin embargo, como ha señalado Fernando Cervantes, esta interpretación tan unidireccional y teleológica contiene el peligro de: “reducir la figura del demonio a un mero instrumento de conveniencia política, y de subestimar la creencia “genuina” de la mayoría de los contemporáneos en la realidad del diabolismo” (*The Devil* 9; mi traducción). A tal punto creían en el demonio los religiosos españoles del siglo XVI que un pensador como Las Casas al explicar el origen de la idolatría y el politeísmo—que según su opinión eran naturales y se basaban en la búsqueda y el amor a Dios—en su *Apologética historia sumaria*, agregaba como factor de confusión y error en las creencias de los indígenas la influencia demoníaca:

Ayuda eficazísimamente a estos errores [idolatría y politeísmo] la malicia y astucia de los demonios, los cuales cognosciendo la natural inclinación de la naturaleza humana y los hombres arder naturalmente en deseo y hambre de buscar y hallar a Dios y no poder vivir sin adorallo y servillo y sacrificalle, para atajalles el camino que llevan buscando a Dios por el ansia que siempre tienen de usurpar para sí los divinos honores y por la envidia mortal de que abundan contra los hombres, pónenseles delante mintiéndoseles ser aquél en cuyo deseo arden y en cuya busca fatigados andan, como si tomase alguno por la mano al ciego para lo guiar y al cabo diese con él de grandes barrancos y peñascos abajo, para lo cual se ayuda de anunciarles algunas cosas por venir que él alcanza por natura, así como que desde a tantos días ha de llover cuando tienen necesidad de agua. (7: 646)²⁰³

missionaries and Indians alike that diabolism was not primarily maleficent but idolatrous” (25).

²⁰² De acuerdo con Ricard: “El 6 de mayo del año siguiente [1522], Adriano VI, en su bula *Exponi nobis fecisti*, dirigida a Carlos V, completaba las disposiciones de su predecesor [papa León X]. En ella daba a los frailes franciscanos y a los de las otras órdenes mendicantes su autoridad apostólica, en dondequiera que no hubiera obispos, o se hallaran éstos a más de dos jornadas de distancia, salvo en aquello que exigiera la consagración episcopal, para cuanto les pareciera necesario para la conversión de los indios” (84).

²⁰³ En relación a Las Casas dice Cervantes que: “It is no great surprise that the writings of Las Casas should be filled with devils deemed constantly to be transporting men and women through the air, tempting witches to obtain unbaptized infants for their cannibalistic rites,

Sin embargo, más allá de esta afirmación, Las Casas fue uno de los pocos—exceptuando a los propios indígenas—que revirtió durante el siglo XVI la figura del demonio, acusando a los propios conquistadores de encarnar con sus conductas verdaderos actos influenciados por Satanás:

Tuvieron siempre nuestros christianos, si lo fueron con todo, un propósito muy ordinario, y en cada parte que entravan, que Sathanás les revistió en sus ánimas de hazer señalado y cruel estrago y matança por engendrar y arraygar su temor en las ánimas de aquellas ovejas y corderos mansos [...] y así en yoendo christianos, les temblaban [a los indígenas], no como quiera sino sobre todo lo que se puede encarecer, las carnes. (*Doce dudas* 11.2: 81)

Recordando las palabras de una carta que le había enviado un obispo de Santa Marta, Las Casas reproducía el temor de los indígenas frente a los conquistadores y mostraba que éstos últimos eran considerados como demonios:

E yo tengo en mi poder hoy una destas cartas, donde dize así: “...no había indio que no fuese christiano y vasallo de su Magestad, si no fuese por las vexaciones y fatigas y tormentos que los españoles les hacen. Por lo cual ninguna cosa les es más odiosa // ni aborrecible que el nombre de christiano, y así los llaman en su lenguaje diablos, y sin ninguna duda les sobra razón, porque las obras que les ven obrar no son de christianos, ni tampoco de hombres que tienen uso de razón, sino de demonios. (*Doce dudas* 11.2: 83; énfasis mío)²⁰⁴

turning men into beasts, faking miracles and appearing in human and animal forms. Yet all these demonic actions were ser by Las Casas unquestionably in the context of malefic, and his demonology was more in tune with the Thomist tradition that had inspired the authors of the *Malleus Maleficarum* than with the nominalist tradition at the root of the demonology that became prevalent after the Reformation” (32-33).

²⁰⁴ Del mismo modo en su *Apologetica historia*, Las Casas con una actitud relativista insistía en que los indígenas adoraban a sus dioses por una tendencia natural que tenía el alma de buscar a Dios y que en sus idolatrías, templos y religiosidad habían sido tan o más racionales que los pueblos antiguos, incluso que los romanos: “Queda, pues, con esto averiguado que, aunque tuvimos no mucha noticia de la orden y distinción, número y grados y dignidad del sacerdocio y ministros de los templos yd dioses con que aquestas gentes su religión adornaban y conservaban, no ha sido tan poco que si, cotejándolos con los sacerdotes de las otras antiguas infieles naciones, hallaremos algunas con quien no se deban igual, al menos con munchas de otras y no pocas, y entre ellas los romanos, manifiestamente se igualan y a otras numerosas, y entre ellas España, pueden con justo título en esta materia hacer callar. Y así parece que, como ni en los dioses ni en los templos, ningunas naciones les excedieron en aquello que convenía según el instinto de la razón natural, antes éstas a cuasi todas se aventajaron y fueron delante, como queda muy bien probado, tampoco en los ministros del sacerdocio no se quedaron muy atrás. Esto basta y aun sobra para mostrar no ser menos que otras naciones del mundo racionales” (7: 967).

Para Palacios Rubios, el redactor del *Requerimiento*, los indígenas del Caribe se hallaban literalmente “entregados” al maligno y sus seducciones, viviendo en un mundo de pecado e idolatría: “Algunos de estos isleños, seducidos por los demonios, adoraban y daban culto a uno llamado “Cemí”, el cual se les mostraba algunas veces bajo la figura de un cachorrillo. Otros, holgazanes y viciosos, se daban por entero a la gula y a los placeres, reputándolos por cosa permitida” (*De las islas* 11).²⁰⁵ Gonzalo Fernández de Oviedo absolutamente convencido del poder que la influencia demoníaca ejercía sobre los indígenas del Caribe y *Tierra Firme*—aún cuando para el momento en que escribió y publicó la primera parte de su *Historia general y natural de las Indias* (1535) los indígenas del Caribe habían sido prácticamente exterminados— sostenía que: “estos indios (por la mayor parte de ellos), es nasçion muy desviada de querer entender la fê cathólica; y es machacar hierro frio pensar que han de ser chripstianos, sino con mucho discurso de tiempo” (I: 228). La desconfianza de Oviedo sobre la posibilidad de conversión de los indígenas se basaba en los datos recabados por su propia tarea etnográfica, primero en tierras del Darién y luego en la isla Española. En la versión preliminar de su *Historia*, titulada *Sumario de la natural historia de las Indias* (1526), remarcaba claramente los mecanismos a partir de los cuales actuaba la influencia demoníaca y cómo los indígenas del golfo de Urabá eran engañados por éste:

Para comenzar sus batallas, o para pelear, y para otras cosas muchas que los indios quieren hacer, tienen unos hombres señalados, y que ellos mucho acatan, y al que es de estos tales llámanle tequina [...] así que el que es maestro de sus resposiones y inteligencias con el diablo, llámanle tequina; y este

²⁰⁵ De acuerdo con Gruzinski: “A diferencia de los ídolos que representan al diablo o a falsos dioses, los cemíes son esencialmente cosas, dotadas de existencia o no: “cosas muertas formadas de piedra o hechas de madera”, “un trozo de madera que parecía una cosa viva”; cosas que traen a la memoria el recuerdo de los antepasados; piedras que favorecen los partos, que sirven para obtener lluvia, sol o cosechas, análogas a las que Colón envió al rey Fernando de Aragón; o, asimismo, parecidas a esos guijarros que los isleños conservaban envueltos en algodón, en unas pequeñas cestas y a “los que dan de comer de lo que ellos comen”” (*La guerra* 21)

tequina habla con el diablo y ha de él sus respuestas, y les dice lo que han de hacer, y lo que será mañana o desde a muchos días; porque como el diablo sea tan antiguo astrólogo, conoce el tiempo y mira adónde van las cosas encaminadas, y las guía la natura; y así, por el efecto que naturalmente se espera, les da noticia de lo que será adelante, y les da a entender que por su deidad, o que como señor de todos y movedor de todo lo que es y será, sabe las cosas por venir y que están por pasar; y que él atruena, y hace sol, y llueve, y guía los tiempos, y les quita o les da los mantenimientos: los cuales dichos indios, engañados por él de haber visto que en efecto les ha dicho muchas cosas que estaban por pasar y salieron ciertas, créenle en todo lo demás y témenle y acátanle, y hácenle sacrificios en muchas partes de sangre y vidas humanas. (81-82)

La razón renacentista necesitaba apoyarse en explicaciones creíbles y verosímiles para caracterizar la humanidad americana y sus particularidades diferenciadoras con el objetivo más concreto de justificar el usufructo económico basado en la servidumbre y el vasallaje y el religioso basado en la conversión. Explicaciones que se tensionaban, según Roger Bartra, entre dos tendencias: “[L]a explicación natural de la existencia de hombres salvajes y la búsqueda de influencias infernales en las costumbres extrañas [...] Podemos apreciar la gran diferencia entre considerar al extraño y al diferente como un emisario de un proyecto satánico, a considerarlo—en el peor de los casos—como una bestia, una animal o una fiera bajo forma humana” (*El salvaje artificial* 74). El *Nuevo Mundo* fue considerado desde las primeras etnografías evangélicas—la del fraile jerónimo Ramón Pané (ca. 1498) es un buen ejemplo—como un mundo dominado por la pestilente presencia demoníaca, sujetado a sus fuerzas, y acosado por sus múltiples manifestaciones de horror y sangre (sacrificios y canibalismo). En este sentido, el enemigo construido por Pané—como más tarde lo será de Motolonía (1490-1569), fray Bernardino Sahagún (1499-1590) y José de Acosta (1540-1600)—era el chamanismo y las prácticas “idolátricas”, las cuales tenían su origen, según Pané, en la “ignorancia” y el influjo del demonio: “Hay algunos hombres, que practican entre ellos, y se les dice behiques, los cuales hacen muchos engaños, como más adelante diremos, para hacerles creer que hablan con éstos

[los muertos], y que saben todos sus hechos y secretos; y que, cuando están enfermos, les quitan el mal, y así los engañan” (33).²⁰⁶ Los *behiques* o chamanes eran portadores de un saber curador—reconocido por Pané—que servía para “quitar el mal”; sin embargo, este saber constituía para el fraile catalán un “engaño” que sólo podía funcionar gracias a la ignorancia del conjunto de la población taína, al desconocimiento del catolicismo y por influencia del demonio: “Las cuales cosas creen aquellos simples ignorantes que hacen aquellos ídolos, o por hablar más propiamente, *aquellos demonios*, no teniendo conocimiento de nuestra santa fe. Cuando alguno está enfermo, le llevan el behique, que es el médico sobredicho” (35; énfasis mío). Pero no era solamente el desconocimiento de la doctrina católica lo que sustentaba la pretendida “ignorancia” del indígena sino, además, el rechazo a esa doctrina, la resistencia contracolonial que representaba para la mentalidad eurocéntrica la idolatría. La presencia del demonio borraba la gestualidad política de la insurrección, desestimaba la resistencia y ponía la agencia no del lado del indígena sino del lado del demonio.

El texto de Pané es modélico puesto que funda una línea productiva para la interpretación *etnográfica* que será utilizada recurrentemente por los evangelizadores-etnógrafos durante todo el siglo XVI. Uno de ellos, fray Bernardino de Sahagún, en su descripción de los tipos sociales que integraban la Nueva España se refiere a la mujer curandera en términos casi idénticos a los que había utilizado Pané: “La que es mala médica usa de la hechicería supersticiosa en su oficio y tiene pacto con el demonio, y sabe dar bebedizos con que mata a los hombres; y por no saber bien las curas, en lugar

²⁰⁶ Como anota Carlos Esteban Deive: “Por lo que respecta al ritual curativo, [...] para Pané y Las Casas los behiques taínos son unos farsantes. Este calificativo se debe al hecho, señalado por el primero, de que la sustancia u objeto que el chamán extrae del cuerpo del paciente ha sido introducido previamente en la boca de aquél y envuelto en algo para que no se caiga” (86).

de sanar enferma y empeora, y aun pone en peligro de la vida a los enfermos, y al cabo los mata, y así engaña a las gentes con su hechicería [...] dice que sana a los enfermos, siendo ello falsedad superstición notoria” (III: 129). El fraile Motolinía en su descripción de los rituales sacrificiales que hacían los mexicas en honor a su dios Tláloc (divinidad del agua), también llamaba la atención sobre estos *ministros carniceros* a los cuales consideraba como feos, sucios y parecidos al mismísimo demonio:

Estos ministros o carniceros del demonio, que en su lengua, como está dicho, se llama *tlenamacazque*, que eran los mayores sacerdotes de los ídolos, a manera de nazareos criaban unos cabellos muy grandes, y muy feos y sucios, que nunca los cortaban, ni lavaban ni peinaban, y ansí andaban engradejados, y ellos que muchas veces se tiznaban de negro, que no solamente parecían ministros del demonio, más ese mismo demonio. (*Memoriales* 67).²⁰⁷

José de Acosta convocaba a los evangelizadores, hacia finales del siglo XVI, en su obra *De procuranda indorum salute* (1588) [*Sobre la salud que se ha de suministrar a los indígenas*] a luchar más duramente contra los hechiceros y a: “descubrir sus engaños y fraudes, demostrar su ignorancia, ridiculizar sus necesidades y refutar sus astucias. Y si de ninguna manera quieren enmendarse y hay posibilidad, hay que separarlos de los demás y castigarlos a veces duramente, con tal de que no provoquen mayor desorden en el resto de la plebe” (I: 375). El propio Las Casas, defensor de los indígenas, establecía la correlación entre el demonio y los nigromantes y hechiceros:

²⁰⁷ Motolinía hace una descripción muy detallada de las funciones que cumplían estos alegados *ministros* del demonio. En el capítulo 25 de los *Memoriales* en que se describen los ayunos en honor del dios *Tlamacazque*, el fraile nos cuenta que la ocupación de estos ministros era: “estar siempre en la casa y presencia del demonio, y para velar toda la noche, repartíanse de en dos [...] ocupábanse cantando al demonio muchos cantares, y a tiempos sacrificábanse sangre de diversas partes del cuerpo, que ofrecían al demonio, y cuatro veces en la noche ofrecían incienso, y de veinte en veinte días hacían este sacrificio: que hecho un agujero en lo alto de las orejas, sacaban por allí sesenta cañas, unas gruesas y otras delgadas como los dedos, y unas como el brazo, y otras de braza, y otras como varas de tirar, y todas ensangrentadas poníanlas en un montón ante los ídolos, las cuales quemaban acabados los cuatro años” (73)

Todas estas susodichas execrables hazañas y daño que en los hombres y en sus cosas pueden hacer los demonios, permitiéndolas Dios, pueden también hacer los nigromantes, encantadores y hechiceros con ayuda de los demonios, o los demonios en compañía y siendo provocados por los hechiceros, por el pacto y compañía que con ellos tienen celebrado. A lo cual los mismos malignos espíritus les despiertan y avivan e inducen, como dicho es. Así lo determinan los teólogos en los lugares alegados. (*Apologética historia*, 7: 711)

Como se puede apreciar, en estos autores es posible notar la continuidad de una cadena enunciativa que se irá complejizando en la *escritura etnográfica* religiosa a medida que avanzaba la Conquista de América. Una cadena enunciativa que se sustentaba en la representación del Otro a partir de la de la idolatría, la influencia demoníaca y el desconocimiento de la doctrina católica inauguradas por el texto fundador de Pané.

Hacia finales del siglo XVI, en el marco de la Contrarreforma, el editor Theodorus de Bry (1528-1598), para ilustrar la cuarta parte de su “América” utilizaba un grabado que representaba un arco alegórico encabezado por la figura de un demonio bajo el cual aparecían algunos indígenas rindiéndole tributo y pleitesía [véase ilustración 3].²⁰⁸ El grabado sugería, sin sutilezas, que ingresar en tierras americanas era como adentrarse en un mundo completamente regido por el demonio, esto es, un mundo infernal.

²⁰⁸ Carlos Jáuregui explica que el publicista y editor Teodoro de Bry (1528-1598): “editó ocho tomos en francés, alemán, inglés y latín dedicados a los viajes y exploraciones europeas en América, que llegaron a catorce volúmenes después de su muerte, bajo la dirección de sus dos hijos Juan Teodoro y Juan Israel. De Bry fue víctima de la persecución religiosa contrarreformista y del imperialismo español en los Países Bajos; en 1560 tiene que huir de Lieja y se instala en Estrasburgo, de donde se traslada posteriormente a Frankfurt en 1570, fecha en que comienza la serie americana” (*Canibalia* 193).



Ilustración 3. "Portada" de la *Pars Quarta* de América del editor Theodorus De Bry.

Michel Foucault ha señalado que el pensamiento analógico era el modo principal a partir del cual se organizaba el saber—las *epistemes*—europeo durante el siglo XVI.²⁰⁹ Sin embargo, por extraño que pueda parecer, la comprobación de la hipótesis foucaultiana puede medirse y analizarse con un alto grado de precisión muy lejos de Europa, en tierras mexicas durante la implantación colonial del catolicismo a través del análisis de la escritura etnográfica de los primeros evangelizadores a lo largo del siglo XVI. Tanto la semiótica como la hermenéutica evangélica son procedimientos que no cesan de articular las *figuras* que proponía Foucault en *Las palabras y las cosas* (1966) para el estudio del pensamiento analógico y las semejanzas. En la escritura etnográfica de los evangelizadores vemos el uso reiterado de la *convenientia*, la *aemulatio*, las *simpatías* y las *signaturas*. Por intermedio de la presencia de estas figuras nos es posible analizar las ansiedades culturales asociadas con la catalogación de la diferencia religiosa indígena, con el develamiento de las influencias diabólicas y con la compleja tarea de conversión del indígena americano. Entre otras cosas, la analogía como procedimiento retórico y representacional es funcional en la descripción etnográfica porque esta figura produce orden, arregla contenidos, distribuye y arregla la diferencia y construye principios de identidad, como sostiene Edgar Morin: “[L]os razonamientos analógicos sobre las formas pueden abstraerse como isomorfismos y homeomorfismos, que suscitan modelos verificadores de identidad o parentesco. Las analogías organizadoras permiten la formación de homologías, que suscitan principios organizadores. El razonamiento por

²⁰⁹ Según Foucault: “Hasta finales del siglo XVI, la semejanza ha desempeñado un papel constructivo en el saber de la cultura occidental. En gran parte, fue ella la que guió la exégesis e interpretación de los textos; la que organizó el juego de los símbolos, permitió el conocimiento de las cosas visibles e invisibles, dirigió el arte de representarlas” (*Las palabras* 26).

analogía forma parte, pues, del camino que conduce a la modelización y a la formalización” (156).²¹⁰

Eran tales las homologías y similitudes que el aparato interpretativo de la Conquista había diseminado a través de sus escritos que resultaba imposible para los intelectuales españoles del siglo XVI no pensar, vivir y leer a América como un verdadero *traslado del infierno* e interpretar los hechos de la Conquista como una reposición de algunos acontecimientos bíblicos, como afirma Lafaye: “En el espíritu de los misioneros de entonces, que representaban la tendencia más avanzada de la Iglesia de España, la búsqueda de la verdad, en primer lugar, debía consistir en un esfuerzo exegético. Por tanto, se pusieron a indagar en el *Apocalipsis* y en los *Profetas*, para encontrar en ellos el anuncio del descubrimiento del Nuevo Mundo” (*Quetzalcóatl* 83).

En tal sentido, utilizando un procedimiento usual de la historiografía del siglo XVI y XVII, el franciscano Toribio Benavente (Motolinía),²¹¹ uno de los primeros misioneros etnógrafos junto con fray Andrés de Olmos, en el comienzo mismo de sus *Memoriales* (1556-1560)²¹² hacía una analogía o extrapolación entre la historia

²¹⁰ Y agrega el Morin: “El conocimiento por analogía es un conocimiento de lo semejante por lo semejante que detecta, utiliza, produce similitudes de tal suerte que identifica los objetos o fenómenos que percibe o concibe” [...] La analogía puede estar en las proporciones (similares) y en las relaciones (iguales) [...] la analogía puede ser de formas o configuraciones. A partir de estas analogías, se pueden establecer isomorfismos y homeomorfismos [...] la analogía puede ser organizacional y funcional [...] los múltiples modos de reconocimiento y de conocimiento por analogía son inherentes a toda actividad cognitiva y a todo pensamiento. Aun más: el espíritu no hace más que servirse de analogías; el fin mismo de la actividad cognitiva es “simular” lo real percibido construyendo un *analogon* mental (la representación), y simular lo real concebido elaborando un *analogon* ideal (la teoría)” (152-53).

²¹¹ De acuerdo con Baudot, Motolinía: “was born at the end of the fifteenth century, about 1490, in Benavente or in Paredes, in the ancient realm of León. Nothing definite is known about his youth, his admission into the Franciscan Order, his vows, or his studies before his name appears on the official document that list him as the sixth apostle of the Mexican expedition. Due to the lack of satisfactory documentation, everything else must be arrive at by deduction or supposition” (*Utopía* 248-49).

²¹² Esta es la fecha aproximada de finalización del manuscrito que ha calculado Georges Baudot (véase *Utopía* 376).

bíblica y la de la Nueva España, comparando Anáhuac con Egipto, a Moctezuma con el Faraón y a los dioses mexicas con el panteón de las idolatrías egipcias: “Vista la tierra y contemplada con los ojos interiores, era llena de grandes tinieblas y confusión de pecados, sin orden ninguna, y vieron y conocieron morar en ella horror espantoso, y cercada de toda miseria y dolor, en sujeción de faraón, y renovados los dolores con otras más carnales plagas que las de Egipto” (21).²¹³ Este procedimiento, como ha señalado Villoro, intentaba borrar la diferencia y la alteridad radical de la cultura indígena al traducirla al sistema eurocéntrico del misionero:

Understanding the other through the categories in which our own interpretation of the world is expressed, presupposes establishing analogies of traits of the other culture with those similar to ours, thus banning the difference. Since Columbus and Cortés, this is what the Europeans have done. The unfaithful Americans resemble the Moors, and their conquest extends the Christian crusade; a “cacique” is a king, when not a messenger of the Great Khan; the “Tlatoani” is an emperor in the Roman style; an Aztec temple is a mosque; its idols, other Moloch; its cities, new Venices and Sevilles. (4)

Asimismo, Motolinía trasladaba las diez plagas que de acuerdo con la Biblia habían azotado a Egipto, hacia el México conquistado. En estas “diez plagas” que azotaron Anáhuac a la llegada de los españoles, hacía concurrir Motolinía causas de orden bacteriológico—como el sarampión y la viruela—junto con causas providenciales-teológicas (castigos divinos). Motolinía sostenía que las causas para algunas plagas se hallaban directamente relacionados con el accionar indígena y con: “la dureza y obstinación de sus moradores” (21), esto es, por sus idolatrías:

[E]n esta tierra había mucha crueldad y derramamiento de sangre humana ofrecida al demonio, ángel de Satanás, bien así el segundo ángel derramó sobre ella su vaso como sobre otra mar amarga fluctuosa, y fue hecho el mar,

²¹³ Dice Lafaye con relación al proceso de exégesis y hermenéutica bíblica que conduce a la construcción de la analogía en la escritura de los misioneros: “No es posible pretender que se trata de un juego retórico; reconozcamos más bien aquí la tendencia (ya observada en Joaquín de Flora y muy extendida en el siglo XVI entre los religiosos) a poner en claro la Escritura, a descubrir signos por todas partes, a establecer correspondencias entre las edades históricas. Bajo la pluma de los cronistas y de los historiadores primitivos del Nuevo Mundo, las analogías bíblicas no son figuras de estilo o reminiscencias escolares, sino el sentimiento de revivir antiguas hazañas o momentos de la historia de Israel” (97).

esto es, esta tierra, como sangre de muerto [...] la sangre del vivo es hedionda y mala, cuánto más la del muerto; y éstos que derramaban y ofrecían al demonio sangre de muertos [fueron] en esta tribulación puestos. (22)

Y agregaba: “pues estos señores y ministros principales no consentían la ley que contradice a la carne, lo cual remedió Dios, matando muchos de ellos con las plagas y enfermedades ya dichas” (34). Motolinía también acusaba a los españoles de ser responsables de las plagas por su codicia: “La sexta plaga fue las minas de oro, que demás de los tributos y servicios de los pueblos a los españoles encomendados, luego comenzaron a buscar minas, que los indios que hasta hoy en ellas han muerto no se podrían contar; y fue el oro de esta tierra como otro becerro por dios adorado, así en las islas como en la Tierra Firme” (26). La devastación producida por la Conquista militar de México, a la cual Motolinía describía como “las diez plagas”, dejó el camino preparado para la *conquista espiritual*.²¹⁴ En efecto, “para poner remedio” (31) a tanto “dolor y llanto” (31), los frailes comenzaron una febril labor de bautismos y catequesis entre los indígenas. De acuerdo con Baudot en su “introducción” a la *Historia de los indios de la Nueva España*, Motolinía reconocía en una Carta de 1532 a Carlos V: “haber bautizado ya a más de cien mil indios durante los ocho años de su presencia por tierras americanas” (21). En el capítulo 35 de los *Memoriales*, en un acápite titulado: “De la prisa que los indios tienen en venir al bautismo...”, Motolinía anotaba que para el año de 1537 se habían bautizado nueve millones de indígenas:

El número de los bautizados cuento por dos maneras; la una por los pueblos y provincias que se han bautizado, y la otra por número de los sacerdotes que han bautizado [...] en especial nuestro padre fray Martín de Valencia, que fue el primer prelado que en esta tierra tuvo veces del Papa, y fray García de

²¹⁴ Para hablar sobre el desastre demográfico, Phelan hace mención de los estudios de Borah-Cook-Simpson, y señala que según estos autores: “la población indígena del centro y sur de México disminuyó aproximadamente de 6.300.000 en 1548 a 1.076.000 para 1605 [...] el contagio de las enfermedades como la viruela y el sarampión fue un factor decisivo en esta revolución demográfica. Otro factor fue el cambio del sistema precolombino de agricultura sedentaria, basada en el cultivo del maíz, a una economía pastoril” (131).

Cisneros, y fray Juan Caro, un honrado viejo [...] fray Juan de Perpiñán y fray Francisco de Valencia, los que cada uno de éstos bautizó pasaron de cien mil [...] de los cuarenta [frailes] que quedan echo a cada uno de ellos a cien mil o más, porque algunos de ellos hay que han bautizado cerca de trescientos mil, otros hay a doscientos mil, y a ciento cincuenta mil [...] esta cuaresma pasada del año 1537, en sola la provincia de Tepeaca se han bautizado por cuenta más de sesenta mil ánimas; por manera que, a mi juicio y verdaderamente, serán bautizados en este tiempo que digo que serán quince años, más de nueve millones de ánimas de indios. (*Memoriales* 121-22)



Ilustración 4. “Bautismo General y conversión de los naturales de nuestra santa fe católica por predicación de estos religiosos / quin quay atequique tlaoque [en esta forma en la testa

les echaron agua]”. Pintura N° 9 en *Descripción de la ciudad y provincia de Tlaxcala* de Diego Muñoz Camargo.

Fray Bernardino de Sahagún, al igual que Motolinía, también utilizaba la analogía bíblica para explicar la devastación acaecida a los indígenas de la Nueva España y, en ambos casos, el texto base servía no sólo como fundamentación epistémica de una historiografía occidental, sino además como justificación moral de la devastación indígena producida por Europa. En el “Prólogo” a su *Historia general*, afirmaba Sahagún que:

[...] vino sobre ellos [los indígenas] aquella maldición que Jeremías de parte de Dios fulminó contra Judea y Jerusalén, diciendo, en el Cap. 5º: yo haré que venga sobre vosotros, yo traeré contra vosotros una gente muy de lejos, gente muy robusta y esforzada [...] toda gente fuerte y animosa, codiciosísima de matar. Esta gente os destruirá a vosotros y a vuestras mujeres e hijos, y todo cuanto poseéis, y destruirá todos vuestros pueblos y edificios. Esto a la letra ha acontecido a estos indios con los españoles. (I: 29)

Existían dos problemas centrales asociados al trabajo evangelizador: el primero era cómo transmitir la doctrina a la lengua náhuatl para que pudiera ser entendida por los indígenas. Al respecto expresaba Motolinía: “[...] fue menester decirles, fue darles a entender quién es Dios [...] y luego junto con esto fue menester darles también a entender quién era Santa María, porque hasta entonces solamente nombraban María, o Santa María, y diciendo este nombre pensaban que nombraban a Dios, y a todas las imágenes que veían llamaban Santa María” (37). El segundo problema, también asociado a la incomprensión de la lengua, era cómo obtener el conocimiento necesario sobre las alegadas idolatrías y prácticas religiosas de los mexicas para poder extirparlas con una mayor efectividad. Por ello, la instrumentalidad del informe etnográfico en Motolinía y en Sahagún deber ser comprendida en relación con estos dos problemas. Una de las metodologías que se utilizaron para llevar a cabo esta tarea fue, según refiere el propio Motolinía, la de inoctrinar a los niños: “Estos niños, que los frailes criaban y enseñaban, salieron

muy bonitos y muy hábiles, y tomaban tan bien la buena doctrina, que enseñaban a otros muchos; y demás ayudaban mucho, porque descubrían a los frailes los ritos e idolatrías, y muchos secretos de las ceremonias de sus padres; los cual era muy gran materia para confundir y predicar sus erres y ceguedad en que estaban” (31). Estos niños pueden ser considerados como los primeros *informantes* etnográficos de México cuyos conocimientos fueron utilizados en un proceso de “develamiento de lo oculto”, en un acto que pretendía “descubrir” los ritos y las idolatrías de sus padres.²¹⁵ En uno de los primeros juicios por idolatrías llevados a cabo por tribunal del Santo Oficio en 1536 en Nueva España contra los indígenas Tacatetl (Antonio) y Tanixtetl (Alonso), leemos en el descargo de uno de los dos acusados (Tacatetl), el papel de que jugaban estos *niños-informantes*:

Mandó su señoría le truxesen [al indígena acusado] presentes los ídolos que habían tomado é una piedras ensangrentadas, y fuéle preguntando, si conocía a los dichos ídolos, los cuales eran ocho, é los tres de ellos grandes, en figuras de hombres, que parecían ellos ser recién fechos, ensangrentados en los otros, dixo: que los conocía, é los nombró a todos por sus nombres, de sus dioses; fuéle preguntado, que con cargo del juramento que tiene fecho, diga é declare, si sabe qué otros caciques é personas haya que tienen ídolos é sacrificios, é adónde é como les tienen, dixo: que al tiempo que hizo esconder los dichos ídolos, todos los indios señores y comarcanos habían escondido sus ídolos; fuéle preguntado, si sabe dónde pusieron escondidos los otros ídolos, que así dice que escondieron, é si los sacrifican é adoran al presente, dixo: que después que así fueron escondidos los dichos ídolos, que *los muchachos que dotrinan en los monasterios los han buscado é hallado, é los han á todos quemado.* (*Procesos* 11; énfasis mío)

De hecho, la utilización de los niños por parte de las órdenes mendicantes tuvo efectos trágicos que el mismo Motolinía dejó anotados en sus *Memoriales*. Los primeros frailes sacaban a los niños de sus casas—principalmente a los niños herederos de los grandes señores—y los internaban en los monasterios para

²¹⁵ Más adelante, Motolinía vuelve a hacer mención de la importancia instrumental en la utilización de los niños: “y así muchos de ellos que agora hay no sólo deprendieron aquellas oraciones, más otras muchas que agora saben, y la doctrina cristiana, y la enseñaron y enseñan a otros, y en esto y en otras cosas [los niños] ayudan mucho” (38).

adoctrinarlos. Esto perseguía como objetivo una política de asimilación y aculturación de la elite mexicana, como ha señalado Lafaye: “se intentó también promover una minoría selecta indígena, según los criterios aristocráticos que prevalecían en la Europa de ese tiempo. De esa preocupación nacieron los colegios y conventos destinados a recibir y a formar, en un espíritu de asimilación, a los herederos de la aristocracia indígena” (*Quetzalcóatl* 55). El continuador de Motolinía, fray Bernardino de Sahagún, cuenta en su *Historia general* cómo los frailes entrenaban a los niños para convertirlos en “espías” de sus propios familiares y nos muestra cómo las prácticas de adoctrinamiento y catecismo hacen explícita la función policíaca, represiva (a través de tortura) y disciplinaria que instrumentaron los frailes para el “control” de la fe:

Estos muchachos sirvieron mucho en este oficio, los de dentro de casa ayudaron mucho más, para destripar los ritos idolátricos que de noche se hacían, y las borracheras y areitos que secretamente y de noche hacían a honra de los ídolos, porque de día *estos espiaban en dónde se había de hacer algo de esto de noche, hay de noche, a la hora conveniente iban con un fraile o con dos, sesenta o cien de estos criados de casa, y daban secretamente sobre los que hacían alguna cosa de las arriba dichas*, de idolatría, borrachera o fiesta, y prendíanlos a todos y atábanlos y llevábanlos al monasterio, donde los castigaban y hacían penitencia, y los enseñaban la doctrina cristiana, y los hacían ir a maitines a la media noche, y se azotaban, y esto por algunas semana, hasta que ellos estaban y a arrepentidos de lo que habían hecho y con propósito de no lo hacer más, y así salían de allí catequizados y castigados, y de ellos tomaban ejemplo los otros y no osaban hacer semejante cosa, y si la hacían luego caían en el lazo y los castigaban como dicho es. (III: 163; énfasis mío)

Sahagún se mostraba orgulloso y satisfecho de su tarea de entrenamiento de los espías infantiles indígenas a quienes la crítica culturalista no ha considerado como los “otros informantes” de Sahagún, tema sobre el cual volveremos en el capítulo 6. Sahagún señalaba la alta efectividad que este *mecanismo de terror*—recordemos el “terror útil” del que hablaba Sepúlveda—inspiraba en la población adulta y cómo a través de estos “informantes” se logró eliminar gran parte de los rituales idolátricos:

Fue tan grande el temor que toda la gente popular cobró de estos muchachos que con nosotros se criaban, que después de pocos días no era menester ir con ellos, ni enviar muchos, cuando se hacía alguna borrachera de noche, que enviando diez o veinte de ellos prendían y ataban a todos los de la fiesta o borrachera, aunque fuesen cien o doscientos, y los traían al monasterio para hacer penitencia, y de esta manera se destruyeron las cosas de la idolatría o de borrachera o fiesta. (*Historia general* III: 164)

Esto causaba gran conmoción en la sociedad mexicana puesto que los padres se veían obligados a entregar forzosamente a sus hijos—según Motolinía por disposición de Cortés—, y muchos se vieron compelidos a ocultar sus hijos del furor evangelizador. En los *Memoriales* de Motolinía, en el capítulo 61 titulado “de la muerte de tres niños que fueron muertos por los indios porque les predicaban y destruían sus ídolos, y de cómo los niños mataron a el que se decía ser dios del vino” (249), el fraile nos entrega su versión de los asesinatos de los niños conversos, siendo el más resonado el caso del pequeño Cristóbal. En 1527 en la ciudad de Tlaxcala, uno de los señores principales (Axutecatlh) que había escondido a su hijo (Cristóbal) fue denunciado por sus otros hijos y se vio forzado a entregarlo a los frailes:

Este niño [...] mostró principios de ser buen cristiano, porque de lo que él oía y aprendía enseñaba a los vasallos de su padre; y a el mismo padre decía, que dejase los ídolos y los pecados en que estaba, en especial el de la embriaguez, porque todo era muy gran pecado, y que se tornase y conociese a Dios del cielo y a Jesucristo su Hijo, que Él le perdonaría, y que esto era verdad, porque así lo enseñaban los padres que sirven a Dios. (*Memoriales* 251-52)

El padre del niño, que de acuerdo con Motolinía era: “un indio de los encarnizados en guerra y envejecido en maldades y pecados” (252), cansado de que su hijo le estropeará los ídolos y les quebrara las tinajas con bebida, masacró cruelmente al niño, primero con patadas, luego con palazos, luego con una espada y finalmente tirándolo al fuego (252-53). Aquí observamos una doble instrumentalidad de la práctica evangélica-etnográfica, en primer lugar se sirve de un conocimiento instrumental mediante el cual se pretende borrar los saberes y las prácticas del Otro, y en segundo lugar, es un proceso que se realiza mediante un acto de traición

involuntaria en donde los sujetos de una cultura (los niños) obran contra su propia familia (los padres).²¹⁶

A pesar de los repetidos intentos de conversión y de la novedad de sus métodos etnográficos policíacos, la tarea no les resultaba fácil a los frailes mendicantes ya que la misma estaba realmente dificultada por la resistencia indígena y por el encubrimiento—señalado una y otra vez en los textos de los misioneros—que los indígenas hacían de sus propios rituales. Motolinía refería que: “a ellos les era gran fastidio oír la palabra de Dios, y no querían entender en otra cosa sino en darse a vicios y pecados, dándose a sacrificios y fiestas, comiendo y bebiendo y embeodándose en ellas, y dando de comer a los ídolos de su propia sangre, la cual sacaban de sus propias orejas, lengua y brazos, y de otras partes del cuerpo” (32). Motolinía también ofrecía una descripción de estas fiestas, de las bebidas (el pulque) y de los hongos alucinógenos utilizados por los indígenas para invocación de su principal “demonio” Tezcatlipuca, bebidas que les producían: “mil visiones, en especial culebras, y como salían fuera de todo sentido, parecíanles que las piernas y el cuerpo tenían lleno de gusanos que los comían vivos” (32). De acuerdo con el fraile los indígenas hacían un “bollo de masa” (32) con estos hongos con el cual se “comulgaban” (32), construyendo de este modo una analogía (similitud) entre la eucaristía católica y el rito indígena:

²¹⁶ En el mismo capítulo Motolinía narra la historia del asesinato de otros dos niños (Antonio y Juan) que también fueron apaleados y muertos por destruir imágenes religiosas indígenas. La salvedad de este caso es que Antonio y Juan—a diferencia de Cristóbal, quien alegadamente por voluntad propia trató de adoctrinar a su propio padre—fueron enviados y utilizados por un tal fray Bernardino para robar las estatuillas en las casas de los indígenas: “Luego aquel fray Bernardino Minaya envió a aquellos niños a que buscasen por todas las casas de los indios los ídolos y se los trajesen, y en esto se ocuparon tres o cuatro días, en los cuales trajeron todos los que pudieron hallar” (256). Georges Baudot, en su “introducción” a la *Historia de los Indios de la Nueva España*, señala que: “la encuesta judicial [que siguió a las muertes de los niños] permitió conocer las dolorosas circunstancias de estas muertes y fray Toribio decidió entonces dar sepultura común a los tres niños mártires” (26).

En muchas de sus fiestas tenían costumbre hacer bollos de masa, y éstos de muchas maneras, que casi usaban de ellos en lugar de comunión de aquel dios cuya fiesta hacían; pero tenían una que más propiamente parecía comunión, y era que por noviembre cuando ello habían cogido su maíz y otras semillas, de la simiente de un género de *xenixos*, con masa de maíz hacían unos tamales, que son bollos redondos, y éstos cocían en agua en una olla [...] cantaban y decían, que aquellos bollos se tornaban carne de Tezcatlipuca, que era el dios o demonio que tenían por mayor, y a quien más dignidad atribuían. (*Memoriales* 33)

La función de la analogía como procedimiento etnográfico explicativo fue altamente productiva en los escritos de Motolinía: un instrumento hermenéutico subsidiario de una tradición que había sido utilizada por otros etnógrafos evangelizadores como fray Andrés de Olmos. Recordemos que al principio de los *Memoriales* Motolinía utilizaba las plagas bíblicas del libro del *Éxodo* para explicar la devastación de la conquista militar provocada por los españoles y además, en la cita anterior, podemos leer la utilización de la Eucaristía como réplica deformada y diabólica de la comunión cristiana.²¹⁷ Como ha señalado Jáuregui: “El discurso demonológico reconocía a la similitud, pero insistía en la diferencia, con el argumento del plagio; convertía la diferencia religiosa en idolatría y culto a Satanás, y al canibalismo teofágico mexicano en una mímica siniestra del sacramento eucarístico” (*Canibalia* 227). Ya el dominico Diego Durán en su *Historia* alertaba sobre la “endemoniada” y “contrahecha” copia de la Eucaristía por parte de los indígenas:

Acabadas las cerimonias, bailes y sacrificios, entremeses y juegos que entre los dioses había—digo entre aquellos que los representaban—íbense a

²¹⁷ Fray Bernardino de Sahagún también se refería a estas plagas en su *Historia general*, y al igual que Motolinía pensaba que las “pestilencias” eran enviadas por Dios para castigo de los pecados y la resistencia indígena: “Después que esta tierra se descubrió ha habido tres pestilencias muy universales y grandes, ni universales; la primera fue el año de 1520 cuando echaron [los indios] de México por guerra a los españoles, y ellos se recogieron a Tlaxcalla, (que) hubo una pestilencia de viruelas donde murió casi infinita gente; después de esta, y de haber ganado los españoles esta Nueva España, y teniéndola ya pacífica y que la Predicación del Evangelio se ejercitaba con mucha prosperidad, el año de 1545, hubo una pestilencia grandísima y universal, donde, en toda esta Nueva España, murió la mayor parte de la gente que en ella había. Yo me hallé en el tiempo de esta pestilencia en esta ciudad de México, en la parte de Tlatilulco, y enterré más de diez mil cuerpos, y al cabo de la pestilencia dióme a mí la enfermedad y estuve muy al cabo” (III: 356).

desnudar, y los sacerdotes y dignidades del templo tomaban el ídolo de masa y desnudábanle aquellos aderezos que tenía, y así a él como a los trozos que estaban consagrados en huesos y carne suya, hacíalos muchos pedacitos y, empezando desde los mayores, los comulgaban con ellos a todo el pueblo, chicos y grandes, hombres y mujeres, viejos y niños, y recibíanlo con tanta reverencia y temor y lágrimas que era cosa de admiración, diciendo que comían la carne y huesos del dios [...] Note el lector qué propiamente *está contrahecha esta cerimonia endemoniada la de nuestra iglesia sagrada* que nos manda recibir el verdadero cuerpo y sangre de nuestro señor Jesucristo. (I: 35; énfasis mío).

Como ha señalado Lafaye: “Todo lo que, en las creencias indígenas, podía evocar lejanamente la verdadera fe, no era a sus ojos sino parodia demoníaca, inventada por el enemigo para perder mejor a los indios” (95). Estos procedimientos significaban un borramiento/anulación de las prácticas religiosas y culturales del Otro: un eurocentrismo que al contemplar las costumbres de los indígenas sólo podía reconocer una deformación de las prácticas propias a consecuencia de la influencia demoníaca. Es una mirada especular que devuelve al *ego* europeo una visión deformada de sí mismo y que es por lo tanto una visión perturbadora pero al mismo tiempo corregible. La “imagen y semejanza” con Dios que de acuerdo con la Biblia representa todo ser humano, no alcanza a plasmarse en forma completa en los indígenas americanos sino hasta el advenimiento de la conversión de los mismos al catolicismo. Motolinía hacía explícita esta relación especular deformada entre los planes de la divinidad y el estado de corrupción diabólica en el que se encontraban, según su opinión, los indígenas: “era cosa de gran lástima ver los hombres criados a la imagen de Dios vueltos peores que brutos animales” (32). Fray Andrés de Olmos, aterrado frente a las artimañas del demonio para seducir a los indígenas, en su *Tratado de hechicerías y sortilegios* (1533) les recomendaba a éstos, en su propia lengua, maneras de protegerse y prevenirse de las hábiles estratagemas del

demonio.²¹⁸ Entre los consejos que daba a los indígenas ocupaba el primer lugar el de rechazar voluntariamente al demonio y, en segundo lugar, oír con mucha atención al evangelizador y no dejarse engañar por embusteros que asumieran el rol de estos últimos:

Y ahora si de verdad de buen corazón, perteneces a Dios allá, detrás de ti, detrás de tu espalda, de tu hombro, relegarás al espantoso, al horroroso, al desgraciado, al funesto, al mal, al injusto mundo diabólico. Pero ahora, observa bien, escucha bien, mira bien la brujería, el robo, la seducción o las cosas del Diablo, cómo se han engañado los que no son buenos cristianos, los que no tienen buena creencia, que no se entregan a Nuestro Señor Iesu Christo, verdadero Dios. No vayas a escuchar lo que te digan, no te vayas a turbar. Si algo no entiendes bien, interroga al instante al padre y tampoco te vayas a inclinar ante alguien si primero no lo has entendido, porque él es representante de Nuestro Señor Iesu Christo: si un ciego guía a otro ciego, los dos caerán en el hoyo, en el precipicio, en el abismo. Así, si alguien viene a interrogar a uno que no escuchó bien, por ello será muy engañado, muy burlado por el Diablo. (9)

Combatir a Satán implicaba un trabajo de contrainteligencia y de contra-propaganda, era una lucha subsidiaria del eje mal/bien, infierno/paraíso, salvación/condenación pero cuya ofensiva se había trasladado al campo de batalla más real y terrenal: la Nueva España, una verdadera *traslatio inferni*. El trabajo para frenar la diseminación diabólica y aminorar su presencia icónica se fundamentaba precisamente en minar las bases de la presencia representacional del demonio: quemar libros, borrar imágenes, destruir templos, como podemos apreciar en la ilustración incluida más abajo extraída del libro *Descripción de la ciudad y provincia de*

²¹⁸ Ángel María Garibay nos ofrece una muy buena síntesis de los temas incluidos en el *tratado* de Olmos: “una enfática exhortación al indiano lector, seguida de los capítulos. 1° De cómo el demonios desea ser honrado. 2° De las dos iglesias y congregaciones. 3° Del templo y naturaleza y potencia y astucia del demonio. De los execramentos diabólicos. 4° Sobre los ministros de los demonios. 5° Por qué de estos ministros del demonio hay más mujeres que hombres. 6° Cómo los consagrados al demonio pueden andar por los aires. 7° De las diversas figuras en que pueden aparecer los ministros del demonio. 8° De la reverencia que hacen al demonio sus ministros. 9° De los sacrificios que se ofrecen al demonio. 10° De cómo se puede heredar la familiaridad con el demonio. 11° De la participación diabólica. Aquí termina el Ms., [manuscrito] y probablemente es poco lo que nos falta. Si es un verdadero tratado religioso para poner en guardia a los neófitos contra los ardides de Satanás, tiene particular valor para el conocimiento de sus ideas sobre temas como estos de la intervención de seres no humanos” (*Historia de la literatura* II: 35).

Tlaxcala de Diego Muñoz Camargo (ca.1529-1599).²¹⁹ Como ha señalado Gordon

Brotherston:

Los primeros misioneros cristianos quemaron bibliotecas enteras de estos textos mesoamericanos precisamente debido a que percibieron el peligro que significaban para la versión bíblica de la historia planetaria, y enviaron unos cuantos ejemplares a Europa con la vana esperanza de que su código se resquebrajara. Por la misma razón quemaron bibliotecas de quipus en Tahuantinsuyu, otro signo del poder efectivo de estos textos hechos a base de cuerdas. Más tarde, en la parte norte de Isla Tortuga confiscaron “bibliotecas paganas” de rollos Mide. En efecto, en toda América el proselitismo cristiano basado únicamente en sus Sagradas Escrituras provocó sorpresa y aun consternación en todos los lugares donde se anunció, y constituyó el núcleo de los debates con los conversos potenciales. Se dice que era típico de estos últimos responder que el concepto de las Escrituras no les era completamente nuevo, porque ya tenían sus propios textos autorizados. (80)²²⁰

²¹⁹ Para Ricard: “no cabe reprobarles su conducta [la de los misioneros]: era lógica y ajustada a la conciencia” (105-06). Ricard insiste que la destrucción de los artefactos religiosos de la cultura mexica (a la cual llama azteca) se justificaba puesto que no se podía impedir: “el derecho de la Iglesia a establecerse de manera visible” (Ricard 106). Los misioneros, según el autor: “no podían tolerar que prosiguieran en paz las ceremonias paganas en el mismo lugar en que era predicado el cristianismo; era forzoso, entonces, arrasar los templos y expulsar a los sacerdotes. En lo cual no hacían sino llevar a la práctica las instrucciones de la Corona, que con la mayor energía mandaba extirpar cualquier manifestación idolátrica. Más necesaria era la destrucción de los ídolos que la de los templos: a un ídolo es fácil esconderlo, no así a un templo. Conservar algunos ídolos, algunos templos, a título de curiosidad, como pensó Cortés, hubiera parecido locura; fundar un museo, algo más extravagante aún; como que para la época tal modo de obrar se hubiera tenido como una muestra de respeto, y hubiera sido, por cierto, un medio de *hacer a los indios más adictos* a su vieja religión” (Ricard 105; énfasis mío). De acuerdo con Ricard: “No cabe dudar que los misioneros destruyeron muchas antigüedades indígenas. Ya en 1525 fray Martín de la Coruña destruyó en Tzintzuntzan, ciudad sagrada de Michoacán, todos los templos y todos los ídolos. En una carta del 27 de junio de 1529 declara que una de las mayores ocupaciones de sus discípulos era derrocar ídolos y arrasar templos, dirigidos por él mismo. El 31 de octubre de 1532 escribe aún que hace ya seis años trabaja, entre otras cosas, en la destrucción de los ídolos. En su famosa carta del 12 de junio de 1531, Zumárraga dice que se han destruido más de quinientos templos y veinte mil ídolos. Análogas indicaciones hallamos en la carta que dirige fray Martín de Valencia a Carlos V, junto con otros religiosos, el 17 de noviembre de 1532. Quedan corroborados y completados todos estos testimonios por los textos nada sospechosos de los siguientes autores, escogidos entre los principales: Sahagún, Durán, Mendieta, Dávila Padilla y Burgoa: todos ellos hablan de la destrucción de manuscritos. Es innegable que los religiosos destruyeron muchos monumentos y esculturas” (106).

²²⁰ Uno de los destructores de supuestas “idolatrías” de la cultura indígena más fanáticos del siglo XVI fue Diego de Landa (1524-1579). Como señala Cañizares-Esguerra: “As a Franciscan provincial, he carried out one of the harshest extirpation campaigns against Amerindian idolatry ever witnessed in sixteenth-century Spanish America [...] Landa unleashed all the power of the Church to prosecute the culprits, including the use of systematic torture to extract confessions, causing 158 Mayans to die and some 30 others to commit suicide. Landa, to be sure, collected and burned all the Maya ritual books that he managed to lay his hands on, twenty-seven in all” (66-67).



Ilustración 5. “Quema e incendio de los templos idolátricos de la provincia de Tlaxcala por los frailes y españoles, y con consentimiento de los naturales / Yc quitlahtlatique naualcalli teopixque [en esta forma quemaron las casas de brujería los frailes]”. Pintura N° 10 de la *Descripción de la ciudad y provincia de Tlaxcala* de Diego Muñoz Camargo.

En un ya famoso episodio de su *Historia general*, Sahagún ilustra claramente la metodología empleada en esta batalla de contra-inteligencia entre Satán y el catolicismo:

Una idolatría muy solemne se hacía en esta laguna de México en el lugar se llama Ayauhcallitlan, donde dicen que están dos estatuas de piedra grandes, y

cuando se mengua la laguna quedan en seco, y parécense las ofrendas del copal y de muchas vasijas quebradas, que allí están ofrecidas; allí también ofrecían corazones de niños y otras cosas [...] hay otra agua o fuente muy linda en Xochimilco, que ahora se llama Santa Cruz, en la cual estaba un ídolo de piedra, debajo del agua, donde ofrecían copal. Yo vi el ídolo y entré debajo del agua para sacarle, y puse allí una cruz de piedra que hasta ahora está allí en la misma fuente. (III: 351-52)

Al mismo tiempo, y en la medida en que el “enemigo”—*Satán* que en hebreo significa “oponente” o “adversario”—²²¹ iba siendo borrado del mapa se hacía necesario instituir la nueva iconología cristiana, todo el aparato ornamental renacentista cuya presencia tenía efectos “milagrosos”—según los frailes—de cura sobre los indígenas “contaminados” de idolatría. Este proceso de imposición visual del aparato de propaganda católica ha sido denominado por Serge Gruzinski como *la guerra de las imágenes*:

Por razones espirituales (los imperativos de la evangelización), lingüísticas (los obstáculos multiplicados por las lenguas indígenas), técnicas (la difusión de la imprenta y el auge del grabado), la imagen ejerció, en el siglo XVI, un papel notable en el descubrimiento, la conquista y la colonización del Nuevo Mundo. Como la imagen constituye, con la escritura, uno de los principales instrumentos de la cultura europea, la gigantesca empresa de occidentalización que se abatió sobre el continente americano adoptó—al menos en parte—la forma de una guerra de imágenes que se perpetuó durante siglos. (*La guerra* 12)

A tal efecto cuenta Motolinía que los frailes procuraron: “que se hiciesen iglesias en todas partes, y así ahora casi en cada provincia adonde hay monasterio hay advocaciones de los doce apóstoles, mayormente de San pedro y de San Pablo, los

²²¹ Como señala Russell: “the word “Devil” derives through Latin from the Greek *diabolos*, which is a rendition of the Hebrew *satan*. Conceptually, the Hebrew *Satan* is one manifestation of the Devil, not the Devil *par essence*” (174). Russel también aclara que la etimología de la palabra Satán deriva de la raíz hebrea “oponer”, “obstruir” o “acusar” y que fue traducida al griego *diabolos* que significa “adversario” (189). El mismo autor señala que: “The Devil is the hypostasis, the apotheosis, the objectification of a hostile force or hostile forces perceived as external to our consciousness. These forces, over which we appear to have no conscious control, inspire the religious feelings of awe, dread, fear, and horror. The Devil is a much a manifestation of the religious sense as are the gods. Indeed, the emotions evoked by the experience of the Devil are at least as great as those evoked by the experience of a good god [...] but unlike the Judeo-Christian God (as he has developed), the Devil personifies deliberate destructiveness” (34).

cuales demás de las iglesias intituladas de sus nombres, no hay retablo en ninguna parte adonde no estén pintadas sus imágenes” (34). A este frente de batalla, la ornamentación y diseminación de la iconografía católica, debemos sumarle otros como la persecución de alegados hechiceros y los juicios por idolatría. El incidente de la persecución y posterior condena inquisitorial de los dos hermanos hechiceros Martín Océlotl y Andrés Mixcóatl, hace claros los modos en que ejecutaron estas batallas contra las fuerzas del mal por parte de los evangelizadores.²²² De acuerdo con Lafaye estos dos hermanos fueron responsables de emprender una resistencia religiosa, una verdadera “batalla mágica” contra la evangelización cristiana:

[U]no de estos hermanos, Andrés, iba “de pueblo en pueblo haciéndose pasar por un Dios [...] había conquistado la adhesión de los indios porque hacía los sacrificios rituales a Tláloc, para atraer la lluvia fecundante. Los fieles le daban, en cambio, el tributo anual de las mantas y también los hongos alucinógenos [...]. su hermano Martín Océlotl había encargado, además, a Andrés Mixcóatl recoger tres mil seiscientas puntas de flecha para combatir a los “cristianos”. (*Quetzalcóatl* 62)

Los hermanos, según Lafaye, acusaban a los frailes y al dios cristiano de incapacidad para propiciar la lluvia y beneficiar a las cosechas a diferencia del dios mexica Tláloc (divinidad del agua). Los evangelizadores tuvieron entonces que inventar un modo de sustitución y reemplazo del dios de la lluvia mexica en la figura de la Virgen de los Remedios: “mientras que a la Virgen de Guadalupe se le atribuirá eficacia (complementaria de la precedente) contra las inundaciones” (Lafaye 63). Las consecuencias jurídicas para los dos hermanos brujos tuvieron efectos brutales, ambos fueron: “Paseados a lomo de mula en una armazón infamante, azotados en público en las plazas de los pueblos donde habían dogmatizado, rapados y, en el caso de Martín

²²² Según Lafaye: “La lucha contra las supervivencias idolátricas o su rebrote ofensivo se asemejó por sus fines y sus métodos al combate librado por los inquisidores de la península contra la herejía. El primer obispo de México, el franciscano fray Juan de Zumárraga, parece haber dado prioridad a esa tarea de inquisidor” (58).

Océlotl, enviado finalmente a los inquisidores de Sevilla para que dispusieran en última instancia de su persona” (Lafaye 63).

Otro de los procesos por idolatría y hechicería, que mencionamos más arriba brevemente, fue llevado a cabo contra dos indígenas otomíes, Tacatetl (Antonio) y Tanixtetl (Alonso), en 1536, y es un proceso significativo que muestra cómo a 16 años de la penetración colonial y luego de extendida la tarea de evangelización los indígenas seguían realizando en forma secreta, en cuevas y en los montes, sus sacrificios y rituales. Uno de los testigos y denunciante del proceso, Pedro Borjas, declaraba que:

[L]o que sabe es que fue con el dicho Lorenzo Suárez a su pueblo, rogado, y en él supieron de uno indios idólatras, y que este testigo fue con el dicho Lorenzo Suárez, donde los tomaron haciendo sacrificios, con mucha sangre derramada en muchos palos, hierbas, papel, y en piedras, y que la sangre estaba fresca; y que de allí fué con el muchacho este testigo á una cueva, donde halló muchos ídolos y máscaras con sangre. (*Procesos 4*)

Los propios sacrificados, aparentemente gente joven, afirmaban en su descargo ante el juez que: “los llevaron a donde sacrificaban y les cortaron con una navaja las piernas, y la sangre de ellas ofrecían a sus ídolos; y que muchas veces les llevaban a estos declarantes al monte y les sacaban sangre de las orejas y de otras partes del cuerpo” (*Procesos 7*). Estos procesos por idolatría, basados en denuncias, en persecuciones secretas, en acusaciones de los propios indígenas, nos hablan no sólo de la atmósfera paranoica en que se desenvolvía la tarea evangelizadora sino también sobre un estado de terror generalizado de la población indígena; temor asociado, en el caso de los frailes, al sacrificio ritual y a la continuidad encubierta de la adoración del panteón de la divinidades mexicas, y en el caso de los indígenas, a ser descubiertos y enjuiciados por el aparato legal. No nos olvidemos que Motolinía fue uno de los jueces inquisitoriales en Nueva España, como lo ha señalado Baudot: “Motolinía added to his duties the role of inquisitor of México. Without trying to clarify why his

biographers remained silent on the subject” (*Utopia* 257). De este modo, el *informante* en su calidad de “testigo” o de “espía” se convirtió, como veremos en el capítulo 6, en un valioso elemento de penetración cultural y la escritura etnográfica de los misioneros.²²³

Las sentencias y el suplicio que seguían—y a veces precedían—a estos juicios tenían por objetivo no sólo devolver al pecador a la senda del “buen camino” sino además ser una muestra o ejemplo para toda la comunidad. Las mismas servían como lo que Foucault denomina la “sombria fiesta punitiva” o la “ceremonia penal” (*Vigilar* 16). En tal sentido, la sentencia que prescribía el castigo del cuerpo del reo era llevada a cabo en el espacio público. La ofensa era purgada por intermedio de un suplicio que incluía azotes en la espalda y el rapado de la cabeza mientras que un pregonero a viva voz declaraba públicamente el delito de los prisioneros. La “fiesta punitiva” finalizaba con el destierro y la reclusión en algún convento. En el caso de Tacatetl (Antonio) y Tanixtetl (Alonso), el juez los halló culpables y ambos fueron condenados a:

[...] que sean sacados de la cárcel de este Santo Oficio, donde están presos, y caballeros en sendas bestias de albarda, atados los pies y las manos, con voz de pregoneros que manifiesten sus delitos, desde la dicha cárcel sean llevados, el dicho Tacastele y Tanistele, desnudos desde la mitad arriba, y en las espaldas, por el verdugo, les sean dados muchos azotes, hasta que sean llevados al tianguis del Tatelulco de Santiago, de esta ciudad, y subidos á donde está la horca, puramente sean trasquilados, y en su presencia, sean quemados la mitad de los ídolos que le fueron tomados; y esto fecho, sean tornados a cabalgar en las dichas bestias de la manera que vinieron, y sean llevados al tianguis de México, azotándolos, y en el dicho tianguis, en su presencia, sean acabados de quemar los ídolos y sacrificios que les fueron tomados; é asimismo todo lo susodicho ejecutado, sean tornados los sobredichos á la cárcel de este Santo Oficio, para que desde allí los sobredichos sean llevados á un monasterio que por no les fuere señalado, para que en él estén haciendo penitencia de sus culpas y pecados, sin salir de él el dicho Tacatele por espacio de tres años continuos, é más lo que fuere nuestra

²²³ En el capítulo 14 de los *Memoriales* titulado “De cómo escondían los ídolos”, Motolinía cuenta que: “destruyendo Dios el poderío del demonio y su idolatría, no sólo la pública mas también las que ponían en lugares escondidos, so especie de alguna imagen o cruz; porque aunque algunos había malos, que escondían los ídolos, no faltaban otros de ellos ya convertidos que les parecía mal, y avisaban de ello a los frailes” (42).

voluntas, y al dicho Tanistecle, por espacio de un año y más cuanto fuere nuestra voluntad, adonde aprendan la dotrina xpiana, haciendo la dicha penitencia de sus pecados; apercibiéndoles que si otra vez cometieren alguno de los pecados susodichos, é hicieren algún sacrificio ó rito, de lo por ellos acostumbrado, no se usará de misericordia con ellos, salvo serán habidos por relapsos, lo cual se les dé á entender por ser personas ignorantes; é desterrámoslos más á los sobredichos y á cada uno de ellos del pueblo de Tancopan. (*Procesos* 15)²²⁴

El emplazamiento de la simbología y la ornamentación cristiana—catedrales, altares, cruces, imágenes de santos—, según Motolinía, tuvo efectos sanitarios sobre la influencia demoníaca. Las prácticas de adoración de los dioses del panteón mexica eran intercambiadas, reemplazadas por la “adoración” de los íconos católicos: “también hicieron altas cruces y grandes cruces, a las cuales adoraban, y mirando sanaban algunos que aún estaban heridos de la idolatría. Otros muchos con esta santa señal fueron librados de diversas asechanzas y visiones que se aparecían” (34). Sin embargo, como afirma Lafaye: “[...] una represión tan implacable no impidió a las antiguas creencias ni a los ritos tradicionales subsistir y mezclarse a la religión cristiana; sobre todo porque el adoctrinamiento había sido demasiado rápido y el número de sacerdotes siguió siendo insuficiente para asegurar el control de la ortodoxia de los indios, hasta en la región más favorecida a este respecto, el Anáhuac” (63). Motolinía realmente creía estar inmerso en una verdadera “batalla” contra el demonio, una batalla en la que desconfiaba del accionar indígena por creer que éstos adoraban en forma encubierta las imágenes católicas como a otro ídolo más.

Ésta fue la primera batalla dada al demonio, y luego en México y sus pueblos y derredores, y en Coauthiclan [Cauhtitlan]. Y luego casi a la par en Tlaxcallan comenzaron a derribar y destruir ídolos, y a poner la imagen del crucifijo, y hallaron la imagen de Jesucristo crucificado y de su bendita madre puestas entre sus ídolos a la hora que los cristianos se las habían dado, pensando que a ellas solas adorarían; o fue que, ellos como tenían cien dioses, querían tener ciento y uno; pero bien sabían los frailes que los indios adoraban

²²⁴ En la transcripción del texto original se mantienen los errores lingüísticos de los notarios españoles sobre los vocablos y nombres propios de la lengua náhuatl y por ello la grafía de los nombres propios de los condenados aparecen registrados de distintas formas.

lo que solían. Entonces vieron que tenían algunas imágenes con sus altares, junto con sus demonios y ídolos; y en otras partes la imagen patente y el ídolo escondido, o detrás de un paramento, o tras la pared, o dentro del altar, y por esto se las quitaron, cuantas pudieron haber, diciéndoles que si querían tener imágenes de Dios o de Santa María, que les hiciesen iglesias. (35)

El combate contra el demonio, sin embargo, no debe ser entendido como un combate contra el indígena en la mentalidad evangélica del siglo XVI: cuando Motolinía fustiga la codicia conquistadora ejercida en las islas del Caribe claramente deja asentado que los indígenas de esas islas han sido tratados peor que bestias: “y tuviéronlas en menos estima, como [si] en la verdad [no] fuesen criados a la imagen de Dios” (35).²²⁵ El demonio era para la etnografía evangélica una *fuera exterior* no voluntaria que poseía y engañaba a los indígenas. Es por ello que hablamos de *influencia* diabólica y no de *naturaleza* diabólica. En este sentido, Las Casas—inspirado en las páginas del *Malleus Maleficarum* (1487)—explicaba los modos en los que actuaban los demonios y los poderes que poseían para engañar a los hombres:

Los demonios por sola su virtud natural pueden mover todas las cosas naturales cuanto al movimiento de lugar a lugar, Dios no se lo estorbando, y como los vientos y agua se hagan por el movimiento de los vapores resueltos que de la tierra y agua salen, por tanto, ellos solos pueden las tormentas causar. Con estas tormentas y conmociones de aires, granizos, piedras y truenos, relámpagos, rayos y otras tempestades mataban hombres y bestias y destruían mieses y heredades de los que desamaban y querían dañalles. Todo esto pueden hacer los demonios [...] Pueden matarlos, pueden turbarles los sentidos, privarlos del uso de la razón; pueden trasportarlos de un lugar en otro lugar; pueden transformarlos de hombres en diversas bestias, por el modo que se declarará; pueden en los bienes temporales de fortuna y en la fama dañalles [...] De lo dicho se siguen que pueden los demonios solos por sí o a instancia de los hechiceros, sus aliados, entenebrececer y ahumar y cuasi del todo cegar los entendimientos humanos, por razón de que pueden mover y

²²⁵ Motolinía agrega que todos estos males derivan de la codicia conquistadora: “¡Oh, cuántos por esta negra codicia desordenada del oro de esta tierra están quemándose en el infierno!” (36). Sin embargo, apólogo confeso de la causa conquistadora, cree ver en los españoles de la Nueva España un cambio de actitud: “yo sé y veo cada día que hay algunos españoles que quieren ser más pobres en esta tierra, que con minas y sudor de indios tener mucho oro; y por esto hay muchos que han dejado las minas. Otros conozco, que de no estar bien satisfechos van modificando y quitando mucha parte de los tributos, y tratando bien a sus indios. Otros se pasan sin ellos, porque les parece cargo de conciencia servirse de ellos. Otros no llevan otra cosa más de sus tributos modificados, y todo lo demás de comidas, o de mensajeros, o de indios cargados, lo pagan, por no tener que dar cuenta de los sudores de los pobres” (36).

turbar y confundir las potencias interiores según está declarado. (*Apologética historia*, 7: 710, 13)²²⁶

Por su parte Motolinía, en más de una oportunidad, señalaba al demonio como a un “agente” que inducía y controlaba su propio culto. Más aún, el demonio de Motolinía exhibía toda una lógica organizacional para su propia adoración y beneficio:

Un día en el año llamado *quechulli*, salían los señores y principales, y los tlanamacaque o verdugos del demonio al campo para sacrificar en los templos del demonio que había en los montes: *en todas partes trabaja el demonio que hoviese su culto y servicio [...] el demonio trabajaba de mostrarse señor de las criaturas irracionales animadas*. (69; énfasis mío)

Unos capítulos más adelante, Motolinía describía los sacrificios conducidos por los Tlamacazque (ministros religiosos) y los ayunos, volviendo a señalar claramente la agencia demoníaca: “Tenía el demonio en ciertos pueblos y parroquias de la provincia de Tehuacan, capellanes perpetuos, que siempre velaban y se ocupaban en oraciones, ayunos e sacrificios” (72). Esta interpretación justificaba la tarea evangelizadora: todo el esfuerzo de los misioneros se hallaba concentrado en la “extirpación” de la influencia de esa fuerza exterior. De este modo, el indígena no era tomado por un demonio sino por un hombre confundido y engañado por esas influencias. De ahí que se produjera una doble justificación de la invasión Europea: por un lado la Conquista militar abría el camino a la religión y, por otro, la presencia

²²⁶ Y agrega Las Casas: “Pueden también los demonios poner ante los ojos alguna cosa ya por natura formada o que ellos de nuevo formen, como cuando aparecen en algún cuerpo que toman, como abajo parecerá. Y lo mismo es del oír o del palpar o tocar y de los otros, exteriores sentidos. Porque vemos por experiencia que, turbados los espíritus y humores, se muda y engaña el sentido del gusto, como la lengua del enfermo, por estar llena de humor colérico, todo lo que gusta tiene por amargo [...] Y así, mucho mejor lo pueden causar los demonios trayendo diversas cosas que turben, para engañar los sentidos [...] Como asimismo, pues, ninguna cosa se ama si primero no es cognoscida, de allí es que, engañados los sentidos de fuera y turbados y ofuscados y desbaratados los de dentro y, por consiguiente, atenebrado y ahumado y cuasi todo o del todo el entendimiento cegado, de necesidad se ha de tenebreecer, ofuscar, turbar y desordenar en sus aficiones la voluntad y así amar lo feo por hermoso y lo hermoso por feo y aborrecer los verdadero y amar lo fingido, lo cual todo procede por haber el demonio los sentidos exteriores engañado y las potencias imaginativas y estimativa y las demás confundido y engañado y turbado” (*Apologética historia*, 7: 714).

evangelizadora era la norma de corrección y el método de transformación y expulsión de las influencias demoníacas. Para la interpretación teológico-etnográfica de Motolinía, las múltiples formas que asumía la idolatría mexicana tenían su sustento en tres causas principales.²²⁷ Las tres causas señaladas por el fraile se explicaban mediante una lógica de tipo relativista, de sentido común y de orden cuasi-racional. La primera causa de la idolatría según Motolinía estaba estrechamente ligada a un procedimiento de *sustitución simbólica* de la ausencia del muerto por una imagen representativa de su presencia, y su objetivo era aliviar el dolor durante el duelo por la muerte de un ser querido: “La primera [causa] y principio de idolatría y de fabricar ídolos fue la afición desordenada de los hombres cerca de sus propinaos y de los difuntos, de los cuales hicieron imágenes para en ellas se consolar y recordar la memoria, es suplir en la imagen la afición del difunto” (299). Esta explicación se estructuraba sobre una semiótica de los procedimientos funerarios que hoy sorprende por su aparente modernidad interpretativa en un fraile que veía el demonio por doquier. Pero no debemos engañarnos, esta hipótesis no era original de Motolinía sino del *Libro de la Sabiduría* y la misma fue utilizada tanto por Las Casas quien sostenía en la *Apologética historia* que la idolatría tenía causas naturales,²²⁸ como por Acosta

²²⁷ En la palabra “idolatría” siempre se debe sobreentender las comillas: éstas implican que no comparto la noción aplicada sobre los rituales y los objetos de la cultura mexicana por los evangelizadores. Como ha señalado Gruzinski: “La idolatría prehispánica, consciente o no, tejía una red densa y coherente, implícita o explícita de prácticas y saberes en los que se situaba y se desplegaba la integridad de lo cotidiano. Hacía plausible y legítima la realidad que construían, proponían e imponían aquellas culturas y aquellas sociedades” (*La colonización* 153).

²²⁸ De acuerdo con Las Casas la idolatría surge de un deseo natural de las personas por encontrar a Dios, por amor a él y por la necesidad de su presencia. La idolatría surge entonces como una respuesta a esa búsqueda y ese deseo: “por la cual [la búsqueda de la divinidad] incurrió en una corrupción natural y universal todo el linaje humano, y por falta de la guía susodicha necesaria en el camino que los hombres hacen de buscar al verdadero Dios, tuvo la idolatría su raíz y origen y así fue hecha natural, y tan natural y entrañada en los corazones de los hombres que se inficionaron en ella que si no les diéremos otro Dios en quien confíen, amen y esperen, ni cuchillo ni fuego [fuego] ni otra medicina o pena y tormento alguno a extirpar sola no bastará [...] la señal evidente de ser natural la idolatría es la universalidad, la

en su *Historia natural y moral* para explicar, al igual que Motolinía, ritos funerarios.²²⁹ La segunda causa se asociaba también con los procedimientos de sustitución simbólica pero se correspondía más bien con una dimensión de orden político y con las estrategias del poder de los señores indígenas y sus tácticas de perpetuación: “fue la tiranía de algunos reyes y señores que quisieron ser honrados no sólo en su presencia, mas también en su ausencia, y a esta causa hicieron sacar y esculpir sus imágenes y llevarlas a lugares remotos para ser honrados y adorados en ellos” (299). Finalmente, la tercera causa para el surgimiento de la idolatría era tanto de orden teológico como político, y se relacionaba según Motolinía con dos pecados, la vanidad (adulación) y la codicia, y del lado político con la manipulación popular: “fue la adulación y codicia de los artifices, los cuales, para agradar más a los poderosos y reyes, hicieron sus imágenes muy más hermosas y elegantes de lo que eran sus personas y por la tal hermosura los simples fueron más fácilmente traídos al servicio e adoración de los ídolos” (299-300).

La tarea de extirpación de las influencias satánicas era compleja porque implicaba procesos simultáneos que operaban en varios niveles de interconexión: se trataba de un “reconocimiento”, esto es, de un señalamiento del demonio operando

perpetuidad y la dificultad de apartalla o estripalla, porque [...] de tal manera está en los hombres y en todas las gentes arraigada, o en los troncos o en las ramas o en las reliquias, que ni con fuego [fuego] ni con cuchillo ni por otra vía puede ser exterminada ni desarraigada” (*Apologética* 7: 644-45).

²²⁹ En el libro V de su *Historia* Acosta cita directamente del *Libro de la sabiduría* para explicar el origen de la idolatría y su relación con los difuntos: “sucedió que sintiendo el padre amargamente la muerte del hijo mal logrado, hizo para su consuelo un retrato del defunto, y comenzó a honrar y adorar como a Dios, al que poco antes como hombre mortal acabó sus días; y para este fin ordenó entre sus criados, que en memoria suya se hiciesen devociones y sacrificios. Después, pasando días y tomando autoridad esta maldita costumbre, quedó este yerro canonizado por ley, y así por mandado de los tiranos y reyes, eran adorados los retratos e ídolos. De aquí vino que con los ausentes comenzó a hacer lo mismo, y a los que no podían adorar en presencia por estar lejos, trayendo los retratos de los reyes que querían honrar, por este modo los adoraban, supliendo con su invención y traza la ausencia de los que querían adorar [...] el origen de la idolatría fueron estos retratos y estatuas de los difuntos. (*Historia natural* 226).

“ya ahí” frente a los evangelizadores (una semiología); de una interpretación del accionar diabólico y sus causas (una hermenéutica) que constaba además de una interpretación histórica sobre el origen de la presencia demoníaca (una arqueología evangélica) y, paralelamente, de un trabajo de expulsión y de adoctrinamiento de la nueva religión (conversión). De este modo, Motolinía señalaba los problemas concretos en el proceso de adoctrinamiento: “fue menester decirles, fue darles a entender quién era Dios [...] y luego junto con esto fue menester darles también a entender quién era Santa María, y diciendo este nombre pensaban que nombraban a Dios, y a todas las imágenes que veían llamaban Santa María” (*Memoriales* 37). Asimismo, el reconocimiento de la presencia del demonio se producía en el nivel descriptivo de la práctica etnográfica e implicaba el ordenamiento detallado y la clasificación minuciosa de un conjunto de prácticas ejercitadas por los indígenas—sacrificios, fiestas, canibalismo ritual, adoraciones, cantos, pinturas etc.—, así también como la puesta en práctica de unos saberes teológicos, psicológicos y filosóficos: “Tenían asimismo unas casas o templos del demonio redondas, y de éstas unas grandes y otras menores, según los pueblos eran, hecha la boca como de infierno, y en ella pintada la boca de una espantosa serpiente con terribles colmillos y dientes, y en algunas partes los dientes eran de bulto, que verla y entrar dentro ponía grandísimo temor y espanto, en especial [el] que estaba en México, que parecía traslado del infierno” (*Memoriales* 37).

La “expulsión” de la influencia diabólica como proceso complementario al “reconocimiento”, el acto semiológico, también precisaba de las utilitarias armas etnográficas, puesto que los frailes para poder comunicar el evangelio, practicar confesiones y bautismos necesitaron penetrar la lengua, las prácticas rituales y la

gestualidad de la cultura indígena.²³⁰ Descripción, clasificación cultural, reconocimiento diabólico y extirpación de las influencias satánicas son procesos que se ajustan e interconectan en la gramática del control evangélico. Al mismo tiempo, la cultura indígena era vista y descrita como un *cuerpo espiritualmente enfermo* que debía ser sanado, curado y mantenido en resguardo so pena de volver a caer víctima de la enfermedad propagada por la presencia e influencia diabólicas. Recordemos que al inicio mismo de los *Memoriales* Motolinía describía—mediante el uso de la analogía bíblica—el estado general de México-Tenochtitlán como afectado por “plagas” directamente enviadas por la divinidad para castigar los vicios, idolatrías y pecados. En una *carta* de 1555 a Carlos V, Motolinía desmentía las acusaciones de Las Casas sobre el mal trato indígena y sospechaba e intuía fuertemente que la devastación de los indígenas no había sido producida por el maltrato de los encomenderos sino por las enfermedades que Dios había enviado para castigarlos por sus idolatrías. De este modo, Motolinía no negaba la “destrucción” de las Indias de la que hablaba Las Casas sino que creaba una nueva línea de interpretación para explicarla: la culpa del masivo deceso de los indígenas no era de los encomenderos ni de la Conquista sino de los propios indígenas que se empeñaban en servir a Satán:

De diez años a esta parte falta mucha gente destes naturales, y esto no lo han causado malos tratamientos, porque ha muchos años que los indios son bien tratados, mirados y defendidos; más halo causado muy grandes enfermedades y pestilencias que en esta Nueva España ha habido, y cada día se van mucho apocando estos naturales. Cuál sea la causa, Dios es el sabidor, porque sus juicios son muchos y a nosotros escondidos. Si la causan pecados e idolatrías que en esta tierra había no lo sé. Empero veo que la tierra de promisión que poseían aquellas siete generaciones idólatras por mandado de Dios fueron destruidas por Josué. (*Carta* 418)

²³⁰ De acuerdo con Ricard: “No bien llegados al país los misioneros de México supieron advertir muy bien que el conocimiento de las lenguas indígenas era una condición esencial para una evangelización seria y efectiva. Vieron también que era el medio más eficaz para llegar al alma de los paganos y, principalmente, para conquistar su corazón. Desconocedores de las lenguas, no hubieran podido administrar más sacramentos que el bautismo y el matrimonio” (118).

Estos esquemas alegóricos y teológicos funcionaban como el *a priori* etnográfico, como señalaba Foucault: “no existe, ni aun para la más ingenua de las experiencias, ninguna semejanza, ninguna distinción que no sea resultado de una operación precisa y de la aplicación de un criterio previo” (*Las palabras* 5). Simultáneamente, la sintomatología del cuerpo social indígena descrita por Motolinía se correspondía con un proceso de alegorización²³¹ de la tabla de pecados capitales cristianos, con una traducción simbólica (*traslatio*) de las prácticas culturales indígenas al lenguaje del pecado y el vicio, esto es, a la *mismidad* católica. La descripción de las comidas, como el festín caníbal, se traducían en la representación de la Gula, las prácticas poligámicas indígenas eran asociadas a la Lujuria, el rechazo a la tarea evangelizadora con la Ira y la Soberbia, y finalmente la no adecuación, resistencia y rechazo del sistema esclavista colonial son asociadas con la Pereza. Este es el lente teológico-etnográfico con el cual el evangelizador mira, mide y clasifica la otredad.

Estos criterios previos, derivados de siglos de hermenéutica cristiana, organizaban y clasificaban las diferencias para ajustarlas a los parámetros semióticos del cristianismo, justificando la “misión evangelizadora” y los métodos para la extirpación de las enfermedades ocasionadas por la influencia del demonio. En el capítulo 14 de sus *Memoriales*, Motolinía hacía una descripción de las fiestas indígenas y su correspondencia con el calendario azteca de 18 meses compuestos por

²³¹ Toda etnografía, como ha señalado James Clifford, se trama sobre una ficción alegórica: “La escritura etnográfica deviene en alegoría merced a dos niveles. Uno, por el contenido (lo que se dice acerca de las culturas y de sus ficciones); otro, por la forma (que es lo que se halla implicado en los modos de textualización). [...] la alegoría (del griego *allos*, otro, y *agoreuein*, hablar) denota, por lo general, una práctica en la cual una narrativa de ficción continuamente refiere una paternidad distinta en cuanto a las ideas y eventos referidos toca. Es una representación que se autointerpreta” (“Sobre la alegoría” 153).

20 días.²³² Todas las fiestas y los rituales realizados por los indígenas, desde los ritos que antecedían y procedían a la cosecha hasta las ceremonias de despedida de los muertos, eran considerados como una celebración a la figura del demonio. Motolinía señalaba que la idolatría no había podido ser fácilmente suprimida apelando a la simple expulsión de los demonios del templo, esto es, sustituyendo la iconología nativa por la cristiana, puesto que la adoración continuaba por las noches, fuera de los templos: “donde se ayuntaban y llamaban y hacían fiestas al demonio con mucho y diversos ritos que tenían antiguos” (38). La eliminación de los múltiples ritos “satánicos” se dificultaba según el fraile por la antigüedad de la práctica a la que los indígenas estaban acostumbrados—de allí el énfasis en la evangelización de los niños—. En la descripción de los rituales indígenas que hacía Motolinía podemos apreciar la profunda religiosidad del mundo azteca: el propio fraile observaba con disgusto dicha devoción y hacía referencia a cómo los indígenas gastaban todos sus dineros en estas fiestas y cómo se endeudaban y vendían como esclavos para poder realizarlas:

[...] no sólo gastaban cuanto tenían, pero adeudábanse, que tenían otro año o dos que trabajar para salir de deuda; y otros, para hacer esta fiesta y no teniendo para acaba de hacer, para hacerla se vendían por esclavos. Gastaban

²³² En el capítulo 16 Motolinía realiza una interpretación y descripción amplia y detallada—hasta donde sus conocimientos de las matemáticas y astronomía mexicana se lo permitían—del calendario azteca comparándolo con otros sistemas calendáricos (judíos, griegos, romanos) y poniendo como regla general y base de la interpretación al propio calendario cristiano (45). Gordon Brotherston, ha descrito con gran exhaustividad la complejidad de los modos de funcionamiento de los diferentes sistemas calendáricos mesoamericanos. El lector interesado en la problemática de las mediciones del tiempo dentro de las poblaciones amerindias puede revisar el libro de Brotherston titulado *La América indígena: los libros del Cuarto Mundo* (1997 [1992]) y específicamente el capítulo IV “Configuraciones del Tiempo”. En dicho capítulo—y en todo el libro—el autor, además de ofrecernos una descripción y explicación detallada de los sistemas calendáricos de Mesoamérica, realiza una crítica precisa e informada del eurocentrismo y de las tácticas ideológicas que se han utilizado para conceptualizar históricamente a los sistemas calendáricos de Mesoamérica por parte del invasor europeo: “¿Quién entró en la historia de Quién? [pregunta Brotherston] El medio más eficaz para resistir a la suma imperial a través de la cual “se descubre” el Cuarto Mundo y sencillamente se añade a los otros tres consiste en reconocer su historiografía local, ver de qué manera sus crónicas se relacionan entre sí, y ponderar su longitud y los ritmos y las fases de tiempo que proponen” (141).

en estas fiestas gallinas y perrillos y su pan y su vino, hasta que en todas ellas se embeodaban. Compraban muchas rosas y canutos de perfumen, cacao e otras frutas e cosas de comida, y en muchas destas fiestas daban mantas a los convidados, y demás de estas fiestas se hacían otras muchas con diversas cerimonias, las cuales se hacían de noche llamando al demonio, que no bastaban [poder y] saber humano par los destruir y destirpar” (39).

Todo signo diferente de la cultura europea, desde una pintura en tela o en una pared, pasando por una charla entre los indígenas, hasta un gesto no deliberado, era registrado por la etnografía del fraile o como intervención diabólica o bien como una celebración en su homenaje: una verdadera *paranoia satánica*. De este modo, en la etnografía de Motolinía leemos la permanente reinscripción de una paranoia que percibe al demonio incesantemente en toda obra y hacer indígena. Podría aplicarse al pensamiento de Motolinía a lo que Morin considera como el *principio semántico generalizado*, esto es, que dentro del pensamiento mítico-analógico no existe la contingencia: “todos los eventos son de hecho signos y mensajes que piden y obtienen interpretación. El universo mitológico es un emisor de mensajes y cualquier cosa natural es portadora de símbolos. En este sentido, el pensamiento mitológico se caracteriza por una *proliferación semántica* y un *exceso de significaciones*” (175; énfasis mío). Incluso Ricard, que no demostraba mucha simpatía por el mundo indígena, señalaba la obcecación que tenían las órdenes mendicantes con el tema de la idolatría: “La obsesión de la idolatría y de la herejía llegó a ser tan dominante en algunos misioneros que se hizo sospechoso todo cuanto tuviera que ver con la civilización del paganismo” (133). Hacia final del siglo XVI el jesuita Acosta—quien a pesar de su “racionalismo” también creía en las influencias demoníacas como veremos en el capítulo 7—se quejaba en su *Historia* del “fanatismo” de los misioneros y se lamentaba por la pérdida de materiales valiosos para el estudio de la historia del mundo indígena:

En la provincia de Yucatán, donde es el Obispado que llaman de Honduras, había unos libros de hojas a su modo, encuadernados o plegados, en que tenían los indios sabios la distribución de sus tiempos, y conocimiento de planetas y animales [...] parecióle a un doctrinero que todo aquello debía de ser hechizos y arte mágica, y porfió que se habían de quemar, y quemáronse aquellos libros, lo cual sintieron después no sólo los indios sino españoles curiosos, que deseaban saber secretos de aquella tierra. Lo mismo ha acaecido en otras cosas que pensando los nuestros que todo es superstición, han perdido muchas memorias de cosas antiguas y ocultas que pudieran no poco aprovechar. Esto sucede de un celo necio, que sin saber ni aun querer saber las cosas de los indios, a carga cerrada dicen que todas son hechicerías, y que éstos son todos unos borrachos, que qué pueden saber, ni entender. (*Historia natural* 288-89)

Al mismo tiempo, el señalamiento de la presencia demoníaca colaboraba con la profunda desconfianza de los frailes sobre la posibilidad o incluso sobre la duración de la conversión indígena.²³³ Motolinía acusaba a los propios indígenas de venerar simultáneamente al Dios cristiano y a los demonios locales disimulando figuras de ídolos y ocultándolos debajo, detrás o al costado de la cruz o de las figuras de santos católicos. Más tarde Sahagún, que también estaba preocupado por las estrategias de encubrimiento indígena, alertará a los misioneros para que no confundan la imagen de la Virgen María con la diosa mexica Tonantzin: “el nombre propio de la Madre de Dios Señora Nuestra no es Tonantzin, sino Dios ynantzin; parece esta invención satánica para paliar la idolatría debajo de la equivocación de este nombre Tonantzin, y vienen ahora a visitar a esta Tonantzin de muy lejos, tan lejos como de antes, la cual devoción también es sospechosa” (*Historia general* III: 352).²³⁴ Esta paranoia y

²³³ Recordemos que la analogía según Foucault es lo que permite esta constante proliferación: “La semejanza no permanece estable en sí misma; sólo se la fija cuando se la remite a otra similitud que, a su vez, llama otras nuevas; de suerte que cada semejanza no vale sino por la acumulación de todas las demás y debe recorrerse el mundo entero para que la menor de las analogías quede justificada y aparezca al fin como cierta. Es pues un saber que podrá, que deberá, proceder por acumulación infinita de confirmaciones que se llaman unas a otras. Y por ello, desde sus fundamentos, este saber será arenoso [...] el saber del siglo XVI se condenó a no conocer nunca sino la misma cosa y a no conocerla sino al término, jamás alcanzado, de un recorrido indefinido” (*Las palabras* 39).

²³⁴ Como señala Lafaye: “La posición de Sahagún ante este ejemplo de sincretismo es típica de la espiritualidad de los primeros evangelizadores franciscanos, que ya hemos evocado. Para él era deseable una ruptura total con las creencias politeístas, ya que toda tentativa de

ansiedad colonial, como bien ha señalado Jáuregui, se relacionan con: “la idea de que lo mexica se escondía bajo la apariencia engañosa de lo cristiano (el *Otro* se oculta en la semejanza). Se pensó que el *Otro*, antes que hacer una mímica de la religión del colonizador, se enmascaraba en ella” (*Canibalia* 220). Asimismo, Fernando Cervantes, en su estudio sobre el demonio en Nueva España, ha señalado un cambio de actitud entre la primera euforia evangelizadora y la segunda generación de evangelizadores indicando un punto fundamental que a menudo se olvida. Al principio de la Conquista, el indígena no conoce la doctrina cristiana y por ende no puede ser tratado como un hereje, ni ser castigado como tal, pero luego de 60 años de conquista y evangelización los indígenas ya eran cristianos, ya habían sido bautizados y convertidos y, por ende, toda práctica ritual que no fuera católica era considerada como herética. Para la segunda mitad del siglo XVI—si revisamos los escritos de los evangelizadores, y Sahagún es un buen ejemplo—era claro que la conversión de los indígenas no había resultado del todo exitosa. Como afirma Cervantes, para esa época:

[...] los ídolos eran constantemente escondidos en cuevas. El sacrificio humano, aunque menos frecuente, persistía y era muy común encontrar jóvenes con sus piernas cortadas o con heridas en sus orejas y lenguas infligidas con el propósito de proveer sangre humana para los ídolos. Más alarmante era el número de similitudes que podían ser detectadas entre las prácticas cristianas y los ritos nativos. El ayuno, por ejemplo, era un prelude indispensable a los sacrificios que, por regla, terminaba en un banquete comunitario a menudo acompañado por la ingesta de hongos alucinógenos, *teunanacl* en náhuatl. (*The Devil* 14; mi traducción)

En este sentido, Motolinía y sus compañeros no hacían más que ser testigos de una aparente formación sincrética llevada a cabo por los indígenas, quizá como un modo de defender su tradición cultural religiosa, esto es, el ejercicio de una agencia

asimilación introducía una ambigüedad perjudicial en la pureza de la nueva fe, utilizada por el maligno con fines de perversión” (*Quetzalcóatl* 310).

negada por la etnografía misionera y, paradójicamente, revelada por ella.²³⁵ Un sincretismo que perdurará en el tiempo y que a más de un siglo de la conquista de México tendrá aún efectos sobre el aparato semiótico y represivo del catolicismo. Tengamos presente que todavía en 1629, un autor como Hernando Ruiz de Alarcón (ca. 1583-1646)—hermano del famoso dramaturgo español—escribía su *Tratado de las supersticiones y costumbres gentílicas que hoy viven entre los indios naturales desta Nueva España* como señala Elena de la Garza Sánchez:

El desconocimiento inicial de la religión mesoamericana, en especial del área central, que fue en donde ocurrió el primer contacto con los religiosos españoles, originó que estos no percibieran que detrás de esta aceptación había una superposición de elementos de la religión indígena. Transcurridas aproximadamente tres décadas de la Conquista, los frailes empezaron a percibir la persistencia de prácticas religiosas indígenas, a veces coexistente con el ritual cristiano. (“Introducción” 12)²³⁶

La hipersensibilidad religiosa de Motolinía alterada frente a las manifestaciones más cotidianas de la cultura indígena, junto a una conciencia convencida en su fanatismo de hallarse en una tierra infernal dominada por el demonio, colaboraron sin duda en una construcción hiperbólica de lo demoníaco y en una diseminación y proliferación constante de la imagen de éste en casi todos los aspectos de la cultura indígena:

[...] de piedra y de palo y de barro, y los hacían también de masa y semillas, y de éstos unos grandes y otros mayores y medianos y pequeños y muy chiquitos: unos como figuras de obispos con sus mitras, y otros con un mortero en la cabeza, y éste creo que era el dios del vino, y allí le echaban encima vino. Unos tenían figuras de hombres, y otros de mujeres: otros de bestias fieras, como leones y tigres y perros y venados; otros como culebras, y

²³⁵ Según Lafaye: “En términos generales, el vacío creado por la desaparición del cuerpo sacerdotal mexicano permitió que las formas degradadas de la religión politeísta combinadas con las supersticiones populares, se manifestara más, apareciendo como la herencia espiritual del pasado” (*Quetzalcóatl* 59).

²³⁶ De acuerdo con Elena de la Garza: “El *Tratado* de Ruiz de Alarcón obedece a este deseo de las autoridades de conocer la raíz y procedimientos de las supersticiones, hechicerías e idolatrías de los indígenas en la zona a su cargo. Realizó la investigación a petición del arzobispado de México, Juan Pérez de la Serna, y por órdenes del siguiente arzobispado, Francisco Manso de Zúñiga dio forma a sus pesquisas dando por resultado el *Tratado*” (“Introducción” 17).

de éstos de muchas maneras, largas y enroscadas, y con rostros de mujeres [...] otros de águila y búho y de otras aves, y del solo y la luna y las estrellas, otros de sapos y ranas y peces [...] Tenían por dios al fuego y al aire y al agua y a la tierra; y de éstos, figuras pintadas, y de muchos de sus demonios tenían rodela y escudos, y en ellos pintadas las figura y armas de sus demonios y su blasón, y de otras muchas cosas tenían figuras e ídolos de bulto y de pincel, hasta de las mariposas y pulgas y langostas, y bien grandes y bien labradas. (*Memoriales* 41-42)

Las representaciones pictóricas o escultóricas de los seres de la naturaleza, desde los mamíferos y los pájaros hasta los insectos, todas fueron interpretadas por Motolinía como pertenecientes al género de la idolatría. En esta representación y descripción etnográfica del culto religioso mexicana Motolinía se las ingenió para mostrar que el conjunto cultural del mundo indígena se hallaba atravesado por la influencia demoníaca. Las formas de representación (estatuillas, pinturas, rodela, escudos, blasones) y sus diferentes tamaños (grandes, pequeños, medianos), los materiales utilizados (madera, arcilla, masa, semillas), los agentes naturales involucrados en la representación (leones, tigres, perros, venados, culebras, águila, búho, sapos, ranas, peces, mariposas, pulgas, langostas), los elementos o fuerzas de la naturaleza (fuego, aire, agua tierra) y, finalmente, los seres humanos (mujeres y hombres), todos re-inscribían, re-presentaban, celebraban y diseminaban las diferentes morfologías de lo demoníaco.²³⁷ Es por ello que la afirmación de Motolinía en el epígrafe que abre este capítulo (“era esta tierra un traslado del infierno”) no debe entenderse como una mera alegorización religiosa sino también como una traducción ideológica de los mecanismos de representación etnográfica totalizante; representación informada *a priori* por el fanatismo religioso en cuyo horizonte mental se inscribe la batalla del *bien* contra el *mal*, del *infierno* contra el *reino de los cielos*,

²³⁷ Más tarde, Gerónimo de Mendieta, en su *Historia eclesiástica indiana*, al describir los tipos de ídolos de los indígenas americanos volvería a insistir con esta lectura panóptica e hiperbólica de la idolatría: “no dejaban criatura de ningún género ni especie que no tuviesen su figura, y la adorasen por Dios, hasta las mariposas, y langostas, y pulgas; y éstas grades y bien labradas, y unas figuras tenían de pincel, pero las más era de bulto” (I: 55).

la lucha de Dios contra el Demonio y los esfuerzos de Europa por transformar y convertir las poblaciones indígenas americanas. Al mismo tiempo, esta actitud paranoica que se evidencia en los textos de Motolinía era la clara muestra de un pesimismo que inconscientemente reconocía las fallas y las dificultades en la tarea evangelizadora, como señala Cervantes: “El decaído optimismo de la segunda década de evangelización franciscana era un reflejo de la creciente convicción entre los misioneros que la intervención satánica se hallaba en el corazón de las culturas indígenas. Se había vuelto claro para los frailes que las divinidades de los indios no eran meramente falsos ídolos sino, en palabras de fray Bernardino de Sahagún, “engañosos y mentirosos demonios” (15; mi traducción).²³⁸

Por momentos las descripciones infernales de Motolinía alcanzan ribetes dantescos y literarios y las figuras hiperbólicas juegan un papel central apoyando, prefigurando y representando la continuidad del infierno en América. En el capítulo 68 de los *Memoriales* titulado “De la extremada y muy espantosa boca del infierno que se muestra en la provincia de Nicaragua...” (282), Motolinía afirmaba que la boca de uno de los volcanes de Nicaragua era, en efecto, la puerta de entrada al infierno. Al respecto afirmaba Baudot: “Mendieta told us that Motolinía was attracted to Nicaragua by, among other things, his insatiable desire “to see an active volcano in that land, an incredible sight.” It is possible to see in this ever present curiosity for the things of New Spain, things that astonished him (as shown by his journey to Nicaragua), the beginning of the systematic investigations that later led to his writing

²³⁸ Al respecto, Gruzinski ha señalado que: “Algunos observadores de la segunda mitad del siglo XVI tan perspicaces como Sahagún o Durán con dificultad se engañaron al respecto. Tras cantidad de rasgos casi insignificantes, sospechaban la persistencia de algo amenazante, aún irreductible. Pero, por más que el Concilio de 1585 volvió a relcar— a decir verdad brevemente— la persecución de los “dogmatizadores”, la destrucción de los templos y de los ídolos y la desaparición del “vómito de la idolatría”, no por ello dejó de considerar el asunto desde la perspectiva de una posible reaída más que de una sorda continuidad” (*La colonización* 149-50).

ethnography” (*Utopia* 259-60). La descripción del volcán que ofrecía Motolinía comenzaba en forma realista: “No está encima de muy alta sierra, como otros, más encima de un cerrejón redondo, al cual pueden subir cabalgando; terná de subida media legua escasa, y arriba se hace un llano redondo, y en medio está la boca de aquel espantoso vulcán, que también es redonda” (*Memoriales* 282). A medida que avanzaba la descripción, Motolinía agregaba al relato sugestivos pasajes de San Gregorio construyendo una homología entre la boca del volcán y la entrada al infierno: “algunos han querido decir que sea aquella boca del Infierno, y fuego sobrenatural e infernal, e lugar a do los [naturales] condenados por manos de los demonios sean lanzados” (*Memoriales* 284). Repentinamente comenzaba Motolinía una reflexión sobre el infierno hasta que su imaginación se transporta hacia el corazón mismo del averno y enfrentaba a los lectores con la imagen de los demonios: “de los cuales es dicho que el fuego encendido que les sale con [de la] boca es comparado a las lámparas ardientes, y por las narices les sale humo intolerable [...] el resuello del demonio enciende las brasas, e por su boca procede llama ardiente y abrasante” (*Memoriales* 285). Finalmente, proponía que la presencia del volcán era una señal divina—un marca o *signatura* en términos foucaultianos—²³⁹ que era leída por el

²³⁹ De acuerdo con Foucault las similitudes se señalan a partir de las *signaturas*: “Es necesario que las similitudes ocultas se señalen en la superficie de las cosas; es necesaria una marca visible de las analogías invisibles. ¿Acaso no es toda semejanza, a la vez, lo más manifiesto y lo más oculto? En efecto, no está compuesta de pedazos yuxtapuestos—unos idénticos, otros diferentes: es de un solo golpe, una similitud que se ve o que no se ve. Carecería pues de criterio, si no hubiera en ella—o por encima o a un lado—un elemento de decisión que transforma su centelleo dudoso en clara certidumbre. No hay semejanza sin signatura. El mundo de lo similar sólo puede ser un mundo marcado” [...] El conocer las similitudes se basa en el registro cuidadoso de estas signaturas y en su desciframiento [...] El sistema de signaturas invierte la relación de lo visible con lo invisible. La semejanza era la forma invisible de lo que, en el fondo del mundo, hacía que las cosas fueran visibles; sin embargo, para que esta forma salga a su vez a la luz, es necesaria una figura visible que la saque de su profunda invisibilidad. Por esto, el rostro del mundo está cubierto de blasones, de caracteres, de cifras, de palabras oscuras—de “jeroglíficos”, según decía Turner. Y el espacio de las semejanzas inmediatas se convierte en un gran libro abierto; está plagado de grafismos; todo a lo largo de la página se ven figuras extrañas que se entrecruzan y, a veces, se repiten. Lo

fraile como *alegoría infernal* y como mensaje divino: “Las penas de nuestra amenaza, verdaderas son, mas no vistas; pero las que Dios allí en aquella hornaza ardiente muestra a todos los sentidos, espanta [...] pare ésta ser una y la más espantable boca de cuantas en el mundo se ven” (*Memoriales* 285).²⁴⁰ Como afirma James Clifford: “la etnografía y sus procesos, pues, bien pueden asemejarse a una inscripción (más que a una transcripción o a un diálogo). Una inscripción en la cual quedan representados y establecidos los niveles de una estructura alegórica, la cual, no por fuerte, deja de ser cuestionable” (“Sobre la alegoría” 172). Aquí vemos el exceso del proceso analógico que lleva, como señala Morin, al delirio y la poesía: “Librada a sí misma, la analogía yerra, vagabundea, viaja, atraviesa sin trabas fronteras, espacios y tiempos. Lleva en sí, potencialmente, error, delirio, locura, razonamiento, invención, poesía” (154). Asimismo, Motolinía realizaba una exposición etnográfica detallada

único que hay que hacer es descifrarlas [...] Las semejanzas exigen una signatura, ya que ninguna de ellas podría ser notada si no estuviera marcada de manera legible. Pero ¿cuáles son estos signos? ¿En qué se reconoce, entre todos los aspectos del mundo y tantas figuras que se entrecruzan, que hay un carácter en el que conviene detenerse, porque indica una semejanza secreta y esencial? ¿Qué forma constituye el signo en su singular valor de signo?—La semejanza. Significa algo en la medida en que tiene semejanza con lo que indica (es decir, una similitud). No obstante, no señala una homología; pues su ser claro y distinto de signatura se borraría en el rostro cuyo signo es; es otra semejanza, una similitud vecina y de otro tipo que sirve para reconocer la primera, pero que es revelada, a su vez, por una tercera. Toda semejanza recibe una signatura; pero ésta no es sino una forma medianera de la misma semejanza” (*Las palabras* 35-37).

²⁴⁰ Esta identificación entre los volcanes y el infierno no es sin embargo patrimonio exclusivo de la afiebrada imaginación de Motolinía, se trata más bien de una idea de larga trayectoria en occidente que se remonta a los filósofos griegos (Empédocles), latinos (Georgio Agrícola) y a personajes de la patristica como San Isidoro. El padre Las Casas dedica tres capítulos (110, 111 y 112) del libro tercero de su *Apologética historia sumaria* para referirse a los volcanes de Europa y a los volcanes de América. A diferencia de Motolinía, el objetivo de Las Casas es refutar el mito de los volcanes-infiernos y tal vez, incluso, refutar al propio Motolinía ya que sabemos que utilizó la obra de éste para documentar su *Apologética*. Las Casas, que estaba interesado en hacer una *antropología comparativa* entre el Viejo y el Nuevo Mundo con el objetivo de relativizar la alegada condición de inferioridad del indígena americano, explicaba, siguiendo a San Isidoro, la genealogía de este mito intentando racionalizarlo filosófica y etimológicamente: “Etna en griego suena encendimiento y propriamente significa “tierra ardiente”, y de allí se derivó gehenna, el cual vocablo tomamos por el infierno. De donde nació el error que algunos tuvieron, aun católicos de nuestros tiempos [¿Motolinía?], a creer y decir que aquel huego de los volcanes y en especial aquel de Mongibel salir del infierno” (7: 826, en *Obra completa*).

del conjunto de festividades—capítulos del 17 al 32—que incluían fiestas, ofrendas, sacrificios, ayunos y cacerías como la fiesta de los “sacrificios y homicidios” *Panquetzaliztli* (*Memoriales* 61), la fiesta en que “desollaban a los sacrificados” para vestirse con sus pieles llamada *Tlacaxipeualiztli* (*Memoriales* 63), las fiestas del Fuego (64), las fiestas de ofrendas en las que “sacrificaban niños al dios del agua” (66), la fiesta de la “diosa de la sal” (68), la caza anual en los montes donde se “sacrificaban” las presas al demonio (69), de los dioses, ayunos y sacrificios (70-71), del ritual de las cabezas cortadas y del “servicio a los ídolos en el templo” (74), las fiestas de Tlaxcalla “de muchas cerimonias y homicidios” (75) y la celebración de una “cuaresma” satánica en honor al dios *Camaxtle* que se celebraba ciento sesenta días antes de la alegada “pascua” indígena o *teuxihuitl*,²⁴¹ de la fiesta principal de los Chololtecas a su demonio (80), sobre los templos en donde se adoraban los demonios (82), y finalmente, de cómo con la tarea evangélica se eliminaron todas las idolatrías mencionadas.

La primera de las fiestas rituales descritas en detalle por Motolinía era la denominada *Panquetzaliztli* (fiesta de las banderas), que se correspondía con el mes número 15 del calendario mexica y en la cual se ofrecían sacrificios de sangre, principalmente a Huitzilopochtli, pero también a Tezcatlipoca, ambos dioses solares y guerreros del panteón de México-Tenochtitlán.²⁴² La descripción de las fiestas rituales

²⁴¹ Cuenta Motolinía que: “Esto se hacía la noche que comenzaban el ayuno de la gran fiesta, que era ciento y sesenta días antes de su pascua llamada teuxihuitl. Acabado esto, luego cantaba aquel viejo, que aun apenas no podía ni hablar, pero esforzábese mucho a cantar al demonio, y luego ayunaban ochenta días, y de veinte en veinte días, cuatro veces sacaban otros tantos palos por las lenguas, hasta cumplir los ochenta días, en fin de los cuales tomaban un ramo pequeño y poníanlo en el patio a do todos lo veían, y este ramo pequeño así puesto era señal que todos habían de comenzar el ayuno del año de su demonio Camaxtle” (*Memoriales* 77).

²⁴² De acuerdo con George Vaillant, Huitzilopochtli, cuyo significado en español es “Colibrí hechicero”, era el dios de la guerra, del sol y se lo consideraba como dios tutelar de Tenochtitlán. Por su parte, Tezcatlipoca, que en español significa “espejo humeante”, era figura principal del panteón con atributos solares y el Dios tutelar de Texcoco (149).

le servía a Motolinía para configurar una clasificación jerarquizada de los diferentes tipos de “demonios” del panteón mexica: “estos dos demonios [Tezcatlipuca y Huitzilopochtli] decían ser hermanos e dioses de la guerra, poderoso para matar, destruir y sujetar, el primero dicho hermano mayor, y el segundo hermano menor. A éstos tenían por principales dioses en México y en todas las tierras y provincias sujetas a México” (*Memoriales* 61). Sin embargo, en esta descripción ninguna de las tres causas que Motolinía utilizaba como explicación para el culto de los ídolos entre los mexicas se ajustaba muy bien como marco interpretativo para el caso específico de los sacrificios humanos y la antropofagia ritual. En estos ritos sacrificiales no veía Motolinía ninguna *sustitución simbólica* sino una *masacre siniestra* y sin lógica aparente, sólo practicada en forma “salvaje” para satisfacción de los demonios mayores de Tenochtitlán.²⁴³ La descripción etnográfica, amplia en detalles, muestra una lógica altamente organizativa en la representación del ritual por parte de los shamanes mexicas y, claro está, la agudeza paranoica del ojo y del oído etnográfico del evangelizador:

[...] tenían una piedra larga de obra de una braza y casi palmo y medio de ancho y un palmo de grueso; lo más de esta piedra o la mitad estaba hincada en tierra, arriba encima de las gradas del altar de los ídolos. En ésta tendían de espaldas al desventurado que habían de sacrificar, y el pecho muy teso, teniéndole o atándolo los pies y manos uno de los principales oficiales del demonio, que se llamaban *tamacazque* o *tlenamacazque*, y en esto estaban tan diestros, que de presto con una piedra de pedernal [...] con aquél cruel cuchillo de pedernal, como el pecho estaban tan teso, y con mucha fuerza abrían al desventurado, y de presto sacábanle el corazón, y aquél oficial deste cruel oficio daba él encima del umbral del altar, de parte de fuera, a do dejaba hecha una mancha de sangre y caía el corazón en tierra, a do estaba un poco bullendo, y delante el altar poníanlo en un escudilla, y a las veces estos corazones los comían los sacerdotes o alfaquies viejos; otras veces los

²⁴³ De acuerdo con Lafaye: “La evidencia de un pasado político y de notables realizaciones arquitectónicas y artísticas acarrió naturalmente la comparación con los pueblos más evolucionados de la antigüedad pagana de la cuenca mediterránea, como los fenicios y los cartagineses. Pero la práctica de los sacrificios humanos y otras costumbres bárbaras llevó más bien a pensar que los indios del Nuevo Mundo descendían de los bárbaros de Europa, por ejemplo, de los íberos. Esta última hipótesis tenía ventajas políticas para la monarquía castellana” (93).

enterraban y luego tomaban el cuerpo y echábanle por las gradas abajo a rodar, y allegando abajo, si era de los presos en la guerra, el que lo prendió, con sus amigos y parientes, llevábanlo y aparejaban aquella carne humana con otras comidas, y otro día siguiente hacían fiesta, y repartido por aquéllos lo comían. (*Memoriales* 62)

La descripción es tan vívida que pareciera que el fraile estaba presenciando en forma personal una de estas ceremonias cuando en realidad sólo transcribe información de los indígenas y de otros evangelizadores. Esta celebración de *Panquetzaliztli* era central dentro del universo ritual y mítico mexicana, dado que como ha señalado León-Portilla, en ella se celebraba: “el triunfo de Huitzilopochtli sobre todos los que a él se habían opuesto, sus hermanos los Huitznahua, las estrellas todas del cielo” (*México-Tenochtitlán* 65).²⁴⁴ Como ha planteado Morin, la centralidad del sacrificio en cualquier sociedad—aun en las nuestras—se relaciona con un conjunto de factores que se han ido relacionando a través del tiempo y las necesidades de la comunidad que lo practica y por lo tanto no se puede comprender por fuera del marco de ritualidad que lo anima ni por fuera de la historia de la comunidad que lo requiere:

El sacrificio es un nudo gordiano mitológico de una riqueza inaudita, que desafía al entendimiento racional, a pesar de los muy penetrantes *insights* de diversos antropólogos y pensadores [...] y es porque comprende tanto el sacrificio voluntario de sí cuanto el sacrificio impuesto a una víctima (que ella misma puede ser o bien propiciatoria o bien expiatoria). Puede ser sacrificio para la colectividad o sacrificio para los dioses. Lleva en sí a la vez la virtud regeneradora o fecundante de la muerte/renacimiento y la virtud de regocijar a los dioses. Profundamente inscrito en el universo empírico por el acto concreto de la muerte, profundamente inscrito en el universo mitológico como rito de renacimiento/fecundidad y como ofrenda a lo sobrenatural, el sacrificio se sitúa en la encrucijada de dos universos no formando más que uno, uno a uno y otro en un acto sangrantes de *Brüderschaft*, en el que la sangre de la víctima

²⁴⁴ León-Portilla, siguiendo los memoriales de los informantes de Sahagún y el texto de Diego Durán, recoge una breve descripción de la fiesta en honor al nacimiento y posterior triunfo de Huitzilopochtli: “Cuando al fin llegaba el día principal de la fiesta, muy de mañana, estando aún medio a oscuras, un sacerdote que traía consigo una imagen, la llamada Paynal, descendía con rapidez desde lo más alto del templo de Huitzilopochtli [...] Descendía la imagen [del Paynal “el corredor”], estando ya los sacerdotes en el patio sagrado, lo primero que se hacía era colocar a Paynal en el *teotlachco*, lugar del juego de pelota. Allí sacrificaban cuatro víctimas. Sus corazones eran luego ofrecidos a Paynal” (60-61).

renueva periódicamente y, si es preciso, con urgencia, el pacto de vida y muerte entre el mito y el hombre. (178-180)²⁴⁵

Fray Diego Durán (ca. 1537-1588) uno de los primeros evangelizadores etnógrafos en su *Historia de las indias de Nueva España e islas de la Tierra Firme* (1867-1880), hacía una detallada descripción de las fiestas en honor a Huitzilopochtli y expresaba su “horror” por la posible mezcla y “confusión” entre la ritualidad mexicana y la católica:

La fiesta más celebrada y más solemne de toda esta tierra, y en particular de los tezcucanos y mexicanos fue la del ídolo llamado Huitzilopochtli. En la cual fiesta habrá mucho que notar, por haber una mezcla de ceremonias tan diversas, que unas acuden a nuestra religión cristiana, y otras, a la de la ley vieja, y otras endemoniadas y satánicas, inventadas por ellos [...] informaré de lo más esencial y necesario al aviso de los ministros, lo cual es nuestro principal intento: *advertirles la mezcla que puede haber acaso de nuestras fiestas con las suyas*, que fingiendo estos celebrar las fiestas de nuestro Dios y de los santos, entremetan y mezclen y celebren las de sus ídolos, cayendo el mismo día, y en las ceremonias mezclarán sus ritos antiguos, lo cual no sería maravilla que se hiciese agora” (I: 17; énfasis mío).

Durán definía con precisión la finalidad del informe etnográfico evangélico: hacer visible lo invisible y, al mismo tiempo, mostraba que dicho informe era instrumental en el señalamiento (denuncia) de la “emulación” y “mimesis” ejecutada por los indígenas para encubrir su ritual satánico dentro de las festividades católicas. El horror a la “mezcla” denunciada por Durán nos permite conocer, al menos en forma sesgada, la puesta en práctica de la agencia indígena, sus maniobras contra-coloniales (simulación, encubrimiento, mimesis) y los modos en los que las mismas

²⁴⁵ Y agrega Morin: “El sacrificio es una operación mágica tanto más esencial cuanto que comporta una verdad mitológica esencial. La eficacia del sacrificio, lo hemos visto, es polivalente: a) en conformidad con el mito de la muerte-renacimiento, renueva las fuerzas de vida o aporta la fecundidad; b) agradable a los espíritus y a los dioses, obtiene su protección o socorro; c) eventualmente permite transferir el mal y la culpabilidad sobre una víctima expiatoria y, al hacerlo, purifica a la colectividad. Por ello, en todas partes, en la prehistoria y en la historia, sacrificios animales y sacrificios humanos han derramado torrentes de sangre para salvar a los humanos de la carestía, la sequía, las inundaciones, la derrota, la incertidumbre, la infelicidad, la muerte y, lejos de haber decaído, la magia del sacrificio se ha perpetuado en formas patrióticas, políticas o ideológicas” (178-180).

eran llevadas a cabo. En un Mundo Nuevo plagado de demonios y habitado, según Motolinía, por “aquella insaciable bestia enemiga del humanal linaje” (*Memoriales* 79), el factor paranoico da forma y organiza la semiótica evangelizadora: el mundo mexica es un libro abierto lleno de figuras que se intercambian y se entrecruzan, produciendo mezclas peligrosas; la tarea del etnógrafo al describir y catalogar las prácticas indígenas tiene por objetivo leer (saber mirar y reconocer) esas figuras confusas y poner al descubierto y en orden la morfología precisa del ritual satánico para poder lidiar mejor con su expulsión y para evitar la mezcla entre rituales—el católico y el mexica—que presentaban varios signos de peligrosa similitud para los evangelizadores.²⁴⁶ Recordemos que como señalaba Bhabha: “El éxito de la apropiación colonial depende de una proliferación de objetos inapropiados que aseguren su fracaso estratégico, de modo que el mimetismo es a la vez parecido y amenaza” (113). “En el “Prólogo” al “Libro de los ritos y ceremonias en las fiestas de los dioses y celebración de ellas” que abre la *Historia*, Durán dejaba en claro los objetivos que perseguía con su “ocupación de poner y contar” y, al mismo tiempo, señalaba la *instrumentalidad* del informe etnográfico como procedimiento sin el cual era imposible desterrar las idolatrías, “borrar” la cultura del Otro y promover la tarea de evangelización:

²⁴⁶ El mundo es un libro que mirado atentamente enseña la obra divina. El *mundo como libro*, según Ernst Robert Curtius, es un tropo con una larga tradición en las letras de occidente que se puede hallar a lo largo de toda la Edad Media latina, según este autor: “Uno de los lugares comunes favoritos del concepto popular de la historia consiste en decir que el Renacimiento se sacudió el polvo de los viejos pergaminos a fin de leer en el libro de la naturaleza o del mundo. Pero aún esta misma metáfora proviene de la Edad Media latina” (*Literatura europea* 448). El objetivo de Curtius es mostrar la evolución y productividad de esta metáfora, así, por ejemplo, nos informa que: “En el pensamiento de Paracelso, las metáforas del libro desempeñan un papel fundamental. A los libros escritos—*codices scribentium*—opone Paracelso el libro ‘dado, escrito, dictado y arreglado por Dios mismo’. Los enfermos deben ser el libro del médico. La naturaleza es una suma de libros completos” (451). Finalmente, según Curtius, es Galileo quien toma esta metáfora y revoluciona el campo científico: “El creador de la física exacta habla del gran libro del universo, que está constantemente frente a nuestros ojos, pero que no puede ser leído sino por los que han aprendido su escritura” (455).

Hame movido, cristiano lector, a tomar esta ocupación de poner y contar por escrito las idolatrías antiguas y religión falsa con que el demonio era servido, antes que llegase a estas partes la predicación del santo Evangelio, el haber entendido que los que nos ocupamos en la doctrina de los indios nunca acabaremos de enseñarles a conocer al verdadero Dios, *si primero no fueran raídas y borradas totalmente de su memoria las supersticiones, ceremonias y cultor falsos de los falsos dioses que adoraban*, de la suerte que no es posible darse bien la sementera del trigo y los frutales en la tierra montuosa y llean de breñas y maleza, si no estuvieren primero gastadas todas las raíces y cepas que ella de su natural producía. (I: 3; énfasis mío)

Al igual que en Motolinía, la paranoia de lo oculto y lo invisible movilizaban el gesto de alarma en Durán. Un gesto paranoico que funcionaba como denuncia y como prevención para el resto de los evangelizadores:

Todo lo cual [prácticas idolátricas] nos es encubierto por el gran secreto que se tienen y para averiguar y sacar a la luz algo de esto es tanto el trabajo que se pasa con ellos [...] Adviertan, pues, los ministros que trabajan en su doctrina cuan grande yerro es no tener cuenta con saber esto, porque delante de sus ojos harán mil escarnios a la fe, sin que lo entiendan. Esto se ha bien experimentado en estos días, descubriendo muchas solapas de que no había recelo ninguno. (I: 6)

Es preciso entender que la *similitud*, en tanto que procedimiento de interpretación etnográfico, no se encuentra como algo “dado” en la naturaleza. Ella forma parte de una técnica de reconocimiento, de una construcción ideológica y de un modo específico de percepción guiada por los conocimientos previos del etnógrafo. La *similitud* actúa por intermedio de lo que Foucault denominaba *simpatías*:

La simpatía juega en estado libre en las profundidades del mundo [...] su poder es tan grande que no se contenta con surgir de un contacto único y con recorrer los espacios; suscita el movimiento de las cosas en el mundo y provoca los acercamientos más distantes [...] La simpatía es un ejemplo de lo *Mismo* tan fuerte y tan apremiante que no se contenta con ser una de las formas de lo semejante; tiene el peligroso poder de asimilar, de hacer las cosas idénticas unas a otras, de mezclarlas, de hacerlas desaparecer en su individualidad—así, pues, de hacerlas extrañas a lo que eran. La simpatía transforma. Altera, pero siguiendo la dirección de lo idéntico, de tal manera que si no se nivelara su poder, el mundo se reduciría a un punto, a una masa homogénea, a la melancólica figura de lo *Mismo*: todas sus partes tenderían unas a otras y se comunicarían entre sí sin ruptura ni distancia [...] La identidad de la cosa, el hecho de que puedan asemejarse a las otras y aproximarse a ellas, pero sin engullirlas y conservando su singularidad—es el

balance continuo de la simpatía y la antipatía que le corresponde. (*Las palabras* 32-33)

Esto implica que en la construcción de toda semejanza anida al mismo tiempo un *elemento diferencial* que permite tanto el reconocimiento de la semejanza como su distinción con las otras semejanzas. De este modo al describir las fiestas de Tlaxcala—y más adelante las de los chololtecas en honor a Quetzalcóatl—, Motolinía asociaba (asimilaba) el día llamado *teuxiutl* con la Pascua cristiana: “En este mismo día o pascua, llamado *teuxiutl* [teuxiutl] o año de dios, morían sacrificados otros muchos en las provincias de *Huexucinco*, *Tepeyacac*, *Zacatlan* y *Zacotlan* [Zocotlan], en las mayores más, y en las menores menos, ca honraban al demonio *Camaxtle* en estas provincias, y le tenían por principal dios suyo” (79). Recordemos que durante la *Pascua* cristiana se rememora, precisamente, el “sacrificio” de Cristo, su pasión y posterior resurrección. El Cristo de la Pascua es un sujeto que se sacrifica en sangre para la redención de la humanidad y para el perdón de los pecados. Es a través de esta “entrega sacrificial” y “sangrienta” como se constituye un dogma central del catolicismo. Por ello no es casual la asimilación que realiza Motolinía entre las fiestas de Tlaxcala y la Pascua cristiana siendo que el ritual indígena—mediante el sacrificio—también se proponía para fines redentores en la continuidad y supervivencia material y espiritual de la “humanidad mexicana” (renovación del ciclo de cosechas, fertilidad reproductiva, etc.). La analogía entre ciertos aspectos rituales de ambas culturas tenía también alguna base y fundamento en la asociación *empírica* que hacían los frailes como ser la coincidencia entre algunas celebraciones y ritos e, incluso, de ciertas cosmovisiones escatológicas específicas (cielo, infierno, alma eterna) como la del “fin de los tiempos”, presente tanto en la cosmovisión religiosa cristiana como en la mexicana. El historiador francés Robert Ricard, a pesar de que su libro sobre la evangelización misionera de la Nueva España constituya un

recalcitrante y por momentos irritante compendio eurocéntrico,²⁴⁷ aporta datos sustanciales con relación a estas “analogías” o aparentes “paralelismos” religiosos entre la cultura invasora y la mexicana:

Creían los aztecas en la vida eterna, sin embargo: para ellos, el alma era inmortal y, una vez salida de este mundo, continuaba viviendo en el cielo o en el infierno. Pero esta vida no era resultado de una sanción: ni el cielo era recompensa, ni el infierno castigo [...] ¿había otros elementos que el predicador del Evangelio pudiera utilizar mejor que esta creencia? [...] los aztecas conocían la cruz, como símbolo de las cuatro direcciones del universo y como atributo de las divinidades de la lluvia y del viento. Creían también que su gran dios Huitzilopochtli había nacido de una virgen, la diosa Teteoinan [...] Practicaban ellos también la comunión bajo diversos aspectos: una de sus formas, la absorción del corazón de la víctima asimilada a la sustancia del dios [...] dos veces al año comían imágenes hechas de pasta de alimentos que representaban al dios Huitzilopochtli [...] había, finalmente, entre ellos una manera de bautismo y una especie de confesión. (98-99)

²⁴⁷ En el libro de Ricard titulado *La conquista espiritual de México*, a pesar de haber sido publicado en 1933 a más de 400 años de la “conquista espiritual” de México, todavía se conserva intacta la ideología eurocéntrica que utilizaron los misioneros para conceptualizar antropológicamente al indio americano. Para Ricard los indios de la Nueva España eran “salvajes indómitos”, sus ritos y su religión no estaba subordinada a un “fin moral”, sus calendarios y escritura eran “imperfectos”, y los mismos son conceptualizados como “enemigos” a la par de los insectos, los reptiles y las fieras. A pesar del engañoso título que da a su obra, al autor en ningún momento del libro hace alusión al significado de la palabra “conquista”, esto es, una “invasión”, en el caso de México muy violenta, en la cual se exterminó, saqueó y devastó una cultura entera. Veamos algunos de sus pasajes para comprender a fondo la posición ideológica del historiador francés: “La concepción de América como un espacio salvaje y plagado de enfermedades: “No bien desembarcados en Veracruz [los misioneros], les acogía con su baño tibio una caliente humedad abrumadora, les acometían desconocidas fiebres, al ir subiendo a la meseta” [...] Si evitaban tal país los misioneros era para ir a dar a la selva del trópico, o a los aterradores desiertos en que se corría la triste fortuna de morir de sed. Aún había otros enemigos: insectos, reptiles, fieras, sin sumar a ellos la inseguridad de los caminos, o el casi siempre impune ataque de los indios aún indómitos” (88; énfasis mío). “Hay que conceder, con todo, que en los indios de la época precortesiana el carácter no se hallaba a la altura de la inteligencia. La religión aparece como un conjunto de ritos y creencias a los cuales no está ligado ningún sistema de moral; los ritos mismos—sacrificios humanos, embriaguez y antropofagia rituales—eran con frecuencia sangrientos y contrarios a la moral humana” (97; énfasis mío). “Primeramente, la civilización que hallaron [los misioneros] en México les pareció inferior. Una gran multitud de indios no había llegado al grado de civilización de los aztecas, y por lo que a ésta toca, con todo y los brillantes colores con que se nos suele describir, *no hay que hacerse ilusiones*” (100; énfasis mío). “nos hallamos muy al principio de la gran obra de evangelización, que constituye una de las glorias del siglo XVI” (102). Con respecto al intento de evangelización de los indios a través del uso de su propia lengua, Ricard afirma que: “El obstáculo fundamental [para los misioneros] nacía de las lenguas mismas y entrañaba tan claras dificultades que no hay para qué insistir mucho en ellas. Idiomas extraños, tan alejados de las lenguas latinas en su estructura, de tan arduos, complicados y confusos sonidos, si se toma como base de comparación la sencillez fonética del castellano, eran para derrotar al más animoso” (129).

Recordemos que los primeros franciscanos habían traído a América una visión milenarista y apocalíptica subsidiaria de la teología de Joaquín de Fiore (1130-1202).²⁴⁸ Georges Baudot, en su introducción a la *Historia* de Motolinía, afirmaba que el fraile tenía un: “inaudito proyecto político-espiritual que sueña con favorecer la venida del reino de mil años anunciado por las profecías del Apocalipsis, y que se propone nada menos que acelerar la llegada del fin de los tiempos y ayudar a redactar el prólogo del Juicio Final” (8). En el universo cultural indígena mexicana el mundo también se hallaba concebido mediante la finalización de “soles” o “eras” a partir de las cuales se destruía y regeneraba el universo. Como ha señalado Lafaye, la visión apocalíptica cristiana pudo ser transferida al mundo mexicana: “en la medida en que los indios creían en las grandes catástrofes periódicas en que la humanidad se hundía repentinamente; el año 1519 coincidió justamente con el término de una era o “sol”” (*Quetzalcóatl* 53).²⁴⁹ Los frailes franciscanos habían tomado seriamente la reforma de su organización guiados por las ideas mesiánicas y milenaristas de Joaquín de Fiore. Este autor proponía una exégesis bíblica de corte histórico la cual organizaba la

²⁴⁸ De acuerdo con León-Portilla, uno de los personajes importantes que se encargó de hacer conocer la doctrina de De Fiore entre los franciscanos españoles fue Juan de Guadalupe: “cuyas ideas y actuación iban a influir de modo decisivo en la partida del grupo de doce franciscanos con destino a México en 1524. Estaba el movido, como otros de su Orden desde los tiempos de San Francisco, por el pensamiento de Joaquín de Fiore y en general por quienes insistían en la importancia capital de las Sagradas Escrituras, que debían armonizarse teniendo en cuenta a la vez al Antiguo y al Nuevo Testamento. Participaba asimismo en la persuasión de que la pobreza absoluta, la caridad y una cierta forma de milenarismo de inspiración apocalíptica, debían enfrentarse a las realidades corruptas y falsas de la sociedad civil y religiosa [...] Y ahora, en un contexto en que todo parecía requerir transformaciones, cuando se sabía, entre otras cosas, que el Viejo Mundo se había encontrado con uno nuevo, el franciscano Juan de Guadalupe retornaba con sus propias ideas al meollo del antiguo mensaje [...] los doce frailes que enviaría él a México basaron siempre su predicación en el libro por excelencia, es decir las Sagradas Escrituras [...] Tal manera de pensar y actuar perduraría entre los franciscanos en México hasta que, a raíz del Concilio de Trento, se prohibieron dichas traducciones y el acceso generalizado a la Biblia” (*Bernardino* 40).

²⁴⁹ Más adelante agrega el autor: “Durante los siglos siguientes, la esperanza escatológica indígena se alimentó con el recuerdo de una cosmogonía donde el apocalipsis, la catástrofe final de una era, había sido siempre el horizonte del hombre. Eso explica, por los menos en parte, la adhesión entusiasta de los indios al culto de la Virgen de Guadalupe, protectora y garantía de salvación” (62).

historia del mundo cristiano en torno a ciclos o “etapas” cuyo desarrollo teleológico conducía hacia el *fin del mundo* y el advenimiento del Juicio Final.²⁵⁰ Al respecto,

Lafaye señala que:

[...] la renovación de la espiritualidad en el siglo XVI se manifestó en el límite, allende el cristianismo, especialmente en las órdenes mendicantes, llamadas por el profeta Joaquín a abolir la iglesia carnal y a preparar una nueva revelación [...] Las victorias turcas en Europa, la decadencia de la Iglesia Romana, la aparición del *falso profeta* Lucero (también él identificado por algunos con el Anticristo) y la cosecha espiritual prometida y, al parecer, reservada por la Providencia a los pioneros franciscanos de la evangelización del Nuevo Mundo, eran otros tantos signos convergentes de la aproximación del *Milenio* y del cumplimiento de las profecías del abate Joaquín. (78)

Las visiones de De Fiore rozaban la heterodoxia y proponían una visión radicalmente diferente a la organización canónica de la iglesia católica, como ha señalado Baudot:

[...] la esperanza milenaria que los análisis de Joaquín de Flora sacaban a la luz, era en sí una esperanza revolucionaria, antirromana, oponiendo la Iglesia material que debía destruirse a la Iglesia espiritual que los religiosos iban a edificar. El *Millenium*, reino de la caridad pura, igualitaria, pertenecía naturalmente a los pobres, a los más humildes, a todos los parias. La nueva Jerusalén sólo podía ser construida por los pobres, fuera de toda institución jerarquizada y los religiosos, sal de esta tierra, humildes y paupérrimos entre los pobres, eran los instrumentos elegidos para conducir así el fin del mundo. (13)

El propio Motolinía en su famosa *carta* al emperador Carlos V de enero de 1555, donde fustigaba al padre Las Casas y lo acusaba de difamador y apostata,²⁵¹ le

²⁵⁰ Para Phelan: “El joaquinismo es el antecedente de la moderna idea de progreso, ya que la doctrina de las tres edades implicaba que el hombre se iría perfeccionando a medida que el tiempo histórico se desdoblaba. También es una de las fuentes de inspiración de la que derivaron no sólo las ideas bucólicas y utópicas del Renacimiento, sino también el paraíso terrenal de la era de los descubrimientos” (89).

²⁵¹ Dice Motolinía: “Bastar debiera al de Las Casas haber dado su voto y decir lo que sentía cerca del encomendar los indios a los españoles, y que se quedara por escrito, y que no lo imprimiera con tantas injurias, deshonras y vituperios. Sabido está que pecado comete el que deshonra y difama a uno, y más el que difama a muchos; y mucho más el que difama a una república y nación” (*Carta* 416). Y agrega que Las Casas cometió apostasía al dejar el obispado de Chiapas: “Cuando algún obispo renuncia al obispado para dejar una iglesia que por esposa recibió, tan grande obligación y mayor es el vínculo que a ella tiene que a otra profesión de más bajo estado [...] Y para dejar y desampararla, grandísima causa ha de haber, y donde no la hay, la tal renunciación más se llama apostasía” (410).

pedía al rey que se apurara a favorecer la evangelización y conversión de los indígenas de la Nueva España antes de que se diera la “consumación del mundo”. En tal sentido, la obra de Las Casas y sus constantes pedidos de control, su intento por organizar el catecismo misionero a través de sus manuales de confesión que frenaban el furor por la conversión y el bautismo indígena por parte de los franciscanos.²⁵²

Motolinía creía, como muchos de sus compañeros, que el fin del mundo estaba cerca y que no importaban los medios de la conversión sino el fin en sí mismo: “[P]orque dice el Señor: ‘será predicado el Evangelio en todo el universo antes de la consumación del mundo’. Pues a vuestra majestad conviene de oficio darse prisa que se predique el santo Evangelio por todas estas tierras, y los que no quisieran oír de grado el santo Evangelio de Jesucristo, sea por fuerza; que aquí tienen lugar aquel proverbio ‘mas vale bueno por fuerza que malo por grado’” (*Carta* 411). Por este motivo Motolinía le pedía desesperadamente al Emperador que: “se compadezca de aquellas ánimas y se duela de las ofensas que allí se hacen a Dios, e impida los sacrificios e idolatrías que allí se hacen a los demonios, y mande con la más brevedad y por el mejor medio que según hombre y ungido de Dios y capitán de su Santa Iglesia, dar orden de manera que aquellos indios infieles se les predique el santo Evangelio” (*Carta* 405).

He mostrado a lo largo de este capítulo cómo el discurso demonológico, la paranoia y la analogía dieron forma y sustancia al relato etnográfico evangélico. Si bien la mayoría de los ejemplos presentados se refieren al trabajo de fray Toribio

²⁵² Georges Baudot nos cuenta que las disputas entre franciscanos y dominicos por la administración del bautismo fueron interminables. Parte de la Carta de Motolinía de 1555 al Emperador se halla motivada por estos conflictos. De acuerdo Baudot, estas disputas internas: “where finally taken to the pope. On June 1, 1537, Pope Paul III, in the bull *Altitudo divini consilii*, settled the affair, trying to cool the ardor of the Franciscan by requiring a complete liturgical ceremony for each baptism. An ecclesiastical synod on April 24, 1539, specified the details for Mexico” (*Utopia* 278).

Benavente (Motolinía) por ser éste uno de los primeros, sino el primero, en sistematizar el conocimiento etnográfico a través de sus *Memoriales*, también he querido incluir muestras breves pero representativas y en diálogo (Olmos, Sahagún, Las Casas, Alarcón, Mendieta etc.) de cómo la lógica demoniaca se hallaba diseminada en la mentalidad de los misioneros mendicantes tanto franciscanos como dominicos. Uno de los efectos que tuvo la hermenéutica demonológica sobre la etnografía fue la constante utilización de la hipérbole en la descripción y clasificación de la cultura y la conducta de los indígenas: ríos de sangre, volcanes infernales, sacrificios sanguinarios continuos, indígenas conspiradores, fiestas paganas, que sólo pueden legarnos hoy la imagen estereotipada del México del siglo XVI al mismo tiempo que revelarnos los profundos temores en la tarea de conversión y occidentalización del indígena americano. Como ha señalado Lafaye: “Los indios mexicanos padecieron en común el choque de la conquista militar, pero sin duda ése era el que estaban mejor preparados para soportar, dado su largo pasado guerrero. El verdadero “traumatismo” fue el derrumbamiento de la organización social tradicional y la erradicación de las creencias religiosas que eran su fundamento” (*Quetzalcóatl* 53). Señalo de este modo cómo la instrumentalidad del discurso etnográfico a la hora de convencer ministros eclesiásticos, tribunales inquisitoriales, virreyes, y al Emperador mismo, fue fundamental y condicionó muchas veces no sólo la toma de decisión desde los centros de poder sino también la propia vida y cultura indígenas.

CAPÍTULO 6

INFORMANTES INDÍGENAS Y DETECTIVES FRANCISCANOS: BERNARDINO DE SAHAGÚN Y LA PARADOJA ETNOGRÁFICA

Huitzilopochtli, no es dios, ni tampoco *Tláloc*, ni tampoco *Quetzalcóatl*; *Cihuacóatl* no es diosa, *Chicomecóatl* no es diosa, *Teteuinnan* no es diosa, *Tzapotlatena* no es diosa, *Cihuateteo* no son diosas, *Chalchiuhtlicue* no es diosa, *Uixtocihuatl* no es diosa, *Tlazoltéotl* no es diosa, *Xiuhtecutli* no es dios; *Macuilxóchitl* o *Xochipilli* no es dios, *Omácatl* no es dios, *Ixtlílton* no es dios, *Opochtli*, no es dios, *Xipe Tótec* no es dios, *Yiacatecutli* no es dios, *Chiconquiáhuatl* no es dios, *Chalmecacíhuatl* no es diosa [...] ni ninguno de todos los otros que adorabais, ni son dioses, todos son demonios: así lo testifica la Sagrada Escritura diciendo, *omnes diigentium demonia*, que quiere decir todos los dioses de los gentiles son demonios.

Bernardino de Sahagún. *Historia general de las Cosas de Nueva España* (I: 86)

No importa cuál sea el posicionamiento ideológico y balance crítico que se tenga sobre la extensa y compleja obra de fray Bernardino de Sahagún o Bernardino de Ribeira (1499-1590), ya sea éste positivo o negativo, tolerante o crítico. Lo que me importa remarcar aquí es que el acontecimiento histórico que justifica la labor misionera del franciscano y que posibilita su trabajo de recolección etnográfica en la Nueva España durante el siglo XVI es la invasión europea sobre la América indígena, esto es, el colonialismo. Si bien mi señalamiento parece obvio, en cambio, no lo es para muchos críticos e historiadores. A menudo, cuando se discute el alcance de la obra de Sahagún, sus “logros” etnográficos y evangélicos, o cuando se alegan las “buenas intenciones” del fraile para “preservar” la cultura náhuatl, es posible percibir un borramiento del telón de fondo colonial sobre el cual se realizó su obra y se simplifica un hecho de mayor importancia dentro del mundo religioso-colonial: la

intención de convertir y “transformar” al indígena, el cual no podía ser tolerado mientras mantuviera su diferencia radical, su alteridad y su religión.²⁵³

Este capítulo no intenta llevar a cabo una crítica de la obra de fray Bernardino de Sahagún denunciando, simplemente, la ideología eurocéntrica y el celo religioso que la informa, ya que deconstruir la etnografía evangelizadora de los misioneros franciscanos a través de un mero señalamiento del eurocentrismo que las mismas implican constituye de por sí una tautología crítica. Mi interés es volver a revisar brevemente algunos aspectos generales de la extensa obra etnográfica de Sahagún—principalmente de los materiales recogidos en su *Historia general* y en los *Primeros memoriales*—para desmontar la persistencia del eurocentrismo en mucha de la crítica contemporánea: un eurocentrismo que no permite llevar a cabo una mirada crítica sobre los prejuicios que informan la obra etnográfica del fraile a quien se considera desde la *Historia de la literatura náhuatl* de Ángel María Garibay (1954) hasta el presente como el “precursor” (Garibay II: 67), el “padre” (Klor de Alva 39, 52) o el “gran pionero” de la antropología moderna (León-Portilla, *Bernardino* 14, 18).²⁵⁴ Para ello, permítaseme comenzar con una muy breve semblanza del fraile.

²⁵³ El lector interesado en conocer las diferentes opiniones que han ofrecido los críticos e historiadores sobre Sahagún y su obra en los últimos 35 años, puede revisar: 1) la antología preparada por Munro S. Edmonton en 1974, 2) la serie de artículos recopilados por Klor de Alva, Nicholson y Quiñones Keber en 1988 y, finalmente, 3) la antología de Ascensión Hernández de León-Portilla y su “Estudio introductorio” (9-46) al libro *Bernardino de Sahagún. Diez estudios acerca de su obra*, 1990. El lector podrá tener de esta manera un recorrido no sólo por diferentes posturas críticas y por diferentes aproximaciones disciplinarias (filosóficas, antropológicas, historiográficas, etc.), sino también de nuevos hallazgos y revisión de viejos manuscritos y documentos sahumaneos. Para datos sobre fechas de publicación y casas editoriales consúltese las “obras citadas” al final de este volumen.

²⁵⁴ De acuerdo con León-Portilla: “Atraído por el objeto de sus pesquisas, prosiguió hasta hacer suyo un nuevo método de investigación, que en los tiempos modernos le ha merecido el título de *pionero de la antropología*” (18; énfasis mío). Es un lugar común hoy—y desde hace más de medio siglo—entre los historiadores y estudiosos de la obra de Sahagún denominar al franciscano como el “padre”, el “pionero” o el “primer antropólogo”. Incluso Florencio Vicente Castro y J. Luis Rodríguez Molinero han publicado en España una biografía titulada *Bernardino de Sahagún, primer antropólogo en Nueva España* (1986).

Fray Bernardino no fue parte de los famosos “doce” que arribaron en 1524 a Nueva España durante la capitania de Hernán Cortés, él llegó un poco más tarde, en 1529 y desde su llegada se dedicó a la tarea misionera y al conocimiento y estudio de la lengua indígena. León-Portilla nos cuenta que sobresalió como uno de los principales “padres lengua” (*Coloquios* 18) por su capacidad y aptitud para aprender el náhuatl. Ejerció además como uno de los nuevos profesores en el Colegio de Santa Cruz de Tlatelolco desde su creación en 1536. De allí data su relación con sus “discípulos” o “informantes” indígenas que luego asistirían al fraile en su obra de recopilación etnográfica. Al parecer, también se conoció allí con otro etnógrafo reconocido del momento entre los frailes y las órdenes mendicantes que ya hacía varios años que venía trabajando en el relevamiento de los aspectos culturales de los indígenas mexicanos, el famoso fray Andrés de Olmos (ca. 1480-1571).²⁵⁵ León-Portilla, en la introducción de los *Coloquios* nos entrega una apretada pero muy útil síntesis de la vida y obra del franciscano—que amplía luego en su libro *Bernardino* de 1999—; síntesis que reproduzco aquí para comodidad y conocimiento del lector:

Estando en 1534 en el convento de Tepepulco, se entrevistó repetidas veces con sabios indígenas que le mostraron viejos libros (códices) y le permitieron transcribir muestras de su “Antigua palabra”, *Huehuetlahtolli*. De esta primera pesquisa obtuvo un gran conjunto de textos: oraciones, discursos, consejos de los padres a sus hijos..., de valor inapreciable. Según parece, entre 1545 y 1551, sus indagaciones lo llevaron a compilar otros materiales asimismo de enorme interés: los testimonios nahuas acerca de la Conquista, “la visión de los vencidos” [...] A medida que avanzaba en sus investigaciones alteró su esquema original para volverlo más estructurado y más completo. Fue de hecho en la década de 1561-1570 en la que allegó la documentación más amplia, toda ella en náhuatl, sobre los más variados aspectos de la cultura prehispánica, incluyendo pinturas y textos sobre atributos de los dioses, oraciones e himnos, descripciones de las fiestas y sacrificios en función del calendario, saber astrológico y astronómico, organización social y política, comercio, plantas, animales, distintas naciones

²⁵⁵ Una muy detallada información sobre la vida y al obra de fray Andrés de Olmos se puede encontrar en el muy importante libro de Georges Baudot titulado *Utopia and History in Mexico. The First Chroniclers of Mexican Civilization (1520-1569)*. Especialmente léase el capítulo III titulado “Friar Andrés de Olmos, Pioner” (121-245).

de Anáhuac, antiguas crónicas, partes del cuerpo, medicina, educación, agricultura, alimentación. Hacia 1569 Sahagún había distribuido sus textos nahuas en doce libros. El resto de su vida lo dedicó a revisar, corregir, completar sus manuscritos, guiar a sus discípulos indígenas hacia nuevas empresas que acometerían ellos por sí mismos y a escribir, sobre la base de sus fuentes en náhuatl, la obra más personal suya en castellano, la *Historia general de las cosas de la Nueva España*. (*Coloquios* 19)²⁵⁶

Es interesante que León-Portilla termine esta semblanza del fraile afirmando que el mismo escribió “*sobre* [literalmente arriba de] la base de sus fuentes en náhuatl, la obra *más personal* suya”. Interesante porque muchas veces se asume que la obra de Sahagún no es la obra de l fraile sino una transcripción de los datos etnográficos aportados por sus informantes indígenas. Por la misma razón es también curioso que León-Portilla junto con López Austin y Garibay hayan designado los *Códices de Madrid*—parte de algunos de los manuscritos de los informantes de Sahagún—con el problemático título de “Textos de los informantes nativos de Sahagún”. Esta idea fue duramente criticada por un artículo de Donald Robertson en 1996, autor que sostenía que la “obra” de Sahagún no podía ser considerada como una realización de los informantes indígenas sino como una planificación ejecutada por el propio fraile.²⁵⁷ Afirmaba Robertson que lo que se pasaba por alto al darle el crédito del trabajo de Sahagún a los informantes era que el mismo fraile estableció el modo de trabajo, un verdadero formato enciclopédico, y que él con sus preguntas obtuvo información a través de las respuestas de los informantes. Agregaba Robertson que, en el principio, el rol de los informantes había sido pasivo en esencia y que el rol de Sahagún fue activo y dominante, esto es, el rol del editor y controlador de toda la

²⁵⁶ El interesado en la biografía de Sahagún puede consultar tres libros fundamentales: 1) Nicolau D’Olwer, Luis. *Fray Bernardino de Sahagún (1499-1590)*. México, D.F.: Instituto Panamericano de Geografía e Historia, 1952; 2) Vicente Castro y Rodríguez Molinero. *Bernardino de Sahagún: primer antropólogo en Nueva España* (siglo XVI). Salamanca: U de Salamanca, 1986; y 3) León-Portilla, Miguel. *Bernardino de Sahagún. Pionero de la antropología*. México, D.F.: UNAM, 1999. Este último es la biografía que consulto para el presente capítulo.

²⁵⁷ Véase Robertson, Donald, “The Sixteenth Century Mexican Encyclopedia of Fray Bernardino de Sahagún,” *Cuadernos de Historia Mundial* 9.3 (1996): 617-28.

empresa (citado por León-Portilla, “The Problematics” 245). Esta situación obligó a León-Portilla a reconocer la “autoridad” de Sahagún y a aclarar que:

In calling the statements “texts of Sahagún’s native informants” we are not denying the Fray Bernardino directed the final integration of all these documents; as far as the *General History of the Things of New Spain* in Spanish is concerned, he was the author. Such texts are attributed to “the informants of Sahagun” in order to point out with precision the source from which the friar obtained the narratives, and also to emphasize his method in his fieldwork. (“The Problematics” 235)

De principio a fin la obra etnográfico-evangélica “de”—y ese “de” como posesivo debe estar siempre encomillado puesto que implica un enorme y complicado problema—Sahagún está atravesada por una paradoja de base, esto es, una obra que se propone la “erradicación” de aquello que quiere preservar o que intenta preservar aquello que erradica en forma simultánea. Como bien ha señalado Ignacio Sánchez-Prado: “we must not forget that Sahagún’s work, as Luis Villoro, has noted, lies in a paradox: it allowed the indigenous Other to enter the realm of “universal” mankind while, at the same time, it became an instrument for his/her subalternization” (43). Traer al indígena al seno de la Iglesia universal implicaba que éste debía dejar de lado su propia cultura y sus tradiciones consideradas como idolátricas. Al mismo tiempo, sin la destrucción de las tradiciones culturales del indígena—los templos, los libros, los ídolos, las prácticas culturales en general—no era posible, según el punto de vista europeo, asentar en “tierras del demonio” las bases de la iglesia católica.²⁵⁸ Por ello afirmaba Sahagún en el *Libro X* de su *Historia general* titulado *De los vicios y virtudes de esta gente indiana* que:

²⁵⁸ Como señala Felipe Castañeda: “La pretención evangelizadora española del siglo XVI se puede entender no sólo como un intento de aculturizar sistemáticamente a los pueblos indios descubiertos y conquistados, sino también como uno de *inculturización*, es decir, de hacerlos a otra cultura. Lo primero se explica en la medida en que la evangelización implica que el infiel tenga que dejar de lado todas las costumbres, pensamiento y actitudes propias que de alguna manera vayan en contra, obstaculicen o nieguen la posibilidad de convertirse al cristianismo. Lo segundo, puesto que este credo está estrechamente ligado con una determinada cosmovisión y con ciertos códigos de conducta: así el proceso de evangelización trae consigo un movimiento inculturizador” (110).

Necesario fue destruir todas las cosas idolátricas, y todos los edificios idolátricos, y aún las costumbres de la república que estaban mezcladas con ritos de idolatría y acompañadas con ceremonias idolátricas, lo cual había casi en todas las costumbres que tenía la república con que se regía, y por esta causa fue necesario *desbaratarlo todo* y ponerles en otra manera de policía, que no tuviese ningún resabio de cosas de idolatría. (III: 159; énfasis mío)

Pero la paradoja de este movimiento evangélico es que no puede destruir (“desbaratarlo todo”) la cultura indígena sin primero tratar de entender o interpretar—la mayoría de las veces en forma infructuosa y tendenciosa—aquello que se destruía para mejor imponer el dogma y la catequesis. Esta actitud constituye lo que podríamos denominar como el carácter instrumental de las técnicas y mecanismos que incluyen: el informe etnográfico, la minuta, la traducción de la doctrina católica a la lengua indígena y la construcción de escuelas, entre otras. Así surge la etnografía sahumana, tratando de conciliar impulsos antagónicos entre la imposición religiosa, el ansia por penetrar las significaciones culturales del mundo mexica y las incertidumbres metodológicas que ambas tareas implicaban.

León-Portilla ha sugerido que las pesquisas de este incansable denunciante de las “idolatrías” mexicas lo fueron conduciendo paulatinamente a una fascinación de lo que rechazaba: “se fue sintiendo cautivado, no ya sólo por los secretos y riqueza de la lengua indígena, sino por la cultura misma de esos mexicanos” (*Bernardino* 18).²⁵⁹ Pero también aclara que Sahagún: “Comprendió, admiró y describió la cultura indígena en todo cuanto no se oponía o le parecía no oponerse a su fe católica y de franciscano misionero” (*Bernardino* 213). De este modo, en la obra de Sahagún conviven impulsos contrarios tensionados entre la fascinación por la riqueza cultural del mundo indígena y su fervorosa devoción y, al mismo tiempo, por el horror a la

²⁵⁹ Más adelante, León-Portilla habla sobre la fascinación de Sahagún por los *huehuehtlahtolli* (antigua palabra), discursos que según León-Portilla se pronunciaban en ocasiones muy especiales en la vida de la sociedad mexica: “Fray Bernardino, al recoger estos textos, *experimentó cómo crecía su admiración* por lo que se le presentaba como un espiritualismo insospechado en el pueblo vencido” (*Bernardino* 97; énfasis mío).

diferencia, la mezcla y la heterogeneidad religiosa. No debemos olvidar, sin embargo, que la obra etnográfico-evangélica de Sahagún se asienta sobre objetivos primarios claramente establecidos: “describir” e “interpretar” la cultura indígena para lograr de este modo una transición “adecuada” hacia la transformación y conversión de dicha cultura al occidentalismo católico.

Uno de los estudiosos de la obra de Sahagún que ha planteado estas tensiones metodológicas en la obra del franciscano ha sido John Keber quien se ha preguntado si la obra de Sahagún se basaba simultáneamente en un “reemplazo” y “preservación” cultural de lo indígena o si, por el contrario, era un intento que oponía el “reemplazo” cultural a la “preservación” (62). El mismo autor sugería que si la obra de Sahagún se fundamentaba en un acto de “preservación” la pregunta nuestra en tanto que investigadores debía de ser: ¿preservado para quién y de qué forma? y agregaba:

Las creencias religiosas aztecas, abandonadas y reemplazadas, serán preservadas en un libro cristiano [el *Códice Florentino*] fuera de su *Sitze-im-Lebem* y su contexto ritual en las cuales funcionaban adecuadamente. Allí serán despojadas de su poder creador de significado y acción directa dado que los rituales habrán sido igualmente abandonados. Las narrativas sagradas se transformarán en fábulas [...] todo vivirá en la existencia reducida de un libro, un trofeo o recordatorio de un pasado religioso ya superado y trascendido, un pasado preservado para un lector cristiano que entiende estas cosas, precisamente, como pasadas. (62; mi traducción)

Otro de los críticos del discurso colonial que ha mostrado estas mismas tensiones en el discurso etnográfico de Sahagún ha sido José Rabasa. Con aguda inteligencia, Rabasa ha señalado el papel instrumental-detectivesco y el rol complementario de la etnografía de Sahagún en tanto que medio de *penetración cultural* y base para una pedagogía evangélica efectiva. También afirmaba Rabasa que la modernidad de la obra del franciscano, su “método científico” y la objetivación de la cultura indígena en su obra tenían mucho menos que ver con una intención epistémica y liberada de un juzgamiento *a priori* que con la tarea de reconstruir el

texto cultural indígena para de este modo clasificar el comportamiento social y rastrear ciertas referencias simbólicas (léase idolatrías) durante el acto de la confesión (163-64). Asimismo, Rabasa ha indicado que la lectura etnográfica de los franciscanos no podía ser sino *metonímica* y apoyarse en los fragmentos dispersos de una civilización “en ruinas” luego de la Conquista (164). Por ello, pienso que debemos matizar la idea sugerida por León-Portilla cuando afirma que el franciscano se había propuesto realizar un proyecto de “rescate de la palabra indígena” (*Bernardino* 87) y cuando sostiene que: “Por obra de Sahagún se mostró la posibilidad de rescatar el punto de vista de los otros, la que llamamos *Visión de los vencidos*” (*Bernardino* 206; *itálicas del original*). En todo caso, el “rescate” de la palabra indígena no debe ser pensado por fuera de su valor etnográfico-instrumental, como elemento de penetración cultural, y la palabra indígena como una palabra sometida a la violencia de la interpretación eurocéntrica, filtrada por la epistemología occidental y los múltiples procesos de traducción que la contienen. Pero aceptar esta perspectiva—la mediación, traducción e intervención franciscana de la palabra indígena—implica, como ha señalado Sánchez-Prado, la imposibilidad de una apropiación ideológica del pasado pre-hispánico para la construcción, en primer lugar, de la causa de la identidad nacional mexicana como celebración del mestizaje y, en segundo lugar, para la reafirmación de la existencia de un corpus de “literatura náhuatl” y la construcción de una agenda indigenista:

One has to remember that the defense of the indigenous people and the recovery of their cultural origins within a national state constructed and sustained by a *criollo/mestizo* ideology after the Mexican Revolution allowed the use of the Pre-Columbian imaginary in the different discourses that has sustained the revolutionary regime’s ideology [...] A large intellectual tradition of recovery of the Pre-Columbian past as icon of the agendas of the revolutionary regime has led to a reading of León-Portilla’s work as one of the bases for the constitution of a national ideology. (Sánchez-Prado 49)

Entiéndase que esta conceptualización sobre la obra de León-Portilla no quiere ser un argumento *ad hominem*, un ataque contra León-Portilla, un incansable académico que nos ha aportado un conocimiento más que considerable sobre la obra de Sahagún.²⁶⁰ Lo que intento señalar es cómo la ideología nacionalista, en su tarea de rescatar la palabra indígena, finalmente, la termina encubriendo. En este mismo sentido, Klor de Alva incurre en una suerte de contradicción al afirmar que la obra de Sahagún “impuso” categorías europeas al mismo tiempo que permitió la extracción detallada de información autóctona mediante descripciones “objetivas” y trabajo de campo sistemático.²⁶¹

La *autoridad etnográfica* de Sahagún, como se puede leer en el epígrafe que abre este capítulo, tiene su base de sustento y su pilar fundamental en las Sagradas Escrituras.²⁶² Su proceder etnográfico se articula a partir de una *negación*: el saber indígena es declarado como “falso” y por ello el impulso que define su práctica etnográfica se basa en la *supresión paradójica* de aquello que se propone relevar como información. Más aún, los dioses de los indígenas no son simplemente considerados como “falsos” dioses o como “no dioses” sino también como enemigos

²⁶⁰ De acuerdo con Sánchez-Prado, las contribuciones de León-Portilla: “range from the paleography of manuscripts to the construction of a theoretical apparatus used to approach the form, content, and context of the “texts”. He is also one of the founders of the most important academic institution in the field (the Seminar on Nahuatl Culture at the National University of Mexico, created in 1957) and of the most important publication in the field (*Estudios de cultura náhuatl*, a 32 year-old journal published by the Seminar). Moreover, León-Portilla is recognized as one of the most outspoken advocates for indigenous causes, which has earned him membership in and awards from many important institutions in Mexico and abroad. In short, the core of the discipline is centered on the work of this man and the critical school he has created” (41).

²⁶¹ Afirma Klor de Alva que “Thus, through their reliance on systematic fieldwork objective descriptions, these experiments gave birth in the sixteenth century to the first modern account of a native culture, genuinely earning for Sahagún the title of “father of modern ethnography”” (52).

²⁶² Más adelante agrega: “[...] para alumbrar en el conocimiento de la eterna verdad, que es Dios, y en el conocimiento de los falsos dioses que son pura mentira e invención del austro y padre de toda mentira que es el diablo, puse el texto de la Sagrada Escritura arriba escrito, donde clara y abiertamente se conoce el principio que tuvieron los ídolos, y los grandes males en que incurrieron los hombres por la adoración de ellos” (I: 85).

del Dios cristiano y de la humanidad, esto es, la caracterización tradicional que define históricamente a Satanás (el enemigo, el adversario). Una visión que, como ha señalado Luis Villoro, duplica o da un rostro doble a todos los dioses de la religión indígena, haciéndolos participar de una apariencia falsa, de un simulacro, que se descubre gracias a la intervención del misionero y de las Sagradas Escrituras:

In the Indian mind Texcatlipoca and Huitzilopochtli appear as divine, gifted, and with sublime attributes, but were they so in fact? The law dictated by the true God tells us, on the contrary, that they were demons. The holy becomes nefarious according to the intention. Texcatlipoca is no longer covered now with the meanings which the Indian attributes to him, but rather with the traits which the Catholic reveals in his face. The same object is doubled; a distinction is made between the intentional object of the belief of the Indian and that same object as a reality outside of him, before the eyes of the Christian God. But both levels cannot be *real*. In order to save his own picture of the world, Sahagún declares the Indian's as an appearance, and as reality that which the scripture reveals. (12)

Sahagún, en su confutación de la idolatría en el *Libro I* de su *Historia general* presentaba a Huitzilopochtli, haciendo una hipérbole etnográfica, como a un “enemigo de los hombres”, instigador de sacrificios, de prácticas caníbales y de insurrecciones:

[L]os antiguos mexicanos adoraron y tuvieron por dios a un hombre llamado Huitzilopochtli, nigromántico, amigo de los diablos, enemigo de los hombres, feo, espantable, cruel, revoltoso, inventor de guerras, y de enemistades, causador de muchas muertes y alborotos y desasosiegos. A éste tan pésimo hombre hacían grandes fiestas vuestros antepasados cada año; y en cada fiesta mataban por su honra y delante de su imágenes y en su capilla muchos hombres, sacándoles los corazones y ofreciéndolos al mismo Huitzilopochtli, derramando delante de él su sangre y comiendo las carnes de ellos, así sacrificados. Estas son cosas horrendas, abominables, crueles y muy vergonzosas. (I: 88)

La neutralización de este dios y la permanente insistencia de los evangelizadores en relación con su eliminación y combate obedecían, quizás, al temor hispánico de que por intermedio de este “dios de la guerra” los indígenas pudieran reconstruir el símbolo de la resistencia contra los conquistadores. Recordemos que Huitzilopochtli era el dios solar de la guerra y como sugiere Sahagún uno “revoltoso”

e “inventor de guerras” que no sólo representaba la acción bélica sino que además se nutría de la sangre de los guerreros cautivados en la *Xochiyaoyotl* o *guerra florida*.²⁶³ Por lo tanto, la de Sahagún, es una etnografía que escribe borrando y negando el material que recolecta y esto se produce a pesar de que intente nutrirse—por primera vez en la historia de la etnografía—en forma sistemática del saber de “informantes” calificados y de la lengua indígena.

Como ha señalado Mignolo, la alternativa enciclopédica que propuso Sahagún, en relación con los modelos de enciclopedia europea, fue la construcción de lo conocido por los indígenas desde parámetros culturales ajenos al conocimiento del compilador europeo: una construcción que resultó en la “represión” de las categorías que los propios indígenas tenían para organizar su conocimiento, sus epistemes:

²⁶³ De acuerdo con Alfonso Caso: “Huitzilopochtli es el Sol, el joven guerrero que nace todas las mañanas del vientre de la vieja diosa de la tierra, y muere todas las tardes, para alumbrar con su luz apagada, el mundo de los muertos. Pero al nacer el dios, tiene que entablar combate con sus hermanos, las estrellas, y con su hermana la Luna, y armado de la serpiente de fuego, el rayo solar, todos los días los pone en fuga y su victoria significa un nuevo día de vida para los hombres. Al consumir su victoria es llevado en triunfo hasta el medio del cielo por las almas de los guerreros, que han muerto en la guerra o en la piedra de los sacrificios, y, cuando empieza la tarde, es recogido por las almas de las mujeres muertas en parto, que se equiparan a los guerreros porque murieron al tomar prisionero a un hombre, el recién nacido. Durante la tarde, las almas de las madres conducen al Sol hasta el ocaso, en donde mueren los astros, y a donde el sol, que se compara al águila, cae y muere y es recogido otra vez por la Tierra. Todos los días se entabla este divino combate; pero para que triunfe el Sol, es menester que sea fuerte y vigoroso, pues tiene que luchar contra las innumerables estrellas del norte y del sur, y ahuyentarlas a todas con la flecha de luz. Por eso el hombre debe alimentar al Sol, pero como dios que es, desdeña los alimentos groseros de los hombres y sólo puede ser mantenido con la vida misma, con la sustancia mágica que se encuentra en la sangre del hombre, el *chalchiuatl*, el “líquido precioso”, el terrible néctar de que se alimentan los dioses. El azteca, el pueblo de Huitzilopochtli, es el pueblo elegido por el Sol; es el encargado de proporcionarle su alimento; por eso para él la guerra es una forma de culto y una actividad necesaria, que lo llevó a establecer la *Xochiyaoyotl* o *Guerra Florida*, que no tenía por objeto apoderarse de nuevos territorios, ni imponer tributo a los pueblos conquistados, sino procurarse prisioneros para sacrificarlos al Sol” (10-11). Agrega información muy relevante sobre el tema Adela Fernández quien nos aclara que: “muchos de los mitos y su desarrollo parte primero de deidades que representan conceptos filosóficos, las cuales evolucionan de acuerdo a los más importantes hechos históricos. Se intercala en ello la deificación de personajes de tanta trascendencia que llegan a ser sublimados, ya como nuevos dioses o encarnación de antiguos númenes, por asociación de acciones y significados. Indiscutiblemente este es el caso de Huitzilopochtli cuyo desarrollo sigue la secuencia concepto-deidad-héroe cultural-deidad” (93).

“Sahagún’s *Florentine Codex* helped to save the known in Mexica culture from oblivion, at the same time that it repressed (although not suppressed) Mexica ways of knowing” (*The Darker* 199). Por ello, el intento voluntarista e historicista de transformar a Sahagún en una suerte de “padre de la antropología” (Klor de Alva 39 y 52, León-Portilla, *Bernardino* 212) es correcto sólo si admitimos que, en buena medida, el trabajo etnográfico en occidente se ha basado históricamente en la descripción de “culturas exóticas” desde un punto de vista occidental y eurocéntrico, donde la interpretación antropológica ha implicado una *situación asimétrica* entre el investigador y su “objeto” de estudio y una sobreimposición del archivo occidental sobre las categorías de pensamiento propias del grupo social analizado y colonizado. Si acordamos en dar a Sahagún el nombre de “padre” de la antropología moderna, entonces debemos señalar que es un padre *irónico* y *paradójico*, ya que en el momento en que funda la etnografía como una práctica descriptiva e interpretativa sobre la cultura indígena, simultáneamente realiza increíbles esfuerzos para que esa cultura desaparezca tal y como es para transformarse en otra cosa. En este sentido, Sahagún sería el responsable de un irónico movimiento que se acaba en sí mismo y que implica simultáneamente el “comienzo” y el “fin” de la práctica etnográfica mediante el borramiento, encubrimiento y aniquilación de su “objeto” de estudio.

La etnografía de Sahagún y su finalidad programática son instrumentales, represivas y disciplinarias. No debemos olvidar que Sahagún participó como intérprete judicial en los procesos que tuvieron como acusados de ejercer prácticas idolátricas a Carlos Ometochtzin y Pochtécatl Tlailotlaqui, juicios que terminaron con la quema pública de los dos indígenas.²⁶⁴ Es por ello que hablar del “indigenismo” de

²⁶⁴ Según León-Portilla, Sahagún participó: “en procesos que abrió el obispo Juan de Zumárraga en contra de indios tendidos como relapsos, pues convertidos al cristianismo—al menos en apariencia—habían vuelto a su religión nativa. Famoso entre tales procesos fue el

Sahagún en sentido positivo como lo hace León-Portilla (*Bernardino* 209-12) es problemático, salvo que encapsulemos la palabra “indigenismo” dentro una significación estrictamente paternalista y colonial y dentro de la lógica de la “misión civilizadora” de Europa sobre América, cuyos resultados ya son de público conocimiento.²⁶⁵ No sólo esta postura de León-Portilla es problemática sino que además, en cierto sentido, resulta contradictoria ya que el propio investigador mexicano es consciente de las dificultades para asignar o atribuir autoría a las múltiples producciones de Sahagún y sus informantes. Dice León-Portilla que es necesario tener presente: “desde un principio, el problema crítico que plantea su obra. Responder equivaldrá a discernir—dentro del conjunto de ésta—qué puede tenerse como netamente indígena y qué lo debido al fraile o, de modo más amplio, lo atribuible a su bagaje cultural hispano, humanista y de evangelizador cristiano” (*Bernardino* 116).

Todo intento de *domesticación* y *conversión* religiosa es disciplinario y represivo; lo sorprendente en Sahagún es la clara conciencia metodológica de cómo llevar a cabo dicho disciplinamiento moral y cultural del indígena apoyado por la “evidencia” y la técnica clasificatoria etnográfica. Una taxonomía de la cultura indígena que nos recuerda la risa foucaultiana—producida por un texto de Borges—sobre la ironía que subyace a todo sistema de clasificación en el que se: “nos muestra como encanto exótico de otro pensamiento [...] el límite del nuestro” (*Las palabras*

seguido en 1539 contra don Carlos Ometochtzin, señor de Tetzoco, nada menos que hijo del afamado Nezahualpilli y nieto del más ponderado sabio señor Nezahualcóyotl. Zumárraga actuó entonces como obispo e inquisidor apostólico y tres frailes franciscanos como intérpretes. Uno fue Antonio de Ciudad Rodrigo, con quien Bernardino había viajado a México; otro, Alonso de Molina, el primer lexicógrafo de la lengua náhuatl, que sacó a luz su Vocabulario en 1555, y el otro precisamente Sahagún que para entonces debía sobresalir ya por su conocimientos del idioma indígena” (*Bernardino* 82).

²⁶⁵ Dice León-Portilla: “Otra aportación también vinculada a su trabajo, puede calificarse de “indigenista”. Además de sus propósitos de misionero empeñado en conocer la cultura de aquellos a los que se buscaba evangelizar, quiso abrir los ojos a quienes menospreciaban a los indios y les habían causado muy graves daños” (209).

1). Rabasa ha mostrado que si bien la *Historia general* funciona como un arsenal para futuras batallas contra el demonio, sin embargo esa batalla se presenta de una manera altamente racionalizada y arreglada en torno a una “taxonomía” (162). La *Historia general* puede entonces ser considerada en su conjunto como uno de esos “cuadros” de los que nos hablaba Foucault, cuadros que hacen posible al pensamiento: “llevar a cabo un ordenamiento de los seres, una repartición en clases, un agrupamiento nominal por el cual se designan sus semejanzas y sus diferencias—allí donde, desde el fondo de los tiempos, el lenguaje se entrecruza con el espacio” (*Las palabras* 3).

Un claro ejemplo en la *Historia general* en el cual Sahagún articula el *telos* religioso, la corrección de las conductas indígenas “desviadas” y el frenesí clasificador, lo encontramos al comienzo del *Libro XI*. En el “Prólogo” Sahagún afirmaba que el objetivo pedagógico evangelizador de este libro era hacerles entender a los indígenas: “el valor de las criaturas, para que no las atribuyan divinidad; porque a cualquiera criatura que vían ser iminente em bien o en mal, la llamaban *téutl*; quiere decir “dios”. De manera que al Sol le llamaban *téutl* por su lindeza: al mar también, por su grandeza y ferocidad” (3: 983).²⁶⁶ Luego de estas palabras del prólogo en su “Al sincero lector”, Sahagún afirmaba en forma “caótica” y “desordenada” que en este libro se podían encontrar múltiples cosas:

Tienes amigo lector, en el presente volumen, un bosque con gran diversidad de montañas, montes y riscos, donde hallarás árboles silvestres de todo género, y bestias fieras, y serpientes, cuanta demandares. Tienes un jardín poblado de todos árboles fructíferos y de todas maneras de yerbas, donde hay fuentes y ríos de diversas maneras [...] En ella hay aves de dulces cantos y de ricas plumas; hay también florestas edificadas a las mil maravillas. Tienes diversidades de caminos y edificios; tienes así mismo campos y llanuras donde hay toda manera de mantenimientos, donde hay charcos y lagunas,

²⁶⁶ Esta cita del “Prólogo” al *Libro XI* y la que sigue sobre “Al sincero lector” no provienen de la edición de Garibay simplemente porque éste, por alguna extraña razón que desconocemos, no las incluye en su recopilación de la *Historia general* de la editorial Porrúa. Cito de la edición en tres volúmenes de Alfredo López Austin y Josefina García Quintana. Se trata de una versión facsimilar del Códice Florentino y por ello su castellano se corresponde al original del siglo XVI que utilizó Sahagún.

donde se crían cañas, espadañas y juncos, y diversas maneras de animales acuáticos y terrestres, donde hay minas de todas maneras de metales y todas maneras de piedras preciosas, y de muchas otras cosas provechosas a la vida humana. (3: 984)

Esta proliferación nos recuerda “la desconcertante proximidad de los extremos o [...] la cercanía súbita de cosas sin relación” (*Las palabras* 2) de la que se reía Foucault al leer a Borges. Sin embargo, este inventario caótico, diseminado en un recuento más bien azaroso y asociativo, esta proliferación de elementos tan parecida al mundo real y desordenado de la experiencia humana no será, bajo ningún punto de vista, lo que la meditada taxonomía sahaguniana nos ofrecerá, por el contrario, nos dice el franciscano: “No procede la obra por la orden arriba puesta, sino por la que se sigue: el primero capítulo trata de los animales, contiene siete párrafos; el tercero capítulo trata de los animales del agua [...] contiene cinco párrafos; el cuarto trata de los animales fieros [...] el quinto trata de serpientes y otros animales ponzoñosos...” (3: 984). Este pasaje nos muestra la conciencia de Sahagún frente al problema clasificatorio y su profundo convencimiento según el cual, el control social y la pedagogía evangélica dependen de un orden y de una tipificación discursiva de la experiencia que haga coincidir, parafraseando a Foucault, las palabras y las cosas o, si se prefiere, el lenguaje y el espacio a colonizar.

Como ha señalado Klor de Alva en un polémico ensayo sobre Sahagún: “Dado que su meta central [la de los misioneros-etnógrafos del siglo XVI] era domesticar (hacer dócil y predecible) al otro nativo dentro de un régimen europeo de prácticas disciplinarias, ellos centralizaban sus esfuerzos misioneros en el re-entrenamiento de los indígenas a través de técnicas pedagógicas y evangélicas” (38; mi traducción).²⁶⁷

²⁶⁷ En su artículo sobre Sahagún y la fundación de la etnografía, Klor de Alva expresa un claro “optimismo” con relación a la tarea etnográfica que lo impulsa a realizar una suerte de gesto celebratorio de la fundación de la disciplina. Lleva a cabo una valoración positiva de las aproximaciones eurocéntricas de la obra de Todorov y parece acordar con éste sobre el

Para lograr que la conducta del indígena fuera “dócil”, esto es, que no se resistiera a la invasión, que aceptara la doctrina nueva, que abandonara sus prácticas religiosas y para que su cultura se transformara en algo “predecible”, Klor de Alva sugiere—y esto sí es un mérito de su ensayo—que los misioneros utilizaron técnicas de “recompensa, castigo, disciplina y vigilancia” (40; mi traducción). En este sentido se equivoca Todorov al afirmar que uno de los objetivos centrales de la obra etnográfica de Sahagún era el “deseo de conocer y preservar la cultura náhuatl” (223), y que su preocupación central no era hallar una metodología adecuada para la conversión sino los medios adecuados para representar “fielmente el objeto descrito” (223).²⁶⁸ Sahagún consideraba que sin el relevamiento etnográfico no era posible lograr la “limpieza” cultural y étnica de las tradiciones indígenas a las que consideraba como supersticiones e idolatrías. León-Portilla—de quien nadie puede sospechar que sea un detractor de Sahagún—señala con acierto la “ambivalencia” de la obra de Sahagún al mostrar que los fines investigativos antropológicos y el celo evangélico no siempre podían conciliarse: “Dijo que se proponía investigar “las cosas humanas, naturales y divinas” del México antiguo y, corrigiéndose de inmediato, añadió “o por mejor decir idolátricas”” (*Bernardino* 18). Es por ello que debemos considerar la obra del

carácter “preservacionista” de la obra de Sahagún. Este gesto celebratorio pasa por alto la violencia contextual e histórica del colonialismo y se inscribe en un no reconocimiento del hecho que la etnografía es una invención occidental producto de la invasión colonial y la imposición religiosa. Ello no desmerece, sin embargo, la importancia sustancial de los aportes teóricos que se encuentran en los variados ensayos de su compilación—junto con Keber y Nicholson—sobre la obra de Sahagún de los cuales me sirvo para mi exploración crítica.

²⁶⁸ De acuerdo con la interpretación de Todorov: “Sahagún, por su parte, elige el sendero de la total fidelidad, dado que él reproduce los discursos que le eran referidos a él para luego agregar su traducción en vez de reemplazar esos discursos por su traducción” (226; mi traducción). Curiosa afirmación, dado que Todorov reconoce en la siguiente página la intervención editorial de Sahagún sobre el discurso indígena: “la más obvia de las intervenciones de Sahagún en el texto español son los varios prólogos, notas, prefacios o digresiones que asumen la función de un enmarcado (framing)” (227; mi traducción). Para revisar una crítica efectiva al acercamiento que realiza Todorov a la obra de Sahagún se puede consultar el artículo de John Keber “Sahagun and Hermeneutics: A Christian Ethnographer’s Understanding of Aztec Culture” en *The Works of Bernardino de Sahagún* (53-63).

franciscano como una *etnografía de anulación y de control social* en la cual la “falsedad” en que se monta la cultura del Otro tiene su origen, como en Motolinía, en la influencia demoníaca:

Vosotros, los habitantes de esta Nueva España, que sois los mexicanos, tlaxcaltecas y los que habitáis en la tierra de Mechuacan, y todos los demás indios de estas Indias Occidentales, sabed: que todos habéis vivido en grandes tinieblas de infidelidad e idolatría en que os dejaron vuestros antepasados, como está claro por vuestras escrituras y pinturas, y ritos idolátricos en que habéis vivido hasta ahora [...] sabed que *los errores en que habéis vivido* todo el tiempo pasado os tienen ciegos y engañados [...] y esto es para que os escapéis de las manos del diablo en que habéis vivido hasta ahora, y vayáis a reinar con dios en el cielo. (*Historia general* I: 77; énfasis mío).

De acuerdo con el franciscano, sin el conocimiento de las prácticas culturales del indígena era imposible “extirpar” la idolatría y realizar un adoctrinamiento exitoso.²⁶⁹ Para Sahagún, la finalidad última del trabajo etnográfico—su teleología—consistía en hacer una semiología general, al modo de un médico, de la cultura indígena con el objetivo de “develar” no sólo las causas de las prácticas idolátricas sino también su posible encubrimiento por parte de los indígenas; una suerte de etnografía policial—León-Portilla habla de las “pesquisas” del franciscano (*Bernardino* 17)—.²⁷⁰ De este modo, en el “Prólogo” de su *Historia General de las cosas de la Nueva España* comparaba la tarea del misionero con la de un médico y a los indígenas con “enfermos”. Sostenía que el *médico-misionero* no podía curar a su *indio-enfermo* sin hacer previamente un diagnóstico adecuado de las enfermedades—léase “idolatrías”—que lo afectaban. El objetivo central o *teleología* de su trabajo etnográfico consistía en determinar con precisión el conjunto de tradiciones que habían “enfermado” desde antiguo a los indígenas para estirparlas:

²⁶⁹ De acuerdo con Roger Bartra: “Bernardino de Sahagún, que tenía una enorme simpatía por los indios, declara que su empresa de investigar la historia de la cultura mexicana está guiada por el deseo ferviente de arrebatarse a Satanás el dominio que tiene sobre los idólatras de la Nueva España” (*El salvaje artificial* 76).

²⁷⁰ Como ha señalado León-Portilla: “Las idolatrías, que tantas veces le salían al paso, sólo podrían ser erradicadas cuando se conocieran en verdad las raíces más ocultas del modo de pensar, creer y vivir de los indígenas. Para ello había que hacer pesquisas” (*Bernardino* 76).

El médico no puede acertadamente aplicar las medecinas al enfermo sin que primero conozca de qué humor o de qué causa procede la enfermedad, de manera que el buen médico conviene sea docto en el conocimiento de las medicinas y en el de las enfermedades, para aplicar convenientemente a cada enfermedad la medecina contraria. Los predicadores y confesores, médicos son de las ánimas; para curar las enfermedades espirituales conviene tengan esperitua de las medecinas y de las enfermedades espirituales, el predicador de los vicios de la república, para enderezar contra ellos su doctrina, y *el confesor para saber preguntar lo que conviene y entender lo que dixesen tocante a su oficio, conviene mucho que sepan lo necesario para exercitar sus oficios*. Ni conviene se descuiden los ministros desta conversión con decir que entre esta gente no hay más pecados de borrachera, hurto y carnalidad, porque otros muchos pecados hay entre ellos muy más graves, y que tienen gran necesidad de remedio: los pecados de la idolatría y ritos idolátricos, y supersticiones idolátricas y agüeros y abusiones y cerimonias idolátricas no son aún perdidas del todo. Para predicar contra estas cosas, y aun para saber si las hay, menester es de saber cómo las usaban en tiempo de su idolatría, que por falta de no saber esto en nuestra presencia hacen muchas cosas idolátricas sin que lo entendamos. (I: 27, énfasis mío)

La enfermedad dependía de una sintomatología sólo reconocible a partir de una semiología previamente organizada por la práctica etnográfica.²⁷¹ De este modo, una vez descubiertas las prácticas demoníacas era posible extirpar la “enfermedad” indígena e inocular la doctrina cristiana. Volvamos al “Prólogo” de la *Historia general* para mostrar el sentido programático y la función instrumental que Sahagún le concedía a su práctica etnográfica cuyo objetivo central era combatir la idolatría:

[...] los predicadores y confesores médicos [...] conviene (que) tengan experiencia de las medicinas y de las enfermedades espirituales [...] muchos pecados hay entre ellos muy más graves y que tienen gran necesidad de remedio: los pecados de la idolatría y ritos idolátricos, y supersticiones idolátricas y agüeros, y abusiones y ceremonias idolátricas, no son aun perdidos del todo. *Para predicar contra estas cosas, y aun para saber si las hay, menester es de saber cómo las usaban en tiempo de su idolatría, que por falta de no saber esto en nuestra presencia hacen muchas cosas idolátricas sin que lo entendamos*; y dicen algunos, excusándolos, que son boberías o niñerías, por ignorar la raíz de donde salen—que es mera idolatría, y los confesores ni se las preguntan ni piensan que hay tal cosa, ni saben el lenguaje para se los preguntar, ni aun lo entenderán aunque se lo digan—. Pues por que

²⁷¹ Fray Diego Durán sostenía en su *Historia de las Indias de Nueva España* que: “[...] jamás podremos hacerles conocer de veras a Dios, mientras de raíz no les hubiéremos tirado todo lo que huelga a la vieja religión [...] todo el tiempo que les dure en la memoria han de acudir a ello, como lo hacen cuando algunos se ven enfermos o en alguna necesidad, que justamente con llamar a Dios acuden a los hechiceros y médicos burladores y a las supersticiones idolátricas y agüeros de sus antepasados” (I: 5).

los ministros del Evangelio que sucederán a los que primero vinieron, en la cultura de esta nueva viña del Señor no tengan ocasión de quejarse de los primeros, por haber dejado a oscuras las cosas de estos naturales de esta Nueva España, yo, fray Bernardino de Sahagún, fraile profeso de la Orden de Nuestro Seráfico P. San Francisco, del observancia, natural de la Villa de Sahagún, en Campos, por mandato del muy Reverendo Padre el P. Fray Francisco Toral, provincial de esta Provincia del Santo Evangelio, y después Obispo de Campeche y Yucatán, escribí doce libros de las cosas divinas, o por mejor decir idolátricas, y humanas y naturales de esta Nueva España. (I: 27-28, énfasis mío)

Hacia el final del primer libro de su *Historia general*, libro en el cual Sahagún hacía una descripción muy detallada sobre “los dioses que adoraban los naturales”, Sahagún concluía con una apelación y un apóstrofe amenazante al lector:

Ruégote por Dios vivo, a quien quiera que esto leyeres, que si sabes que hay alguna cosa entre estos naturales tocante a esta materia de la idolatría, des luego noticia a los que tienen cargo del regimiento espiritual o temporal, para que con brevedad se remedie; y haciendo esto harás lo que eres obligado, y si no lo hicieres encargarás tu conciencia con carga de grandísimas culpas; porque así como este es el mayor de todos los pecados, y más ofensivo a la divina majestad, así también nuestro señor Dios castiga a los que en él ofenden, con mayor rigor que ninguno de todos los otros pecados. Y a los que encubren este pecado asimismo los castiga con gravísimos tormentos, en este mundo y en el otro. No se debe de tener por buen cristiano el que no es perseguidor de este pecado, y de sus autores, por medios lícitos y meritorios”. (I: 94)

Muchos críticos culturales e historiadores contemporáneos parecen olvidar este objetivo central y excluyente de la tarea etnográfica de Sahagún al definir y describir la tarea del fraile como un intento por “salvar” y “resguardar” la cultura náhuatl y preservar sus registros escritos y sus tradiciones. Los materiales que se conservan hoy, como los *Primeros memoriales* de Sahagún (*Códices matritenses*) procedentes de testimonios levantados en Tepepulco,²⁷² son en verdad el resultado de

²⁷² De acuerdo con José Luis Martínez: “En tanto que los manuscritos anteriores del padre Sahagún y sus informantes indios (*Primeros memoriales*, *Memoriales complementarios*, *Memoriales en tres columnas*, *Memoriales con escolios* y *Memoriales en español*), que se designan en conjunto como *Códices matritenses*, y se guardan en las Bibliotecas de la Real Academia de la Historia y del Real Palacio, contienen sólo los esbozos, los informes en náhuatl de los informantes indios y los primeros intentos de traducción al español; y el manuscrito verosíblemente posterior al *Códice florentino*, llamado *Manuscrito de Tolosa*— hoy también en la Biblioteca de la Real Academia de la Historia, en Madrid—, contiene sólo

una paradoja histórica del eurocentrismo católico el cual pretendía destruir la religión indígena e inculcar una nueva. Lo que me importa señalar aquí es que la penetración cultural y religiosa, la aniquilación y transformación radical de la vida indígena fue llevada a cabo en forma organizada y sistemática de acuerdo a modelos epistemológicos europeos. Estos modelos generales de clasificación social, cultural y religiosa se impusieron como los instrumentos idóneos de interpretación. Un ejemplo de ello son los *Primeros memoriales* que de acuerdo con León-Portilla se compusieron a partir de un cuestionario o minuta que indagaba sobre cosas divinas, humanas y naturales:

El conjunto de textos de los *Primeros memoriales* comprende 88 folios por ambos lados (numerados por del Paso, como páginas, de la 1 a la 176). Todos los textos incluidos están en náhuatl. Hay asimismo, numerosas pinturas de estilo que tira al de carácter prehispánico. En castellano tan sólo existen algunas glosas y anotaciones del propio Sahagún que se propuso distribuir sus materiales en capítulos y párrafos. (*Bernardino* 126)²⁷³

Para que el lector pueda tener una idea aproximada de los procesos de manipulación, interpretación y traducción que ha sufrido la palabra indígena— procesos que nos hacen sospechar profundamente sobre la supuesta preservación del “testimonio” de los informantes—basta con saber que estos *Primeros memoriales* son,

una versión casi completa del texto en español de la *Historia general de las cosas de la Nueva España*, el *Códice florentino* es la única versión completa y más extensa que se conserva en las últimas elaboraciones de los textos en náhuatl y en español, profusamente ilustrados, de la *Historia general*, obra de fray Bernardino de Sahagún y su equipo de informantes y colaboradores indígenas” (8). Para una lista exhaustiva de los trabajos de Sahagún es conveniente consultar el “apéndice” preparado por Eloise Quiñones Keber (“The Sahaguntine Corpus: A Bibliographic Index of Extant Documents”), incluido en la antología de ensayos titulada *The Work of Bernardino Sahagún: Pioneer Ethnographer of Sixteenth-Century Aztec Mexico*. Para conocer el contenido específico de los *primeros memoriales* se puede consultar el libro de León-Portilla sobre Sahagún, fundamentalmente de la página 124 a la 133.

²⁷³ Agrega León-Portilla: “Los testimonios que versan sobre “las cosas divinas” abarcan 112 páginas (o sea, 56 folios por ambos lados). Se inician con una relación de las fiestas a lo largo de cada una de las dieciocho veintenenas del año (18 × 20 = 360 más 5 días tenidos como aciagos al final). A cada fiesta acompaña una pintura en color. Aunque Sahagún enriqueció luego su información sobre estas celebraciones, hay ya en estos textos noticias muy estimables. La vida religiosa indígena se vuelve presente en ellos con sus sacrificios, cantos, bailes y otras ceremonias” (*Bernardino* 126).

en primer lugar, producto de un interrogatorio a los miembros de una comunidad devastada psicológica y materialmente, según nos refiere León-Portilla: “A partir de un esquema y cuestionario—la minuta—, Bernardino se dirigió en busca de sus fuentes de información. Éstas fueron el testimonio oral de los conocedores de la cultura indígena y de su historia, y asimismo algunos códices o pinturas que, ganándose la confianza de los ancianos, logró le fueran mostrados” (*Bernardino* 122).²⁷⁴ Asimismo, León-Portilla ha insistido en la presencia de unas “minutas” a partir de las cuales Sahagún interrogaba a los informantes.²⁷⁵ Esta idea también ha sido confirmada por un artículo muy importante de Alfredo López Austin en el que el autor hace una recomposición hipotética—libro por libro de la *Historia general*—de cuáles pudieron haber sido las preguntas realizadas a los informantes para la composición de cada libro individual de la *Historia general*. Al respecto dice Austin: “The method emerged from the contact between the cultures. Nahuatl man, upon being questioned either about the history of his people, or about his ancient customs, or even, during confession, about his sins, brought forth, with a peculiar sense of authenticating his words, the pictographic document which was both a mnemonic device and a proof” (“The research” 119). Hacia el final de su artículo en sus conclusiones López Austin, luego de la reconstrucción hipotética de los cuestionarios de Sahagún, es lo suficientemente cauto como para afirmar que no podemos tener

²⁷⁴ Agrega León-Portilla: “Desde otro punto de vista, el del origen último del conjunto de estos testimonios, contemplados críticamente, puede decirse que hay algunos que son respuesta a los cuestionarios propuestos por Sahagún [...] obtuvo respuestas específicas a sus cuestionarios y escuchó otros relatos libremente comunicados por sus informantes. Inquirió sobre un gran número de vocablos, tanto con propósitos léxico-morfológicos como culturales” (*Bernardino* 131).

²⁷⁵ De acuerdo con León-Portilla Sahagún formuló: “La preparación de un cuestionario o “minuta” que hizo posible inquirir sobre la cultura de los pueblos nahuas, no fragmentariamente, sino con un enfoque integral. Dicha minuta tuvo como importante complemento la formulación de otros cuestionarios que, en muchos casos, permitieron inquirir sistemáticamente en diversos aspectos e instituciones de la antigua cultura” (*Bernardino* 206).

certeza de hasta qué punto los informantes respondieron en forma veraz a estos cuestionarios y hasta qué punto las respuestas pueden ser consideradas como un reflejo de la antigua cultura o, más bien, como respuestas personales informadas por la clase social—la más alta—a la cual pertenecían los informantes. Finalmente ¿cuánta importancia y confianza les atribuyó Sahagún a estas respuestas? ¿Las manipuló? (148).

En segundo lugar, estos *Primeros memoriales* han sido recogidos por el historiador mexicano Francisco del Paso y Troncoso durante el siglo XIX, quien al considerar que los memoriales incluidos en el *Códice Matritense* estaban “desordenados” decidió hacer una edición facsimilar en la que: “reordenó los textos atendiendo a las que *le parecieron ser* las varias etapas de su elaboración” (Bernardino 125; énfasis mío).²⁷⁶ Como si todo esto fuera poco, recordemos que los *Primeros memoriales* están escritos en náhuatl y que existen varias traducciones del náhuatl al español, siendo una de ellas la de Ángel María Garibay (*Paralipómenos de Sahagún*, 1944), traducción ésta última que ha sido ampliamente cuestionada por Wigberto Jiménez Moreno en su edición de los *Primeros memoriales* de 1974.²⁷⁷ Afirmar después de toda esta gran confusión que la palabra indígena está “preservada” en la obra etnográfica de Sahagún me parece problemático.

Podríamos decir que las ilustraciones de los *tlacuilos* (pintores-escribas mexicas) informantes de Sahagún, así como sus glosas en náhuatl, se conservan hoy

²⁷⁶ El lector interesado en conocer cómo se fue reconstruyendo la obra de Sahagún puede consultar dos muy buenos artículos escritos en colaboración entre León-Portilla e Ignacio Bernal. El primero de ellos lleva por título: “Vida y obra de Fray Bernardino de Sahagún. Dos cartas de Paso y Troncoso a García Icazbalceta” (47-93) y la continuación de este mismo artículo titulado: “La obra de Sahagún, otra carta inédita de Francisco del Paso y Troncoso” (94-163). Ambos artículos se hayan incluidos en la antología preparada por Ascensión Hernández de León-Portilla (1990).

²⁷⁷ Para mayores datos sobre la disputa entre Garibay y Jiménez Moreno, véase el “prólogo” de Jiménez Moreno a los *Primeros memoriales* (5). El autor hace en la página 15 una lista de “diferencias entre la traducción del Dr Garibay y la nuestra”.

“a pesar de” y no “gracias a” el fanatismo religioso que intentó borrarlas, suprimirlas, ocultarlas y destruirlas.²⁷⁸ Asimismo, como vimos, lo que queda registrado de esa palabra indígena—pero editada por Sahagún, interrogada por el franciscano y por los múltiples intérpretes de Sahagún luego—es producto de una manipulación que no se puede atribuir en forma directa a los informantes. En este sentido no es correcto ni empíricamente justificable afirmar que Sahagún, como sugiere Klor de Alva, hubiese querido “adecuar” la cultura náhuatl dentro de categorías cristianas pero intentando mantener su singularidad (38). Ni tampoco es correcto asignar a la etnografía de Sahagún un impulso de tipo comparativista y relativista como el que sí utilizó Las Casas en su *Apologética historia sumaria* y que constituyó un procedimiento etnológico que fue absolutamente *sui generis* en el siglo XVI (al menos en España); obra en la cual, para defender a los indígenas americanos de la barbarie encomendera, el fraile dominico llegó temerariamente a justificar—con Aristóteles—los sacrificios humanos.²⁷⁹

²⁷⁸ En el *Libro X* de la *Historia general* se define el oficio del buen *tlacuilo* y del mal *tlacuilo*: “El pintor, en su oficio, sabe usar de colores, y dibujar o señalar las imágenes con carbón, y hacer muy buena mezcla de colores, y sábelos moler muy bien y mezclar. El buen pintor tiene buena mano y gracia en el pintar, y considera muy bien lo que ha de pintar, y matiza muy bien la pintura, y sabe hacer las sombras, y los lejos, y follajes. El mal pintor es de malo y bobo ingenio y por esto es penoso y enojoso, y no responde a la esperanza del que da la obra, ni da lustre a lo que pinta, y matiza mal, todo va confuso, ni lleva compás o proporción lo que pinta, por pintarlo de prisa” (III: 115).

²⁷⁹ En el capítulo 183 de la monumental *Apologética historia sumaria* que lleva por título explicativo: “En el cual se prueba que las naciones más religiosas fueron aquellas que ofrecían a Dios más y más excelentes sacrificios” (8: 1215), Las Casas relativizaba la “barbarie” de los sacrificios humanos, comenzados en la antigüedad europea mucho antes que en América. En el capítulo, el fraile se proponía: “cotejar y comparar los sacrificios ritos y cerimonias de los antiguos a éstos de agora, o estos modernos a aquéllos de entonces” (8: 1215). Apoyado teóricamente en Aristóteles, Las Casas afirmaba que, según este último: “nuestro entendimiento juzga deberse a Dios en servicio lo más excelente que los hombres tienen, y con lo mejor y más precioso que pudieren haber se debe servir y en sacrificio deben ofrecerle. Y dice más: que con todo cuanto el hombre le ofreciere, siempre le quedará en impagable deuda” (8: 1215). La postura relativista del fraile sostenía que no importaba si el Dios al que se le ofrecían sacrificios era falso o verdadero—para el punto de vista católico y europeo—porque era evidente que para aquel que sacrificaba algo su Dios era, efectivamente, verdadero y concluía afirmando que: “las naciones que a sus dioses ofrecían en sacrificio hombres, por la misma razón, mejor concepto formaron y más noble y digna estimación

Es más, algo que muy pocos han notado en la obra de Sahagún—a excepción de Keber y León-Portilla—es la constante actitud pesimista del fraile sobre las verdaderas posibilidades evangelizadoras y sobre los beneficios de la conversión indígena. El fracaso en la conversión ordenada y consecuente de los indígenas se lo achacaba Sahagún a los propios conquistadores—y a algunos colegas de su propia orden—que habían degenerado las costumbres de los locales induciéndolos a vivir en la muy poco virtuosa forma española. Sahagún comentaba que los niños indígenas educados en la tradición militar indígena eran moralmente virtuosos ya que los muchos ejercicios a los que los sometían sus maestros los alejaban de las cosas sensuales y del alcoholismo: “Como esto cesó por la venida de los españoles, y porque ellos derrocaron y echaron por tierra todas las costumbres y maneras de regir que tenían estos naturales, y quisieron reducirlos a la manera de vivir de España, así en las cosas divinas como en las humanas, teniendo entendido que eran idólatras y bárbaros, perdiere todo el regimiento que tenían” (III: 159). Entendamos bien el pasaje, esta declaración no implica que Sahagún haya estado en contra de la Conquista, sino que estaba en contra de las metodologías evangélicas con las cuales—gente muy ingenua y poco preparada—había estructurado desde el principio la organización de la vida indígena. Muchos años más tarde el jesuita José de Acosta, en el ámbito virreinal del Perú, volvería a insistir con esta idea y en el capítulo XI del libro I de su obra *De procuranda indorum salute* titulado “Los obstáculos principales para la predicación del evangelio entre los indios derivan más bien de los españoles” afirmaba que:

tuvieron de la excelencia y deidad y merecimiento (puesto que idólatras engañados) de sus dioses y, por consiguiente, mejor consideración naturalmente y *más cierto discurso y juicio de razón y mejor usaron de los actos del entendimiento que todas las otras, y a todas las dichas hicieron ventaja como más religiosas y sobre todos los del mundo se aventajaron los que por bien de sus pueblos ofrecieron en sacrificio sus propios hijos*” (8: 1217, énfasis mío).

Los españoles son los responsables absolutos de que el establecimiento del cristianismo entre los indios no haya producido hasta la fecha ni siga produciendo hoy el resultado apetecido [...] Todo el mundo está de acuerdo en que los indios que más tratan con los españoles son los que tienen costumbres más depravadas. Y ahí están los hechos mismos, que dan clara fe de ello: es voz común que los llamados *yanaconas*, educados en las casas y al estilo de los españoles, aventajan a los demás en todo género de maldades. (I: 169-73)

En este mismo sentido, Keber sostiene que no se debe pasar por alto la tristeza y la desilusión que expresa Sahagún en sus últimos escritos en los cuales afirma su preocupación sobre el “fracaso misionero” y la derrota frente a la imposibilidad de extirpar completamente la idolatría (61). Por su parte, León-Portilla comenta la desilusión de Sahagún hacia el final de su vida con relación a los alcances de la evangelización ya que, según lo expresaba el propio fraile: “los intentos de arraigar el cristianismo habían terminado en fracaso en no pocos lugares del mundo” (*Bernardino* 200) y por ello concluye León-Portilla que: “un universo de incertidumbres y pesares debió agobiar a fray Bernardino” (*Bernardino* 201). Sahagún sostenía que siendo Nueva España territorio propicio para las “cosas sensuales”, una de las causas del fracaso había sido la imposibilidad de mantener a los indígenas alejados de la bebida:

Pero viendo ahora que esta manera de policía cría gente muy viciosa, de muy malas inclinaciones y muy malas obras [...] será menester poner remedio; y parécenos a todos que la principal causa de esto es la borrachera, que como cesó aquel rigor antiguo, de castigar con pena de muerte las borracheras, aunque ahora se castigan con azotarlos, trasquilarlos y venderlos por esclavos, por años, o por meses, no es suficiente castigo este para cesar de emborracharse, y aun tampoco las predicaciones muy frecuentes contra este vicio, ni las amenazas del infierno bastan para refrenarlos. (III: 159)²⁸⁰

²⁸⁰ El jesuita José de Acosta le dedica un capítulo—el 20—entero del libro III de su *De procuranda indorum salute* al “problema” de la ebriedad de los indígenas. Allí nos dice que: “Estas taras y daños las encontrarás en todo tipo de emriaguez. *Pero en ninguna parte se dan tan en montón como en las descomunales francachelas [ingurgitationibus] de estos bárbaros*, en las que el cuerpo rezuma bebida como si fuera un odre o más bien un grifo siempre abierto. Todo ellos produce un daño tan grande en la salud y la vida humana, que aunque no hubiese que pensar en ningún tipo de mantenimiento de Dios y no se hubiese impuesto ningún castigo a los crimenes, solamente por los perjuicios que la embriaguez causa a la sociedad, debería todo legislador y magistrado combatirla y extirparla con la máxima diligencia” (I: 559: énfasis mío).

En numerosas oportunidades se quejaba Sahagún no sólo de lo que pudiéramos denominar como las “fallas técnicas” en los métodos de evangelización y de la “candidez” de los primeros frailes que creyeron que se podía extirpar la idolatría con la mera aplicación masiva de los sacramentos (bautismo, confesión, casamiento), sino también de las prácticas encubiertas de los indígenas—del miedo a la hibridación y al sincretismo—que no habían podido ser corregidas a pesar de los castigos y el catecismo. Sahagún refiere que cuando se intentó casar a los indígenas y hacerlos vivir en nuevas comunidades católicas junto a los conventos (Cholula y Huexotzingo), no se pudo extirpar la “infección de la idolatría”:

[P]ero duró poco, porque ellos hicieron entender a los más de los religiosos, que toda la idolatría, con todas sus ceremonias y ritos, estaba ya tan olvidada y abominada que no había para qué tener este recatamiento, pues que todos eran bautizados y siervos del verdadero Dios; y esto fue falsísimo, como después acá lo hemos visto muy claro, que ni aun ahora cesa de haber muchas heces de idolatría y de borrachería, y de muchas malas costumbres, y lo cual se hubiera mucho remediado si aquel negocio fuera adelante como se comenzó [...] *ya casi está imposibilitado de remediarse*. (III: 162; énfasis mío)

También contaba Sahagún cómo se intentó la experiencia de: “hacerlos religiosos porque nos parecía entonces que serían hábiles para las cosas eclesiásticas y para la vida religiosa” (III: 160). Esta idea perseguía, según nos cuenta el propio franciscano, hacer un ejemplo vivo de los indígenas ante los demás indígenas. Al parecer, el experimento fue desastroso: “hallóse por experiencia que no eran suficientes para tal estado, y así les quitaron los hábitos, y nunca más se ha recibido indio a la religión, ni aún se tiene por hábiles para el sacerdocio” (III: 160). El pesimismo de Sahagún sobre la conversión del indígena y sus acusaciones de “ingenuidad” a los frailes predecesores nos deja entrever que, para algunos frailes, los que en realidad hicieron fracasar la evangelización, fueron los propios indígenas. Esa es la denuncia más honda del pesimismo de Sahagún, la de la “agencia” indígena, la

de la profunda desconfianza del accionar de los “conversos” y la angustia del etnógrafo que no puede “penetrar” el significado último de la cultura del Otro porque es el Otro quien lo confunde:

De esta manera ellos cantan cuando quieren y se emborrachan cuando quieren, y hacen sus fiestas como quieren, y cantan los cantares antiguos que usaban en el tiempo de su idolatría, no todos sino muchos, y nadie entiende lo que dicen por ser sus cantares muy cerrados; y si algunos cantares usan que ellos han hecho después acá de su convertimiento, en que se trata de las cosas de Dios y de sus santos, *van envueltos con muchos errores y herejías, y aun en los bailes y areitos se hacen muchas cosas de sus supersticiones antiguas y ritos idolátricos, especialmente donde no reside quien los entienda*; y entre los mercaderes más comúnmente pasa esto, cuando hacen sus fiestas, convites y banquetes. Esto va adelante, cada día se empeora, y no hay quien procure de lo remediar, porque no se entiende sino de pocos y ellos no lo osan decir; las cosas de la borrachería cada día se empeoran, y los castigos que se hacen no son de manera que el negocio se remedie, más antes de manera que se empeora. (III: 164, énfasis mío)

Esto ejemplifica la relación de la que nos hablaba Homi Bhabha entre el “mimetismo” del discurso colonial y la “burla”. La mimesis como procedimiento produce, de acuerdo con Bhabha, un efecto de ambivalencia en el discurso colonial que repercute luego no sólo en los modos de clasificación utilizados por este discurso para describir los comportamientos culturales, sino también en los comportamientos (las actitudes del Otro colonizado), un Otro que es “casi lo mismo pero no del todo” (112). Así el comportamiento indígena sin el control religioso, como señala Sahagún, produce un sujeto parcial que “es” cristiano bajo la mirada del poder pero que vuelve a “no ser” o a “ser otro” (el mismo que era) bajo la presencia de sus cantos y el uso del alcohol.

Klor de Alva ha señalado que la estructura genérica de la obra de Sahagún y la trama de su narrativa se montan sobre la *tragedia* (44); una tragedia cuya trama cuenta la historia de un pueblo *engañado* por las fuerzas del demonio (45). Es cierto que Sahagún era menos místico y mesiánico que su predecesor Motolinía y más empiricista en su metodología etnográfica, sin embargo, no es correcto afirmar que su

trabajo estuviese anticipando ciertas actitudes del siglo XX—lo cual constituye un anacronismo y pasa por alto la epistemología humanista del siglo XVI—y que fuera consciente del hecho de que una investigación con verdadero sentido y significado debía regirse por una metodología empírica liberada de juicios de valor *a priori* (Klor de Alva 38, Todorov 228, 232). Debemos tener presente que Sahagún, al igual que el resto de los frailes mendicantes, antes que etnógrafo era evangelizador y que participaba de una visión profundamente eurocéntrica adonde el indígena, para ser ratificado y aceptado como miembro de la comunidad de la iglesia, debía primero abandonar su propia cultura (una antropología de la violencia) y ser “convertido” (un disciplinamiento religioso) so pena de permanecer como un mero instrumento del demonio o, en el mejor de los casos, como un elemento más de las fuerzas primitivas y salvajes de la naturaleza.

Como ha señalado Louise Burkhart, no es posible ni conveniente separar en forma tajante al Sahagún etnógrafo del Sahagún misionero ya que el propósito explícito de su *Historia general* era, “la educación de sus colegas religiosos para que estos pudieran reconocer las idolatrías” (65). De hecho, el proceso de tipificación y clasificación etnográfica de todos los aspectos de la cultura del Otro fue acompañado por otro proceso pedagógico que intentaba, mediante la educación de los jóvenes, borrar la memoria étnica y construir un nuevo sujeto occidentalizado. Tengamos presente que los “informantes” de Sahagún son, precisamente, sujetos híbridos y transculturados por la pedagogía franciscana que leen y escriben tanto en latín como en castellano. Al respecto señalaba Charles Dibble que ya para 1540:

Sahagún had been instrumental in training a group of native scribes and grammarians whom he and his colleagues could and did utilize for two related but separate goals. One was to gather information about native culture and religion to guard against the emergence of heresy in Christian teaching. This led to the History of Sahagún as well as the writings of Olmos, Motolinía, and others. The second goal was to translate Christian doctrine and ritual into

Nahuatl with the aid of the native helpers [...] how were Christian names and concepts unknown to the native to be rendered? Should a Nahuatl equivalent be given for *Espíritu Santo*, *ángel*, *alma*? Was God to be rendered as *teotl*? Sahagún tended to favor the use of the Spanish term. (226)

Al mismo tiempo, convertir la cultura viva del indígena en un catálogo, compendio o, como lo ha llamado Rabasa, en una “Enciclopedia” (125-79), implicó un acto de violencia a través del cual el indígena fue cosificado y expuesto al mundo del orden occidental. Una práctica asociada a un embrionario sueño totalizante: el museo de la cultura occidental. Museo que, como ha señalado Quetzil Castañeda, se relaciona íntimamente con la intención y el deseo de producir un ordenamiento sistemático y exhaustivo del conocimiento universal:

[L]a noción misma de cultura es precisamente la teorización y el concepto de una zona límite entre la naturaleza humana y el artificio humano, entre los hechos dados y los hechos manipulados [...] Diferentes bandos (a menudo en conflicto) mostraron que la cultura era un texto, no porque ella refiera a lo que una colectividad “allí afuera” siente, piensa, o hace, sino porque el intérprete ha construido, esto es, inventado, “la cultura”—un orden ideal y una totalidad imaginaria bajo los variados disfraces de “sistema”, “estructura”, “lógica”, “habitus”, o “modo de producción”—como un texto en la forma representacional de un texto, el cual es conocido de otro modo como “etnografía” (15; mi traducción).

La cultura indígena y sus ritos fueron fosilizados y catalogados en la frialdad del archivo etnográfico, sus vidas transformadas en un museo que celebraba en forma teatral los despojos del pasado (las ruinas) y que reflejaba una topografía ficticia de la alteridad. En todo caso la *Enciclopedia* sahumana ostenta un carácter altamente paradójico, como señala Mignolo: “the wonderful spectacle of Mexica civilization as known by Spanish Franciscan at the same time that *it hides from us the Mexica’s own organization of their own ways of knowing*” (*The Darker* 202: énfasis mío). La memoria colectiva del Otro fue así enterrada en la nomenclatura del libro occidental y confinada en los estantes de la erudita biblioteca metropolitana. Esto sucedió en parte, no sólo porque la situación colonial estuviera forzando un poder sobre el cuerpo del

colonizado (encomienda), sino además porque la estructura colonial—más allá de sus fases materiales represivas y extractivas—también imponía, y a veces creaba, lo que Mignolo ha llamado una *semiosis colonial* (*The Darker* 213), esto es, unos modelos simbólico-semióticos para la interpretación de los diferentes hechos de la cultura indígena que acaban en la *colonización del imaginario* del Otro.

Este proceso de fosilización y cosificación de la cultura indígena fue fundamental en varios niveles o dimensiones: por ejemplo, el nivel más empírico de la clasificación etnográfica arreglada en torno a las *epistemes* y las taxonomías europeas fundadas en la potencia metafórica del símil y la analogía, como ya se analizó en el capítulo anterior sobre la obra de Motolinía y Durán. Pensemos que el *Códice florentino*,²⁸¹ a pesar de incluir la lengua náhuatl y sus dibujos, enmarcaba el saber indígena dentro del formato de edición libresca occidental y por lo tanto forzaba al pensamiento indígena a acomodarse en un molde que le era desconocido, aunque posteriormente lo hayan adoptado con éxito. Hoy no podemos saber a ciencia cierta cuánto se perdió o se ganó en este proceso de hibridación epistémica, aunque como ha señalado Mignolo uno pueda percibir un: “Glimpse at the silence behind the noise of the *Florentine Codex* allows one to perceive the hybrid cultural productions by Amerindians who learned the alphabet and, by writing, constructed a locus of enunciation different from the one carved by an Italian Humanist” (*The Darker* 202).

Por otra parte, la máquina escolar disciplinaria que los franciscanos montaron en el

²⁸¹ Lo que hoy conocemos como el *Códice florentino* por estar resguardado en la biblioteca Medicea-Laureniana de Florencia, es el producto de muchos años de trabajo de recopilación y traducción de Sahagún. De acuerdo con las informaciones aportadas por León-Portilla: “el trabajo [el armado del *códice*] se llevó a cabo en el Colegio de Santa Cruz de Tlatelolco; para ello contó Sahagún con el auxilio de sus escribanos indígenas [...] entre otras cosas, se tradujo, por primera vez, la mayor parte de los textos que habían permanecido sólo en náhuatl [...] La obra abarcó los doce libros de la *Historia general* [...] En la columna izquierda se incluyó el texto en náhuatl, dividido en libros, capítulos y, algunas veces también en párrafos. En la columna derecha aparece también la versión castellana. Esta no es literal, sino que en ocasiones resume lo expresado en el texto indígena y a veces también lo comenta” (*Bernardino* 169).

Colegio de Santa Cruz de Tlatelolco da cuenta de los dispositivos institucionales pedagógicos que no sólo servían para indoctrinación del indígena en materia religiosa sino también para “formar” y “modelar” ejemplos de conducta social como las del “informante” y el “espía”.²⁸² El propio Sahagún cuenta que:

Luego que venimos a esta tierra a plantar la fe juntamos (a) los muchachos en nuestras casas, como está dicho, y les comenzamos a enseñar a leer y escribir y cantar, y como salieron bien con esto, procuramos luego de ponerlos en el estudio de la Gramática, para el cual ejercicios se hizo un Colegio en la ciudad de México en la parte de Santiago del Tlatilulco, en el cual de todos los pueblos comarcanos y de todas las provincias se escogieron los muchachos más hábiles, y que mejor sabían leer y escribir, los cuales dormían y comían en el mismo Colegio sin salir fuera sino pocas veces. (III: 165)

Aquí se interceptan dentro de la práctica etnográfica una pedagogía de la conversión, una cosificación de la cultura indígena, un borramiento histórico, una colonización de su imaginario y, finalmente, una subjetividad auto-controlada que “descubre” y “explica” el funcionamiento de su propia cultura al invasor colonial como lo hacían los niños informantes de Motolinía. Sin embargo, a pesar de los parecidos, el trabajo etnográfico de Sahagún es mucho más sofisticado que el de su antecesor Motolinía. Sahagún incorporará como elemento fundamental en su clasificación cultural la lengua náhuatl y el informe sistémico de indígenas entrenados tanto en castellano como en náhuatl y en latín.²⁸³ León-Portilla ha señalado que para acometer la tarea de relevamiento de la información cultural indígena Sahagún:

²⁸² El Colegio de Santa Cruz de Tlatelolco, ubicado al norte de la ciudad de México se fundó con la idea de: “erigir allí un centro de enseñanza para jóvenes indígenas, hijos de señores principales o escogidos por su talento [...] El colegio había funcionado tentativamente desde 1533, aunque al parecer no en Tlatelolco sino en el convento de San Francisco de México. Su inauguración solemne, ya en Tlatelolco, con asistencia de Zumárraga y Fuenleal, y del recién llegado primer virrey, Antonio de Mendoza, tuvo lugar en la fiesta de la Epifanía o Día de Reyes de 1536, para simbolizar que el colegio se abría para ilustración de los gentiles del Nuevo Mundo. Creado bajo la protección de Carlos V, fue llamado por esto imperial” (*Bernardino* 78).

²⁸³ Dice Sahagún: “Los españoles y los otros religiosos que supieron esto, reíanse mucho y hacían burla, teniendo muy por avruggado que nadie sería poderoso para poder enseñar Gramática a gente tan inhábil; pero trabajando con ellos dos o tres años, vinieron a entender todas las materias del arte de la Gramática, (a) hablar latín y entenderlo, y a escribir en latín, y aún a hacer versos heroicos” (*Historia* III, 165).

“trabajó en equipo con sus gramáticos o estudiantes trilingües, antiguos discípulos suyos en el Colegio de Santa Cruz de Tlatelolco [...] Con estos colaboradores e inquiriendo en náhuatl, con esos largos “parlamentos” o diálogos, a los que los nahuas son tan inclinados, Sahagún fue adentrándose en un mundo de cultura que le era desconocido” (*Bernardino* 123).

La incorporación de “informantes” y todo el trabajo etno-lingüístico y de catequesis que acometió Sahagún abarca desde la escritura de *Coloquios y doctrina Cristiana* (1564), pasando por *sermonarios* (1563) en náhuatl, hasta la traducción de salmos (*Psalmodia Christiana*, 1583), entre otros artefactos de conversión.²⁸⁴ Charles E. Dibble ha señalado que, junto con su labor etnográfica, Sahagún se hallaba simultáneamente: “engaged in preparing “Postillas” and “Doctrinas” for the effective conversion and indoctrination of the natives” (225). Sahagún y sus colegas franciscanos estaban muy preocupados por la persistencia de “cantos” entre los indígenas de los cuales no podían penetrar ni el significado lingüístico ni la importancia ritual. Es por ello que Sahagún idea una *Psalmodia*—el canto de los Salmos cristianos en náhuatl—para reemplazar las viejas canciones de los indígenas por otras con contenidos religiosos católicos. León-Portilla comenta que:

En su breve “Prólogo al Lector” recuerda Sahagún la importancia que tenían en la antigua cultura indígena los cantares que entonaban a honra de sus

²⁸⁴ De acuerdo con Arthur J. O. Anderson, especialista en el estudio de la *Psalmodia* y editor y traductor de la misma al inglés, nos cuenta que: “Fr. Bernardino de Sahagún began to compose his *Psalmodia Christiana* in Tepepolco most likely in the years 1558-61 when he was compiling his *Primeros Memoriales*, the first of those ethnographical inquiries that culminated in his *General History of the Things of New Spain*. At that time, he tells us in his Prologue to Book II, he dictated his *Postilla* (or *Apostilla*), clarifying and interpreting the Epistles and Gospel Feasts of the year, and the *cantares* that eventually became the *Psalmodia Christiana*. The same trilingually educated Indians who acted as amanuenses, helpers, go-betweens, and interpreters during the compilation of the *Primeros Memoriales* wrote them down for him. Revisions, changes, and additions to his ethnographic compilations considerably modified his preliminary work in Tepepolco when he was transferred to the convent and school in Tlatelolco; and there were further major changes and expansions when he was again transferred to San Francisco de Mexico, where, along with the *Postilla*, the *Psalmodia* was corrected and clean copy was then written” (xv).

dioses, y para evocar las hazañas de los guerreros y otros relevantes acontecimientos. Duélese en seguida de que, a pesar de los ya muchos años de evangelización, “porfían de volver a cantar sus cantares antiguos en sus casas o en sus tepas [*tecpantli*, casas comunales o palacios]. Y a manera de comentario, expresa algo que vuelve a poner al descubierto una arraigada preocupación suya. El que perduren tales cantos pone “harta sospecha en la sinceridad de su fe chrisitana porque en los antiguos cantos, por la mayor parte, se cantan cosas idolátricas, en un estilo tan oscuro que no hay quien bien los pueda entender”. (*Bernardino* 182)

Estos dispositivos evangélicos indican una aproximación sistemática y programática a la cultura mexicana desde una aproximación pluri-lingüística en donde la escritura y el formato textual juegan un rol central.²⁸⁵ No debemos olvidar que la formación de Sahagún era fundamentalmente la de un lingüista educado en la tradición salamantina de Nebrija.²⁸⁶ En este sentido, el rol del lenguaje y los métodos de traducción eran fundamentales para la obra etnográfica de Sahagún y requerían de un notable esfuerzo para entrenar a los indígenas jóvenes en las técnicas occidentales de escritura, razón por la cual se fundó el Colegio de Santa Cruz de Tlatelolco en 1536.²⁸⁷ Sin embargo, no debemos confundir la funcionalidad del lenguaje como

²⁸⁵ Según León-Portilla, mientras Sahagún confeccionaba su *Historia general*, lo que será luego el *Códice florentino*, también se dedicaba a la escritura de otros textos de corte religioso: “Eran éstos los que llamó *Adiciones y apéndices a la postilla*. Entre otras cosas abarcaban unos *Exercicios quotidianos en lengua mexicana*, una *Declaración breve de las virtudes teologales* y otros textos, concebidos como opúsculos aparte, entre ellos un *Manual del cristiano*” (*Bernardino* 165).

²⁸⁶ Como ha sugerido León-Portilla, Bernardino de Sahagún estudió en Salamanca lugar en donde Nebrija, además de haber ofrecido la primera gramática de la lengua castellana (1492), inició una tradición lingüística y filológica para el estudio de las Sagradas Escrituras: “En la Universidad de Salamanca, donde estudiaba Bernardino, perduraba, entre otras muchas realidades del Renacimiento español, el recuerdo de las aportaciones de Nebrija y de modo particular su empeño por acercarse a las Sagradas Escrituras con el nuevo método lingüístico-filológico” (*Bernardino* 38).

²⁸⁷ Al respecto, León-Portilla señala que: “Fecunda fue la larga vinculación de fray Bernardino con el colegio que se estableció en Tlatelolco, al norte de la ciudad de México. La idea de erigir allí un centro de enseñanza para jóvenes indígenas, hijos de señores principales o escogidos por su talento, se debió al obispo Zumárraga y a Sebastián Ramírez de Fuenleal, presidente de la segunda Audiencia [...] para fray Bernardino el Colegio de Santa Cruz de Tlatelolco no iba a ser tan sólo ámbito de docencia en materias humanísticas, sino también espacio abierto para las investigaciones a las que dedicaría buena parte de su vida, con el propósito de ahondar en el conocimiento de la antigua cultura indígena. Y además de que allí iba a contar con la presencia de viejos sabios, maestros en sus antigüedades, que se

instrumento de penetración doctrinaria con una intención de coleccionista de antiguallas indígenas *á la* Siguenza y Góngora. El conocimiento del lenguaje del indígena y la enseñanza del español y el latín no tenían por objetivo la preservación de la cultura indígena sino más bien todo lo contrario, esto es, conocer con certeza los modos en que el dogma católico y sus complejas nociones teológicas (espíritu santo, trinidad, gracia divina, etc.) podían ser traspasados al náhuatl sin sufrir una disminución en su significado o sin causar confusión y mezcla entre las religiones rivales (el horror sincrético). Al respecto, dice Sahagún en el prólogo al primer libro de su *Historia general*: “Es esta obra como una *red barrendera* para sacar a luz todos los vocablos desta lengua con sus propias y metafóricas significaciones y todas sus maneras de hablar, y las más de sus antiguallas buenas y malas” (I: 29; énfasis mío).

Cuando se valora la obra de Sahagún por la incorporación de “informantes”, se tiende a pensar que la utilización de la “voz” y los “saberes” del Otro constituyeron una red de intercambio dialógico, un diálogo de ida y vuelta entre las culturas, y que esa red de información demuestra un respeto por la cultura dominada. Sin embargo, es necesario volver a repensar el rol del informante etnográfico no como un intercambio de voluntades sino como un sistema de extracción de información cultural y de control y vigilancia sobre el contenido de esa información a través de la intervención editorial del propio Sahagún dentro del formato del libro occidental. Aunque Sahagún reconozca explícitamente la labor de sus informantes y aunque haya dejado constancia de sus nombres, esto por sí sólo no desmiente ni la relación asimétrica entre los informantes y Sahagún ni el poder editorial ejercido por el franciscano sobre

convertirían en informadores suyos, encontraría luego, en algunos de sus estudiantes, eficaces colaboradores en su ulterior empresa” (77-81).

el material original.²⁸⁸ Como ha señalado Mignolo, Sahagún no estaba interesado en realizar un diálogo inter-cultural entre gente “igualmente” racional e igualada en sus sistemas de creencias y valores (*The Darker* 196). Se trata de una conversación asimétrica asentada y estructurada a partir de un poder colonial en la que el indígena es “idólatra” y/o “salvaje” hasta el momento en que acepta someterse al poder militar y religioso del invasor.

Por otra parte, un aspecto que no suele señalarse muy a menudo—aunque ha sido notado hace ya muchos años (1974) tanto por López Austin como por Edward Calnek—es la *pertenencia de clase* de los informantes de Sahagún. Si acordamos que en una sociedad, sea cual sea, el punto de vista y la ideología dependen en gran medida de la extracción social de los individuos así como también de las condiciones materiales en las que se desarrolla la conciencia individual y social, luego tenemos que acordar que tanto el rol como la clase social de los individuos son fundamentales al momento de dar forma a un cosmovisión. No debemos olvidar que la sociedad mexicana estaba altamente jerarquizada y la división del trabajo minuciosamente estructurada. Es una suposición eurocéntrica común entre las etnografías del siglo XVI y XVII asumir que “todos” los indígenas pensaban lo mismo, creían lo mismo y se relacionan con el mundo de la misma manera, sin hacer distinción de casta o de clase social. El discurso etnográfico construye una homogenización de la pluralidad para intentar silenciar la diferencia y controlar la proliferación del significado. En este sentido, Calnek ha probado con solvencia cómo la *Historia general* de Sahagún puede

²⁸⁸ Sahagún en el “Prólogo” al *Libro II* hace explícito su agradecimiento para con los informantes indígenas: “El principal y más sabio fue Antonio Valeriano, vecino de Azcapotzalco; otro, poco menos que éste, fue Alonso Veterano vecino de Cuauhtitlan; otro fue Martín Jacovita, de que arriba hice mención. Otro Pedro de San Buenaventura, vecino de Cuauhtitlan; todos expertos en tres lenguas, latina, española e indiana” (I: 107).

ser considerada como una Enciclopedia que refleja, de hecho, la perspectiva social de un pequeño grupo indígena:

[H]is informant, by his own testimony, were for the most part selected from the native elites, and the data they provided reflect an upper-class viewpoint [...] The information collected in Tenochtitlán-Tlatelolco was heavily based on the testimony of “leading merchants” and members of the highest strata of the Aztec nobility [...] The influence of informant bias extends far beyond the expression of personal sentiments; it accounts at least in part for systematic omissions and for the lack of interest in large groups not represented among Sahagún’s informants. Book 8, for example, deals almost exclusively with the interests and activities of the inner circle of high-ranking noblemen and royal princes (*tlazopipiltin*) who were active within the highest echelons of the governmental system; it says relatively little about the situation of the thousands of *pipiltin* who had little direct connection with the imperial court. (189-90)²⁸⁹

No es de extrañar que los informantes provengan de la clase social más alta, puesto que el propio Sahagún se encargaba de reclutarlos—luego de hablar con los indígenas de mayor alto rango en las diferentes poblaciones que iba visitando como en Texcoco, Tlatelolco y Tepepulco—entre los “principales”. Muchos de los informantes habían sido entrenados en los colegios de las órdenes religiosas justamente por ser hijos de nobles. El propio Sahagún nos cuenta en el “Prólogo” al *Libro II de la Historia general* cómo recogía sus informantes de entre los nobles:

En el dicho pueblo [Tepepulco] hice juntar todos los principales con el señor del pueblo, que se llamaba don Diego de Mendoza, hombre anciano, de gran marco y habilidad, muy experimentado en todas las cosas curiales, bélicas y políticas y aun idolátricas. Habiéndoles juntado propúseles lo que pretendía hacer y les pedí me diesen personas hábiles y experimentadas, con quien pudiese platicar y me supiesen dar razón de lo que les preguntase. (I: 105)

Además de este importantísimo aspecto social—la pertenencia de clase—también debemos tener en cuenta las manipulaciones editoriales del material indígena llevadas a cabo por el franciscano. Como afirma León-Portilla, muchas veces el texto

²⁸⁹ Agregaba Calnek—desde un punto de vista sociológico—que el valor potencial de la *Historia general* dependía de nuestra habilidad para reorganizar y re-trabajar los materiales de Sahagún, y para relacionar los mismos con la información derivada de otras crónicas y archivos del período colonial (195).

indígena era sometido a una transformación editorial para que el mismo pudiera ser entendido por el eventual público europeo: “esto se logró [hacer accesible el material] preparando una versión, no literal sino parafrástica, algunas veces acortando lo que el texto indígena expresa y otras esclareciéndolo” (*Bernardino* 207). En este sentido, en la introducción al *Libro X* de la *Historia general*, Ángel María Garibay afirmaba que: “El capítulo XXVII es una nota mínima. Omitió el P. Sahagún todo su material. Para desencanto de los que creen que se halla en la edición castellana todo lo que se allegó en los documentos en náhuatl [...] Es uno de los pocos casos en que puedo inculpar a Sahagún su poca honradez literaria” (III: 88). En relación al *Códice florentino*, el propio León-Portilla aseguraba que el estilo de las muchas ilustraciones en color incorporadas al manuscrito reflejaba una, “grande influencia europea renacentista. Podría decirse que en las dichas pinturas [...] el encuentro del Viejo y del Nuevo mundo se torna patente” (*Bernardino* 169-70). No sabemos si León-Portilla era consciente de la paradoja eurocéntrica que construía al afirmar que: “Las pinturas son de influencia europea, pero aquello que representan es en alto grado indígena” (*Bernardino* 170), lo cual pre-supone y asume como premisa válida y funcional que la pintura occidental tenía la capacidad de “representar” efectivamente la complejidad del mundo indígena.

Si damos una breve mirada a la organización estructural de los contenidos etnográficos de la *Historia general* veremos que la misma se configura en torno a diferentes dimensiones o niveles culturales que abarcan desde lo religioso, la organización política, la medicina, el comercio, pasando por la historia (orígenes, gobernantes, conquista), hasta la fauna y la flora. Para describir tan sólo algunos de los tópicos de que trata la *Historia general* podríamos nombrar, por ejemplo: los dioses mexicas, sus funciones y orígenes, las fiestas y ceremonias del calendario, la

astrología, los agüeros y las profecías, las medicinas y curaciones, los vicios y virtudes, la lengua y retórica náhuatl, etc. Este carácter holístico de la obra es lo que ha hecho decir a muchos investigadores como Ángel María Garibay (1954), Alfredo López Austin (1974), Ascensión Hernández de León-Portilla (1990), Arthur Anderson (1990), José Rabasa (1993), Donald Robertson (1996), Walter Mignolo (1995), León-Portilla (1999) y Cañizares-Esguerra (2001), entre otros, que estamos frente a una *Enciclopedia* del conocimiento indígena.²⁹⁰ Se trata, no obstante, de una Enciclopedia peculiar, diferente y compleja, tanto para el momento de su compilación como para el presente. Y su peculiaridad se debe a la problemática mediación—indígena y europea—que afecta no sólo al formato general sino también a los contenidos de la *Historia*, esto es, orden, estructura, organización, formas de clasificación de lo conocido, etc. En otras palabras, podríamos decir que el problema constitutivo de la *Historia general* es el del *autor*; sin embargo, mencionar la *autoridad etnográfica* como centro del conflicto semiótico e interpretativo sería descuidar otros problemas igualmente importantes y relacionados al de la autoridad, como son, por ejemplo, el de la traducción, la edición, los malos entendidos, las mezclas, los valores que asignan o quitan relevancia a ciertos acontecimientos o a ciertas conductas sociales (axiología), etc.

Por otra parte el *Códice florentino*—que devendrá la *Historia general*—participa de un carácter híbrido, de un proceso de hibridación, no sólo desde el punto

²⁹⁰ Ángel María Garibay también afirmaba, antes que los otros autores, en la introducción al *Libro X* de la *Historia general*: “Se ha dicho ya que la obra de Sahagún más debiera llamarse, si la usanza de aquella época en que se redactó lo hubiera permitido, “Enciclopedia de la Cultura Náhuatl”” (III: 87). En su *Historia de la literatura náhuatl*, en el capítulo III del libro segundo titulado “La obra de Sahagún como monumento literario” afirmaba que: “Hoy día podríamos llamarla [a la *Historia general*] más bien: *Enciclopedia de la cultura de los nahuas de Tenochtitlán*. Porque se incluyen todo cuanto cabía en el dominio de la actividad humana, desde las ideas religiosas hasta la íntima pequeñez de los pormenores del saber popular y las ideas que regían la técnica y la artesanía de los grupos de Anáhuac y de los demás, pero vistos a través de los ojos de éstos” (II: 63).

de vista del género sino también desde el punto de vista pluri-lingüístico y multicultural que la anima. Señalar este evidente proceso de hibridación—sólo alcanza con mirar el formato del *Códice florentino* para comprender este proceso—no implica una celebración del mestizaje cultural. Este proceso de hibridación fue parte inevitable, consecuencia no deseada, de otro proceso histórico violento y ya imparable para la época en que Sahagún desarrolla su labor misional, esto es, la colonización cultural del Nuevo Mundo.²⁹¹ Como ha señalado Derrida, la configuración de todo género implica un principio de contaminación y por ende un peligro para el orden clasificatorio: “What I shall call the law of the law of genre. It is precisely a principle of contamination, a law of impurity, a parasitical economy. In the code of set theories, if I may use it at least figuratively, I would speak of a sort of participation without belonging—a taking part in without being part of, without having membership in a set” (“The Law” 59). Aquí, siguiendo a Joshua Lund y su *teoría crítica de la hibridación*, me importa menos señalar el significado (la esencia) de lo “híbrido” que mostrar cómo la hibridez fue un proceso realizado dentro de unas coordenadas históricas concretas (la invasión colonial) y a partir de unos métodos etnográficos muy específicos (véase Lund ix-xxi).

Una definición aceptada del término *Enciclopedia* y que ha sido anotada por Mignolo, autor que además brinda una explicación sobre la etimología de la palabra

²⁹¹ Como ha señalado tan claramente Joshua Lund, la dialéctica de la hibridez y el análisis de la ley del género de las que nos habla Derrida es importante puesto que ayuda a hacer consciente las paradojas sobre la pureza, el mestizaje y la raza: “If Derrida’s account of genre is useful in this Latin American scene, it is because it confronts us with the dialectical relation by which the rule (law, pure genre, pure race) depends on its exception (transgression, hybrid genre, *mestizaje*). *Mestizaje*, in this model, rather than being an alternative to racial purity, instead reinforces it [...] to argue for the hybridity of *mestizaje* as the legitimizing mark of a kind of exceptional status or identity becomes a tacit recognition and admission of the preeminence of race. In other words, *mestizaje* as the exception to racial purity ultimately makes possible, legitimates, and reconfirms that purity [...] the persistent rearticulation of hybridity as exceptionalism, even as a gesture of contestation, is a structural necessity of Eurocentrism” (14-15).

(198), es que la misma designa: “a general collection and organization of knowledge” (194). De acuerdo con el *Diccionario* de la Real Academia Española, la palabra deriva del griego (ἔν, en, κύκλος, círculo, y παιδεία, instrucción) y aparece asociada a tres definiciones básicas y más o menos coincidentes: 1) conjunto de todas las ciencias, 2) obra en que se trata de muchas ciencias, 3) conjunto de tratados pertenecientes a diversas ciencias o artes (véase www.rae.es/rae.html).²⁹² El problema es, entonces, quién organiza el conocimiento y qué sucede cuando el conocimiento a organizar no pertenece a la cultura del organizador: ¿cómo se puede componer el orden y armar una taxonomía de lo desconocido? Así, otra paradoja de la obra del franciscano es que su Enciclopedia “previa” y su conocimiento del archivo occidental funcionarán como marco semiótico para la interpretación de lo desconocido. Lo “nuevo” de la cultura indígena se hará inteligible a partir de un movimiento de incorporación: el afuera—afuera de la Enciclopedia occidental—indígena y todas las dimensiones de esta cultura serán organizadas y traducidas a categorías de lo “ya conocido” europeo, serán devueltas a una visibilidad, sacadas de la oscuridad y llevadas de este modo a la estantería del museo universal de occidente. Sin embargo, estos objetos iluminados por la Enciclopedia europea—desde la palabra náhuatl hasta la pintura—permanecerán impenetrados, como objetos extrañados de la conciencia europea, como elementos exóticos de un mundo foráneo y anterior a la razón enciclopédica solamente rodeados por capas interpretativas que pretenderán afinar su enigmática presencia. En fin, permanecerán “dentro” de la clasificación como objetos

²⁹² Mignolo ha señalado que se pueden distinguir dos modelos enciclopédicos: “an encyclopedia in which ways of knowing are organized, and an encyclopedia that organizes the know [...] a third alternative [is] the reconfiguration of the known coming from patterns of cultures alien to the knower’s tradition, resulting in the repression of natives categories to perform the same classificatory operations. Such a move could have had at least two possible interpretations. The first is that in order to make the alien familiar, it has to be translated into the categories of one’s own culture. The second is that by doing so, the risk of suppressing alternative organization of knowledge is difficult to avoid” (*The Darker* 199).

extrañados a esa clasificación, siempre excediendo el marco de la luz que los señala y los distingue, que los identifica para perderlos. El objeto indígena—pintura y palabra—quedará incorporado en la Enciclopedia etnográfica occidental como la marca del propio desequilibrio genérico, como señal de su propio límite y como signo de una grieta epistemológica contaminante. Conozcamos la organización de la *Historia general* directamente desde las palabras de su compilador tal y cual las dejó asentadas en el “Prólogo” al primer libro:

[E]scribí doce libros de las cosas divinas, o por mejor decir idolátricas, y humanas y naturales de esta Nueva España: El primero de los cuales trata de los dioses y diosas que estos naturales adoraban; el segundo, de las fiestas con que los honraban; el tercero, de la inmortalidad del ánima y de los lugares donde decían que iban las almas desde que salían de los cuerpos, y de los sufragios y obsequias que hacían por los muertos; el cuarto libro trata de la astrología judiciaria que estos naturales usaban, para saber la fortuna buena o mala que tenían los que nacían; el quinto libro trata de los agüeros que estos naturales tenían para adivinar las cosas por venir; el libro sexto trata de la Retórica y Filosofía Moral, que estos naturales usaban; el séptimo libro trata de la Filosofía Natural que estos naturales alcanzaban; el octavo libro trata de los señores y de sus costumbres y maneras de gobernar la república; el libro nono trata de los mercaderes y otros oficiales mecánicos, y de sus costumbres; el libro décimo trata de los vicios y virtudes de estas gentes, al propio de su manera de vivir; el libro undécimo trata de los animales, aves y peces, y de las generaciones que hay en esta tierra, y de los árboles, yerbas y flores y frutos, metales y piedras y otros minerales; el libro duodécimo se intitula La Conquista de México. (I: 28)²⁹³

La división organizacional de la *Historia general*, en capítulos y por materias, obedece a la estructura del libro europeo, de acuerdo con Mignolo: “Besides the coincidental or symbolic implications of the twelve books, the fact remains that

²⁹³ Sahagún también nos cuenta la genealogía de casi toda su obra: “Habiendo hecho lo dicho en el Tlatelolco, vine a morar a San Francisco de México con todas mis escrituras, donde por espacio de tres años pasé y repasé a mis solas estas mis escrituras, y las torné a enmendar y las dividí por libros, en doce libros, y cada libro por capítulos y algunos libros por capítulos y párrafos. Después de esto, siendo provincial el padre fray Miguel Navarro y guardián de México el padre fray Diego de Mendoza, con su favor se sacaron en blanco, de buena letra, todos los doce libros, y se enmendó y sacó en blanco la apostilla y los cantares, y se hizo un arte de la agua mexicana con un vocabulario apéndice, y los mexicanos añadieron y enmendaron muchas cosas a los doce libros, cuando se iban sacando en blanco, de manera que el primer cedazo por donde mis obras cernieron fueron los de Tepepulco; el segundo, los de Tlatelolco; el tercer los de México, y en todos estos escrutinios hubo gramáticos colegiales” (I: 106-07).

organizing knowledge in units called “books” has strong implications for the complicity between writing and knowledge [...] It also assumes that the organization of knowledge should be in book form” (*The Darker* 194). El alegado carácter integral u holístico de la *Historia general*—que, veremos es bastante fragmentario y por momentos caótico—le hizo pensar a León-Portilla que la obra del franciscano: “pudo haber tomado como modelo la *Historia natural*, de Plinio o, al decir de otros, la obra de San Isidoro de Sevilla, sus enciclopédicas *Etimologías*, o la de Bartholomeus Anglicus que en el siglo XIII escribió *De Proprietatibus Rerum* [*De las propiedades de las cosas*] y abarcó muchos de los temas que atraieron a Sahagún” (*Bernardino* 118). Sin embargo, y a pesar de este formato europeo, podemos leer en la *Historia* de Sahagún un exceso con relación a la convención europea que demuestra los esfuerzos que hizo el franciscano para hacer encajar el paradigma occidental sobre la tradición cultural indígena, tanto oral como escrita. La voz final que leemos a lo largo de los capítulos de la *Historia general* es una voz híbrida: ni es plenamente la voz indígena ni es plenamente la voz etnográfica europea, la una se vuelca sobre la otra, se filtra y se permea, y viceversa. Estamos frente a una Enciclopedia *contaminada*, híbrida. Sin embargo, sí existe un claro intento, dentro de la Enciclopedia, por “controlar” la voz indígena y los significados culturales aportados por los informantes de parte del franciscano. Esto se lleva a cabo, fundamentalmente, a través de la traducción o la no traducción (censura) de ciertas partes específicas. A pesar de ello, la voz indígena logra por momentos filtrarse y contaminar el orden occidental mediante su presencia gráfica en contigüidad dentro del libro occidental a dos columnas (una para las pinturas y la palabra en náhuatl y la otra para su traducción al castellano); presencia

que a ratos desestabiliza la organización tanto del material gráfico (pinturas) como de los diversos contenidos y significados culturales.²⁹⁴

La visión renacentista de la historiografía sostenía fuertemente la concepción de que los pueblos originarios de América no tenían historia puesto que carecían de escritura, como ha señalado Mignolo: “the idea that people without writing were people without history and that people without history were inferior human beings” (*The Darker* 127). En el capítulo sobre los modelos historiográficos que utilizaron los primeros historiadores europeos del Nuevo Mundo irónicamente titulado “Record Keeping without Letters and Writing Histories of People without History” (125), Mignolo analiza las relaciones entre la historiografía occidental y los pueblos colonizados y cómo desde ella—desde Europa—se intentó interpretar la vida de las culturas conquistadas en América. Una historiografía que articuló una visión logocéntrica y eurocéntrica sobre la cultura indígena. De acuerdo con Mignolo, esta visión logocéntrica de la historia era subsidiaria del Imperio romano cuyo soporte teórico imponía la idea de que la historia era una “narración” y que dicha “narración” era la parte central para la construcción de un texto: “the Works of Cicero and Quintilian shaped the minds of those who would write histories of the New World and colonized Amerindian memories” (135). El hecho de que los registros de “escritura” mexicas fueran en su mayoría picto-ideográficos (un lenguaje visual), con algunos pocos signos para representar sonidos, hizo que los mismos fueran pensados por los europeos como no pertenecientes al género de la escritura sino más bien al de la pintura. No obstante Sahagún, aunque no reconocía a las pinturas indígenas como a

²⁹⁴ Mignolo ha señalado el carácter pluri-lingüístico y multicultural que se ensambla dentro de las narraciones históricas de los propios indígenas: ya sean estas colectivas como el *Popol Vuh* y los libros del *Chilam Balam* o individuales como en el caso de Muñón Chimalpaín o Fernando de Alva Ixtlilxochitl. Estos textos muestran, según Mignolo: “on the one hand, the plurilingual and multicultural character of colonial situations and, on the other, illustrate how such written practices collided with the Renaissance philosophy of language and writing held by missionaries and men of letters” (*The Dark* 204).

un tipo de escritura, afirmaba en cambio que las mismas sí tenían capacidad para registrar la memoria de las cosas pasadas: “Esta gente no tenía letras, ni caracteres algunos, ni sabían leer ni escribir, comunicábanse por imágenes y pinturas, y todas las antiguallas suyas y libros que tenían de ellas estaban pintados con figuras e imágenes, de tal manera que sabían y tenían memoria de las cosas que sus antepasados habían hecho” (III: 165). Como ha señalado Brotherston, el lenguaje mexica conocido bajo el nombre de *tlacuilolli* era inmensamente rico y desafiaba la lógica de pensamiento occidental:

Al lenguaje visual más ingenioso del Cuarto Mundo, la escritura icónica mesoamericana, se le designa con el término náhuatl *tlacuilolli*, que significa “lo que produce el pintor-escriba (*tlacuilo*) con una pluma-pincel”. Entre todos los tipos de escritura del mundo, ésta es quizá la que más ha desafiado las definiciones y análisis. Aunque no es fonética, puede registrar conceptos-sonidos, y así sucede en el náhuatl, mixteco y otras lenguas mesoamericanas. Sumamente flexible en su formato, puede amoldarse al relato en forma de crónica, a un icono, un mapa o una tabla matemática. En efecto, integrando en una afirmación holística lo que para nosotros son los conceptos separados de letra, pintura y aritmética, va en contra de las nociones occidentales de escritura. (81-82)²⁹⁵

Además de indicar los modelos de la Antigüedad que sirvieron como base para los historiadores renacentistas (Herodoto, Tucídides, Tácito, Tito Livio), también incluye Mignolo otro paradigma de gran influencia para la escritura del género como el de los Santos Padres de la iglesia (San Agustín, Santo Tomás, San Isidoro de Sevilla), modelos muy importantes si tenemos en cuenta que muchos de los historiadores del Nuevo Mundo durante el siglo XVI eran sacerdotes de

²⁹⁵ Agrega Brotherston que: “el formato privilegiado era el amoxtlí o libro-biombo foliado, hecho generalmente de piel. Gracias al incendiarismo cristiano y a los estragos del tiempo, las bibliotecas de este tipo de libros, abundantes en una época, ahora comprenden no más de 30 textos, que por esa sola razón merecen la designación de clásicos [...] Elaborados con diferentes materiales (papel, piel), cortados en diversos tamaños de páginas y escritos en distintos estilos regionales, estos textos precortesianos constituyen sin embargo un corpus claramente definido y por esa razón representan una guía invaluable y un punto de referencia en cualquier análisis que se haga sobre el *tlacuilolli*. De acuerdo con el principio de lectura que observan, estos libros pueden clasificarse en anales (*xiuhtlapoualli*), que avanzan por años, o en libros cósmicos (*teoamoxtlí*), que combinan intrincadamente las series de Números y Signos propios del ciclo anual y del tonalámatl del embarazo humano” (83-84).

congregaciones católicas (Motolinía, Sahagún, Mendieta, Torquemada, entre otros). Ya veremos más adelante cómo el propio Sahagún justificaba el tercer libro de la *Historia general* autorizándose en San Agustín y su *Ciudad de Dios*. Gordon Brotherston ha intentado mostrar cómo, a pesar de la innumerable cantidad de material y evidencia encontrada que incluye desde calendarios, pasando por anales, hasta llegar a los *quipus* de Tawantinsuyo, y otras formas de registro indígena, los misioneros y los historiadores—incluso los antropólogos del siglo pasado como Lévi-Strauss—se hallaban incapacitados para comprender otro sistema para registrar la historia que no fuera el suyo propio, el de la letra occidental, posición esta que se ha designado como *logocentrismo / fonologismo*.²⁹⁶ La *Historia general* de Sahagún se divide en doce libros que fueron reunidos por un Sahagún ya anciano y entregados al padre Rodrigo de Sequera, quien se encargó de llevar el manuscrito a España.²⁹⁷ De acuerdo con José Luis Martínez:

Después de las tres etapas de recopilación de materiales y de elaboración, hincadas formalmente hacia 1558, de la que habrá de ser la *Historia general de las cosas de Nueva España*, fray Bernardino de Sahagún recupera hacia 1575 sus manuscritos, que habían sido dispersados en los conventos franciscanos de la provincia de México por orden del provincial fray Alonso de Escalona (1570-1573), y gracias al interés que había mostrado Juan de Ovando, presidente del Consejo de Indias, por investigaciones de esta índole, el nuevo comisario de la Orden, fray Rodrigo de Sequera, estimula y ayuda a

²⁹⁶ Fustiga Brotherston violentamente el logocentrismo de Lévi-Strauss: “Al definir las fuentes utilizadas en *Mythologiques*, Lévi-Strauss recurre sobre todo al concepto de sociedades primitivas y sin escritura, cuyas tradiciones “se presentan para la investigación experimental que requiere una relativa estabilidad en su objeto”. Los “mitos” a través de los cuales construye América le interesan precisamente porque se derivan de gente sin problemas y no echada a perder por la práctica de la escritura [...] esta política suya ha significado en la práctica que, al estudiar el Cuarto Mundo, Lévi-Strauss no sólo se ha concentrado en la selva tropical sino que ha evadido por completo las “altas culturas” de Tawantinsuyo y Mesoamérica, cuyas sociedades se articulaban por medios equivalentes a la escritura: quipus y amoxtli [...] a la posición de Lévi-Strauss se la ha tachado de “fonologismo”, que “es indudablemente la exclusión o degradación de la escritura”, caracterizada por “un profundo etnocentrismo” que en realidad privilegia el modelo de la escritura fonética, “un modelo que hace más fácil y legítima la exclusión de la grafía”” (70-72).

²⁹⁷ Dice León-Portilla que: “La obra terminada se encuadernó en cuatro volúmenes” que fueron entregados a Rodrigo de Sequera quien: “partió con rumbo a España a principios de 1580” (*Bernardino* 170).

Sahagún para preparar una nueva copia completa de la *Historia general*, trabajo que se inicia probablemente hacia 1578. [...] A fines de 1579 o principios de 1580, el manuscrito terminado cuanto fue posible debió ser confiado a Sequera, que volvía a España, para que fuera entregado al rey. Ignoramos cuál haya sido el destino seguido por el manuscrito. Probablemente fue enviado a Roma para que los papas lo juzgaran, y de ahí pasó a la Biblioteca Medicea-Laurenziana en Florencia donde se guarda, en la Colección Palatina [...] Angelo María Bandini [...] le dio el nombre de *Códice florentino*. (7)

El formato del manuscrito aparece dividido en columnas que reproducen tanto los testimonios de los informantes (*tlacuilo*) en lengua náhuatl y sus pinturas como la versión (traducción / interpretación) castellana. Es importante remarcar que la traducción al castellano de la columna en náhuatl no es literal: “sino que en ocasiones resume lo expresado en el texto indígena y a veces también lo comenta” (León-Portilla, *Bernardino*, 169). Cada uno de los doce libros de la *Historia* aparece precedido por sus correspondientes prólogos, advertencias al lector y capítulos. El *Libro I*, titulado *En que se trata de los dioses que adoraban los naturales de esta tierra que es la Nueva España*, trata exclusivamente de lo que podríamos denominar como el *panteón* de los dioses y diosas mexicas—una etnografía teológica—como Huitzilopochtli, Paynal, Tezcatlipoca, Tláloc Tlamacazqui, Quetzalcóatl, Cihuacóatl, Chicomecóatl, por sólo mencionar un puñado de ellos [ver ilustración 6]. Sahagún realiza una descripción minuciosa de estos dioses, a los que a veces compara con los dioses del panteón latino, por ejemplo, a Chalchiuhtlicue (diosa del agua) la compara con Juno y a Tlazoltéotl (diosa de las cosas carnales) con Venus.²⁹⁸ El libro termina con 1) un apéndice o “Confutación”, esto es, con la refutación de todos estos dioses, los cuales son declarados como “falsos” dioses como se lee en el epígrafe que abre

²⁹⁸ En la primera ilustración del *Códice florentino* que contiene las imágenes y atavíos de los diferentes dioses, Sahagún anota, al lado de las figuras de algunas divinidades mexicas, el nombre correspondiente a la divinidad latina. Así por ejemplo al lado de la figura de Huitzilopochtli aparece el nombre “otro Hércules” y al lado del dios Tezcatlipoca dice “otro Júpiter” (*Códice Florentino* fol. 1, p. 10).

este capítulo; 2) con una condena a la idolatría y un ruego al lector para que si tiene conocimiento de prácticas idolátricas las denuncie, texto que configura el aspecto detectivesco del libro y, finalmente, 3) una invocación contra Satanás y un diálogo directo entre el franciscano y Dios—a modo de oración—que muestra claramente que, además de ser el fraile un muy inteligente y racional organizador de historias y etnografías era, principalmente, un misionero evangelizador fuertemente apegado a su celo religioso:

¡Oh infelicísima y desventurada nación, que de tantos y de tan grandes engaños fue por gran número de años engañada y entenebrecida, y de tan innumerables errores deslumbrada y desvanecida! ¡Oh crudelísimo odio de aquel capital enemigo del género humano, Satanás, el cual con grandísimo estudio procura de abatir y envilecer con innumerables mentiras, crueldades y traiciones a los hijos de Adán! ¡Oh juicios divinos, profundísimos y rectísimos de nuestro señor Dios! ¡Qué es esto, señor Dios, que habéis permitido, tantos tiempos, que aquél enemigo del género humano tan a su gusto se enseñorease de esta triste y desamparada nación, sin que nadie le resistiese, donde con tanta libertad derramó toda su ponzoña y todas sus tinieblas! ¡Señor Dios esta injuria no solamente es vuestra, pero también de todo el género humano, y por la parte que me toca suplico a V. D. Majestad que después de haber quitado todo el poder al tirano enemigo, hagáis que donde abundó el delito abunde la gracia, y conforme a la abundancia de las tinieblas venga la abundancia de la luz, sobre esta gente, que tantos tiempos habéis permitido estar supeditadas y opresa de tan grande tiranía! (I: 95)



Ilustración 6. Códice florentino, Libro I (fol. 1, p. 10). Dioses representados de izquierda a derecha y de arriba hacia abajo: Huitzilopochtli, Tezcatlipoca, Paynal y Tláloc.

El *Libro II Que trata del Calendario, fiestas y ceremonias, sacrificios y solemnidades que estos naturales de esta Nueva España hacían a honra de sus dioses*, describe con gran nivel de detalle los calendarios, fiestas y ceremonias²⁹⁹ y, según Ángel María Garibay, se trata de un libro fundamental y sus informes son de capital importancia para la etnografía porque los mismos contienen: “desde los dioses hasta las comidas; desde los ropajes hasta las más plebeyas formas de esparcimiento que acompañaban la celebración de aquellas fiestas. Hallamos allí cuadros vivientes de la antigua sociedad; seguimos, paso a paso, la vida de cada año, de cada mes y aún podría decirse, de cada día” (*Historia general* I: 100). También este libro es muy importante para conocer la metodología que utilizó Sahagún en la recolección de la información.

El franciscano comienza el “Prólogo” a su segundo libro dejando en claro que conoce el modo de autorización del conocimiento occidental y reconociendo también la propia carencia de la *auctoritas*, esto es, de la fuente original de sabiduría que ratifica el conocimiento de todo nuevo texto. Esta “disculpa” anticipada de Sahagún se relaciona muy estrechamente con su “fuente” de información que ya no se basa ni en las Sagradas Escrituras ni en los santos padres como San Agustín o Santo Tomás sino en los informantes indígenas de Tepepulco. Al respecto indicaba Sahagún que: “Todos los escritores trabajan de autorizar sus escrituras lo mejor que pueden, unos con testigos fidedignos, otros con otros escritores que antes de ellos han escrito, los testimonios de los cuales son habidos por ciertos; otros, con testimonio de la Sagrada

²⁹⁹ De acuerdo con Ángel María Garibay K.: “Este libro es ciertamente uno de los más valiosos que nos transmitió el gran etnógrafo. Y en él se advierte la forma de elaboración gradual y segura, con que procedió en sus investigaciones. Que era el que primeramente tuvo en el pensamiento, lo vemos por la manera cómo comenzó a documentarse para redactarlo. En Tepepulco lo primero que hizo pintar y lo primero que les pidió que le comentaran fue la forma y disposición de las Fiestas que hacían en el curso del año los antiguos mexicanos. Vemos, por esta razón, que se inicia el Ms de Tepepulco, el más antiguo testimonio de sus indagaciones, con la pintura y breve relación de las Fiestas” (*Historia general* I: 97).

Escritura. *A mí me han faltado todos estos fundamentos para autorizar lo que en estos doce libros tengo escrito*” (I: 105; énfasis mío). A continuación Sahagún afirmaba que el único modo que tenía de fundamentar su conocimiento sobre la materia era comentar cómo había obtenido y colectado sus testimonios. Refería que llegado a Tepepulco hizo juntar a todos los indígenas principales, les contó lo que pretendía hacer y les pidió que le dieran gente entendida en la materia y que supiera de la historia. Al parecer, luego de un concilio entre los principales del lugar, le fueron recomendados al fraile un cierto número de “informantes” compuestos de: “hasta diez o doce principales ancianos y dijéronme que con aquellos podía comunicar y que ellos me darían razón de todo lo que les preguntase” (I: 106). Pero, al parecer, también allí se encontraban unos cuantos “latinos”—denominación que se les daba a los indígenas que habían estudiado en los colegios franciscanos y que conocían latín y gramática castellana—que habían estudiado en el Colegio de Santa Cruz en Tlatelolco: “Con estos principales y gramáticos, también principales, platiqué muchos días, cerca de dos años, siguiendo *la orden de la minuta que yo tenía hecha*. Todas las cosas que conferimos me las dieron por pinturas, que aquella era la escritura que ellos antiguamente usaban, y los gramáticos las declararon en su lengua, escribiendo la declaración al pie de la pintura” (I: 106; énfasis mío). Esto implica que la información de Sahagún en la composición de este *Libro II* era de primera mano, acompañada por testimonios orales y materiales (pinturas y descripciones de las pinturas hechas en náhuatl). Lo que para el momento no constituía una autorización canónica en términos de la regla occidental (el testimonio y las pinturas indígenas), hoy es considerado por las ciencias sociales—principalmente en antropología—como la principal fuente de valor del trabajo de campo. Sin embargo, lo que se interpone entre el “material original” (las pinturas y descripciones en náhuatl) y lo que finalmente quedó

consignado en la *Historia general* de Sahagún es lo que debe ser entendido como el *proceso de interpretación etnográfica*, una mediación de la autoridad, una re-escritura o, si se prefiere, una *escritura otra* que se apoya sobre—y muchas veces borra por fanatismo o por ignorancia—la fuente original.

Muchos de los testimonios y temas—y de la estructura organizacional—que se incluyen en los *Primeros memoriales*, fueron retomados más tarde por Sahagún para la composición de su *Historia General*. Tan sólo a modo de comparación y de diferenciación entre el testimonio indígena y la interpretación etnográfica de Sahagún, tomemos un ejemplo importante como la fiesta de *Panquetzaliztli* y veamos cómo se representa la misma en el texto náhuatl de los *Primeros memoriales* y cómo se lo re-interpreta, mediante traducción al castellano, en el *Libro II* de la *Historia general*. En este segundo libro, que como señalamos está referido al calendario y a las fiestas mexicas, describía Sahagún con gran detalle los acontecimientos de esa suerte de “fiesta sanguinaria” que tenía lugar en el mes de Panquetzaliztli [ver ilustración 7]. La descripción de la fiesta que nos entrega Sahagún, despojada de su significación ritual y vista a través de los ojos del evangelizador obsesionado por la extirpación de la idolatría, aparece enmarcada dentro de una clasificación etnográfica que habla de la “aspereza” del rito y de la consumación de una serie de muertes arbitrarias (una mera repetición) a las que se despoja de su significado religioso y a las que se asocia con un puro jolgorio de danzas, desnudez y bebidas:

[...] hacían fiesta al dios de la guerra Huitzilopochtli; antes de esta fiesta los sátrapas de los ídolos ayunaban cuarenta días y hacían penitencias ásperas, como era ira a la media noche, desnudos, a llevar ramos a los montes [...] el segundo día de este mes comenzaban todos a hacer areito, y a cantar los cantares de Huitzilopochtli, en el patio de su cu; bailaban hombres y mujeres todos juntos [...] a los nueve días de este mes aparejaban, con grandes ceremonias, a los que habían de matar: pintábanlos de diversos colores [...] después de muchas ceremonias finalmente mataban cautivos en el cu de Huitzilopochtli, y también muchos esclavos; y en matando a uno, tocaban los instrumentos musicales, y en cesando tomaban otro para matarle, y en

matándole tocaban otra vez, y así hacían a cada uno hasta acabarlos; acabando de matar estos tristes, comenzaban a bailar y cantar, a comer y a beber, y así se acababa la fiesta. (I: 127-28)

Veamos la versión indígena de la descripción de la fiesta contenida en los *Primeros memoriales*—traducida al castellano por Jiménez Moreno—para comparar cómo la moral religiosa que aparecía fuertemente diseminada en la interpretación de la *Historia general* queda, lógicamente, desplazada del relato:

Panquetzaliztli, cuando nacía el *Uitzilopochtli*: en ésta (era) cuando se hacía penitencia (o se abstenían) ochenta (días), pero no se dejaba de comer, (sino que) solamente se comía, pero nadie se enjabonaba, nadie se bañaba, nadie dormía con mujer. Y cuando (era) el quinto día (de la veintena), toda persona comía (sólo) de día, y (también) los niños (o los muchachos comían sólo de día). Y también entonces se hacía todo lo que arriba se dijo, acerca de Tlacaxipeualiztli: también morían (gentes), así en cuanto a *Páynal*; y se cantaba, y ondulaba ochenta días, hacia acá tributaba cantos todo morador allí en el interior del pueblo, y toda doncella (o) mancebo hacía acá bailaba ochenta días. Y la ofrenda entonces la ofrecía aquel que (era) grande, encorvado. Y como se dijo arriba, cuando pereció la su imagen (de) *Uitzilopochtli*, otra vez subían arriba del Teocalli, allí se bebía lo que se llamaba *matlaloctli*, (pulque azul) y *macuiloctli* (¿pulque quintuple?) luego ya baja hacia acá el que se llama *choncháyotl*, imagen (de) el *Uitzilopochtli*; así como va adornado *Uitzilopochtli*, así mismo iba adornado el *choncháyotl*; por esto se decía “*chonchayocàcaliuaya*” (“se tiraban flechas al *choncháyotl*”); porque se escaramuceaba, y cuando se hacía (esta ceremonia), a quien fue a salir por el camino, luego lo cogían, lo llevaban delante (de) el *Huitzilopochtli*: allí le perforaban las orejas con cuchillo de pedernal y le cogían (por) los cabellos. La fiesta salía (¿empezaba?) el mes de Noviembre, el 12 (día). (*Primeros memoriales* 56)

Punquetzaliztli, iquac hacaia invizilopuch
 tli, ynipam nenopalgavaloya, yecamo
 haqualzavaloya, canlaqualoya, caye
 ayac mamoviaya, anoac motemaya, ayac
 cuapan cochia, Duh in quac hama cuilti
 inchi hacatl haca haquaya ioa in pipilto
 fenti. Duh noiquac muchivaya iniquich
 hacpac omitto, inipa hacaxipeozitli
 no micoaya inih muchivaya ipa par
 nal: ioan cuicoyanoloya napaallhuitt
 val cuicatequihia iniquich allepemaist
 yvncá y yolloo allepetit Duh iniquich
 val mitohaya inich pochitli, in tel pochitli
 inapalilhuitt. Duh in ventli ymicquith
 manjhaya yebvatl yveyac hacuel pa
 choll. Duh inuhqui omitt hacpac in
 quac oxiti inixpitla vizilopuchth: oca
 patheoaya, yntencalhepac vmpa vnjva
 ya in moteneva matalloctli: ioa ma
 cuilochth, nima yeoalte mo yhitoca
 chunchayotl xiptla invizilopuch
 tli, inih muchichihuhuh vizilopuch
 tli: no ub muchi chihuhuhia inebn
 chayutl: icmitoaya chunchayo ca
 calioaya: yehica canecaliaya: aub
 inic muchioaya ya qui, oflica ipan
 oquicato, nima canaya, ipan quihoat
 hucaya in vizilopuchth: vncá qui
 nacaz tepcamviaya, ioan quizoncu.

Yniltvitt quicaya ipan inmezthi no
 hiembre icmatlacli omey.

Atemoztli, ynipan atemoztli ynovia
 tepeticpac, nexthaoaloya, icmitoaya ya
 cuico, temoya, inthalloq. Duh in mo
 cuil tonocam ininchacha motepicti
 aya, yocnapanthla inthacah tepiceto
 to: ioa quin cuicahaya, aub ca flavizal
 pa y miquia in tepiceto camiquay
 onexthavaloya. Duh yaca quin haca
 tiliaya itepicoa matlac teli: aub y
 aca camacuiltel, quin haca hachialha
 ya qui mo ama calhaya, qui mo ama
 haque hia ya. Duh catapa quin quech
 cofonaya ya in inkozopaz Ciuo ynic
 qui michiaya. Duh ynim ama haca
 ca, ithualco, hahaya, aub inina cayo
 balli, qui quaya,
 Yniltvitt quicaya ypa inmezthi decie
 bre, yc eilhvitt.



Ilustración 7. *Primeros memoriales* en *Códice Matritense* del Palacio Real de Madrid (fol. 252v).³⁰⁰

Es aquí cuando debemos hacer una separación entre la palabra indígena y la interpretación etnográfica y misionera de la palabra de esos indígenas. Muchas veces lo “preservado” es juzgado por el filtro ideológico del evangelizador. Aquello que se muestra como una matanza arbitraria y un mero baile en el texto del franciscano, aparece descrito en el texto indígena como una muestra de profunda religiosidad; un ritualismo asentado sobre la abstinencia y el recato y practicado de acuerdo a una serie precisa de ciclos y días dentro de un marco religioso complejo.³⁰¹

El *Libro III* titulado *Del principio que tuvieron los Dioses* versa sobre la genealogía del panteón mexica y, según Garibay, es uno de los más incoherentes y mal organizados de todos por la mezcla de materias que incluye, razón por la cual su título es un poco engañoso (I: 265). Allí cuenta Sahagún el origen del nacimiento de Huitzilopochtli, la historia de Quetzalcóatl que Garibay considera como: “la base más importante de nuestros conocimientos acerca del misterioso Quetzalcóatl” (I: 266).

³⁰⁰ De acuerdo con José Luis Martínez las ilustraciones de los *Primeros memoriales*: “tenían una importancia capital [...] en el manuscrito de estos *Primeros memoriales*, los folios se encuentran divididos en dos columnas, a la derecha las pinturas y a la izquierda el texto explicativo náhuatl [...] Las ilustraciones de las primeras cinco láminas correspondientes a las fiestas rituales [como la que se reproduce arriba], son composiciones en que intervienen numerosos personajes alrededor de pequeñas pirámides, casas y algunos glifos de lugar. En ocasiones, en una misma escena se muestran momentos sucesivos de una acción...” (34-35).

³⁰¹ Fray Bartolomé de Las Casas describía en su *Apologética historia sumaria* esta fiesta en los siguientes términos: “En aquellos días de los meses que arriba quean dichos, que se llamaban panqueçaliztli, que era su catorceno mes dellos y dedicado a los dioses principales de México, que habían por nombre Tezcatlipolca e Uicilopuchtli, se hacían nuevos y señalados sacrificios, porque era como principal pascua. Este día derramábase mucha cantidad de sangre, saándose las orejas, las lenguas, y esto era muy común a todos; otros, los molledos de los brazos y de los pechos, dándose punzadas con navajas de piedra, que son lancetas de sangrar muy agudas, y también con las púas de maguey, y que tienen cuasi la forma de alesnas; otros, de los muslos y de otras partes del cuerpo. Todo esto generalmente se usaba en toda la tierra. Esta sangre que les salía cogíanla en papeles y con los dedos rociaban los ídolos, como quien rocía o esparce agua bendita. De la sangre que sacaban de las partes del cuerpo en cada provincia tenían diferente costumbre, porque unos de los brazos y otros de los pechos y otros de los muslos, etc, y en esto se cognoscían también de qué provincia eran” (8: 1165). También Gerónimo de Mendieta afirmaba que: “Mayormente hacían este universal sacrificio y mortandad de todos los esclavos de guerra, en una muy grande y solemne fiesta, que tenían por la más principal de todas, y la llamaban Panquetzaliztli” (*Historia I*: 62).

Contiene asimismo las doctrinas y creencias de los indígenas sobre la muerte y el más allá y se completa con una descripción de los sistemas de educación del México precortesiano. En el “Prólogo” Sahagún se autoriza en la patrística al afirmar que este tercer libro, el cual narra el origen de los dioses indígenas, tiene por modelo al sexto libro de la *Ciudad de Dios* de San Agustín: “porque como él dice [San Agustín] conocidas las fábulas y ficciones vanas que los gentiles tenían acerca de sus dioses fingidos, pudiesen fácilmente darles a entender que aquellos no eran dioses, ni podían dar cosa ninguna que fuese provechosa a la criatura racional” (I: 269). Es decir, este libro se mantenía en concordancia con la teleología fundante de toda la obra: barrer y refutar las idolatrías y los falsos dioses indígenas. Pero este libro además se proponía servir como alerta ante un posible nuevo ataque de Satanás luego de convertidos los indígenas a la fe católica, es decir, era una nueva muestra del pesimismo de Sahagún y de algunos franciscanos que tenían una postura crítica frente a los “logros” del proceso de evangelización:

A este propósito en este Tercer Libro se ponen las fábulas y ficciones que estos naturales tenían cerca de sus dioses, porque entendidas las vanidades que ellos tenían por fe cerca de sus mentirosos dioses, vengan más fácilmente por la doctrina evangélica a conocer al verdadero dios; y que aquellos que ellos tenían por dioses, no eran dioses, sino diablos mentirosos y engañadores; y si alguno piensa que estas cosas están tan olvidadas y perdidas, y la fe de un dios tan plantada y arraigada entre estos naturales que no habrá necesidad en ningún tiempo de hablar de estas cosas, al tal yo lo creo piadosamente, pero sé de cierto que el diablo ni duerme ni está olvidado de la honra que le hacían estos naturales, y que está esperando coyuntura para si pudiese volver al señorío que ha tenido; y fácil cosa le será para entonces despertar todas las cosas que se dice estar olvidadas cerca de la idolatría, y para entonces bien es que tengamos armas guardadas para salirle al encuentro. (I: 269)

El Libro IV lleva por título *De la astrología judiciaria o arte de adivinar que estos mexicanos usaban para saber cuales días eran bien afortunados y cuales mal afortunados y que condiciones tendrían los que nacían en los días atribuidos a los caracteres o signos que aquí se pone, y parece cosa de nigromancia que no de*

astrología. De acuerdo con Garibay, este libro trata sobre: “un género de conocimiento entre religioso y mágico: hecho que justifica la forma con que procedieron los religiosos, que no vinieron a este suelo a estudiar etnografía, sino a destruir la adoración de los falsos dioses, sustituyéndola por el Dios verdadero” (I: 311). Por momentos, la palabra de Garibay parece confundirse con la de Sahagún, no debemos olvidar que él también era un hombre de la iglesia. Para Garibay, que era un profundo conocedor del náhuatl, en ningún libro: “se nota tanto la desproporción entre el texto de los documentos en náhuatl y el escrito en lengua española que forma este Cuarto Libro” (I: 311), y eso es lógico si pensamos que frente a los temas “mágicos” o “idolátricos” se calla el etnógrafo clasificador y aparece el religioso militante— como lo denuncia el título del Libro *parece cosa de nigromancia que no de astrología*—y, por lo tanto, se produce una proliferación interpretativa que silencia el texto madre por tratar el mismo de cosas satánicas o nigrománticas. Garibay afirma, en cambio, que este proceder se debió al temor que Sahagún tenía de que su obra fuera considerada como una ofensa ante el Santo Oficio: “bien sabido es, y lo cuenta con detención él mismo, que le fueron quitados sus escritos, enviados a España y aun amenazados con las llamas” (I: 311). Sin embargo, Garibay insiste en que este libro es muy importante ya que: “revela la amplitud de miras y la serenidad verdaderamente científica que animaba al padre Sahagún” (311). Una afirmación que denuncia la paradoja mental del editor cuando hacia el final de la introducción al *Libro IV* refiere que: “la materia tratada en este Libro Cuarto no será conocida en su integridad y precisión mientras no se llegue a los documentos en lengua mexicana en que está fundada la redacción presente” (311), admitiendo de este modo que lo que Sahagún tradujo no es correcto o, incluso, que no tradujo por temor.

En el “Prólogo” al *Libro IV* Sahagún nos cuenta que los indígenas eran aficionados a conocer su suerte o destino a partir de un sistema calendárico que se correspondía con las fechas de los nacimientos: “los que tenían este oficio se llamaban *tonalpouhque* a los cuales acudían como a profetas [...] Estos adivinos no se regían por los signos ni planetas del cielo, sino por una instrucción que según ellos dicen se la dejó Quetzalcóatl la cual contiene veinte caracteres multiplicados trece veces, por el modo que en el presente libro se contiene” (I: 315).

Del libro 4.

1 Acatl		1	8	2	9	3	10	4	11	5	12	6	13	7
2 Tecpatl		2	9	3	10	4	11	5	12	6	13	7	1	8
3 Calli		3	10	4	11	5	12	6	13	7	1	8	2	9
4 Fochitl		4	11	5	12	6	13	7	1	8	2	9	3	10
5 Acatl		5	12	6	13	7	1	8	2	9	3	10	4	11
6 Tecpatl		6	13	7	1	8	2	9	3	10	4	11	5	12
7 Calli		7	1	8	2	9	3	10	4	11	5	12	6	13
8 Fochitl		8	2	9	3	10	4	11	5	12	6	13	7	1
9 Acatl		9	3	10	4	11	5	12	6	13	7	1	8	2
10 Tecpatl		10	4	11	5	12	6	13	7	1	8	2	9	3
11 Calli		11	5	12	6	13	7	1	8	2	9	3	10	4
12 Fochitl		12	6	13	7	1	8	2	9	3	10	4	11	5
13 Acatl		13	7	1	8	2	9	3	10	4	11	5	12	6
1 Tecpatl		1	8	2	9	3	10	4	11	5	12	6	13	7
2 Calli		2	9	3	10	4	11	5	12	6	13	7	1	8
3 Tecpatl		3	10	4	11	5	12	6	13	7	1	8	2	9
4 Calli		4	11	5	12	6	13	7	1	8	2	9	3	10
5 Fochitl		5	12	6	13	7	1	8	2	9	3	10	4	11
6 Acatl		6	13	7	1	8	2	9	3	10	4	11	5	12
7 Tecpatl		7	1	8	2	9	3	10	4	11	5	12	6	13
8 Calli		8	2	9	3	10	4	11	5	12	6	13	7	1
9 Fochitl		9	3	10	4	11	5	12	6	13	7	1	8	2
10 Acatl		10	4	11	5	12	6	13	7	1	8	2	9	3
11 Tecpatl		11	5	12	6	13	7	1	8	2	9	3	10	4
12 Calli		12	6	13	7	1	8	2	9	3	10	4	11	5
13 Fochitl		13	7	1	8	2	9	3	10	4	11	5	12	6
1 Acatl		1	8	2	9	3	10	4	11	5	12	6	13	7
2 Tecpatl		2	9	3	10	4	11	5	12	6	13	7	1	8
3 Calli		3	10	4	11	5	12	6	13	7	1	8	2	9
4 Fochitl		4	11	5	12	6	13	7	1	8	2	9	3	10
5 Acatl		5	12	6	13	7	1	8	2	9	3	10	4	11
6 Tecpatl		6	13	7	1	8	2	9	3	10	4	11	5	12
7 Calli		7	1	8	2	9	3	10	4	11	5	12	6	13

Ilustración 8. *Códice florentino*, Libro IV (fol. 79, p. 326). *Tabla de cálculo calendárico*.

Inmediatamente, luego de describir el procedimiento, el franciscano refuta este proceder al cual considera como un sarta de “adivanzas” y afirma que el mismo no es lícito dado que: “ni se funda en la influencia de las estrellas, ni en cosa ninguna natural, ni su círculo es conforme al círculo del año [...] Este artificio de contar, o es arte de nigromántica o pacto y fábrica del demonio, lo cual con toda diligencia se debe desarraigar” (I: 315). El fundamento policíaco de este libro queda claramente asentado cuando en un breve texto que sigue al “Prólogo” titulado “Al lector”, Sahagún les informa a sus potenciales lectores que ahora tiene entre sus manos: “todas las fiestas movibles del año, por su orden, y las ceremonias, sacrificios y regocijos y supersticiones que en ellas se hacían, donde se podrá tomar indicio y aviso para conocer si ahora se hacen del todo o en parte” (I: 316).

El *Libro V* aparece rotulado de la siguiente manera: *Que trata de los agüeros y pronósticos que estos naturales tomaban de algunas aves, animales y sabandijas para adivinar las cosas futuras*. Sahagún retoma en este libro testimonios indígenas que habían sido previamente levantados en lo que hoy se conoce como *Primeros memoriales*. Garibay indica que la transposición es defectuosa y que el texto que leemos en la *Historia* deja fuera mucha información contenida en el texto original: “No tendrá plena información el curioso, o el investigador, si no acude al mismo texto náhuatl. Y hallará, por cierto, temas que no pasaron para nada al castellano” (II: 8). Además de los 12 capítulos que incluye el libro, Sahagún incorpora un apéndice con: “muchos curiosos modos de vida, que él llama “abusiones” y hoy día llamamos supersticiones” (II: 8), completa Garibay. En el “Prólogo” del *Libro V* recurre Sahagún a la analogía con el libro del *Génesis* para refutar el arte adivinatorio.

Sostiene allí que Adán y Eva fueron condenados justamente por el “apetito” de saber y que ello sucede toda vez que se intenta llegar al conocimiento por caminos “no lícitos y vedados [...] y esto, a las veces, por vía del demonio” (II: 13). La lista de agüeros incluye, entre otros, los agüeros de una “bestia fiera” (cap. I), “del hacha nocturna” (cap. III), “del búho” (cap. IV), “del conejo” (cap. VII) y de “otros fantasmas de la noche” (XIII). Para que el lector tenga una idea aproximada del contenido de estos capítulos—que parecen ser fábulas populares o relatos anecdóticos—reproduzco el comienzo del XIII: “Había otra manera de fantasmas que de noche aparecían, ordinariamente en los lugares donde iban [los indígenas] a hacer sus necesidades de noche. Si allí les aparecía una mujer pequeña, enana, que llamaban *cuitlapanton*, o por otro nombre *centlapachton*, cuando esta tal fantasma aparecía luego tomaban agüero que habían de morir en breve o que les había de acontecer algún infortunio” (II: 28).

El *Libro VI* se halla compuesto a partir de un género o tipo de discurso indígena llamado *Huehuehtlahtolli* o *Antigua palabra* y que puede definirse, de acuerdo con Thelma D. Sullivan como: “the rhetorical orations in general—the prayers, discourses, salutations, and congratulatory speeches—in which the traditional religious, moral, and social concepts handed down from generation to generation were expressed in traditional language—that is, rhetorical language” (82).³⁰² El título que

³⁰² Agrega León-Portilla que: “se pronunciaban en momento y circunstancias muy significativas en la vida del hombre y la sociedad indígenas [...] restando treinta años al de 1577 nos encontramos con el de 1547, que fue cuando recopiló los cuarenta huehuehtlahtolli en lengua náhuatl. La correspondiente investigación la llevó a cabo hallándose en Tlatelolco. Esto da fundamento a la idea de que el inicio de las investigaciones sahagunenses sobre la antigua cultura ocurrió en 1547 en el contexto del Colegio de Santa Cruz de Tlatelolco, en el que, por ese tiempo, se emprendían además otros trabajos también de rescate cultural en materia de medicina indígena y de elaboración de documentos, como uno de carácter cartográfico y otros relacionados con códices o libros al modo antiguo” (*Bernardino* 96). Cabe aclarar que estas hipótesis cronológicas ya las había planteado Ángel Garibay en la introducción al *Libro VI* de la *Historia general* (véase II: 41-42). Para comprender la importancia de estos discursos rituales—y de los *Coloquios* de Sahagún—y la oralidad del

encabeza el libro es *De la Retórica y Filosofía moral y Teología de la gente mexicana, donde hay cosas muy curiosas, tocantes a los primores de su lengua, y cosas muy delicadas tocante a las virtudes morales*. De acuerdo con Garibay este es el libro que “mayor cantidad de problemas propone” (II: 41).³⁰³ Además de los problemas de autenticidad que plantea este libro, y de dónde recogió Sahagún la información, también existen problemas de traducción señalados por Garibay: “Hay algunos capítulos traducidos con suma exactitud y muy ceñidos al estilo náhuatl: hay otros muy mediocrementemente vestidos y apenas con olor de la letra, como Sahagún solía llamar a sus originales de información; los hay en que apenas se da el sentido general, y no son tan escasos los lugares en que el franciscano resueltamente no comprendió su texto y le da un sentido que no tiene” (II: 47; énfasis mío).

El *Libro VI* se divide, a grandes rasgos, en distintos tipos de oraciones no sólo a los diferentes dioses sino también para pedir favores durante acontecimientos específicos de la vida (nacimiento, casamiento, sequía, etc.). Así por ejemplo tenemos capítulos que se corresponden con oraciones a “Tezcatlipoca en tiempo de peste” (cap. I), u “Oración a Tláloc en tiempo de sequía” (cap. VIII). También contiene capítulos sobre determinadas “arengas” a los políticos recién electos (cap. X) y las respuestas a estas arengas por parte de los políticos (cap. XII). Hay asimismo otro género de discursos como los que los reyes hacían al pueblo para alejarlos de los vicios (cap. XIV), o los que la madre o el padre hacían a los hijos para “persuadirlo de

mundo indígena mexicano como opuesta a una concepción logocéntrica de la palabra es muy conveniente leer el artículo de Walter Mignolo titulado “Anahuac y sus otros: la cuestión de la letra en el Nuevo Mundo”. Allí Mignolo, entre otras cosas, sostiene que: “Huehuetlatolli [...] sería el componente que destaca ciertas palabras por su tradición, por ser la memoria de conductas aprendidas que se transmiten a las generaciones futuras. De modo que vemos gestarse, en la conciencia discursiva azteca, un léxico que nos sitúa en el “punto de vista nativo” y en su manera de ver sus propias formas y situaciones discursivas” (49).

³⁰³ Uno de los problemas es que no se sabe si Sahagún utilizó el trabajo que previamente había compilado Andrés de Olmos (II: 43). Y el otro problema es, como señala Garibay: “¿En dónde, de quién, cómo recogió Sahagún este material lingüístico e ideológico de los antiguos mexicanos?” (II: 44).

ser castos” (cap. XXI) o para “darle las normas de vida social y la etiqueta que ha de guardar” (cap. XXII). Se incluyen también discursos de las parteras a los recién nacidos (cap. XXX) y llamadas de los padres a los adivinos “para que digan su destino” a los niños recién nacidos (cap. XXXVI). Es decir que el libro VI es un compendio de los discursos rituales que utilizaban los indígenas en diferentes circunstancias y etapas de su vida social. Al decir de Garibay: “Tenemos en este Libro la mentalidad indiana con todo su fulgor; los procedimientos de redacción oral, única que estaba en su mano; las formas estilísticas que ayudaban a la retención en la memoria; los modos delicados de afecto y de sentimiento” (II: 47). Aunque no lo dice explícitamente—habiendo previamente mencionado los “problemas” en la constitución de este *Libro VI*—Garibay, en la cita de arriba, se refiere al texto náhuatl y no al trabajo de traducción de Sahagún.³⁰⁴

Afirmaba Sahagún en el “Prólogo” al *Libro VI*—en un tono lascasiano—que no existía una nación, por más bárbara que fuera, que no hubiera recurrido a los sabios para “persuadir” a los hombres en las virtudes morales, religiosas y bélicas, y que los indígenas de la Nueva España no fueron una excepción a esta regla (II: 53). Hay en este prólogo de Sahagún una nota de admiración; es más, es uno de los pocos prólogos en los que no aparece el sustantivo “idolatrías” o el adjetivo “demoníaco”. Señalaba el franciscano que al igual que las otras naciones, entre los indígenas de la Nueva España:

[L]os sabios y retóricos, y virtuosos, y esforzados, eran tenidos en mucho; y de éstos elegían para pontífices, para señores, y principales y capitanes por de baja suerte que fuesen. Estos regían las repúblicas y guiaban los ejercicios, y presidían los templos. Fueron, cierto, en estas cosas extremados, devotísimos

³⁰⁴ Aunque Garibay reconoce los problemas de la obra del franciscano, nunca encubre su total admiración por la obra de Sahagún. Admiración que por momentos alcanza un tono panegírico: “Con todas las deficiencias que puedan señalarse, quedará este Libro Sexto de Sahagún como una de las empresas más dignas de conocimiento, no sólo de México, sino del mundo entero. Es una de estas obras geniales que hacen época y que deben pasar al tesoro de la literatura universal” (II: 48).

para con sus dioses, celosísimos de sus repúblicas, entre sí muy urbanos; para con sus enemigos, muy crueles; para con los suyos, humanos y severos; y pienso que por estas virtudes alcanzaron el imperio, aunque le duró poco, y ahora todo lo han perdido. (II: 53)

El *Libro VII* comienza con el siguiente título: *Que trata de la Astrología Natural, que alcanzaron estos naturales de esta Nueva España*. Un libro que según Garibay es “deficiente” y de “escasa importancia” (II: 251). Es un libro basado en la transcripción del mito de la creación del *quinto sol* que de acuerdo con el calendario indígena fue el sol que comenzó a gobernar el universo a partir de la Conquista (véase Brotherston 211-13, 217-18, 341-46).³⁰⁵ El parecer de Garibay es que Sahagún no comprendió cabalmente el sistema astronómico contenido en la “Leyenda de los soles” ni sus correspondencias con el calendario (II: 252). Gordon Brotherston ha señalado que los problemas para la interpretación de los calendarios indígenas mesoamericanos—que no fueron sólo un problema para Sahagún sino para todos los que vinieron después de él—se debe en parte a la superposición que sobre ellos se ha hecho de la lógica temporal de occidente:

En cierta medida, correlacionar los calendarios cristiano y cuartomundista es asunto técnico. También es filosófico e ideológico. Y es que el sistema cristiano para calcular el tiempo tiende automáticamente a ser tomado como el estándar y universal, de modo que, cuando se cotejan textos indígenas contra él, a menudo se les ha tomado en aislamiento sin reintegrarlos a sus propias tradiciones de cronología dentro del ámbito, digamos, de Isla Tortuga o Mesoamérica [...] Decir que el sistema cronológico mesoamericano desafía

³⁰⁵ En el capítulo 28 de sus Memoriales titulado “En que se cuentan las edades del mundo, según los sabios desta tierra de Anauac, presuponiendo las que los católicos y santos dicen que ha habido, y las que dicen los poetas y otros gentiles que ha habido”, Motolinía recoge esta cosmogonía de los soles y la encasilla dentro del engaño demoníaco y la ignorancia indígena: “En este mundo de Anauac, había mundo y gentes y después que el mundo es criado, dicen ellos cinco soles que las podemos decir cinco edades, con aqueste que agora es; y llámanlo estas gente soles, ora que el demonio así se lo[s] hizo entender, ora que ellos se engañan cuando acontecieron eclipsi o algún gran diluvio o tempestad o terremotos, pestilencia o tales cosas que cuasi toda la gente o mucha perecía, y pasada aquella tribulación e infortunio comenzaba otro sol y nueva edad, y de hecho piensan que el solo perecía e comenzaba e nacía otro nuevamente criado. Estos soles o edades no saben cuántos años turaron cada uno de ellos: quedóles memoria de los nombres de ellos y cómo perecieron, y la gente también que toda dizque muría y perecía juntamente con el sol” (388). Luego continúa Motolinía nombrando los soles (edades) y la historia de cada uno.

toda traducción es una cosa: sus ciclos y su resonancia interna, sus proporciones y su contrapunto, mucho más ricos de lo que hasta hoy ha sido posible demostrar, no encuentran en realidad equivalente en el aparato calendárico cristiano. Sin embargo, afirmar que no tiene conexión alguna con la historia material es otra cosa. Decir eso ciertamente suprime la incomodidad psíquica de tener que reconocer la profundidad del tiempo, la continuidad y la memoria política en el Cuarto Mundo. (168-69).

Dentro del libro se incluyen trece capítulos que tratan, en general, sobre la astronomía y su correlación con ciertas ceremonias y fiestas, sobre la meteorología y sobre la forma de contar los años. Así, encontramos capítulos directamente relacionados con la astronomía: “Del Sol” (cap. I), “De la luna” (cap. II), “De las estrellas llamadas mastelejos” (cap. III), “De los cometas” (IV). También hay capítulos que hacen referencia a los fenómenos meteorológicos: “Del viento” (cap. V), “De las nubes” (cap. VI), “De la helada, nieve y granizo” (cap. VII). Y finalmente, el libro incluye capítulos sobre el calendario, fiestas (la fiesta del fuego nuevo) y la manera de contar los años (capítulos que van del VII hasta el XIII).³⁰⁶

En el “Prólogo” a este libro, de forma ambivalente, Sahagún vuelve a relativizar lo que él considera como “ridículas fábulas” indígenas al hacer una comparación con los antiguos gentiles (griegos y latinos). Allí afirmaba que si gente de “tanta discreción” como los griegos y latinos tuvieron sus propias fábulas sobre la luna y el sol pues por qué no había de pasar lo mismo entre gente “tan párvula y tan fácil para hacer engañada” (II: 255) como los indígenas de la Nueva España. Sin embargo, más allá de esta nivelación cultural y comparativista, insistía en la influencia demoníaca al señalar que: “Esto [la invención de fábulas] provino en parte por la ceguera en que caímos por el pecado original, y en parte por la malicia, y

³⁰⁶ En el capítulo VIII titulado “De la manera que tenían en contar los años”, dice el franciscano: “Los de México, o los de esta Nueva España, en sus infidelidad solían contar los años por cierta rueda con cuatro señales o figuras, conforme a las cuatro partes del mundo, de manera que cada año se contaba con la figura que era de cada una de las dichas partes” (II: 267). Imaginemos la sorpresa occidental frente a este tipo de medición calendárica. Sorpresa y confusión que lo llevan a Sahagún a considerar tales medios como influenciados por Satán y propio de “infieles”.

envejecido odio de nuestro adversario Satanás que siempre procura de abatirnos a cosas viles, y ridículas, y muy culpables” (II: 255). Asimismo, el fraile volvía a utilizar su metáfora rectora sobre la enfermedad de la cultura indígena y dejaba muy en claro el objetivo del libro séptimo: “Pues a propósito que sean curados de sus cegueras, así por medio de los predicadores, como los confesores, se ponen en el presente libro algunas fábulas, no menos frías que frívolas, que sus antepasados les dejaron del sol y de la luna y de las estrellas, y de los elementos elementales” (II: 255). Sahagún, si tomamos las palabras que anteceden al *Libro VII* y que aparecen bajo el rótulo de “Al lector”, estaba visiblemente irritado con los asuntos relativos al calendario indígena. Una hipótesis que propongo aquí es que, además de la coartada demoníaca que proponía en el “Prólogo”, lo que le irritaba profundamente al etnógrafo era no poder comprender el modo de funcionamiento y de correlación entre la astronomía y los complejos calendarios indígenas. En “Al lector” tenemos lo que podríamos considerar como uno de los pocos momentos en la *Historia general* a donde se hace visible el conflicto interno entre el franciscano y sus informantes. Sahagún comenzaba el *Libro VII* endilgando su propia falta de comprensión de los sistemas calendáricos al tratamiento lingüístico que le habían dado al tema sus informantes acusándolos de utilizar un “bajo lenguaje”:

Razón tendrá el lector de disgustarse en la lectura de este séptimo libro, y mucho mayor la tendrá si entiende la lengua indiana justamente con la lengua española, porque en español el lenguaje va muy bajo y la materia de que se trata en este séptimo libro va tratada muy bajamente. Esto es porque los mismos naturales dieron la relación de las cosas que en este libro se tratan muy bajamente, según que ellos las entienden, y en bajo lenguaje, y así se tradujo en la lengua española en bajo estilo y en bajo quilate de entendimiento, pretendiendo solamente saber y escribir lo que ellos entendían en esta materia de Astrología y Filosofía Natural, que es muy poco y muy bajo. (II: 256)

La irritación de Sahagún era tan profunda que terminaba por hacer extensiva su queja a toda la *Historia general*, afirmando que la lengua misma: “dará disgusto al

que la entendiese, y es que de una cosa van mucho nombres sinónimos y una manera de decir, y una sentencia va dicha de muchas maneras. Esto se hizo aposta, por saber y escribir todos los vocablos de cada cosa, y todas las maneras de decir de cada sentencia, y esto no solamente en este libro, pero en toda la obra. Vale” (II: 256). López Austin ha señalado cuán “injusto” fue el franciscano en este pasaje con sus informantes siendo que este libro es el resultado de un “fracaso personal”. Un libro que, según López Austin, sólo vale la pena cuando Sahagún no interfiere con sus cuestionarios (López Austin 135). Lo “injusto” es que Sahagún inquiriere sobre el calendario con una visión y una expectativa absolutamente occidentales: “His intentions, however, were confronted with an unexpected cultural barrier. If he attacks the Indians for their low level of understanding, they must have felt the same way about his intelligence when confronted with question they considered ingenuous in their lack of knowledge” (López Austin 135). En estos pasajes podemos apreciar las angustias y los fracasos del etnógrafo—y los límites de la etnografía—al no poder traducir la complejidad cultural en la que el indígena habita, vive y piensa.

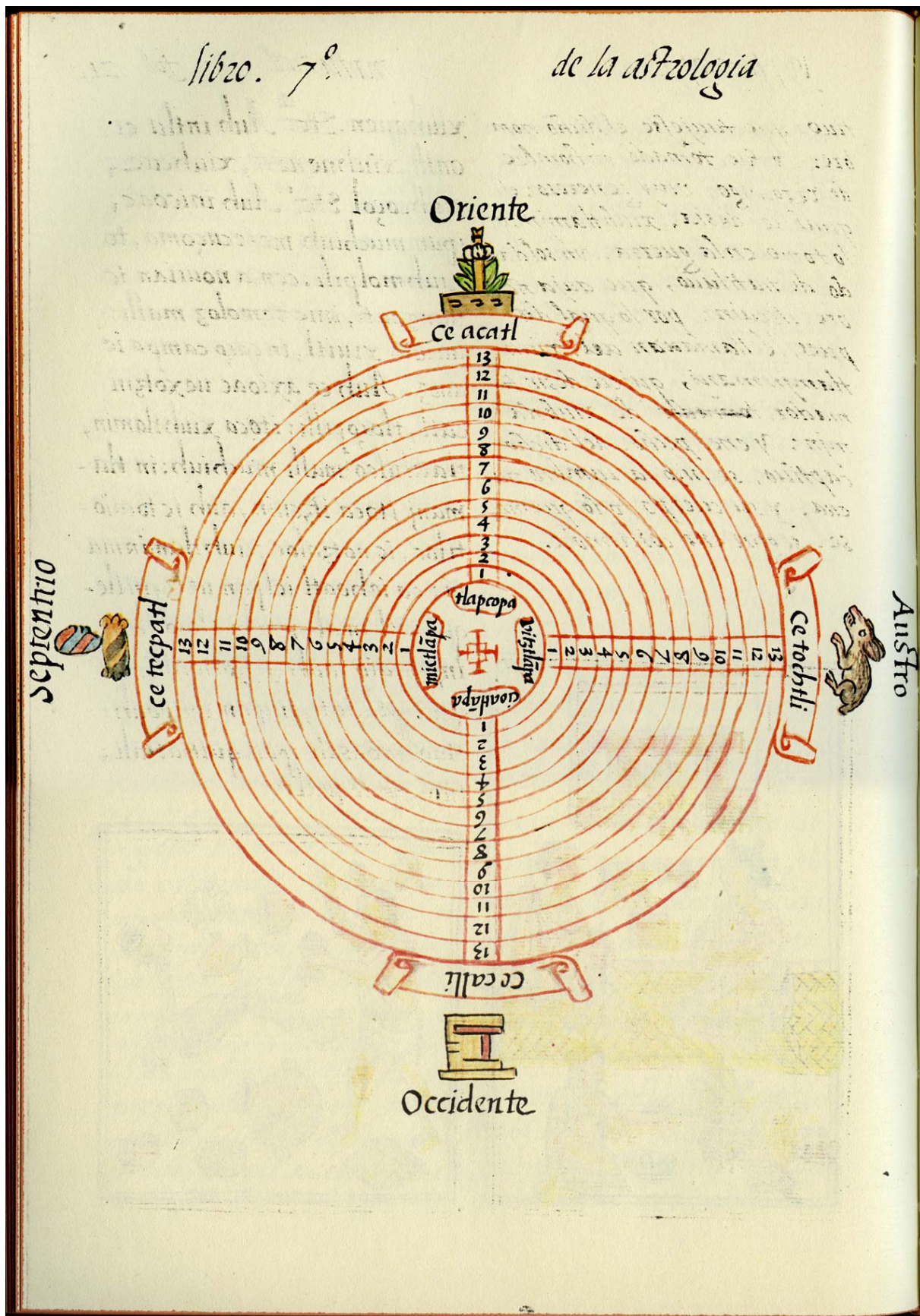


Ilustración 9. Códice florentino, Libro VII (fol. 22, p. 247). Calendario astrológico.

El *Libro VIII* contiene la descripción de los sistemas de organización política-administrativa del México pre-hispánico y la genealogía política de sus reyes y gobernantes y que fue titulado por Sahagún: *De los Reyes y Señores, y de la manera que tenían en sus elecciones, y en el gobierno de sus Reinos*. Es el tercer libro—junto con el III y el VII—considerado por Garibay como otro de sus “libros deficientes” (II: 275). Este libro se montó sobre uno de los modelos genéricos de la escritura mexicana conocido como *Tlaltocaamatl* o “Libros de los reyes”. Un tipo específico de *anales* en los que, de acuerdo con Garibay: “se ponía el año de su ascensión al trono [de cada rey], las conquistas por ellos realizadas, los acontecimientos más importantes durante su reinado y la fecha de su muerte. Con la cual se podía fijar la duración de su gubernatura. Muchas veces ésta se hallaba expresada con toda precisión” (II: 275). El libro recoge testimonios de los señores de Tlatelolco (cap. II), Tezcoco (cap. III) y de Huexotla (cap. IV) en un registro histórico que incluye hasta el año 1560 y que por ende incluye la llegada de los españoles. Las materias del libro, si bien se proponen hacer el recuento genealógico de los reyes, también incluyen descripciones de tipo etnográfico como: “Los bailes, los pasatiempos, el mueblaje y los aderezos de los gobernantes” (II: 277). Además, el libro incluye los “pronósticos” de la llegada de los españoles (cap. VI); testimonios que volveremos a encontrar en el *Libro XII* de la *Historia* general—que versa sobre la Conquista—y lugar de donde León-Portilla sacó el material para armar el capítulo introductorio a su *Visión de los vencidos* (1959),³⁰⁷

³⁰⁷ El libro de León-Portilla se propone presentar al lector una antología de textos—de origen indígena pero insertos en el formato del libro occidental y traducidos al español—con el objetivo de acercarnos la percepción que los habitantes de Mesoamérica—principalmente aquellos cuyo idioma era el náhuatl de Tenochtitlán, Tlatelolco, Tezcoco, Chalco y Tlaxcala—tuvieron de los hechos violentos acontecidos como producto de la Conquista española y la posterior ruina de sus ciudades, cultura y civilización: “Los documentos indígenas que se presentan en los trece primeros capítulos de este libro comprenden hechos acaecidos desde poco antes de la llegada de los españoles a las costas del Golfo de México, hasta el cuadro final, México-Tenochtitlán en poder de los conquistadores. Los dos últimos capítulos, el XIV y el XV, ofrecen a manera de conclusión, la relación acerca de la Conquista,

así también como comentarios sobre las *insignias guerreras* del Antiguo Anáhuac (cap. XII), las comidas de los reyes (cap. XIII), los atavíos y ejercicios realizados por las mujeres (cap. XV y XVI) y, hacia el final, una descripción del régimen político y social (elecciones, regulación del comercio, educación de la nobleza) de Tenochtitlán (del cap. XVII al XXI).

Este libro es importante porque contiene la versión de los famosos ocho “presagios” que supuestamente anticiparon la venida de los españoles y que serán reproducidos también en el *Libro XII* de la *Historia general*. Asimismo este libro contiene la leyenda de cómo Hernán Cortés fue tomado o “confundido” por los indígenas como el dios exiliado Quetzalcóatl que, según el mito, regresaría a tomar posesión de la ciudad como señala Sahagún en el “Prólogo”: “Y dicen que es vivo [Quetzalcóatl], y que ha de volver a reinar y a reedificar aquella ciudad que le destruyeron, y así hoy día le esperan. Y cuando vino don Hernando Cortés pensaron que era él, y por tal le recibieron y tuvieron, hasta que su conversación y la de los que con él venían les desengañó” (II: 282). De acuerdo con el *Códice Florentino*, antes de la venida de los españoles se sucedieron una serie de ocho prodigios o presagios que fueron interpretados a *posteriori* de la Conquista entre los cuales se incluyen: 1) el avistamiento de un cometa, 2) el incendio de un templo en honor a Huitzilopochtli, 3) la caída de un rayo (sin sonido) sobre el templo del dios del fuego Xihutecutli que acabó incendiando al mismo, 4) la aparición de otro cometa “que corrió hacia el oriente, e iba echando de sí como brasas o grandes centellas; llevaba una cola muy larga, y luego toda la gente comenzó a dar alaridos, juntamente, que parecía cosa de espanto” (II: 292), 5) el quinto: “fue que la laguna de México, sin hacer viento ninguno, se levantó, parecía que hervía y saltaba en alto el agua e hízose gran

escrita en 1528 por varios informantes anónimos Tlatelolco, así como unos cuantos ejemplos de célebres icnocuátl “cantares tristes” de la Conquista” (*Visión 1*).

tempestad en la laguna” (II: 292), 6) la aparición de la “llorona”, o de una voz de mujer que decía: “¡Oh hijos míos! Ya estamos a punto de perdersos” (II: 292), 7) La captura por parte de unos cazadores de un ave: “del tamaño y color de un águila, la cual tenía en medio de la cabeza un espejo [...] y Motecuczoma miró al ave, y miró al espejo que tenía en la cabeza, el cual era redondo y muy pulido, y mirando en él vio las estrellas del cielo, los mastelejos que ellos llaman malhuaztli y Motecuczoma espantóse de esto [...] vio en él [espejo] gente de a caballo, que venían todos juntos, en gran tropel y todos armados” (II: 292) y 8) la aparición de hombres con dos cabezas que eran llevados a conferencias con Moctezuma y que luego desaparecían misteriosamente.

que acontecieron

fo. 12.

El tercero mal agüero aconteció, que cayó vn rayo, casi sin proposito, y sin trunido, sobre el cu del dios del fuego llamado xiuhtecutli: este cu tenía vn chapitel de paja, y sobre el cayó el rayo, y le encendió, y se quemó: tuuieron lo por milagro, por que no vno trunido, bien que lla yá vn poco menudo.



El quarto agüero fue que de dia estando el sol muy claro, vino de hazia el occidente de mexico vna cometa, y corrió hazia el oriente, yua echando dest, como brasas, o grandes cenizas, lleuaua vna cola muy larga. Y luego toda ligete, començaron a dar alaridas juntamente, que parecia cosa de espanto, y por tal le tuuieron.



El quinto fue, que la laguna de mexico, sin hazer viento ninguno, se leuanto: parecia que hetaja, y saltaua en alto el agua: y hizo gran tempestad en la laguna, y las olas batieron en las casas q estauan cerca, y derrocaron muchas dellas: tuuieron lo por milagro, por que ningun viento corria.



El sexto agüero fue que en aque los dias, oyeron bozes en el ayre

Inje otel tezauihl, vitecoc ipim tlalatzim teucalli, can xacalli catca, itocatican hommolco, itcupam in xiuhtecutli, amotilaoaia, can aoadiquajauja miuh tezammahoc, iuh mto in cacā tonalhuhtecoc, amonoaquiztic in tlalatzim iztli.

Inje nauhtetl tezamachiott, oc vnca in tonatiuh in xiuytl vetz: ic techia, vmpa oalpeuh in tonatiuh icalaqujampa, auh vmpa iztia in qujcaampa, iuh qujntle xuchthi pi pixauhhuh, ueca mo cujtlapil huuh, ueca acihuh in qujtlapil. Auh in oitoc cenca tlacacoac, iuh qujn oioalli onmoma.

Inje macuyltetl tezauihl, pocon matl amo ichecat qujpo conalti, iuh quj mumuloca, iuh quj xixite mumoloca, cenca ueca inia in jema coquetz, auh in calli hihmetlacac auh capapachiuh xixit in calli ichoatl in vejatl totlan manj in cam mexico.

Inje chiquacen tlamantli tezauihl, mijecpa cichoatl cacaoa cho

Ilustración 10. Códice florentino, Libro XII (fol. 12, p. 262). Presagios.

Matthew Restall ha señalado que algunos de estos portentos se corresponden con fenómenos naturales de fácil explicación: un cometa, un eclipse, etc. (114). Sin embargo, Restall también afirma que no tenemos ninguna evidencia concreta de que dichos fenómenos acontecieron ni tampoco de que, a través de la interpretación de los mismos, Moctezuma hubiera decidido su accionar con relación a las tropas invasoras de Cortés. Esta falta de evidencia es sintomática, según Restall, de la creación de una de las tantas mitificaciones del discurso conquistador fundamentado en la ideología del providencialismo:

The same Franciscans who spread the Quetzalcoatl myth also spread the story of the omens to further promote the idea that the Conquest was providential. Motolinía wrote of the portents in the 1540s and by the time of the Florentine Codex they seem to have become common currency among Nahuas and Spaniards, having evolved into a set of eight, complete with details drawn from mediaeval European literature. Omens were a part of both European and Native American cultures in the fifteenth centuries, so it is not surprising that the story was readily accepted. This acceptance was part of the spread of the myth of native desolation and the myth of Moctezuma's psychological collapse, but it is not evidence of that supposed collapse. (114)

En el *Libro IX* lleva por título *De los Mercaderes y Oficiales de oro, piedras preciosas y plumas ricas*. Allí Sahagún intentó hacer una suerte de descripción etnográfica del comercio entre los indígenas y sobre dos tipos de oficios manuales extremadamente importantes para la sociedad indígena como eran el manejo y labrado de piedras preciosas y el trabajo con plumas. El libro es importante puesto que presenta una suerte de caracterización o tipología de los agentes comerciales o *pochtecas* (mercaderes o traficantes) y de sus modos de interacción. Como ha señalado Garibay, este libro es: “la fuente más valiosa y segura para la historia de la producción y de la distribución económica en los tiempos prehispánicos para la zona del México central” (III: 7). Al comparar este libro con los *Códices de Madrid*, Garibay señala que Sahagún omitió voluntariamente muchos datos relevantes y que, a pesar de la importancia del libro: “el modo de ver las cosas y sus intentos

manifiestamente tendenciosos impidieron a Fr. Bernardino darnos la total información que había recogido” (III: 8). Es una de las pocas veces, a lo largo de la ingente tarea de edición de la *Historia general*, en que Garibay acusa al etnógrafo de “tendencioso” y de manipulador de datos. En este libro Sahagún intentó hacer una especie de genealogía del comercio, desde sus orígenes y su posterior desarrollo hasta el momento de la invasión española. Recordemos las vívidas impresiones de Hernán Cortés al ingresar a Tenochtitlán y su admiración por la gigantesca actividad comercial de la ciudad:

Tiene esta ciudad muchas plazas, donde hay continuo mercado y trato de comprar y vender. Tiene otra plaza tan grande como dos veces la ciudad de Salamanca, toda cercada de portales alrededor, donde hay cotidianamente arriba de sesenta mil ánimas comprando y vendiendo; donde hay todos los géneros de mercaderías que en todas las tierras se hallan, así de mantenimientos como de vituallas, joyas de oro y de plata, de plomo, de latón, de cobre, de estaño, de piedras, de huesos, de conchas, de caracoles y de plumas. Véndese cal, piedra labrada y por labrar, adobes, ladrillos, madera labrada y por labrar de diversas maneras. Hay calle de caza donde venden todos los linajes de aves que hay en la tierra, así como gallinas, perdices, codornices, lavancos, dorales, zarcetas, tórtolas, palomas, pajaritos en cañuela, papagayos, búharos, águilas, halcones, gavilanes y cernícalos; y de algunas de estas aves de rapiña, venden los cueros con su pluma y cabezas y pico y uña. Vender conejos, liebres, venados, y perros pequeños que crían para comer, castrados. (“Segunda Carta de relación” 78)

El libro noveno de la *Historia* no sólo versa sobre el arte del comercio sino también sobre la ritualidad y religiosidad que envolvía la práctica de intercambio comercial. Así en el capítulo tercero se describen las complejas *ceremonias que hacían los mercaderes cuando partían a alguna parte a tratar*: “Y llegando a la media noche de este día en que se habían de partir, cortaban papeles como tenían costumbre, para ofrecer al fuego, al cual llamaban Xiuhtecutli” (III: 21). Ceremonias que incluían la práctica de rituales antes de salir al intercambio comercial y al llegar al punto de destino: “Cuando los mercaderes venían de mercadear de otras provincias, a su casa, no entraban de día en el pueblo ni en su casa, sino ya de noche, y aun

esperaban el signo próspero como es el signo de *ce calli*, o *chicome calli*; tenían por próspero signo a este *ce calli*, una casa, porque decían que las cosas que traían entraban en casa de tal manera que allí habían de perseverar” (III: 33). Toda la ritualidad incluida en el intercambio comercial indica que los *pochtecas* constituían una casta muy respetada entre los indígenas, de hecho Garibay señala: “fueron los iniciadores de una etapa de elevación económica, y de penetración en las zonas más alejadas de la capital azteca. Su categoría social se iba elevando en Tenochtitlán al llegar Cortés” (III: 9).

En lo que respecta a los labradores de oro (llamados *tolteca* y *tecuítlahuaque*) y de piedras preciosas (*chalchiuhtlatecque*) es interesante ver en la etnografía de Sahagún el alto grado de organización social y la estructura de la compleja división del trabajo en México-Tenochtitlán; complejidad que como vimos maravillaba a Cortés en su ingreso a la ciudad. El propio Cortés señalaba la existencia de maestros herbolarios, barberos, ganapanes (muchachos de carga), hombres religiosos: “hay en todos los mercados, y lugares públicos de la dicha ciudad, todos los días, muchas personas, trabajadores y maestros de todos oficios, esperando quien los alquile por sus jornales” (“Segunda carta” 82). Sahagún ratifica el alto grado de organización y compartimentación de los oficios al explicar cómo, dentro de los oficiales labradores de oro, existía una división específica por tareas: “los oficiales que labran oro son de dos maneras, unos de ellos se llaman martilladores amajadores, porque estos labran oro de martillo, majando el oro con piedras o con martillos [...] otros se llaman *tlatlalianime*, que quiere decir, que asientan el oro, o alguna cosa en el oro o en la plata (y) estos son verdaderos oficiales que por nombre se llaman *tolteca*; pero están divididos en dos partes, porque labran el oro cada uno de su manera” (III: 56). El

libro concluye con una descripción de los maestros del “arte plumario” y de cómo surgió este arte de la ritualidad asociada a la veneración de algunos dioses.

El *Libro X* de la Historia se titula *De los vicios y virtudes de esta gente indiana; y de los miembros de todo el cuerpo interiores y exteriores; y de las enfermedades y medicinas contrarias; y de las naciones que han venido a esta tierra.*

En este *Libro X*, etnográfico por excelencia, no sólo se incluye un catálogo de la costumbres (vicios y virtudes), es decir de la “moral”, sino también una anatomía, una semiótica de las patologías, una práctica médica y una farmacopea que finaliza con una tipología de las diferentes tribus que habitaban el México antiguo. Como ha señalado Garibay, Sahagún nos entrega aquí: “una Anatomía, una Terapéutica, [y] una Etnología” (III: 88). Recordemos que el orden clasificatorio de la *Historia general* se estructura desde lo religioso hacia lo humano y desde lo espiritual hacia lo material. Habiendo agotado Sahagún en los libros precedentes las materias divinas, construye este *Libro X* haciendo una muy exhaustiva descripción de las estructuras de parentesco (“calidades de los unidos en parentesco”, cap. I, y “grados de afinidad” cap. II), y de las tipologías asociadas a las diversas funciones sociales: oficios y cargos (cap. IV), personas nobles (cap. V), varones fuertes (cap. VI), oficiales plateros, de la pluma y artesanos (cap. VII y VIII), hechiceros y “trampistas” (cap. IX), sastres y tejedores (X), personas viciosas (cap. XI), labradores y mercaderes (cap. XII), mujeres nobles, mujeres de baja condición y mujeres malas (cap. XIII, XIV y XV), tratantes vendedores de ropa, de cacao, de frijoles, de pan, de tamales, de zapatos, de conejos, de fruta y cosas de comer, etc. (del capítulo XVII al XXVI).

Hacia el final del *Libro X*, comienza a realizar una exposición anatómica sobre los “miembros exteriores e interiores” (cap. XXVII) a la que se suma una clasificación de las “enfermedades del cuerpo humano” (cap. XXVIII), construyendo

una descripción bio-política del cuerpo—individual y social—indígena. El libro finaliza con una tipología de las “generaciones” (léase etnias) que habían poblado históricamente la Nueva España: toltecas, chichimecas, nahuas, otomíes, cuacuatlas, ocuiltecas, cuextecas, tlahuicas, olmecas, michoacanos, mexicanos (cap. XIX). Como se puede apreciar, es este carácter descriptivo y detallista de la mayoría de los aspectos de la cultura indígena lo que dio pie a muchos investigadores para clasificar la obra de Sahagún en términos de una Enciclopedia. En el “Prólogo” a este *Libro X* Sahagún vuelve a insistir—como si tuviera temor que este libro apareciera a vista de sus colegas como un poco digresivo—que el objetivo central que persiguen los distintos libros de la *Historia* es favorecer la predicación evangélica y apostólica:

[H]a muy claro que la predicación de los católicos predicadores ha de ser vicios y virtudes, persuadiendo lo uno y disuadiendo lo otro; y lo más continuo ha de ser el persuadirlos a las virtudes teologales, y disuadirles los vicios a ellas contrarios [...] Y para dar mayor oportunidad y ayuda a los predicadores de esta Nueva Iglesia, en este volumen o libro he tratado de las virtudes morales, según la inteligencia y práctica y lenguaje que la misma gente tiene de ellas. (III: 97)

Es también en el “Prólogo” donde Sahagún nos da cuenta del método empleado para la composición de este *Libro X*, excusándose por no utilizar el modo de disposición tradicional de las materias e insistiendo en que el orden usado es el indígena: “No llevo en este tratado el orden que otros escritores han llevado en tratar esta materia, mas llevo el orden de las persona, dignidades y oficios, y tratos que entre esta gente hay, poniendo la bondad de cada persona y luego su maldad” (III: 97). El propio Garibay “excusaba” al fraile haciéndose eco de las palabras de éste al señalar que: “No promete Sahagún una Etnografía, ni siquiera en rudimento. Recoge lo que sabían, lo que opinaban y lo que decían tocante al tema los informantes suyos” (III: 93). El eurocentrismo habla por Garibay aquí y lo que esta ideología expresa es que si el libro parece “poco etnográfico” no es “culpa” de Sahagún: el fraile hizo lo que

pudo con las “opiniones” (*doxa*) de los indígenas. Aquí la opinión (*doxa*) del indígena se opone al conocimiento (*episteme*) occidental. El saber del Otro es encapsulado dentro de la categoría opuesta al saber, esto es, la “opinión” (el rumor, el chisme, la habladuría).

Debemos notar aquí dos cosas: la primera es que Sahagún era por momentos consciente de la presión que el mismo debía ejercer para hacer encajar formas de pensamiento y conocimiento occidental sobre los modos diferenciales y altamente complejos de la cultura indígena. Una conciencia que muchas veces se expresa como frustración al no poder penetrar, traducir, clasificar o entender los saberes del Otro. Lo segundo que debemos notar es el modo antagónico (antítesis), en espejo, o en oposiciones binarias en los que el franciscano presentará—como órdenes enfrentados—a las virtudes y a los vicios de los indígenas, esto es, a los diferentes comportamientos morales. Esto, sin duda, se corresponde con el *telos* pedagógico de la obra—enseñar las virtudes teologales y extirpar los vicios—y no con la alegada y muy difícil de comprobar influencia de Teofrasto con la que especulaba Garibay.³⁰⁸ En lo que sí parece ser más razonable la especulación de Garibay es en que el formato de oposición binaria que utilizó Sahagún para la descripción de las conductas sociales se relacionaba probablemente con el tipo de educación y con las fórmulas memorísticas que pudieran haber tenido los niños en el *calmécac*, esto es, en las escuelas pre-hispánicas en donde se educaban los hijos de los nobles indígenas.³⁰⁹ En

³⁰⁸ Afirma Garibay: “Fr. Bernardino en sus días de estudios clásicos en Salamanca pudo tener conocimiento de Teofrasto. Era la época en que los anhelos del conocimiento de los clásicos griegos y romanos invadían a Europa. Y, aunque en las listas de libros de la Biblioteca de Tlatelolco no he hallado el libro del autor helénico, no es remoto que se hallara en S. Francisco, o en alguno de los conventos de la Orden que el fraile había visitado, o en los que por algún tiempo había conmorado. Allí pudo hallar su fuente de inspiración” (III: 88).

³⁰⁹ Al respecto de la enseñanza de los nobles en Tezcoco, José Luis Martínez nos informa que: “se aplicaba fundamentalmente el sistema de educación azteca, en el cual existían dos tipos principales de escuelas: el *telpochcalli*, para la mayoría del pueblo, en el que se enseñaban elementos de religión y moral, pero sobre todo se adiestraba a los alumnos en las artes de la

esta misma dirección apunta también la interpretación de Villoro al señalar que para Sahagún la causa de la “mala” conducta de los indígenas se debía a que los españoles habían roto el círculo virtuoso educativo que los indígenas mantenían en el *calmécac* y en el *tepochcalli* y que por lo tanto era necesario restituir ese orden educativo quebrado a causa de la Conquista: “Sahagún then fights for a return to a social regime analogous to the Aztec, within the educational and institutional means which could be equivalent to in Christianity [...] In his Monastery, Sahagún put this idea into practice, introducing similar practices to the ones the Indians had in their schools, the *tepochcalli* and the *calmecac*, translated, naturally, into Christian beliefs and uses. But it failed” (13).

El sistema de oposiciones de comportamientos sociales es estructurado a partir de la calificación/clasificación moral de las conductas. Así, por ejemplo, en el capítulo I podemos leer la oposición entre la hija “virtuosa” la cual: “se cría en casa de su padre [...] es virgen de verdad, nunca conocida de varón; es obediente, recatada, entendida, hábil, gentil mujer, horada, acatada, bien criada, doctrinada, enseñada de persona avisada y guardada” (III: 99), y por otro lado, la hija “viciosa”: “es mala de su cuerpo, disoluta, puta, pulida; anda pompeándose, ataviase curiosamente, anda callejeando, desea el vicio de la carne, ándase a la flor del berro, y esta es su vida y su placer; anda hecha loca” (III: 99). En este libro Sahagún también informa sobre la mujer honrada, la mujer popular, la tejedora de labores, la hija de buen linaje, la mujer

guerra, pues dichos centros estaban dedicados a Tezcatlipoca; y el *calmécac*, escuela de educación superior, para los hijos de los nobles y los sacerdotes, en el que se transmitían las doctrinas y conocimientos más elevados, los himnos y cantos rituales, la interpretación de los “libros pintados” y nociones históricas, tradicionales y calendáricas. Los primeros, los *telpochcalli*, permitían a sus alumnos costumbres más bien libres, bailes y amancebamientos, pues preparaban guerreros. Los *calmécac*, en cambio, tenían la advocación de Quetzalcóatl, que era la divinidad del auto-sacrificio y la penitencia, del conocimiento y del espíritu, y preparaban consiguientemente sacerdotes, sabios y gobernantes. De acuerdo con informaciones de la Relación de Pomar, en el *calmécac* o *tlacateo* de Tezcoco el adiestramiento militar completaba la formación moral e intelectual” (*Nezahualcóyotl* 44).

de noble sangre y de señores, las hilanderas, las costureras, guisanderas, médicas, de las mujeres públicas, de las adúlteras, de la hermafrodita, de la alcahueta, y la lista continua. Pienso que un profundo estudio de género—el cual aún no se ha hecho—es necesario para comprender algunos aspectos muy importantes de la visión etnográfica y androcéntrica de los evangelizadores católicos en el Nuevo Mundo.

Del mismo modo, opone en esta etnografía pedagógica otros casos en espejo como el “muchacho virtuoso”/ “muchacho vicioso”, el “tío virtuoso” / “tío vicioso”, pasando así por toda la estructura de parentesco y de edades que incluye: sobrinos, abuelos, suegros, nietos, yernos, nueras, cuñados, hermanos, entenados, madrastras, viejos, mancebos, mozuelos, niños, etc. Pero también se incluyen los roles sociales como el senador, el noble, el caballero, el hidalgo, etc., en una clara transposición de los tipos sociales de la metrópoli que obviamente no existían en el mundo indígena. La descripción continúa con los hechiceros, astrólogos, nigrománticos, sastres, tejedores, hiladores, carniceros, leñadores, pescadores, esto es con la definición por oficios en la cual se mezclan conductas sociales y morales, así se suman a la descripción de los oficios mencionados la tipificación del cobarde, los valientes, embaucadores, ladrones, chocarreros, traidores, sométicos, salteadores, etc. La división de los tipos sociales es hiper-compartimentada y detallista, así leemos la descripción de tipos sociales tales como: “el que vende escobas”, “el que vende engrudo”, “el que vende resina”. El *Libro X* continúa con la descripción detallada de las enfermedades “de la cabeza, ojos, oído, dientes y narices” (III: 168) y se continúa con las medicinas para curarlas como las “medicinas para heridas, y huesos quebrados y desconcertados” (III: 182). El libro concluye con una especie de tratado “de todas las generaciones que a esta tierra han venido a poblar” (III: 184) una suerte de

genealogía de las diferentes etnias que fueron poblando sucesivamente la meseta central de México.

El *Libro XI* se titula: *De las propiedades de los animales, aves, peces, árboles, hierbas, flores, metales y piedras, y de los colores*. El contenido de este libro corresponde a aquello que en la historiografía tradicional se consideraba como la parte “natural”—descripción de la fauna, la flora, los minerales, etc.—complementaria de la parte “moral”—la descripción de las costumbres—. Es un libro breve en el que se ofrece una clasificación del reino animal por categorías como: “cuadrúpedos” (cap. I), “aves” (cap. II), “animales de agua” (cap. III), “serpientes” (cap. V). Luego se ofrece la clasificación de la flora en tipos de “árboles” (cap. VI), “clases de hierbas” (cap. VII) y de los minerales como: “piedras preciosas” (VIII), “metales” (IX), e incluye una descripción general de las “aguas y tierras” (cap. XII). El libro comprende además un “apéndice sobre supersticiones” y un capítulo final sobre “todos los mantenimientos” (cap. XIII). En el muy breve “apéndice” (dos páginas) describía Sahagún diferentes tipos de sacrificios, los dioses a los cuales se ofrecían los mismos, los lugares en los que se realizaban (lagunas, montes, templos, santuarios) y finalizaba anotando sus sospechas sobre el sincretismo indígena y sugiriendo que se realizara una investigación sobre el tema para “desengañar” a la población indígena: “Bien creo que hay otros muchos lugares en estas Indias, donde paliadamente se hace reverencia y ofrenda a los ídolos, *con disimulación de las fiestas que la Iglesia celebra* a Dios y a sus Santos, lo cual sería bien investigarse para que la pobre gente fuese desengañada del engaño que ahora padece” (III: 354; énfasis mío).

Garibay define este libro como: “Botánica, la Zoología y la Mineralogía de los antiguos mexicanos” (III: 215), y considera que es un libro esencial sobre todo para aquellos que: “tienen el prejuicio de la rudeza, de la barbarie, de la tosquedad de

nuestros indios. El amor a la naturaleza en sus grados todos es signo de distinción intelectual y de delicadeza de emociones” (III: 215). Llama la atención leer esta afirmación sobre uno de los libros de la *Historia general* que es, probablemente, el menos etnográfico de todos, esto es, un libro que se refiere a los animales, las plantas y los minerales, no a los indígenas. Claro, Garibay dice esto considerando que el material del libro ha sido diagramado por los indígenas informantes, y deja de lado el hecho de la organización europea del mismo realizada por Sahagún. Lo que se problematiza aquí es la noción misma de autor: ¿este es un libro de quién?, ¿escrito por quién? Claro que es un problema difícil de solucionar pero, en última instancia, este libro fue organizado, editado, traducido, compilado, compaginado y diagramado por Sahagún y no por los informantes quienes se limitaban a aportar datos, pinturas, fechas, genealogías, etc. Esto no implica negar agencia a los indígenas que se pueden perfectamente haber servido de Sahagún para perpetuar su propio conocimiento y no a la inversa, sin embargo la “autoridad” que elige y selecciona, que permite o que censura, esto es, el poder y la violencia sobre el material lo ejerció finalmente Sahagún y no los informantes.

El último libro de la *Historia general*, el *Libro XII* cuyo título es *Que trata de la conquista de México*, merece ser revisado y analizado con mayor detenimiento puesto que el texto original en lengua náhuatl que da sustento al mismo representa la visión de “una” de las etnias—la de los indígenas informantes de Tlatelolco—sobre la Conquista española. Es un libro que contiene la narración indígena de los sucesos de la Conquista: texto que León-Portilla ayudó a popularizar bajo el sugestivo aunque muy problemático título de *Visión de los vencidos* (1959).³¹⁰ Por un lado, ese texto

³¹⁰ Dice León-Portilla: “Como libro XII de su *Historia* incorporó Bernardino la relación que había obtenido hacia 1555, hallándose en Tlatelolco, acerca de la Conquista. Dicho testimonio fue aportado, según él lo expresa, por hombres que estuvieron presentes en ella. Ya vimos las

original indígena es una versión auto-etnográfica y, por el otro, una etnografía sobre el invasor europeo. Es además un texto que ha sido manipulado no sólo por Sahagún—quien en principio lo colocó como libro noveno y luego lo movió hacia el final modificando el contenido por considerarlo equivocado—sino también por los editores de la obra de Sahagún como Carlos María de Bustamante en el siglo XIX. Dice Sahagún en un agregado que antecede al “Prólogo” en la versión final de 1585—la versión modificada del *Códice florentino*—copia del original que se conserva en la Boston Public Library y que ha sido editado por Mary W Clina y por S.L. Cline (1989):

Cuando escribí en este Pueblo del Tlaltuilco, los doce libros de la historia de esta nueva España; por los cuales enbió nuestro Señor el Rey D Felipe, y los tiene alla, el nono libro fue de la conquista de esta Tierra. Cuando esta escritura se escribió (que ha ya mas de treinta años) toda se escribió en lengua mexicana, y despues se romanció toda. Los que me ayudaron a esta escritura, *fueron viejos principales, y muy entendidos en todsas las cosas, asi de la Idolatría, como de la Republica, y oficios de ella: y tambien que se hallaron presentes en la Guerra cuando se conquistó esta Ciudad.* En el libro nono, donde se trata esta Conquista, *se hicieron ciertos defectos: y fue, que algunas cosas se pusieron en la narración de esta Conquista, que fueron mal puestas: y otras se callaron, que fueron mal calladas.* Por esta causa, este año de mil quinientos ochenta y cinco, enmende este libro. Y por eso va escrito en tres columnas: La primera es, el lenguaje indiano, asi tosco como ellos lo pronunciaron, y se escribió entre los otros libros: la segunda columna, es enmienda de la primera, asi en vocablos, como en sentencias: La tercera columna esta en romance sacado según las enmiendas de la segunda columna. Los que tienen este tratado en la lengua Mexicana tan solamente; sepan que estan enmendadas muchas cosas, en este, que va en tres columnas, en cada plana. También me movi á enmendar este tratado; porque tengo proposito, que en acabando el arte y vocabulario de la lengua mexicana (en que ahora voy entendiendo) leer á nuestros Religiosos el arte de esta lengua Mexicana, y también el vocabulario, y esta Conquista, siendo la lengua propia Mexicana, como alli está escrita, y las fiesta que lleva enmendadas en la segunda columna: para que todos entiendan que no se erró adrede. (*Conquest* 147-48; énfasis míos)

razones que pueden aducirse en apoyo de su veracidad. Las palabras de esos testigos de los hechos de que hablan, en muchos momentos dramáticos, ofrecen lo que hoy se describe como el punto de vista del Otro. Dejan ver ellas lo que experimentaron los mexica-tlatelolcas al contemplar a esos no conocidos ni antes imaginados que, tras súbita aparición, se mostraron decididos a imponerse a quienes por tanto tiempo habían imperado en México” (Bernardino 149).

Este pasaje es muy significativo puesto que se trata de una suerte de descargo o explicación bastante *sui generis* dentro del marco general de la *Historia*. La primera pregunta que se nos ocurre es ¿alguien obligó al franciscano a modificar la versión primigenia de los informantes indígenas que no sólo dice Sahagún que eran muy sabios—tanto en temas de idolatría como en cosas de la República—sino que además habían estado presentes en la guerra? ¿Era la visión de los informantes incómoda para la historia oficial y el trabajo de Sahagún comprometía políticamente a su propia orden al reproducir una visión conflictiva de la guerra? Por otra parte, siendo que Sahagún no había estado en la guerra de invasión a México-Tenochtitlán ¿qué elementos tenía para afirmar que: “algunas cosas se pusieron en la narración de esta Conquista, que fueron mal puestas: y otras se callaron, que fueron mal calladas”? Nunca sabremos con exactitud qué razones llevaron a modificar el texto original.³¹¹ Lo que sí es seguro es que la primera versión del *Códice florentino* había sido realizada desde la perspectiva de los indígenas informantes de Tlatelolco que mantenían sus diferencias con las gentes de Tenochtitlán. La última revisión de Sahagún, si bien todavía mantenía una base de la de Tlatelolco fue, según nos informa Cline, doblemente modificada, primero desde una perspectiva española y, segundo, por una Tlaxcalteca (97), con lo cual la enmienda no enmienda sino que problematiza y pone en contrapunto las diferentes perspectivas de los acontecimientos de la Conquista y no precisamente la de los vencidos—recordemos que los tlaxcaltecas se habían unido a Cortés—. Permítaseme citar en extenso el discurso de Cortés a

³¹¹ La hipótesis de S. L. Cline es muy clara, pero es solamente una hipótesis más que no puede ser fehacientemente comprobada: “I suggest that the changes in the 1585 revision are the product of a climate increasingly hostile to the early Franciscan. Sahagún no longer had the luxury of presenting a “pure” version of the Conquest, solely from the native’s reports. The 1585 revision is not, as Sahagún avows, an impersonal narrative to aid the reader in learning Nahuatl. It is designed to persuade the reader of the importance of the military conquest of New Spain led by Cortés and the contribution of the Franciscan order to the spiritual conquest. Sahagún is implicitly calling for the continuation of the early Franciscan’s role in indoctrinating the Indians” (105).

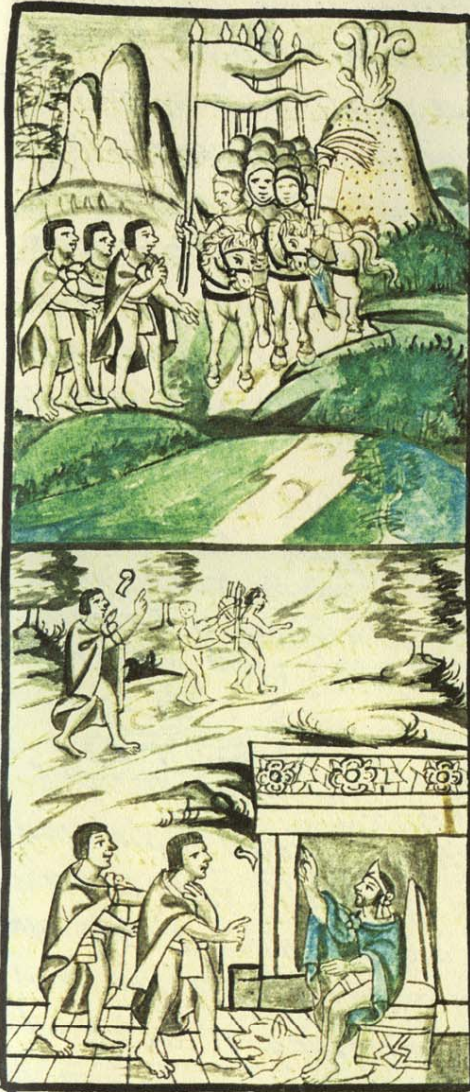
Moctezuma que se haya incluido en el capítulo XVII del libro sobre la *Conquista de México* de 1585 para ver cómo, tanto la perspectiva hispánica como la de sus aliados tlaxcaltecas han sido incorporadas y cómo esta versión justifica la “misión civilizadora” y la denominada “pacificación hispánica” por sobre la supuesta “tiranía” que ejercía Moctezuma sobre las ciudades satélites a México-Tenochtitlán:

[V]enimos [los españoles] al reino de nuestros hermanos y amigos los Tlascaltecas; los cuales en su Ciudad Real que se llama Tlaxcala, nos recibieron con mucha humanidad, é hicieron con nosotros amistad y hermandad, y despues de otras cosas y buenos tratamientos, se nos quejaron de que vosotros los Mexicanos, los hacen grandes agravios y grandes daños, y les dan guerras muy continuas, de manera que ni gozan de la paz, ni de la Seguridad de sus personas, y Tierras y Haciendas, sino que siempre les ponen en grandes trabajos: habiendo oido esto yo, y mis hermanos los Españoles, juntamente con ellos *hemos venido aquí, á vuestra Ciudad, para saber de ellos y de vosotros, quien tiene la culpa de estos daños y desasosiegos, para poner remedio en ellos*, y que vivais en paz, y os trateis como hermanos y projimos: y hasta saber esto, y hacer esta paz, estaremos aquí con vosotros, como con Señores y amigos; y esto se irá haciendo poco a poco, sin ningun alboroto, no mal tratamiento de los unos, ni de los otros. (*Conquest* 184-85; énfasis mío)

El *Libro XII* se nos presenta entonces como un ejemplo concreto de manipulación editorial e historiográfica por parte de Sahagún. En esta segunda versión “corregida”, el franciscano les da voz no sólo a los indígenas aliados (tlaxcaltecas) que colaboraron con la toma de Tenochtitlán sino que nos entrega la visión “civilizadora” de Hernán Cortés donde antes—el *Libro XII* del *Códice florentino*—no existía. El movimiento de manipulación y corrección por parte de Sahagún es evidente: sabiendo a esa altura sobre la masacre de Cholula, el genocidio de Alvarado en el Templo Mayor y el saqueo de Tenochtitlán, pone sin embargo en boca de Cortés que la “pacificación” se irá haciendo, “sin ningún alboroto, no mal tratamiento de los unos, ni de los otros”.

de la conquista mexicana

fo. 18.



Ni Motecucoma se nos podra asconder por mucho que haga, aunque sea ave yaunque semeta debaxo de tierra nose nos podra asconder de verle a vemos y de oyr a vemos lo que nos dira. Y luego con asfenta en biazon a quel principal y a todos

teca, cempoalteca, injequimo
 ihtaca tlatlanque: conitogue
 ta amoie. iekoatl tute cujoane.
 Inm fzi oac popocatzin, quimj
 xiptlatica in. Motecucomatzin:
 quishujque. Cujxiete inti Mo
 tecucoma: conitv. Caneloatl
 in namotechiuhcauh in nji Mo
 tecucoma. Auh njmā quishuj
 que. Nopa xiauh, fleica inti
 techiztlacavtia, actitechmati,
 amo vel titechiztlacavis, amo
 vel tica timo caiaoa, amo vel
 titech quamana, amo vel ti
 techimamatilo, amo vel ti
 techichchioa, amo vel titechix
 cuepa, amo vel titechixpa
 tiliz, amo vel titechtlawepi
 liz, amo vel titechixpopolo,
 amo vel titechixmijnictiz, a
 mo vel titechixcoqujviz, amo
 vel titechixcoquimatocaz, a
 mo tahoatl canra in Mote
 cucoma, amo vel technetla
 tiliz, amo vel mjnaiaz: cam
 paiaz, cuixtotitl, cuixpa
 tlantiz, cujnoco tlallan quj
 quehaz yiovi, cuix canaca
 tepell coronquj yitit calaquiz

425

Ilustración 11. Códice florentino, Libro II (fol. 18, p. 425). Conquista de México.

De acuerdo con Cline, Sahagún había incluido en la *Historia general*, en la versión que conocemos como *Códice florentino*, una transcripción del *Libro XII* que: “difiere sustancialmente en el punto de vista, en el énfasis y en el tono” (“Revisionist Conquest” 93; mi traducción), con una versión posterior y corregida del mismo libro, original hoy perdido, que fuera reproducido por el historiador mexicano Carlos María de Bustamante.³¹² De acuerdo con Cline, la versión de 1579 (*Códice florentino*), nos presenta los acontecimientos de la Conquista de México-Tenochtitlán desde la perspectiva de los indígenas de Tlatelolco sin ninguna intervención “aparente” de Sahagún. En cambio, la última versión del *Libro XII*, la de 1585, ha sido según Cline claramente manipulada por Sahagún para alabar la obra de Cortés y para justificar la victoria de los españoles (93). Además de estas manipulaciones es necesario notar que, desde el punto de vista del género que señala el título de la obra “Historia”, este *Libro XII* es el único que puede ser pensado como una crónica de eventos del pasado dentro de la obra general (véase Cline 96). En el “Prólogo del autor” Sahagún es muy explícito en su glorificación de Cortés y se mantiene dentro de la hermenéutica franciscana según la cual, como ya señalamos en el capítulo anterior al referirnos a Gerónimo de Mendieta, presentaba a Cortés como a un “Mesías” que había hecho posible la evangelización del Nuevo Mundo y la batalla contra la infidelidad:

³¹² De acuerdo con S. L. Cline: “Neither account of the Conquest was published [the *Florentine Codex* and the 1585 *Revision* of Book XII] in Sahagún’s life. The information he collected was used by other colonial religious, but direct publication of Sahagún’s work did not begin until the nineteenth century. The 1578-79 account of the Conquest is better known and has been published in various editions, the earliest by Carlos María de Bustamante in 1829 from a sixteenth-century copy in Spanish of the *General History* (the Tolosano manuscript, itself an edited copy of the *General History*) [...] The Conquest of New Spain, 1585 *Revision* has been much less widely circulated< no original manuscript exists. The only previously published edition, in 1840 by Carlos María de Bustamante, is rare” (“Introduction” 16). Según informa León-Portilla, Bustamante había luchado por la independencia mexicana. La publicación de la obra de Sahagún le servía para ratificar el valor de lo “local” y autóctono en oposición a la cultura española: “En su mente estaba el deseo de contraponerla [la *Historia* de Sahagún] como preciado legado frente a lo español, con lo que México debía romper todo vínculo” (*Bernardino* 8-9).

A este negocio muy grande y muy importante [la Conquista], tuvo nuestro señor Dios por bien de que hiciese camino y derrocarse el muro conque esta infidelidad estaba cercada y murada, el valentísimo capitán D. Hernando Cortés, en cuya presencia y por cuyos medios, hizo Dios nuestro señor muchos milagros en la conquista de esta tierra, donde se abrió la puerta para que los predicadores del Santo Evangelio entrasen a predicar la fe católica a esta gente miserabilísima, que tantos tiempos atrás estuvieron sujetos a la servidumbre de tan innumerables ritos idolátricos, y de tantos y tan grandes pecados en que estaban envueltos, por los cuales se condenaban, chicos grandes y medianos, para que agora de esta tierra coja Dios nuestro Señor gran fruto de ánimas que se salvan (según su divina ordenación *ab aeterno* señalada, afijada y determinada en su mente divina) como agora lo vemos por nuestros ojos, que por lo menos los niños bautizados que mueren en su inocencia cada día y se salvan (conforme nuestra santa fe) y de cada día las cosas de nuestra santa fe católica van adelante. (Sahagún IV: 18)

Por ello, Cline argumenta que las motivaciones para esta intervención fueron políticas y que las mismas obedecían a las luchas internas del orden colonial y religioso (94). Para hacer de una historia filológica larga y confusa otra más simple y breve, basta con decir que la versión náhuatl del *Libro XII del Códice florentino* es una versión indígena, pero la versión última que Sahagún finalmente nos legó en castellano—la de 1585—es, por el contrario, una interpretación reducida del franciscano que, considerando errónea la información indígena, manipuló el texto para acomodarlo a la visión europea de la Conquista. Tal es así, que el “Prólogo” enmarca al conjunto del texto dentro de una perspectiva providencialista cristiana y se antepone a los presagios indígenas de la llegada del invasor: la letra indígena y su visión de los hechos son ahora matizados por el recuadro cristiano que ahora “contiene” literalmente la versión del Otro. Como señala S. L. Cline:

There is a long prologue that places the Conquest in a Christian context. In addition, there is a completely new chapter recapitulating the Conquest from the Spaniard's point of view and justifying their actions [...] the change in focus can be attributed to the first account being written by the defeated Indians, who had no reason to highlight the Spanish leader's role, and the second account being written by Sahagún, who had particular political ends to achieve in spotlighting Cortés. Sahagún's emphasis on Cortés is understandable and typical of the early Franciscan interpretation of the conqueror's role. AS the first order to arrive in New Spain, invited by Cortés in 1524, the Franciscans were closely associated with him. (99)

Las manipulaciones de Sahagún al texto indígena son groseras y desafían cualquier visión del franciscano como “indigenista”. En la versión de la *Conquista de México* de 1585, Sahagún justifica la Conquista, el saqueo al tesoro de Moctezuma y revisita la masacre de Alvarado en la fiesta de Huitzilopochtli absolviendo al homicida. Con relación al saqueo de las casas reales nos dice Sahagún en el capítulo XVIII: “Muchas veces los Capitanes permiten un daño menor, por no incurrir en otro mayor: y de esta manera el Capitan D. Hernando Cortes, permitió que sus Soldados saqueasen las Casas Reales de Mexico, y las casas propia de Moctezuma, por no incurrir en desgracia y disgusto de sus Soldados” (*Conquest* 185). Sin embargo, amén de justificar el robo, no pudo ocultar Sahagún en este mismo capítulo el pánico de los propios indígenas al observar el saqueo: “Como vieron los Mejicanos el destroso y desbarate que se habia hecho en las casas reales [...] escondieronse en sus casas, y en diversos lugares, por tener conjetura, que el negocio no [se] habia de parar alli sino que habian de matar y robar, á muchos mas de los que habian robado” (185).

El caso de la masacre del Templo Mayor durante una fiesta en honor al dios de la guerra Huitzilopochtli, protagonizada por Alvarado y sus hombres mientras Cortés se hallaba fuera de Tenochtitlán, es aún más impresionante que la narración y justificación del saqueo. En la revisión del *Libro XII* de la *Historia*, la versión de 1585, más precisamente en el capítulo XIX y en el XX, Sahagún nos entrega una descripción mucho más breve—en extensión y en riqueza de detalles—de los acontecimientos que previamente habían sido registrados por los informantes en náhuatl en el *Códice florentino*. Pero además, lo que se agrega a la *visión indígena* reformada de la versión de 1585 es la interpretación franciscana que si bien no aprueba lo sucedido, sin embargo lo justifica apelando a las nociones de “infidelidad” e “idolatría”. Al parecer, con los españoles ya adentro de Tenochtitlán y con

Moctezuma encarcelado, los indígenas pidieron permiso para hacer su fiesta en homenaje a uno de sus dioses principales: “Luego pidieron (los mexicanos) la fiesta de Huitzilopochtli. Y quiso ver el español cómo era la fiesta, quiso admirar y ver en qué forma se festejaba. Luego dio orden Motecuhzoma unos entraron a la casa del Jefe, fueron a dejarle la petición. Y cuando vino la licencia a donde estaba Motecuhzoma encerrado, luego ya se ponen a moler la semilla de chicalote las mujeres que ayunaban durante el año, y eso lo hacen allá en el patio del templo” (IV: 113). Al parecer este permiso fue concedido sin tener los españoles mucha idea de la celebración central que implicaba. En la versión reformada de 1585 se ratifica esto: “Así que por solicitud de aquel Alvarado que quedó en lugar del Capitán, se concertó entre el, y los Españoles, y Moctezuma y los Indios, que fuese hecha una fiesta muy solemne a honra de Uitzilupuchtli” (*Conquest* 186).

En el *Códice florentino*, los informantes detallan paso por paso la muy compleja preparación de la fiesta y los horrores posteriores. Horrores que son muy vívidos por presentarse la narración en un presente histórico, esto es, los informantes escriben la invasión, el saqueo y la posterior masacre, a varios años de los acontecimientos, utilizando el tiempo verbal presente. Tanto la narración de la preparación de los festejos como la de la masacre se hacen con una combinación de tiempos verbales que oscilan entre el pretérito imperfecto, esto es con un aspecto durativo y no acabado, y el presente histórico. Al lector le parece estar reviviendo—y sin duda habrá sentido lo mismo el informante indígena—por momentos los acontecimientos históricos en cada nueva lectura, como si los hechos de la Conquista aún estuvieran ocurriendo ante nosotros.³¹³ Veamos algunos pasajes auto-etnográficos

³¹³ Esta idea sobre los tiempos verbales y el trauma siempre vivo de la Conquista en los informantes indígenas no es originalmente mía. Fue una brillante sugerencia, entre otras tantas, que me realizara en uno de sus cursos graduados sobre literatura colonial en la

sobre los preparativos de la ceremonia tal y como fueron traducidos del náhuatl por Miguel Ángel Garibay directamente del *Códice florentino*:

[A]l caer la tarde, comenzaron a dar cuerpo, a hacer en forma humana el cuerpo de Huitzilopochtli, con su semblante humano, con toda la apariencia del hombre. Y esto lo hacían en forma de cuerpo humano solamente con semilla de bledos: con semilla de bledos de chicalote. Lo ponían sobre un armazón de varas y lo fijaban con espinas, le daban sus puntas para afirmar. Cuando ya estaba formado en esta figura, luego lo emplumaban y le hacían en la cara su propio embijamiento, es decir, rayas que atravesaban su rostro por cerca de los ojos. Le ponían sus orejeras de mosaico de turquesa, en figura de serpientes, y de sus orejeras de turquesa está pendiente el anillo de espinas. Es de oro, tiene forma de dedos del pie, está elaborado como dedos del pie. La insignia de la nariz hecha de oro, con piedras engastadas; a manera de flecha de oro incrustada de piedras finas. También de esta nariguera colgaba un anillo de espinas, de rayas transversales en el rostro. Este aderezo facial de rayas transversales era de color azul y de color amarillo. Sobre la cabeza le ponían el tocado mágico de plumas de colibrí [...] lo envuelven todo él también con su manto de abajo, que tiene pintadas calaveras y huesos. Y arriba le visten su chalequillo, y éste está pintado con miembros humanos despedazados; todo él está pintado de cráneos, orejas, corazones, intestinos, tóraces, tetas, manos, pies. (IV: 113-14)

La descripción continúa y es amplísima en finos detalles. Llama la atención que si Sahagún pretendía justificar la masacre de Alvarado basándose en la idolatría no hubiera incluido toda esta riqueza de detalles “idolátricos” en su revisión de 1585. Luego de todo un día de preparativos, cuando llegó el amanecer, la figura de Huitzilopochtli estaba lista y los guerreros preparados para celebrar y honrar al dios:

Pues cuando hubo amanecido, ya en su fiesta, muy de mañana, le descubrieron la cara [al dios] los que habían hecho voto de hacerlo. Se colocaron en fila delante del ídolo, lo comenzaron a incensar, y ante él colocaron todo género de ofrendas: comida de ayuno (o acaso comida de carne humana) y rodajas de semilla de bledos apelmazada. Y estando así las cosas, ya no lo subieron, y no lo llevaron a su pirámide. Y todos los hombres, los guerreros jóvenes, estaban como dispuestos totalmente, con todo su corazón iban a celebrar la fiesta, a conmemorar la fiesta, *para con ella mostrar y hacer ver y admirar a los españoles y ponerles las cosas delante*. (IV: 115; énfasis mío)

Nunca sabremos con exactitud qué fue lo que produjo el ataque de Alvarado ¿pura paranoia? Sin embargo, el último pasaje nos deja entrever que los indígenas sí

Universidad de Vanderbilt (Nashville, USA) el profesor Carlos Jáuregui, a quien agradezco enormemente por la misma.

pretendían mostrar o insinuar su poderío bélico ante los españoles. Según el testimonio indígena, que reproduce la perplejidad frente a la actitud de los españoles, la fiesta estaba bien avanzada cuando comenzó la masacre: “mientras se está gozando de la fiesta, ya es el baile, ya es el canto, ya se enlaza un canto con otro, y los cantos son como un estruendo de olas, en ese preciso momento los españoles toman la determinación de matar a la gente” (VI: 116). Es plausible creer—aunque conjeturando—que frente a esos cantos “como un estruendo de olas” provenientes de las gargantas de los guerreros mexicas, los españoles que miraban desde una prudente distancia la fiesta, se hayan sentido amenazados y decidieran pasar a las armas. De acuerdo con la versión de los informantes de Tlatelolco del *Códice florentino*, esto fue lo que ocurrió:

[I]nmediatamente entran al Patio Sagrado para matar a la gente. Van a pie, llevan sus escudos de madera, y algunos los llevan de metal y sus espadas. Inmediatamente cercan a los que bailan, se lanzan al lugar de los atabales: dieron un tajo al que estaba tañendo: le cortaron ambos brazos. Luego lo decapitaron: lejos fue a caer su cabeza cercenada. Al momento todos acuchillan, alancean a la gente y les dan tajos, con las espadas los hieren. A algunos les acometieron por detrás; inmediatamente cayeron por tierra disparadas sus entrañas. A otros les desgarraron la cabeza: les rebanaron la cabeza hecha trizas quedó su cabeza. Pero a otros les dieron tajos en los hombros: hechos grietas, desgarrados quedaron sus cuerpos. A aquéllos hieren en los muslos, a éstos en las pantorrillas, a los de más allá en pleno abdomen. Todas las entrañas cayeron por tierra. Y había algunos que aun en vano corrían: iban arrastrando los intestinos y parecían enredarse los pies en ellos. Anhelosos de ponerse en salvo, no hallaban a dónde dirigirse. Pues algunos intentaban salir: allí en la entrada los herían, los apuñalaban. Otros escalaban los muros: pero no pudieron salvarse. Otros se metieron en la casa común: allí sí se pusieron en salvo. Otros se entremetieron entre los muertos, se fingieron muertos para escapar. Aparentando ser muertos, se salvaron. Pero si entonces alguno se ponía en pie, lo veían y lo acuchillaban. La sangre de los guerreros cual si fuera agua corría: como agua que se encharcado, y el hedor de la sangre se alzaba al aire, y de las entrañas que parecían arrastrarse. (VI: 116-17)

Es conmovedor el relato no sólo por las imágenes que transmite sino también por la proximidad entre los hechos (la historia) y la lectura (el presente) mediante una voz que se ubica en el centro de los episodios y nos presta el olfato (el hedor de la

sangre) y ojos agitados que miran hacia todas las direcciones la desbandada indígena a consecuencia de la masacre. Aquí se da un efecto paradójico de la mediación por la escritura, cuanto más central se hace la voz del informante indígena y cuanto más central se hace su posición en el relato en términos deícticos (éste, aquel, ese) más nos olvidamos como lectores de la voz que narra y más cerca estamos de la imagen del acontecimiento. Inmediatez que también se produce, repitamos, por efecto del uso del tiempo presente en la narración. En la versión revisada de 1585, que no puede ya considerarse como un testimonio indígena dada la manifiesta intervención de la voz del franciscano y la hermenéutica cristiana utilizada en la interpretación de los hechos, Sahagún condena la masacre alegando, no que el asesinato haya estado mal en sí mismo, sino porque se trató del asesinato de “infieles” no convertidos aún al cristianismo que vivían en pecado mortal a los cuales no se les podía pedir que se comportaran de una forma diferente:

El mayor mal que uno puede hacer a otro, es quitarle la vida estando en pecado mortal: este mal hicieron los Españoles a los Indios Mejicanos, porque los provocaron siendo infieles a honrar a sus Idolos, para tomarlos encerrados en la [fiesta y] solemnidad que hacian, y desarmados, gran cantidad de ellos, matarlos sin saber ellos porque. Como el gran patio del Idolo Uitzilupuchtli, Dios de los Mejicanos, estuviese lleno de gente principal, y de Sacerdotes y Soldados, y otra gente que en gran número, todos ocupados en los cantares idolátricos de aquel su Idolo, a quien hacian fiesta: Los Españoles salieron de repente, todos puesto a punto de Guerra, y tomaron las puertas del patio, para que nadie pudiese salir y entraron armados. (*Conquest* 188)

Agrega Sahagún a la causa central (la idolatría) el hecho de que este “cantar idolátrico” fue incentivado por los propios españoles para así tener una excusa válida con que atacar a los indígenas. Lo importante del trabajo de edición de Sahagún en este pasaje revisado es cómo su voz encabeza la narración del capítulo dando una explicación teológica (un marco) para luego sí engarzar el relato de los informantes pero ya con un cerco conceptual que presenta la masacre sanguinaria como una acción bélica contra la idolatría. Tengamos presente que en la primera versión de la historia

de la Conquista de México—la que hicieron los informantes y que luego pasó al *Códice florentino*—Sahagún había escrito en su dedicatoria “Al lector”—que incluye luego en la versión modificada de 1585—que su objetivo al hacer conocer este libro era lingüístico, esto es, para que se conociera el vocabulario bélico de los indígenas y así: “se puedan sacar vocablos y maneras de decir, propias para hablar en la lengua mexicana acerca de esta materia” (IV: 21). Según León-Portilla este objetivo es una mera excusa del fraile quien se cobijó en la retórica para dar curso, en verdad, a la *visión de los vencidos*. En este sentido el texto es muy ambiguo porque el propio Sahagún dice cosas muy contradictorias como que daba a luz el libro “no tanto por sacar algunas verdades de la relación de los mismos indios” (VI: 21) y casi hacia el final agregaba:

[L]os que fueron conquistados supieron y dieron relación de muchas cosas que pasaron entre ellos durante la guerra, las cuales ignoraron los que los conquistaron, por las cuales razones me parece que no ha sido trabajo superfluo el haber escritor esta historia, la cual se escribió en tiempo que eran vivos los que se hallaron en la misma conquista, y ellos dieron esta relación, y personas principales y de buen juicio, y que tiene por cierto que dijeron toda la verdad. (VI: 21)

Quedamos perplejos frente a este enunciado. En primer lugar, Sahagún ratifica en esta versión preliminar que sus informantes fueron testigos de primera mano de los acontecimientos de la Conquista, señores principales y gente inteligente (de buen juicio) y, por si fuera poco, que estos informantes “dijeron toda la verdad” ¿Por qué a seis años de escribir este texto introductorio Sahagún se vio forzado a “enmendar” el texto y a justificar la obra de Cortés, el saqueo a Tenochtitlán y la masacre de Alvarado? Me inclino a pensar que hay razones para creer que Sahagún fue forzado a modificar el testimonio indígena dado que el mismo—tal y cual aparecía en la versión preliminar—era duramente incriminatorio para la Corona española. Este testimonio atentaba no sólo contra la “misión civilizadora” de España, sino también que rebatía

en sus propios términos la idea de la “paz hispánica” al justificar la violencia de la invasión y las acciones sangrientas sobre las que se asentaba la razón del Imperio.

Si el sistema encomendero se servía utilitariamente del cuerpo indígena para la extracción material de riquezas, por su parte el sistema etnográfico de los misioneros también funcionaba como fuente de extracción simbólica de su cultura a partir de la utilización del saber de los informantes. Al describir esta analogía no se pretende exacerbar una contradicción sino mostrar el funcionamiento ambivalente y paradójico de la lógica colonial y la instrumentalidad complementaria del informe etnográfico en el proceso de ocupación y transformación de una cultura por otra. A lo largo de este capítulo se han mostrado los procesos de manipulación de la palabra y el testimonio indígena y el modo en que esta manipulación se hallaba asociada a un proceso de control social de la conducta. Por esta razón se afirma que la etnografía de Sahagún formaba parte de un proceso de aculturación con una base represiva, disciplinaria.³¹⁴ Un proceso que constituyó una paradoja eurocéntrica y ya clásica del paternalismo colonial: la preservación de lo destruido, y la transformación y cosificación de la cultura indígena dentro de la *Enciclopedia-museo* de la cultura occidental, supuestamente universal.

La imagen que tenemos de la sociedad indígena luego de la lectura de esta detallada etnografía en la que proliferan los más diversos oficios, roles sociales, etnias y conductas morales, es la de un pueblo muy activo, segmentado en clases y oficios— una sociedad altamente jerarquizada—; un pueblo unido por un fuerte intercambio

³¹⁴ Como ha señalado Villoro al mostrar los límites que encuentra el descubrimiento del Otro en la obra del franciscano: “Sahagún can admit the reasoning of the Other up to a point: up to the moment in which he denies the basic belief which grants meaning to his own life and to the presence of Christianity in America. He cannot deny what the other shows to him, but neither can he deny his own interpretation of the world, that which constitutes him. He then has to exorcise the vision of the world that the other presents to him in order to place it within his own. His solution is a doubling of the world. What appeared to the Indian eyes as gods, were actually demons. The point of view of the other is opposed by a criterion of truth that is alien to it. (11)

material tanto de la producción económica como simbólica y cultural. Lo que nunca podremos precisar es hasta qué punto esta imagen es una imagen indígena, europea o una mezcla de ambas, esto es, una imagen montada sobre el procesamiento de la ingente información extraída (interpretada y traducida) por cuestionarios a los informantes y luego modelada de acuerdo con el orden enciclopédico occidental. Una etnografía híbrida que se nutre de la información de un pasado destruido, recompuesto entre sus ruinas, como afirmaba Rabasa, dentro de un presente que ya no tolera las viejas costumbres y que intenta modificarlas a través de sus violentos dispositivos de control social como la etnografía, la encomienda, la evangelización y, en algunos casos, como en el de los hijos de la nobleza indígena, con la máquina educativa y disciplinaria de los colegios religiosos.

CAPÍTULO 7

UNA ETNOGRAFÍA EN TENSIÓN: EMPIRICISMO, IDOLATRÍA Y EVANGELIZACIÓN EN JOSÉ DE ACOSTA

Si alguno se maravillare de algunos ritos y costumbres de indios, y los depreciare por insipientes y necios, o los detestare por inhumanos y diabólicos, mire que en los griegos y romanos que mandaron el mundo, se hallan o los mismos u otros semejantes, y a veces peores [...] porque siendo el maestro de toda la infidelidad el príncipe de las tinieblas, no es cosa nueva hallar en los infieles, crueldades, inmundicias, disparates y locuras propias de tal enseñanza y escuela.

José de Acosta. *Historia natural y moral de las Indias* (“Prólogo” al libro V).

Pues los bárbaros, compuestos de naturaleza como mezcla de hombre y fiera, por sus costumbres no tanto parecen hombres como monstruos humanos. De suerte que hay que entablar con ellos un trato que sea en parte humano y amable, y en parte duro y violento, mientras sea necesario, hasta que superada su nativa fiereza, comiencen poco a poco a amansarse, disciplinarse y humanizarse.

José de Acosta. *De procuranda indorum salute* (I: 339).

A primera vista no parece ser uno solo el autor de ambos epígrafes. En el primero de ellos, tenemos una postura antropológica comparativista y relativista según la cual los indígenas americanos son “tan bárbaros como” los antiguos. Es más, incluso entre los griegos y romanos, dice José de Acosta (1540-1600), había ritos y costumbres “peores”.³¹⁵ En el segundo epígrafe leemos una concepción en la que el indígena es considerado como un ser a medio camino entre los hombres y las bestias y asimilado a un tipo de monstruosidad que requiere la aplicación de la violencia: ¿Cuál

³¹⁵ Felipe Castañeda no cree que: “haya sido la intención explícita de Acosta hablar de los griegos y de los romanos como si hubiesen sido los bárbaros del tiempo de los Apóstoles pero, por lo menos, es un planteamiento que queda sugerido por analogía: si a los bárbaros de hoy en día (1570) de primera clase hay que evangelizarlos como a los griegos y romanos del tiempo de los Apóstoles, de alguna manera o los bárbaros de hoy en día son como los griegos o los romanos de entonces, o éstos últimos como los bárbaros de hoy” (112).

José de Acosta debemos analizar, interpretar y entender? ¿Al proto-racionalista, supuestamente empirista, con una mirada de tipo evolucionista y universal sobre la historia de la humanidad o, por el contrario, al furioso evangelizador de los “bárbaros”? ¿Es posible que ambas líneas ideológicas—una antropología comparada y otra atravesada por el antiguo fervor evangelizador—se complementen y se superpongan haciendo de la obra de Acosta una madeja de líneas discursivas contradictorias propiciadas por las circunstancias históricas tanto del proceso de evangelización como de la colonización? Este capítulo busca entender cómo funciona la etnografía en el proyecto evangelizador de Acosta a la vez que desmontar críticamente el mito de un alegado proto-racionalismo y empiricismo en su obra que ha sido construido desde hace tiempo tanto por la crítica literaria colonial como por la historiografía. Espero demostrar que el reiterado gesto de desprecio y repugnancia de Acosta hacia la población indígena frustra y empaña ideológicamente la sistematización racional de su pensamiento, contamina de prejuicio eurocéntrico la evidencia empírica, da lugar a la violencia y, llegado al punto de la religiosidad indígena, hace renacer las útiles influencias satánicas. Todas estas instancias se apoyan, complementan e interceptan mutuamente a través del discurso etnográfico como soporte clasificatorio de la diferencia.

Nos equivocáramos si pensáramos que José de Acosta fue un hombre “moderno” y epistemológicamente “racionalista” al estilo de los filósofos e historiadores de la Ilustración como Francisco Javier Clavijero (1731-1787).³¹⁶ Sin

³¹⁶ Pagden ha señalado que a pesar de la burla que Acosta hacía por momentos de ciertos pasajes de autores antiguos como Aristóteles y de su indignación con los frailes que habían quemado libros y objetos de la cultura indígena por ver alucinaciones demoníacas en toda parte no debe este autor, sin embargo, ser considerado como un pensador moderno: “Estaba profundamente preocupado con cosas tales como la posible fecha del fin del mundo—sobre la cual escribió un extenso tratado—, idea que hubiera sido totalmente extraña a la Ilustración. Él puede haber hecho burla de las conclusiones de la meteorología aristotélica pero su mundo mental, el molde conceptual de su mente, permaneció sin embargo firmemente aristotélico. Su

embargo, es cierto que a pesar de sus profundas convicciones religiosas, Acosta halló un modo de pensar la historia y la “diferencia” indígena y de organizar un plan para la tarea evangelizadora que iba más allá del mesianismo católico de las órdenes mendicantes. Acosta se aleja del misticismo apocalíptico de corte medieval sin por ello negar su obvia adscripción al catolicismo militante.³¹⁷ Podríamos afirmar que su pensamiento funcionaba, hacia finales del siglo XVI, como un momento de transición y tensión entre el milenarismo mesiánico del primer catolicismo colonial misionero—específicamente el franciscano—y la emergencia de un empirismo todavía problemático que alcanzará toda su potencia recién durante el siglo XVIII.³¹⁸

pensamiento era el pensamiento de la escuela jesuita donde él aprendió su filosofía y teología, y estas se hallaban dominadas por el tomismo y el aristotelismo de Vitoria y sus sucesores” (*The Fall* 153; mi traducción).

³¹⁷ Como ha mostrado Edmundo O’Gorman en su “prólogo” a la *Historia natural*, Acosta era un pensador: “[...] de las avanzadas de la Contrarreforma española, empeñado [...] en admitir aquellas nuevas tendencias hasta donde lo permitieran la fe religiosa y la imagen del mundo fundada en sus dogmas. Esta postura intermedia y ecléctica de Acosta nos explicó el aristotelismo básico de su pensamiento científico, pero sin servilismo, de suerte que la experiencia y la observación personales ya encuentran en la *Historia* el lugar preeminente [...] *el eclecticismo de Acosta le permitió, además, mantenerse en buena parte al margen del imperialismo intelectual que aún ejercían en todos los campos de la cultura la autoridad de las Sagradas Letras y de los padres de la Iglesia*. Porque sin dejar de observar con escrúpulo la sumisión a ella que es de suponerse en un hombre que llevaba la sotana de la Compañía de Jesús, Acosta se esmera en limitar el alcance dogmático de los textos bíblicos y de las opiniones y sentencias patrísticas en asuntos que a su parecer no caían dentro de esa prohibida esfera” (xxiv-v; énfasis mío).

³¹⁸ El crítico venezolano Picón-Salas se burlaba de la concepción “un tanto teatral” de la historiografía que: “presentaba el tránsito de la compleja época barroca al enciclopedismo revolucionario del siglo XVIII como un salto brusco en el que hubieran emergido de la oscuridad y silencio colonial algunas cabezas ilustres que en las postrimerías del 1700 encarnan la ideología nueva, cargada de fermentos revolucionarios” (130). La inteligencia jesuita más representativa de estas paulatinas transformaciones la encontraba Picón en mexicanos como Francisco Xavier Clavijero (1731-1787), Francisco Xavier Alegre (1729-1788), Andrés Cavo (1739-1802), Andrés de Guevara (1748-1801), Pero José Márquez (1741-1820), Manuel Fabri (¿?), Diego José Abad (1727-1779), y también incluía al “poeta guatemalteco de formación mexicana Rafael Landívar (1731-1793)” (134). Escritores a partir de los cuales era posible, según Picón-Salas, pensar un enciclopedismo de “raíz religiosa” (137) que tenía en la época un desarrollo paralelo y complementario con el enciclopedismo laico y revolucionario. Estos escritores jesuitas, durante el siglo XVIII ya no se sienten españoles: “del imperio que los castigó y ofendió, dichos escritores se sienten mexicanos” (138). Sin embargo, dada la expulsión de la Compañía en 1767, estos letrados deben salir de América hacia Europa y por ello se trata de una “literatura de desterrados [que] emplea de preferencia el italiano y el latín y permanece, por eso, un poco desconocida para sus compatriotas americanos” (134).

Digamos desde el principio que existían impedimentos ideológicos, religiosos, políticos y culturales que afectaban la puesta en práctica del supuesto “empirismo etnográfico” de Acosta: 1) la persistencia hacia finales del siglo XVI de diversas formas de idolatría, 2) la resistencia a la invasión colonial por parte de los indígenas y, 3) los diferentes grados de “barbarie”, “ferocidad”, “ineptitud” y “salvajismo” que funcionaban en el pensamiento de Acosta como preconcepción del mundo indígena.

La obra más importante que escribió José Acosta, contrariamente a lo que suele creerse, no fue su *Historia natural y moral de las Indias* (1590), sino su *De procuranda indorum salute* (1588) [*Sobre la salud que se ha de suministrar a los indígenas*], a la cual el jesuita denominaba en carta al preposito general de la Compañía de Jesús, Everardo Mercuriano como, “mi obrita” (*De procuranda* I: 4). Decía uno de los biógrafos más reconocidos del jesuita, el padre León Lopetegui durante los años cuarenta del siglo pasado, que *De procuranda*: “se convertía dentro de su Religión en Sudamérica en asunto de primer orden, de gran resonancia teórica y práctica para las múltiples materias de consulta que ocasionaba la implantación en América de la nueva Orden misionera, pero unida además de alguna manera al plan inmensamente más vasto y trascendental de la acción total de la Iglesia católica en Indias” (212). La *Historia natural y moral* fue, no obstante, la que ganó el lugar de la fama entre los intelectuales europeos del siglo XVII y XVIII: gracias a ella tanto Acosta como el mundo americano fueron “conocidos” a lo largo y ancho de Europa. Nos cuenta el historiador mexicano O’Gorman que la *Historia natural y moral* fue traducida inmediatamente al italiano, francés, alemán, inglés, holandés y latín (“Prólogo” xi). Sin embargo, debemos recordar que la *Historia* es subsidiaria o suplementaria de un texto primitivo titulado *De natura Novi Orbis* (1588) que Acosta

incorporó como introducción a su *De procuranda* para hacer inteligible su proyecto o programa de evangelización colonial.³¹⁹ Como afirmaba Lopetegui:

El volumen *De Procuranda Indorum Salute* se enriqueció con la adición de dos nuevos libros a los seis de que constaba. Son los que se llaman *De Natura Orbis*, en los que no se pensaba al principio. Fue el mismo Acosta quien sugirió la idea de ponerlos delante de los otros, como un aperitivo [...] El fin de Acosta es doble. Aprovechaba la ocasión de dar a conocer en Europa el aspecto físico-geográfico de las Indias Occidentales con la publicación de un tratado, que contenía no pocos de sus pensamientos e investigaciones personales sobre los fenómenos naturales de aquel continente, y excitaba con ello la atención del mundo de las letras, predisponiéndolo a penetrar después con más deseo la parte principal, y no menos interesante para el amante de la Iglesia, de la cristianización de aquel mundo. (221)

En otras palabras, la *Historia natural* es el soporte que da coherencia al proyecto global evangelizador que Acosta postuló en su *De procuranda*. Es en este marco en donde tenemos que analizar e interpretar la escritura etnográfico-evangélica de Acosta y los problemas epistemológicos que planteaba tanto la idolatría como la clasificación de los diferentes tipos de barbarie dentro del modelo supuestamente “proto-racionalista” y empiricista.

De procuranda es una obra dividida en seis libros que cubren punto por punto todos los problemas de las misiones asociadas con la evangelización, conversión y administración de sacramentos a los indígenas americanos. Una síntesis descriptiva de estos libros podría hacerse de la siguiente manera: en el primer libro titulado “Esperanza de promoción de los indios” Acosta plantea que a pesar de las dificultades que propone la evangelización y a pesar de los diversos grados de “barbarie” que presentan los indígenas americanos, aún es posible su salvación mediante el proceso de evangelización. Podríamos decir que este primer libro contiene los fundamentos

³¹⁹ De acuerdo con Luciano Pereña: “La *Historia natural y moral de las Indias* fue concebida como una simple introducción al tratado *De procuranda indorum salute* [...] es circunstancial que posteriormente tradujera al castellano esta introducción latina que adquirirá en 1589 un carácter independiente con la incorporación de nuevos datos y capítulos que amplía y estructura en cuatro libros. El tratado *De procuranda indorum salute* fue siempre la obra clave y principal dentro de su plan unitario y orgánico sobre la investigación y el estudio de una auténtica teología de la liberación del indio americano” (7).

para la justificación de la tarea misionera. En el libro segundo titulado “Justicia e injusticia de la guerra”, Acosta repasa, siguiendo en lo esencial la línea teórica que había propuesto Francisco de Vitoria, la legitimidad o la ilegitimidad de la guerra contra el indígena y habla sobre las dificultades de predicar en ciertas áreas sin el apoyo militar. En el libro tercero titulado “Deberes sobre la administración civil” Acosta revisa la estructura institucional de la colonia, la administración político-civil, y evalúa el lugar que en ella deben tener tanto los indígenas como los misioneros. En este mismo libro habla sobre las diversas formas de tributos que los indígenas debían pagar, sobre la encomienda y las atribuciones de los encomenderos, sobre las leyes y sobre la embriaguez de los indígenas y cómo castigarla. Finalmente sugiere incorporar al andamiaje colonial aquellas instituciones indígenas que no se opongan a las buenas costumbres y leyes europeas.

En el cuarto libro titulado “Los ministros espirituales” Acosta presenta una suerte de guía para los misioneros y habla sobre las virtudes que debe tener el buen evangelizador y que incluyen desde el conocimiento de la lengua indígena hasta las medidas disciplinarias que se deben aplicar sobre el indígena. En el libro quinto que lleva por título “El catecismo y el método de catequizar” expone Acosta los fines y los medios para llevar a cabo en forma exitosa la conversión del indígena y entre ellas la persecución de la idolatría, la destrucción de los templos y las imágenes y también dedica una parte del capítulo a la administración de las parroquias de la Compañía de Jesús. El libro final es una suerte de prolongación del anterior y lleva por título “Administración de los sacramentos a los indios”, allí Acosta expone la regla general que debe seguirse en la aplicación de los sacramentos católicos desde el bautismo hasta el matrimonio y finaliza con un capítulo sobre las causas de las que depende la salvación de los indígenas. Esta es a grandes rasgos la descripción de *De procuranda*.

Para poder entender la complejidad del pensamiento de Acosta, su teleología y sus nuevas modulaciones etnográficas, también es necesario comprender brevemente la crisis que vivía el Perú y el pesimismo de la órdenes religiosas en cuanto a la evangelización de los indígenas en el momento en que Acosta redacta el manuscrito original de *De procuranda*. Un Perú gobernado por el tiránico virrey Francisco de Toledo (1515-1584) y asolado por las insurrecciones indígenas como las de Túpac Amaru (¿-1572). De acuerdo con Luciano Pereña:

Acosta había llegado al Perú en plena crisis política y religiosa. Y su destino consistió en formar parte vital de aquella situación. Llegó a ser elemento determinante de la vida social del Reino. Tomó conciencia clara de la crisis y colaboró responsablemente por superarla científica y pastoralmente [...] *De procuranda indorum salute* tiene mucho de diagnóstico. Refleja, ante todo, su conciencia de la crisis del Perú en la década de los setenta. Pero también busca soluciones [...] sus objetivos se reducen a tres fundamentalmente: urgencia por liquidar definitivamente la polémica sobre licitud de la conquista y legitimidad de la permanencia española en Indias. Urgencia por rectificar abusos y orientar correctamente las nuevas instrucciones de población y pacificación. Urgencia por sentar nuevas bases de humanización y educación para la conversión y recristianización de los indios. (14)

De procuranda surge entonces como un elaborado borrador de los problemas y acaloradas discusiones que se dieron en la primera *Congregación Provincial* que reunió Acosta en 1576 en su carácter de superior provincial de la Compañía de Jesús. Esta *Congregación* tenía como objetivo dar una respuesta al plan colonial del virrey Toledo y a la crisis política del virreinato insistiendo siempre en la función exclusiva de la Compañía: “La Compañía de Jesús ha sido fundada básicamente para servir a la iglesia de Dios yendo a misiones por las diversas zonas de todo el orbe. Esta función le es tan propia que ninguna otra lo es más. Tienen que cumplirla con todas sus fuerzas en cualquier pueblo y lugar, pero en ningún otro sitio tanto como entre los pueblos indios, porque, al menos así lo creo yo, ha sido fundada por divina inspiración con la finalidad principal de ganar para Cristo a esos pueblos” (*De procuranda* II: 309). Sin embargo, su preocupación fundamental era, como su título

bien lo identificaba, la *Universae tractationi de procuranda salute indorum*, la elaboración de un plan de salvación (espiritual y material) de los indígenas del Perú y la preparación de los procedimientos misioneros idóneos para llevar a cabo dicha tarea (conversión, catecismo, bautismo, etc.). Fue un debate que dejó plasmado el *ideario misionero* a seguir por la Compañía.³²⁰

Acosta se proponía infundir en las nuevas generaciones de evangelizadores una visión positiva sobre los “frutos” a recoger mediante la refutación de las teorías que sostenían la futilidad y la pérdida de tiempo y recursos en la tarea de conversión indígena. Reconocía la “dificultad” extrema en la evangelización debido a múltiples factores como la “rudeza” de la mente indígena y sus “depravadas” costumbres pero insistía en que para los apóstoles tampoco había sido fácil llevar la palabra de Cristo hasta los lugares más remotos: “Dicen que una sincera conversión de los indios a la fe es muy difícil. Es verdad. Pero conviene tener cuidadosamente en cuenta que siempre la predicación de la fe resultó difícilísima, y la fructificación del Evangelio, mucho más laboriosa de lo que nos imaginamos” (*De procuranda* I: 99). Acosta insistía en que las dificultades para la conversión de los indígenas en América no eran mayores ni menores que las que habían pasado los cristianos antiguos sino diferentes. Los apóstoles habían tenido que lidiar con gente culta (judíos, romanos), pero los misioneros americanos debían lidiar con gente “estúpida”, “bárbara” e “ignorante”: “Para nosotros la mayor dificultad es la excesiva estupidez e ignorancia de los

³²⁰ Como bien lo ha señalado Luciano Pereña: “A la vista de las cédulas reales y de otros documentos de la época se acepta el régimen de doctrinas, con no pocas limitaciones y condicionamientos, como el medio más eficaz para la salvación de los naturales. Se propone aceptar por vía de experiencia la creación de colegios para hijos de caciques de acuerdo con el Plan-Toledo. Con vistas a una mejor indoctrinación de los indios y para promover su educación y cultura, se aprueba la redacción y publicación de catecismos indígenas, cartillas para niños, gramáticas y vocabularios en quechua y aymará, que eran las dos principales lenguas del país. A los misioneros se exigirá el conocimiento de las lenguas nativas. No olvidaron la formación política y social necesaria a una vida por lo menos inicialmente civilizada, previa e indispensable para la comprensión y práctica de la vida cristiana. Todo un ideario y programa misional queda más que esbozado” (*Proyecto* 18).

bárbaros; a los Apóstoles, por el contrario, nada les estorbó tanto como aquella sabiduría hinchada y poderosa de los judíos, de los griegos y sobre todo de los romanos” (*De procuranda* 107). Así vemos que la comparación que hacía Acosta en el primer epígrafe que abre el capítulo entre los indígenas y los antiguos griegos y romanos no era del todo cierta para su propia visión antropológica de los pueblos antiguos. Acosta aseguraba a las generaciones futuras de misioneros que el esfuerzo evangelizador valía la pena: “aunque fuera pobrísimo el fruto en este negocio de las almas, no por eso habrían de sudar los obreros fieles de Jesucristo con menos esfuerzo y entusiasmo” (*De procuranda* 115).

Como el mismo Acosta indicaba en su “proemio” a *De procuranda*, quería desestimar el pesimismo de los evangelizadores y la hipótesis de que los indígenas eran demasiado bárbaros para ser convertidos a la fe católica.³²¹ Su esfuerzo intelectual apuntaba a desmontar ciertas teorías que hacían de la barbarie indígena un impedimento para la predicación del cristianismo y que se habían fundamentado históricamente a partir de cuatro premisas: 1) los indígenas no estaban dotados por su naturaleza de la gracia divina (substracción de gracia divina), 2) los indígenas eran depravados tanto en su naturaleza como en sus costumbres, 3) la lengua planteada como barrera comunicativa y, 4) la imposibilidad de accesos a ciertas áreas geográficas (*De procuranda* 115). Acosta repetía a lo largo de su *De procuranda* que todos los hombres, sin importar cuán bárbaros fueran, se hallaban aptos para recibir la doctrina de Cristo, aunque insistía en la “rudeza”, “estupidez” y “salvajismo” del indígena americano: “son muchos los hombres, e incluso pueblos y naciones, que durante largo tiempo han sido dejados a su infidelidad, no hay, sin embargo, linaje alguno de

³²¹ Dice Acosta: “quienes por propia experiencia han visto y estudiado de cerca la situación, se encuentran con tales y tantas dificultades que la mayor parte de ellos, quebrantados por el trabajo, a punto están de caer en desesperación; y se empeñan en sostener que hay que sudar mucho y por mucho tiempo para una cosecha nula o muy escasa” (*De procuranda* 75).

hombres tan inepto, tan salvaje y endurecido, que no se capaz de recibir la doctrina del Evangelio” (*De procuranda* 127).³²²

Acosta volvía a insistir sobre ciertos aspectos teológicos ampliamente superados ya tanto por las circunstancias históricas como por las discusiones teológicas metropolitanas:³²³ “No hay raza [*genus*] ninguna de hombres que esté excluida de la predicación del Evangelio y de la fe” (*De procuranda* 75). Asimismo, recordaba que el Evangelio había llamado a la fe incluso a: “la raza más alejada e inculta de hombres. *Etiopía*, dice, *extenderá sus manos a Dios*. ¿Y qué pueblo más despreciable que éstos, que por su aspecto repugnante y hediondo casi infunden terror?” (*De procuranda* 77). Afirmaba el jesuita que hasta los apóstoles habían entrado en naciones: “muy lejanas y feroces y sin asustarse por sus costumbres salvajes ni desalentarse por su cortedad de mente, predicaron el Evangelio [...] Por consiguiente, dejemos ya de oponer a tantas promesas del amor divino la cortedad y rudeza de los indios; con nuestra confianza en la fidelidad de quien hizo las promesas no demos por excluida de la salvación universal a ninguna raza de mortales” (81-83). Señalaba Acosta que según las Sagradas Escrituras hasta los hombres que se asemejaban a los animales tenían lugar dentro de la misión apostólica y el reino de los cielos:

Tal interpretación de que la Sagrada Escritura entiende por animales a los hombres que se parecen a los animales por su capacidad, la aceptan también Jerónimo y otros Santos Padres, como Gregorio en el comentario a las palabras: Tus animales habitarán en ella. Indudablemente, *en la Iglesia de Cristo se salvan hasta los animales*, porque se ha multiplicado la misericordia de Dios. Ves a un hombre de escasa capacidad, de entendimiento tardo, pobre

³²² Más adelante vuelve a insistir: “Con esta larga circunlocución nos muestra bien el Espíritu Santo la firmeza de Dios en su designio de que no haya linaje alguno de hombres tan alejado al que no llegue la gracia del Evangelio y del que no acepte Dios ofrendas preciosas a sus ojos” (*De procuranda* 131).

³²³ Este aspecto central de la misión católica, no obstante la repetición de Acosta, ya había quedado definido y clarificado oficialmente por el papado, como vimos en el capítulo 4, por la bula *Sublimis Deus* de Pablo III en 1537.

de juicio, no lo desprecies, no lo juzgues incapaz del reino de los cielos. (*De procuranda* 139; énfasis mío)

En reiteradas oportunidades volvía a presentar al indígena en términos denigratorios pero sostenía que era precisamente ese “salvajismo” lo que daba sentido a la tarea misionera. Cuanto más salvaje, bárbaro y bestial el comportamiento indígena más justificada se hacía la presencia del misionero. Insistía además en que ni la bestialidad, ni la distancia, ni la lengua, podían interponerse como razones de peso para no llevar a cabo la tarea evangelizadora y que había que sobreponerse con firmeza a cualquier dificultad a pesar de ver que la mayoría de ellos habitaran: “no en ciudades y plazas fuertes, sino en rocas y cuevas, como las fieras; ni vivir en comunidades, sino dispersos, cambiando a menudo de morada, como vagabundos sin rumbo; por caminos sólo accesibles a los siervos y a los gamos [...] Más que de agrupaciones humanas habría que hablar de manadas de ganado o vivares” (*De procuranda* I: 95). El problema de Acosta—y del poder colonial—era que la resistencia indígena marcaba límites a la teología universalista-humanista de Salamanca y del papado y colocaba un manto de serias dudas sobre la “aceptación voluntaria” de la fe:

Cuando se viene a la realidad, los hechos se muestran a la flaqueza humana tan contrarios a las promesas y de tal manera se cierran a los miserables hombres todas las entradas que llevan a la salvación, que al enfriarse aquel calor nos vemos muchas veces obligados a pensar que fuera más bien *la severidad divina la que deja fuera de su amor a esa muchedumbre de hijos infieles e inútiles*. (*De procuranda* I: 83; énfasis mío)

Por otra parte, la circulación en tierras americanas de diversas formas de catequizar, que dependían no sólo de aspectos teologales sino principalmente etnográficos, hacía muy difícil para Acosta “unificar” y “homogeneizar” un *único modo*—para utilizar la expresión lascasiana—de enfrentarse a la diferencia al momento de practicar la obra misional:

Establecer una norma común para adaptarlos a todos ellos al Evangelio, educarlos y gobernarlos, cuando se da tanta diferencia de hombres y cosas, definir con propiedad y certeza lo que conviene, requiere grandes dotes, que en modo alguno, a decir verdad, poseemos [...] resulta, pues, poco menos que imposible establecer en esta materia [evangelización] normas fijas y duraderas. Así también al ir pasando la república indiana de tiempo en tiempo por diversas edades, por así decir, en sus instituciones, religión y procedencia de sus habitantes, no es de extrañar que los que tienen la misión de instruir empleen distintos procedimientos pastorales [y así] se da en ellos un notable desajuste a la situación presente. (*De procuranda* I: 55)

Acosta ponía un especial énfasis en la educación del indígena dado que estaba convencido de que éstos, al ser “primitivos” y al estar cotidianamente regidos por costumbres bárbaras, podían liberarse de su condición “salvaje” si se sometían a los “beneficios” de la educación de los europeos.³²⁴ Al mismo tiempo enseñaba, por intermedio de la analogía, que si una persona no trataba mal a su caballo cuando se equivocaba, aún siendo una bestia, entonces por qué razón se debía tratar mal al indígena, colocando de este modo al indígena al mismo nivel que a las bestias de carga y que a un objeto comprado con dinero propio:

Mas el indio, se dirá, es de costumbres desvergonzadas, se deja llevar de la gula y de la lujuria sin control alguno y practica con increíble tenacidad la superstición. Pues bien, también para él hay salvación si se le educa. Doma su brío con freno y bocado, imponle cargas según conveniencia, echa mano, si fuere preciso, de la vara. Y si cocea, no le hinques la espada con ira; púnzalo con moderación y enfrénalo poco a poco hasta que se vaya acostumbrando a

³²⁴ De acuerdo con Beatriz Fernández Herrero, en su muy polémico artículo titulado “El indigenismo de José de Acosta”, planteaba que: “Partiendo de la premisa fundamental de la unidad de la especie humana, Las Casas y Acosta coinciden en afirmar que, si Dios ha creado a todos los hombres dotados de la capacidad de razón, todos ellos, por tanto, cualquiera que sea su estadio evolutivo en un momento preciso, son potencialmente capaces de pasar de una etapa de barbarie [...] a la del más alto grado de civilización, si se cumplen las condiciones necesarias para ello” (7). La autora propone que tanto Las Casas como Acosta deben ser encuadrados dentro del marco del “indigenismo” y que si Acosta no fue considerado de esta manera ello se debió al hecho de que su crítica de la Conquista no fue tan “espectacular” (*sic*) como la de Las Casas: “al hablar de posturas defensoras del indio, siempre se ha dado el protagonismo al dominico, calificándolo el principal antecesor del relativismo cultural y de los derechos humanos, relegando a un segundo plano al jesuita Acosta [...] Las razones pueden ser varias, y no es la menos importante la diferencia de estilos entre ambos; así, en las obras de Bartolomé de Las Casas aparece una mayor agresividad y combatividad hacia la conquista y la colonización, lo que le da un carácter más espectacular y posiblemente una mayor difusión a sus escritos” (8). Espero que el capítulo que aquí escribo sirva como evidencia en contra de tal argumentación.

mostrar obediencia. Porque si un caballo tuyo da coces o ha lanzado de sus lomos al jinete o de su boca la brida, no lo matas al punto con la espada o lo echas de casa, porque no quieres perder algo que es tuyo, comprado con tu dinero. (*De procuranda* 141)

En concordancia con algunas de las ideas más violentas de Ginés de Sepúlveda como la de servidumbre por naturaleza y la implementación del terror para la imposición de la autoridad, afirmaba Acosta que la tarea de evangelización y educación del indígena no podía ser llevada a cabo sin la utilización del “terror útil”: “La experiencia ha enseñado abundantemente que la naturaleza de los bárbaros es completamente servil. En la práctica, si no se les mete miedo y se les hace alguna fuerza como a los niños, no entran por la obediencia” (143). Y agregaba que la sabiduría celestial había enseñado a poner freno a la barbarie de la gente que mostraba una naturaleza servil: “Y en cuanto al temor ¿qué página de la ley no lo infundía? A fin de que con el terror de los castigos y con las pruebas mismas una y otra vez sufridas se aplicasen a la observancia de los mandamientos salvíficos y aprendiesen a obedecer a sus guías, deponiendo toda resistencia” (146-47).

Acosta insistía con los beneficios y bondades de la educación y aseguraba que la “rudeza” (*ineptitudinem*) de los bárbaros no nacía de la naturaleza sino por efecto de la mala educación y las malas costumbres.³²⁵ Así construía una teoría sobre la herencia cultural que, en parte, desculpabilizaba a los indígenas como individuos y ponía todo su énfasis en una inercia social. Sin embargo, insistía en que no había

³²⁵ De acuerdo con su biógrafo Lopetegui que se esforzó por presentar una imagen de su biografiado como “optimista” y “defensor” de los indígenas: “No es sola la barbarie la causa de la esterilidad relativa de su evangelización; y este aspecto negativo de su defensa [*Sic*] denuncia enérgicamente las faltas de virtud y celo de muchos de los doctrineros, las violencias de muchas conquistas, la falta de método racional en enseñarles. Por otra parte, la acusación fundamental de la ineptitud de los bárbaros, caerá con la educación y la costumbre, de las que depende más que de la naturaleza su abyección, y las otras con el tiempo, y el celo de los misioneros. La buena disposición presente garantiza el más pleno éxito si se cumplen como se deben los decretos reales, y aun el fruto actual supera con mucho el trabajo de los operarios evangélicos, y serán más copiosos con la paciencia y el trabajo, como lo demuestran los frutos ya obtenidos” (277-78).

pueblo por “estúpido” y bárbaro que no pudiera ser transformado al “humanismo” y a las “costumbres nobles” si se sometía a los cuidados de la educación (151).

En varias oportunidades a lo largo de su extensa *De procuranda* volvía Acosta a mencionar la herencia cultural—el uso de costumbres contrarias al cristianismo— como factor de trasmisión de comportamientos “anormales” de los indígenas e insistía en la complejidad y dificultad de “desarraigar inclinaciones naturales y costumbres inveteradas y transformarlas en hábitos nuevos y profundamente desagradables a la sensualidad y al capricho de la naturaleza” (155). No obstante, la supuesta “malicia congénita”, esto es, un elemento de “racialización” como causa ya había sido mencionada por las Sangradas Escrituras y era el propio Acosta quien traía la cita a la discusión al comparar a los indígenas americanos con los cananeos: “Lo que leemos en el libro de la Sabiduría sobre el antiguo pueblo de los cananeos, se aplica, sin duda, con toda propiedad a determinados pueblos de indios, como reconocerá fácilmente quien haya observado su talante y costumbres: *A sabiendas, dice, de que eran de mala capa, de malicia congénita, y que su manera de ser no cambiaría nunca. Eran raza maldita desde su origen*” (*De procuranda* 89). De esta interpretación del *Libro de la Sabiduría* Acosta sacaba fundamento de autoridad suficiente como para afirmar que: “Hay, por consiguiente, sujetos que están afectados de una *malicia congénita y hereditaria* por así decir; su modo de pensar está tan pertinaz y perversamente arraigado, que casi es imposible extirparlo” (89; énfasis mío).

Tan imposible de extirpar era esta alegada “malicia congénita” que Acosta mostraba cómo, incluso luego de poner a los indígenas a vivir entre cristianos, estas costumbres perduraban de forma inexorable: “los muchachos, criados entre cristianos, que en apariencia son buenos y virtuosos, tan pronto como vuelven a los suyos, no conservan ni rastro de honradez antes se aventajan en ser cabecillas y maestros de

osadía y maldad, que bien parece continuar en todos ellos la vieja maldición de la raza. Porque es maldita su casta y connatural su malicia y no puede cambiar jamás su mentalidad” (*De procuranda* II: 25; subrayado del original). De allí, pasaba Acosta a hacer una descripción general de la conducta, las costumbres y la actitud del indígena que nos permitimos aquí reproducir por extenso debido a su importancia etnográfica y a sus consecuencias directas en la doctrina evangelizadora:

[E]l pueblo indio, aunque con sus más y sus menos, en conjunto, sin embargo, está muy lejos de cualquier sinceridad; es totalmente ruin y servil de ingenio por lo común romo, de muy escaso juicio, muy inconstante y escurridizo; desleales e ingratos en su comportamiento, sólo ceden ante el miedo y la fuerza; apenas tienen sentido del honor, y del pudor, casi ninguno [...] y no son solamente de talante servil, sino hasta animal en cierta manera; hasta el punto de que llega uno a creer ser más fácil domar fieras que refrenar la temeridad de estos hombres o avivar su aplatanamiento. Tan torpes son para aprender, tan duros y tercos par ceder. Finalmente, como animales nacidos y destinados a presa de caza, se pasan la vida en inmoralidad perpetua, sin respetar las leyes del matrimonio y de la naturaleza; sustituyendo la razón por el instinto. (*De procuranda* 91)

Pero esta que leemos no es en sí misma la opinión de Acosta sobre los indígenas sino lo que el jesuita alude como las razones de “algunos” que consideraban que no valía la pena evangelizar a los indígenas. Sin embargo la visión de Acosta no difería significativamente de este cuadro etnográfico y sí en los medios a emplear para transformar esta situación de “salvajismo” en una de “humanización”. Reconocía la barbarie indígena pero no apuntaba la culpa hacia éstos tanto como hacia los malos evangelizadores a quienes consideraba como flojos, enviciados, negligentes y sin la fuerza suficiente como para acometer semejante obra. La diferencia entre los primeros apóstoles de Cristo y los nuevos era que los últimos habían sido “aptos” para llevar a cabo la misión religiosa mientras que los nuevos eran flojos. Los antiguos infieles tuvieron buenos predicadores pero los misioneros que les han tocado en suerte a los indígenas del Perú son: “tan indignos que es más lo que destruyen y deshacen que lo que edifican y plantan. Así que la causa principal se reduce a la escasez de ministros

idóneos [...] ¿De qué pues nos quejaremos? ¿Por qué tanto acusar a los indios? Más bien deberíamos avergonzarnos de nuestra vida, tener horror de tantas ofensas de Dios? (*De procuranda* II: 31). Culminaba su diatriba a los misioneros con un juicio terminante que sacaba la culpa del indígena y la colocaba del lado de los misioneros: “Quede pues, bien sentado, sin la menor duda, que el hecho de que los indios no se hayan revestido de Cristo en su mayor parte hay que atribuirlo a la negligencia y maldad de los ministros” (*De procuranda* II: 37).

De procuranda—mezcla de tratado etnográfico, guía misional y catecismo—terminaba con algunas proposiciones a la Corona para solucionar la crisis evangélico-político-colonial. Mediante estas proposiciones, Acosta se proponía liquidar definitivamente la cuestión de la “legitimidad” de la posesión de América por parte de España, la legitimación de la “entradas” en territorios indígenas, y sostenía, según Pereña, que: “España justa y legítimamente permanece en América como Estado protector por delegación del orbe para defensa de los inocentes y promoción de los derechos humanos” (43). También proponía Acosta respetar, en la medida de lo posible, las estructuras políticas indígenas (fueros, leyes regionales) siempre y cuando éstas no se refirieran a lo sobrenatural (lo religioso) y no fueran en contra de la moral y las “buenas” costumbres de Europa:

Hay que ir poco a poco imbuyendo a los indios en las costumbres cristianas y en nuestra forma de vivir. Y hay que cortar paso a paso los ritos supersticiosos y sacrílegos y los hábitos de bárbara fuerza. Pero en los puntos en que sus costumbres no se oponen a la religión o a la justicia, no creo que se las deba cambiar así porque así. Hay que conservar sus costumbres patrias y tradicionales que no vayan contra la justicia, y organizarles jurídicamente conforme a ellas, tal y como ordenan las disposiciones del Consejo de Indias. (*De procuranda* I: 587)³²⁶

³²⁶ Con relación a este punto, hacia el final del segundo volumen, agregaba Acosta que: “no den leyes demasiado duras y extrañas para los bárbaros, sino déjeseles vivir (en tanto lo permita la ley cristiana y natural) con sus instituciones y dentro de ellas estén gobernados y se hagan mejores. Porque es muy difícil cambiar todas sus leyes y costumbres patrias y tradicionales” (*De procuranda* II: 487).

Finalmente, aconsejaba, en confluencia con el proyecto de Toledo, la construcción de escuelas para adoctrinamiento de los indígenas, similares a las que los franciscanos habían creado en Nueva España en 1536. También recomendaba que se rebajara el tributo cobrado a los indígenas: “que resulte suave el yugo de Cristo” (II: 487) y que se trajesen buenos ministros de la palabra para llevar a cabo con éxito la tarea evangelizadora (ver II: 489).³²⁷ En otras palabras, la propuesta político-evangélica de Acosta se montaba sobre la contradictoria idea de una *invasión* colonial “legítima”, “civilizada”, “pacífica” y “en orden”, en la que el indígena resistía por desconocimiento de la doctrina y, como veremos, también por influencia del demonio. Esta situación podía solucionarse con más evangelización, con más aparatos institucionales, con un mayor conocimiento de las diferencias indígenas y con un mayor rigor y firmeza por parte de los propios religiosos.

El primer epígrafe de Acosta que abre este capítulo pone de manifiesto que su pensamiento filosófico y antropológico tendía a un aparente *relativismo* antropológico al momento de clasificar y comparar las poblaciones indígenas de América entre sí y con los pueblos de Europa, Asia y África. No obstante, más adelante veremos que este presunto “relativismo” es altamente problemático. Pero antes de entrar de lleno al análisis de la clasificación etnográfica de los distintos tipos de idolatría en Acosta es necesario revisar, siquiera en forma somera, su tipificación de los tres tipos de “barbarie” y el funcionamiento de su sistema epistemológico y clasificatorio de la alteridad, puesto que será desde ese parámetro (tipo o grado de barbarie) desde el cual

³²⁷ Bartolomé de Las Casas recordaba en su tratado sobre las *Doce dudas* que no se podían aplicar tributos a los indígenas y que el mantenimiento de la fe y la conversión, esto es, lo que costara adoctrinar a los indígenas debía ser sufragado por la Corona española: “Y así parece que no pueden ser compellidos los infieles, ni después de christianos, a apagar los gastos que se hizieran para irlos a predicar, sino los Reyes de Cstila que se encargaron, quanto a lo de las Indias, de los hazer convertir. E les puso el Papa precepto sobre ello, sin que por ello les lleven un maravedía habido por fuerza” (11.2: 63).

Acosta clasificará la diferencia cultural y religiosa. En primer lugar debemos señalar que la postura teórica de Acosta, con relación a la clasificación de la diferencia antropológica y religiosa, requería que la misma sea llevada a cabo desde el marco de la *experiencia* y de lo que la etnografía contemporánea ha designado con el nombre de *observación participante*, esto es, con el procedimiento al cual James Clifford calificaba como una fórmula “paradójica” y “equivoca” que sólo podía ser tomada en serio si se la consideraba: “en términos hermenéuticos como una dialéctica entre la experiencia y la interpretación” (“Sobre la autoridad” 152).³²⁸

Acosta señalaba en forma muy enfática la importancia de “haber estado”, de “haber visto” y de conocer “directamente”, aunque él mismo no ejercitó su experiencia etnográfico-antropológica en forma prolongada o profunda, hecho que el jesuita reconocía sin problema alguno:

Los pueblos indios son innumerables, tiene cada uno de ellos determinados ritos propios y costumbres y se hace necesaria una administración distinta según los casos. Por eso, no sintiéndome yo capaz de tratar uno a uno de todos ellos, por serme desconocidos en su mayor parte y aunque llegara a conocerlos del todo sería tarea interminable, he juzgando oportuno tener principalmente en cuenta a los indios del Perú, para adaptarme mejor a todos los demás. Y lo hice por dos razones: una porque el mejor conocimiento que tengo de estas provincias me permite dar a mis afirmaciones una mayor certeza; la segunda, porque siempre me han parecido estos indios una especie de punto medio entre los demás. (*De procuranda* I: 59)

A pesar de su falta de experiencia y su desconocimiento de la “mayor parte” de las etnias indígenas, la preponderancia que Acosta atribuía a la experiencia y a la evidencia era novedosa en su sistema clasificatorio puesto que, como ha señalado Cervantes, de este modo se podía discutir el conocimiento de los antiguos pensadores y examinar las causas de los fenómenos naturales sin estar siempre apegado a la

³²⁸ Según Pagden: “Throughout the *Historia*, and to a lesser degree in *De procuranda*, there is a persistent emphasis on the demonstrative value of experience. Contemporary accounts of the Indies, Acosta believed, had so often proved to be inadequate or simply wrong because they had relied too heavily on imprecise data of the kind employed by those previous historians of America who had had no real experience of the Indians” (152).

autoridad de las *Sagradas Escrituras* y a los Padres de la Iglesia como sí lo habían estado los franciscanos (26). No obstante, aunque a veces Acosta discute la autoridad de los antiguos, su *De procuranda* está plagada de citas de autoridad tanto de los Padres de la Iglesia como de las Sagradas Escrituras. Así, la experiencia formará parte de los procesos de *autorización* etnográfica en teoría y no tanto en la práctica: el *testigo* directo se quiere insinuar en Acosta como justificación de la *autoridad etnográfica* y como fundamento de la verosimilitud del discurso sin haber necesariamente estado en el terreno. Nadie podía negarle a Acosta, a pesar de no haber sido un etnógrafo al estilo franciscano, su larga estadía en el Nuevo Mundo así como su conocimiento de las etnografías llevadas a cabo por sus colegas. Al respecto, afirmaba el jesuita en su *Historia*:

[...] tratar los hechos e historia propia de los indios, *requería mucho trato y muy intrínseco con los mismos indios*, del cual carecieron los más que han escrito de Indias, o por no saber su lengua o por no curar de saber sus antigüedades; así se contentaron con relatar algunas de sus cosas superficiales. Deseando pues yo, tener alguna más especial noticia de sus cosas, hice diligencia con hombres pláticos y muy versados en tales materias, y de sus pláticas y relaciones copiosas pude sacar lo que juzgué bastar para dar noticia de las costumbres y hechos de estas gentes, y en lo natural de aquellas tierras y sus propiedades, *con la experiencia de muchos años y con la diligencia de inquirir, y discurrir y conferir con personas sabias y expertas.* (*Historia*, “Proemio” 13; énfasis mío)

Pero Acosta no fue un etnógrafo *á la* Pané, *á la* Motolinía, o *á la* Sahagún. Aunque sí aprendió lenguas indígenas (presumiblemente quechua y aymara) no permaneció por largos períodos de tiempo en asentamientos indígenas salvo por incursiones breves con otros misioneros y, debemos recordar, que a pesar de todo lo que escribe sobre México sólo estuvo allí por un corto período de tiempo.³²⁹ De

³²⁹ El lector interesado en los hechos de la vida de Acosta durante su estadía tanto en Perú como en México puede consultar el excelente “Estudio preliminar” de Luciano Pereña a *De procuranda* (3-46). También conviene agregar a esta lectura la muy completa, aunque un poco antigua (1942), obra biográfica de León Lopetegui y el “Prólogo” a la *Historia natural y moral* de Edmundo O’Gorman (1962).

hecho, en la cita anterior la afirmación de Acosta anula el papel de la experiencia, esto es, luego de remarcar la necesidad de tener “mucho trato y muy intrínseco con los mismos indios” con el objetivo de no hacer una historia superficial, afirma que hizo “diligencia con hombres platicos y muy versados en tales materias”, pero en ningún momento afirma que esos hombres fueran indígenas ni que hubiera vivido entre estos. Es más, de acuerdo con Cañizares-Esguerra, hoy sabemos que las fuentes de información sobre la cultura mexicana que manejó Acosta para la composición de su *Historia* provenían de los largos años de estudio que otro jesuita, Juan de Tovar (ca. 1546- ca. 1626), había dedicado a ciertos documentos indígenas y que compartió con Acosta:

After working for many years as a missionary in Peru, Acosta spent a few months in Mexico in 1586 before returning to Spain to write his *History*. In Mexico, he met Tovar, who had long worked on local antiquities and who gave Acosta a history of the Aztecs. Acosta, it seems, reviewed the work and began to suspect that it was based entirely on native accounts, for he wrote to Tovar asking two questions: “What certainty or authority does this relation or history possess?” and, “Since the Indians did not have writing, how could they preserve such quantity and variety of matters for so long a time?” Tovar responded quickly, describing Mexican mnemonic and writing systems that had allowed Amerindians to memorize ancient speeches. (73)

Acosta tenía una relativa experiencia con los indígenas del Perú—territorio de base para la escritura de su *De procuranda*—y un contacto prácticamente inexistente con los indígenas de México. Su compendio etnográfico sobre las idolatrías de los mexicanos en el libro V de la *Historia natural* deriva casi exclusivamente de su lectura de los manuscritos de Tovar.³³⁰ Según lo ha señalado Edmundo O’Gorman en su “Prólogo” a la *Historia natural y moral*:

³³⁰ De acuerdo con Lafaye: “Las dos cartas (una del padre Tovar, otra del padre Acosta) publicadas por J. García Icazbalceta, y reproducidas por G. Kubler y Ch. Gibson, prueban que la *Historia* del padre Tovar (manuscrito Tovar-Código Ramírez) fue casi la única fuente de Acosta para escribir la parte de su *Historia natural y moral* consagrada a México. En efecto, el célebre jesuita tenía una experiencia directa y prolongada de Perú, pero en materia mexicana tuvo que conformarse con informaciones de segunda mano” (*Quetzalcóatl* 250-51).

[Acosta] Incluyó en el libro noticias relativas a la religión, a las costumbres y sobre todo a la historia de los antiguos mexicanos. Expresamente manifestó que “en las materias de México” siguió como principal autoridad al padre Juan de Tovar, jesuita mexicano gran conocedor de aquellos asuntos [...] No debe olvidarse, por otra parte, la confesión de Acosta sobre el haber sido el padre Juan de Tovar quien principalmente le comunicó las noticias que incluyó en su *Historia* tocante a los antiguos mexicanos. (xii-xiv)³³¹

Esto no implica que Acosta no estuviera informado sobre las costumbres de los indígenas pues siendo el superior provincial de la Compañía de Jesús en el Perú habrá tenido acceso a todos los informes, tanto escritos como orales, de los misioneros. Sin embargo, lo que me importa señalar en este capítulo no es por cuánto tiempo Acosta estuvo entre los indígenas ni el grado de “fidelidad” de su relato. Sahagún pasó más de cincuenta años entre los indígenas de México y allí murió con una visión pesimista sobre la tarea evangelizadora precisamente por ser los indígenas mexicanos “tan indígenas” y “tan poco adeptos” al proceso de occidentalización. Independientemente de la experiencia compartida, de la *observación participante*, lo que interesa relevar aquí son los “modos” de interpretación etnográfica, las redes conceptuales y hermenéuticas que se despliegan para pensar la cultura indígena desde el imaginario occidental.

Mi lectura y análisis, que siguen en lo esencial a James Clifford, intentan distinguir entre dos acciones que a menudo suelen confundirse: por un lado, la *experimentación* (la observación, el estar presente en el campo) y, por otro, la *interpretación*. En definitiva, mi lectura hace una crítica del rol de la experiencia como “garantía” absoluta de la interpretación, el “saber por haber visto”: la experiencia es siempre una conciencia diferida que se escribe “después”, cuando el etnógrafo ya no está en ella y, en segundo lugar, el etnógrafo nunca llega “puro” y sin

³³¹ Si el lector está interesado en conocer en forma detallada la historia de la acusación de “plagio” a la obra de Acosta puede leer el “Prólogo” de O’Gorman y especialmente las páginas xii-xxiii.

pre-concepciones al acto experimental. Por ello, la observación siempre se produce desde una epistemología (anterior al “encuentro”) la cual, muchas veces, se horroriza con el imaginario cultural indígena. Como señalaba Clifford: “En la influyente concepción de Dilthey (1914), la posibilidad de comprender a los otros surge inicialmente del simple hecho de la coexistencia en un mundo compartido; pero este mundo experiencial, sustrato intersubjetivo para las formas objetivas del conocimiento, es precisamente lo que falta o lo que es problemático para un antropólogo que ingresa en una cultura extraña” (“Sobre la autoridad” 154). Es importante entonces, antes de analizar la clasificación de la idolatría en Acosta, entender el marco epistémico (el archivo previo) que ya traía consigo desde Europa el jesuita y que será la regla con la que medirá la alteridad americana.

En su *De procuranda indorum salute*, Acosta proponía una postura etnográfica de tipo comparativista. Aclaremos que el acto de la comparación muchas veces celebrada—recordemos la utilidad de la analogía en Durán, Motolinía y Sahagún—no necesariamente conduce hacia una postura relativista ni en sintonía ética o religiosa con la situación vital del Otro. De acuerdo con Acosta, siguiendo la línea comparativista, no todos los indígenas podían ser clasificados del mismo modo y, por ende, no todos podían ser tratados o evangelizados de la misma manera:

Es muy difícil hablar correcta y acertadamente sobre el ministerio de la salvación de los indios. En primer lugar, por ser innumerables estos pueblos de bárbaros y *muy diferentes entre sí tanto por el clima, regiones y modo de vestir como por su ingenio, costumbres y tradiciones*. Establecer una norma común para adaptarles a todos ellos al Evangelio, educarlos y gobernarlos, cuando se da *tanta diferencia de hombres y cosas*, definir con propiedad y certeza lo que conviene, requiere grandes dotes, que en modo alguno, a decir verdad, poseemos. (*De procuranda* I: 55: énfasis mío)

El paradigma clasificatorio de Acosta derivaba, en parte, de las posturas teológico-antropológicas de la escuela de Salamanca en donde la *diferencia* entre indígenas, como vimos en el capítulo 4, ya había sido utilizada por Francisco de

Vitoria para distinguir y eventualmente justificar la presencia española en el Nuevo Mundo.³³² Recordemos que para Vitoria, según escribía en su *De indis*, había *indios de indios*, y que el quinto título de legitimación de la ocupación española se basaba en la *defensa del inocente*, esto es, en la protección del indígena supuestamente “bueno” y “dócil” del Otro indígena, el “malo” o caníbal y de la supuesta tiranía de los jefes indígenas que pudieran llegar a resultar un obstáculo en el proceso de evangelización. Esto no implicaba sin embargo que el pensamiento antropológico y teológico de la escuela de Salamanca no reconociera al indígena en tanto que “humano” o que no creyera posible que todos los hombres por más “salvajes” que fueran pudieran, eventualmente, encontrar en la religión y conversión un modo de redimir sus pecados y por ende su “salvajismo”. Como señala Cervantes, Acosta era heredero de esa tradición salamantina que basaba sus premisas antropológicas en la idea de que: “todas las mentes humanas eran las mismas en esencia, de que todos los hombres eran innatamente susceptibles de entrenamiento moral, y que cualquier análisis de las diferencias culturales debía basarse en una explicación histórica” (*The Devil* 31; mi traducción).³³³ Al respecto escribía Acosta: “Pues aunque se llama indios a todos los bárbaros descubiertos en nuestros días por los españoles y portugueses que con sus flotas han surcado el dilatadísimo océano [...], sin embargo no todos tienen las mismas características; va mucho de indio a indio, por decirlo con humor, y hay

³³² De acuerdo con Pagden: “The whole movement of Acosta’s discussion both of the psychological disposition of the Indian and of the justice of the Spanish conquest derives from Vitoria’s *De indis*. Like Vitoria, he held that the only possible legitimation for the conquest lay in the natural right of all men to communicate with each other, and in the Christian’s right, under divine law, to be allowed to preach the Gospel to the heathen. Unlike Vitoria, however, he rejected the view that wars may be made against Indians in defense of the innocent” (159).

³³³ De acuerdo con Pereña: “En Alcalá José de Acosta se había formado en la Escuela de Salamanca que allí trasladó Domingo de Soto, Melchor Cano, Mancio Corpus Christi, Domingo de las Cuevas y Juan de Salinas. La nueva interpretación del fenómeno indiano, dentro de la academia, trascendió a los discípulos de Vitoria [...] Acosta representa uno de los cauces más importantes del trasplante de la Escuela de Vitoria al Nuevo Mundo de las Indias” (13).

bárbaros que sacan gran ventaja a bárbaros” (*De procuranda* I: 61). Y agregaba: “[...] es un error común limitar con estrechez las Indias a una especie de campo o ciudad y creer que, por llevar un mismo nombre, son de la misma índole y condición” (*De procuranda* I: 59).³³⁴ Sin embargo, como bien lo ha señalado Lopetegui, independientemente de reconocer variedades o tipos, los indígenas son en última instancia considerados *bárbaros*: “Acosta emplea también como sinónimo de *indios* el nombre de *Bárbaros*, aunque admite mitigaciones importantes en el adjudicar este término nada honorífico; pero la equivalencia, por genérica que sea, subsiste” (259). El conocimiento empírico de la alteridad que reclamaba Acosta debía necesariamente basarse en un sustrato de tipo etnográfico, por grados o, más precisamente, por tipos. Sin la descripción de las costumbres indígenas no era posible conocer y clasificar los grados de la “barbarie” americana y, por ende, llevar a cabo el proceso de conversión y evangelización que era el gran proyecto de Acosta. En este sentido, Acosta volvía a reponer la funcionalidad de la Enciclopedia que ya había puesto en marcha Sahagún, esto es, la clasificación nominal y la disposición material de los rasgos culturales de la cultura indígena dentro de un cuadro organizador, como sostiene Felipe Castañeda:

Se trata de un concepto de bárbaro tal como se lo puede encontrar en otros autores de su época. Sin embargo, aunque no presente a primera vista un aporte novedoso en relación con la manera de asumir al otro, por la manera como lo desglosa en tipos o clases de bárbaros, así como por el contexto en el que lo trabaja—el problema de la evangelización de los indios—, se puede afirmar que representa un aporte en relación con su sistematización, complementación y aplicación teniendo en cuenta lo específico de su momento histórico. (110)

El uso de los antiguos paradigmas de la tradición occidental (Plinio, San Isidoro), desmiente el hecho de que la “diferencia” antropológica americana fuera el

³³⁴ Acosta justificaba este proceder afirmando que: “¡Cualquier persona prudente echa de ver fácilmente que un mismo asunto admite un tratamiento que no tiene por qué ser único e idéntico en todos sus aspectos, si se procede con verdad y no con pasión!” Ni es caer en error pronunciarse en un problema complejo de distintas maneras según los distintos aspectos. Un mismo e idéntico hombre admite a menudo discrepancias consigo mismo” (I: 57).

factor de reformulación de la filosofía de la historia que Acosta propuso, como parece sugerir Pagden (156-57). La idea según la cual lo que reside “afuera” de occidente es diferente y de menor valor cultural se formuló en el interior de las *epistemes* europeas y fue una herramienta teórica de validación y justificación para la “pacificación”, “colonización” y “normalización” de la alteridad occidental. La concepción antropológica de los diferentes tipos de barbarie de Acosta no por hallarse estructurada en una concepción filosófica es menos pragmática, instrumental o eurocéntrica. La supuesta “experiencia” de Acosta con los indígenas no modificó su filosofía sobre la diferencia ni tampoco implicó que el jesuita haya aprendido la existencia de la “diversidad cultural”. En este sentido, ya en 1942, Lopetegui afirmaba que: “Los diferentes estadios culturales [de los indígenas] son tenidos en cuenta, pero con todo su favor e inclinación a elevar aquellas poblaciones, no sólo reconoce la notoria inferioridad cultural americana con respecto a la China o al Japón, sino que la impresión que se deduce de su lectura es simplemente deprimente y pesimista, a pesar del empeño de alabar lo bueno que ve y sabe” (261).

Debemos entender que “las buenas intenciones” coloniales siempre se ligan a un objetivo meditado y que se arreglan en torno a una necesidad cuyo sustrato puede ser económico, religioso y/o político. Pagden, quien nos muestra un proceso cuasi dialéctico entre el reconocimiento de la singularidades culturales indígenas (la diferencia) y la transformación de la filosofía de Acosta admite, al mismo tiempo, que el descubrimiento de la diversidad y una etnografía cabal eran esenciales para el éxito de la tarea evangelizadora: “America was, Acosta knew, a place of wide cultural diversity, and before the fledgling missionary could carry out his task it would first be necessary for him to possess some understanding of the culture to which each group of his potential converts belonged” (157). Con esto quiero señalar que la “diferencia”

es una herramienta heurística que el propio etnógrafo aplica a su lectura del mundo indígena. No es que “afuera” de la escritura del etnógrafo no exista la diferencia, sino que la diferencia del “afuera” es una pura dispersión si no se acomoda en un marco “clasificador”. Lo que el etnógrafo clasifica es la dispersión del afuera con un modelo particular de diferencia que ya está incorporado en su visión del mundo: aquí hablamos de un letrado eclesiástico entrenado en la escuela de Salamanca. La novedad de Acosta no se basa en haber descubierto la “diferencia” y la “diversidad” del mundo cultural indígena sino en construir nuevos modos de organizar taxonómicamente esa cultura con el objetivo de hacer viable un plan global de evangelización para el indígena americano. En otras palabras, con Acosta arriba una nueva organización epistemológica que intenta jerarquizar la evidencia empírica por sobre la acumulación libresca de la autoridad. La máxima etnográfica de Acosta para las futuras generaciones puede reducirse al siguiente axioma: para conocer al indígena es necesario ir al territorio y clasificarlo o, al menos, informarse con quien lo había hecho.

Que su *Historia* fuera *natural* y al mismo tiempo *moral* señala la importancia que para Acosta revestía la tarea etnográfica. Hay, por un lado, una separación entre el conocimiento de la naturaleza (los minerales, metales, la geografía) y, por el otro, un conocimiento para definir el “comportamiento humano”, la cultura y las costumbres. De este modo, Acosta se proponía no sólo trazar la historia del territorio, su fauna y su flora sino también hacer la historia y descripción de las poblaciones que la habitaban y de sus modos de vida, su etnografía. Debemos señalar que, a pesar de los esfuerzos del jesuita por construir un sistema empiricista para mensurar la diferencia americana, su alegada objetividad proto-científica—tan celebrada por la crítica (O’Gorman, Pagden)—está contaminada por el *a priori* filosófico, religioso,

antropológico y eurocéntrico que encuadra y predetermina el resultado de la mirada etnográfica. El “bárbaro”, en tanto que categoría o tipología de gradación de lo humano, es en la etnografía de Acosta esa “regla previa” que se aplica al indígena, dice el jesuita: “[...] según la definición de prestigiosos autores, bárbaros son aquéllos que se apartan de la recta razón y de la práctica habitual de los hombres” (*De procuranda* I: 61). Esta definición tiene como sustrato una autoridad que determina y define de antemano qué cosa es “la recta razón” y la “práctica habitual de los hombres”. De allí que no sea una innovación teórica en Acosta la de ser un “comparativista”—Las Casas ya lo había sido cuarenta años antes³³⁵—sino que su supuesto comparativismo es un derivado de su lógica epistémica y un arrastre tanto del proto-enciclopedismo medieval (del que ya se había servido Sahagún) como del nominalismo anti-tomista que tendía a separar el cuerpo del alma y la gracia de lo natural (cosas divinas / cosas terrenales).

Cervantes ha insistido en señalar esta lucha entre la “concordancia tomista” (muy lascaciana) y el “nominalismo franciscano”. En el pensamiento de Tomás de Aquino (1225-1274)—a quien luego seguirá Las Casas en su apología de los indígenas—el hombre tiene una tendencia natural hacia la inteligencia y por ende hacia Dios.³³⁶ Nos cuenta Cervantes que, en contra del platonismo, Aquino no creía que el hombre fuera un ser puramente espiritual y su alma confinada a la prisión corporal. Para Aquino existía una “concordancia” entre el cuerpo y el alma, esto es, el hombre era parte de la naturaleza y el pensamiento humano era consustancial con la

³³⁵ Las Casas escribía en su *Apologética historia sumaria* que: “en la elección de los dioses tuvieron [los indígenas americanos] más razón y discreción y honestidad que las más de todas cuantas naciones idólatras antiguamente hobo, bárbaras, griegos y romanos, a todos los cuales hicieron en esto ventaja y, por consiguiente, mostraron ser más que todas racionales” (7: 896).

³³⁶ Como afirma Cervantes: “Following Aquinas he [Las Casas] concluded that the supernatural, albeit beyond human reason and understanding, was nonetheless as rational as the natural and that, consequently, any human desire for the supernatural was rooted in nature” (31).

materia, sujeto a las condiciones del espacio y del tiempo (23). Esta postura conducía claramente a un cierto relativismo cultural y hacía posible la superación del “estado” presente de los indígenas, esto implicaba que los mismos se comportaban del modo en el que lo hacían debido a la sensualidad del clima, por no conocer los evangelios, por la falta de instrucción y cultura, etc. De este modo, una vez educados, serían perfectamente “capaces” o “civilizados”—porque la inteligencia y la gracia de Dios, según este posicionamiento, son innatas y según Las Casas el hombre tiende naturalmente hacia Dios—³³⁷ para adaptarse al catolicismo, dejar atrás la barbarie, expulsar a Satán y convertirse en miembros activos de la Iglesia católica. Sin embargo, entre los franciscanos había primado un nominalismo que separaba tajantemente el alma del cuerpo, que rompía la concordancia tomista. Esta postura, según Cervantes, fue la responsable de la creación de la demonología moderna:

La demonología moderna puede rastrearse hasta el rechazo franciscano del naturalismo aristotélico y en la creciente aceptación de un sistema moral basado en el Decálogo [...] La tendencia nominalista de separar la naturaleza y la gracia hizo que el campo de lo “sobrenatural” fuera mucho menos accesible a la razón, y así se realzaron tanto los atributos divinos como los demoníacos en relación con el individuo. (24-25; mi traducción).

Este trasfondo teológico nos ayuda a comprender por qué el indígena tenía negada *ab initio* la agencia y en cambio la “influencia” sobre su alma era patrimonio exclusivo del demonio. Acosta, según Cervantes, con su tratamiento separado de las materias, ya naturales ya divinas y/o morales, rompía también con la “concordancia

³³⁷ Las Casas menciona este punto en la mayoría de sus escritos para ratificar la necesidad de la evangelización al señalar que los indígenas son aptos para recibir la doctrina puesto que tienen un conocimiento, aunque confuso, innato sobre Dios. A continuación reproduzco uno de los tantos pasajes en los que Las Casas presenta la idea de que el alma busca naturalmente a su creador: “Por la lumbre impresa en el ánima se cognosce que hay Dios y por el apetito se busca y desea hallar y servir [a] Dios, cuasi atinando el ánima que toda su nobleza y excelencia y su final descanso, bien y fin beatífico no consista en otra cosa sino en el mismo Dios. La lumbre natural susodicha es el entendimiento que llaman los theólogos y aun philótophos el entendimiento agente, que es una impresión y comunicación que se dirivia del divino resplandor [...] Por esta lumbre no podemos cognoscer más de que hay Dios, a quien los hombres son obligados adorar y servir como a verdadero señor y criador” (*Apologética historia* 7: 634).

tomista”. Mientras que su pseudo-empiricismo servirá para aclarar la morfología natural del Nuevo Mundo, el comportamiento indígena en relación a lo religioso seguirá siendo pensado y medido dentro de la hermenéutica de la idolatría. Dice Cervantes: “Tan pronto como ingresaba en el campo mismo de la religión, Acosta parecía unirse al campo nominal y toda su insistencia en el conocimiento y análisis empírico se paralizaba. Entrar en la esfera de lo sobrenatural era entrar en la esfera de la certeza teológica, donde la ley divina era el único parámetro de la verdad” (27). Así el propio Acosta, encargado de la tarea de explicar las similitudes entre unos alegados modos de “confesión” y “eucaristía” que aparecían en la cultura indígena de Cuzco como una “copia defectuosa” del ritual cristiano, volvía a poner como fundamento de estas ocurrencias la envidia satánica a Dios y su simulacro:

No encuentro mejor explicación de esta costumbre de los bárbaros que el diablo, furioso también ahora por remedar en todo a Dios, al igual que quiso hacerse adorar y saludar como Dios por los mortales engañados, también pretende hacer suyos con falsa imitación los sacramentos y las ceremonias religiosas del Dios verdadero. Pues ¿qué otra explicación tienen que en la ciudad del Cuzco, célebre en el imperio de lo singas, haya intentado servirse de una cierta sombra y simulacro de nuestra eucaristía? (*De procuranda* II: 427)

La diferencia entre Acosta y Olmos o Motolinía que veían en América un traslado del infierno, es que Acosta comienza a separar claramente qué cosas pueden ser atribuidas a los indígenas y cuáles a la influencia demoníaca y no que el demonio, como agente conceptual-hermenéutico, debía descartarse. De hecho, como muestra Cervantes, Acosta se quejaba de los “frailes ignorantes” que imaginaban el pasado indígena como una mera alucinación diabólica (27). El comparativismo de Acosta surgía entonces de la pregunta más obvia y simple ¿cuáles son las prácticas (materiales y simbólicas) habituales de los indígenas? De allí se derivará, por comparación con Europa, el grado de madurez y civilidad. Pero además, para Acosta

existía una gradación temporal y evolutiva hacia la civilización que también garantizaba la “misión civilizadora” de Europa por sobre los indígenas americanos.

Tanto en Las Casas como en Acosta existía una idea proto-evolucionista y de carácter humanista y universal que tendía a equiparar a todos los hombres: todos los hombres habían sido bárbaros alguna vez, incluso los europeos. Como ha señalado Pagden, Acosta se hallaba dispuesto a aceptar que todas las “razas” alguna vez habían sido primitivas: “All the races of men had at some stage in their history passed through each of these three levels of barbarism before becoming fully civilised human beings” (167). Sin embargo, esta idea introducía una salvedad temporal que mantenía y hacía funcional en el presente la superioridad racial y cultural de los europeos, esto es, los diferentes estadios de evolución: los indígenas no eran contemporáneos con sus “civilizados” conquistadores, eran “primitivos”. Esta salvedad temporal, además, tenía consecuencias epistemológicas puesto que como ha señalado Arens para el caso del canibalismo—que siempre se coloca en el imaginario eurocéntrico atrás en el tiempo y que implica una costumbre ya superada por la humanidad—, el “salvaje” que habita en un tiempo primitivo y diferente al del hombre europeo representa la oportunidad de ver a la especie tal y cual como era tiempo atrás, esto es, permite estudiar al ser humano en sus comienzos.³³⁸

De acuerdo con esta idea era menos importante el grado de barbarie en el que se encontraban los indígenas que los modos de hacer “avanzar” (ayudar, civilizar, convertir, transformar, incluir) su atraso y transformar su cultura “salvaje” en una de

³³⁸ Dice Arens: “Much to our satisfaction, the discussion of cannibalism as a custom is normally restricted to faraway lands just prior to or during their “pacification” by the various agents of western civilization. Explorer, conquistador, missionary, trader and colonizer all play their roles in the civilizing mission. Correspondingly, if the time is lengthened sufficiently back to the pre-Christian era, we permit ourselves a glimpse of this sort of savagery among our own forebears. Cannibalism becomes a feature of the faraway or foregone, which is much the same thing. In the way that the dimensions of time and space are interpreted, “they”, in the form of distant cannibals, are reflections of as we once were” (19).

tipo “civilizada”. El *comparativismo* como punto de vista era fundamental para la tarea etnográfica del jesuita puesto que abría el camino a la clasificación no sólo de los “diferentes” tipos de indígenas sino también a las costumbres de cada uno de estos grupos, así afirmaba en *De procuranda* que: “Los pueblos indios son innumerables, tiene cada uno de ellos determinados ritos propios y costumbres y se hace necesaria una administración distinta según los casos. Por eso, no sintiéndome yo capaz de tratar uno a uno todos ellos, por serme desconocidos en su mayor parte y aunque llegara a conocerlos del todo sería tarea interminable, he juzgado oportuno tener principalmente en cuenta a los indios del Perú” (I: 59).

Esta postura comparativista llevó al jesuita a construir una configuración triádica de la barbarie americana. Según Acosta existían tres clases de bárbaros: “con grandes diferencias entre sí, a las que se pueden reducir casi todas estas naciones indianas” (*De procuranda* I: 63). La definición de barbarie de Acosta le debía mucho a la tradición etimológica de la palabra griega, esto es, los que no hablaban la lengua griega, los que no eran de Grecia. En Acosta los bárbaros se hallan localizados siempre fuera de Europa (extranjeros que hablan otra lengua), pertenecían al Imperio por anexión y en ese sentido estaban dentro del orbe imperial pero “no eran como” los hombres del Imperio, es decir, pertenecían como objetos localizables dentro de una territorialidad específica (orbe) pero diferían en tanto que sujetos (humanos, semi-humanos, salvajes). El primer grupo de bárbaros, el más elevado culturalmente, se definía según Acosta a partir de lo que *sí tenía* con relación al estándar de la cultura europea: leyes, letras, propiedad privada, en este grupo no había indígenas americanos:

[L]os que tienen régimen estable de gobierno, leyes públicas, ciudades fortificadas, magistrados de notable prestigio, comercio próspero y bien organizado y, lo que más importa, uso bien reconocido de las letras [...] a esta clase pertenecen en primer lugar los Chinos, cuyos caracteres yo he visto muy

semejantes a los siríacos [...] siguen a continuación los japoneses y una buena parte de las provincias de la India Oriental, a las que no me cabe duda de que en otro tiempo llegó la cultura asiática y europea. (*De procuranda* I: 63)

Para Acosta, los *quipus* y los códices mexicas no constituían un sistema de escritura propiamente dicho por no estar arreglados en base a caracteres o letras, esto es, por no estar fundados en una lógica alfabética y fonológica.³³⁹ De hecho el criterio fundante de civilidad era para Acosta la existencia o no de la escritura y por ello denigraba el sistema de escritura indígena de los *quipus* al que no considera escritura en lo absoluto:

Las señales que no se ordenan de próximo a significar palabras sino cosas, no se llaman ni son en realidad de verdad letras, aunque estén escritas, así como una imagen del sol pintada no se puede decir que es escritura o letras del sol, sino pintura. Ni más ni menos otras señales que no tienen semejanza con la cosa, sino solamente sirven para memoria, porque el que las inventó no las ordenó para significar palabras, sino para denotar aquella cosa, estas tales señales no se dicen ni son propiamente letras ni escritura, sino cifras o memoriales, como las que usan los esferistas o astrólogos [...] ninguna nación de indios que se ha descubierto en nuestros tiempos, usa de letras ni escritura, sino de las otras dos maneras, que son imágenes o figuras. (*Historia* 284-85)

De acuerdo con Walter Mignolo el *quipu* incaico era considerado por Acosta como un método válido para mantener registro de la cultura pero no podía ser considerado en tanto que un tipo de escritura: “la definición de escritura de Acosta suponía que para tener escritura se necesitaba un signo gráfico (letra, carácter, imágenes) inscripto en una superficie sólida (papel, pergamino, piel, corteza de árbol). Un manojo de cuerdas anudadas de diferentes colores no calificaba como escritura para un observador perspicaz y tan analítico como Acosta” (*The Darker* 84; mi traducción). No olvidemos que para Acosta, como señala Pagden, el término *bárbaro*, en última instancia, describía y definía los niveles de comunicación entre diferentes

³³⁹ De acuerdo con Cañizares-Esguerra: “The various Mesoamerican scripts (Nahua, Zapotec, Mixtec, and Maya) refused neat classifications: each included combinations of pictograms, ideograms, logograms, and even phonograms the latter appeared more prominently in Maya writing systems and in sixteenth-century Mexica manuscripts. Inca quipus were even more puzzling: knots woven along strings of different colors, which in turn ramified themselves endlessly” (62).

grupos humanos: “cuanto más sofisticados los medios de comunicación [...] más civilizado el grupo. En *De procuranda*, por consiguiente, Acosta comenzaba su clasificación de los diferentes tipos de “bárbaros” con el lenguaje” (*The Fall* 162; mi traducción).³⁴⁰ Esto implicaba una concepción de la cultura inca como “pre-letrada” que de acuerdo con Gordon Brotherston siguió manteniéndose hasta bien entrado el siglo XX.³⁴¹ No obstante, para Acosta, el conocimiento de las diferentes lenguas indígenas era imprescindible para llevar a cabo el proceso de evangelización y los misioneros debían empaparse de ellas para poder penetrar la cultura indígena y para poder comunicar la palabra del Evangelio. La lengua era considerada por Acosta como el medio más eficaz de “penetración” espiritual y, por ende, como el medio más efectivo para la conversión y evangelización del indígena:

Tres cosas hay que procurar en todo ministro de Cristo que ha de cuidar de la salvación de los indios: integridad de vida, suficiencia de conocimientos y dominio del idioma. Si alguna de ellas falta, no será de utilidad para los otros y correrá además el o pequeño riesgo de perder su alma [...] Porque la fe, sin la cual nadie puede salvarse, sigue al mensaje y el mensaje es el anuncio de Dios. Depende, pues, la salvación de las naciones de la palabra de Dios, que

³⁴⁰ De acuerdo con Pagden: “For Acosta, the inexorable progress of men towards a state of civility through the growth of *scientia* is best measured by the state of their language. Acosta saw language as a source of power in man, a power akin to his ability to dominate and transform his physical environment” (179). Más adelante agrega Pagden: “He saw the cultural evolution of the peoples of America as a steady, if uneven, progress towards the coming of the Spaniards, who brought with them the Word of God, and with the Word, the knowledge men require to live the true, the Christian civil life” (193).

³⁴¹ Brotherston ha mostrado con evidencia contundente que el sistema de *quipus* era un sistema de escritura que servía para funciones múltiples dentro de la sociedad indígena, incluso para la narración de hechos históricos: “En principio, ese recurso, cubre con facilidad las exigencias de las matemáticas, el calendario, la liturgia, la narrativa e incluso la delimitación del espacio. Es innegable que servía para esto en la práctica, bajo la forma del *quipu* inca, tomando en cuenta los testimonios directos e indirectos y el hecho de que el enorme imperio de Tahuantinsuyu estaba puntualmente regulado y descrito por este medio. A través del *quipu* se enviaban mensajes de y hacia la capital especificando fecha y lugar (una característica también del *quipu* mapuche) y se tenía un control continuo de hechos tan particulares como las faltas individuales al trabajo, el nacimiento de una llama o el último hatu de leña [...] con los *quipus* se podían registrar, y en consecuencia transcribir, no sólo las matemáticas sino también el discurso, se comprueba en varias fuentes, siendo Garcilaso el Inca la más explícita [...] tomando en cuenta esta evidente capacidad, es más fácil aceptar el *quipu* como un medio literario que se transcribió ampliamente a la fonética del quechua y que se convirtió en la fuente de categorías particulares, e incluso géneros, de textos análogos por su forma a los anales y *teoamoxtli* de Mesoamérica” (114-15).

ciertamente no puede llegar a los oídos humanos, si no se anuncia con palabras humanas; quien no las percibe, nunca experimentará la eficacia de la palabra de Dios [...] Cuando considero con atención muchas veces y por largo tiempo el negocio de las salvación de los indios, no suele ocurrírseme medio más eficaz ni más seguro que el que hombres experimentados e íntegros asumiesen la tarea de aprender la lengua de los indios, llegaran a dominarla y hasta se preparasen para hablarla con el estudio de la gramática y el ejercicio diario. Pues estoy completamente persuadido que de esa manera en breve penetraría el Evangelio de Cristo en el alma de los indios y desplegaría su propia virtualidad, ya que hasta el día de hoy parece que las más de las veces solamente ha sonado en los oídos de los indios sin tocar el fondo del corazón. (*De procuranda* II: 47-49)

Uno de los problemas que señalaba Acosta era la multiplicidad y diferencia de lenguas que había en América, situación que transformaba al Nuevo Mundo en una suerte de Babel contemporánea: “Se dice que en tiempos pasados setenta y dos lenguas pusieron en confusión al género humano. Pero estos bárbaros se diferencian entre sí por sus setecientas y más lenguas: apenas hay valle de una cierta extensión que no tenga su propia lengua materna” (*De procuranda* I: 93). También agregaba Acosta que si bien la tarea era complicada, los frutos de tales esfuerzos valían la pena: “Porque aunque es *un trabajo duro y muy pesado aprender una lengua extranjera*, sobre todo si es bárbara, la victoria, sin embargo, es gloriosa, los frutos muy sazonados y el testimonio de amor de Dios insigne” (*De procuranda* II: 47; énfasis mío). Además de esta proliferación de lenguas también estaba el problema que ya habían enfrentado las órdenes mendicantes sobre cómo traducir la doctrina católica a las lenguas indígenas:

[C]on frecuencia faltan los términos para declarar los misterios principales de la fe, como señalan los que hablan bien las lenguas indianas. Y declarar cosas de tanta trascendencia por medio de intérprete y confiar los misterios de la salvación a la buena fe y expresión de gente plebeya y vulgar, aunque se hace por imperativo de necesidad, la experiencia misma viene enseñando los inconvenientes e incluso perjuicios que hay en ellos: traduce unas cosas por otras, porque no entiende o porque se cansa de seguir al que enseña. (*De procuranda* 94-95)

No obstante, en el capítulo IX del libro I de *De procuranda*, titulado “La dificultad de la lengua no debe apartarnos de la propagación del evangelio”, Acosta afirmaba a los nuevos evangelizadores que si bien la tarea era muy compleja por no tener los nuevos apóstoles el don de lenguas como sí lo habían tenido los primeros apóstoles, de todas formas no había que dejarse desanimar y sí se debía aprender la lengua indígena para solucionar la dificultad. El argumento que utilizaba Acosta era que sí los hombres movidos y cegados por la codicia atravesaban los más remotos lugares tan sólo con el afán de lucro y “no les asusta la barbarie por inmensa que sea sino que recorren el mundo entero por razones de comercio” (I: 160), entonces cómo iban a desanimarse los evangelizadores que: “buscamos mercancías preciosísimas, las almas marcadas con la imagen de Dios; nosotros, que esperamos una ganancia no insegura o de breve duración, sino eterna en el cielo” (*De procuranda* I: 161).³⁴² Al mismo tiempo sostenía que las lenguas indígenas, al menos las del Perú, no eran tan complejas o difíciles de aprender:

Por lo que toca a la dificultad de la lengua está en gran parte aliviada en este espacioso reino del Perú, por estar en usa en todas partes la lengua común de los incas, que llaman *quechua*; por lo demás, no es tan difícil de aprender, sobre todo tras la estructuración gramatical que hizo de ella, con diligente investigación, un personaje a quien debe muchísimo la nación de los indios. Y aunque en las provincias superiores está en vigor principalmente la lengua que llaman *aimará*, tampoco es muy difícil ni difiere gran cosa de la otra. (*De procuranda* I: 161)

³⁴² No obstante, luego de esta afirmación sobre la alegada importancia del intercambio espiritual, Acosta dejaba muy en claro cómo se debía actuar frente al *ius negotiandi* de cosas material con los indígenas: “Porque los objetos de bisutería, piedrecillas, espejuelos, espadillas, panderetas, cuentas de vidrio y cualquier bagatela y niñería se ha comprobado que las tienen en tanto precio que gustan de trocarlas por no pequeñas cantidades de oro y plata y a veces hasta por magníficas esmeraldas. Pero no es nuestro intento tratar estas cosas en particular. Demos por sentado que es lícito trocar con ellos toda clase de mercancías, y que el precio no consta ni por ley ni por criterio alguno fijo, sino a juicio de algún hombre docto que vea cuánta es la abundancia que tienen ellos de las cosas que cambian, cuánto aprecian ellos para las necesidades de la vida o para su ornato las cosas que reciben de los nuestros, y cuánta es su abundancia o escasez. Bien examinadas y sobrepesadas todas estas circunstancias, se puede determinar la tasa de las cosas que se debe estimar como justa” (*De procuranda* I: 351-53).

En el segundo grupo de bárbaros incluía Acosta—que no podía negar el grado de organización política, cultural y económica de los indígenas del Perú y México—a los indígenas americanos:

[...] que, aunque no han conocido el uso de la escritura ni las leyes escritas ni la ciencia filosófica o civil, tienen sin embargo, sus magistrados bien determinados, tienen su régimen de gobierno, tienen asentamientos frecuentes y fijos en los que mantienen su administración política, tienen sus jefes militares organizados y un cierto esplendor de culto religioso; tienen, finalmente, su determinada norma de comportamiento humano. De esta clase eran nuestros mejicanos y peruanos cuyos imperios, sistemas de gobierno, leyes e instituciones todo el mundo puede en justicia admirar” (*De procuranda* I: 65).

Sin embargo, estos bárbaros estaban todavía:

[...] muy lejos de la recta razón y de las prácticas propias del género humano [...] todos ellos tienen de común que viven en ciudades y no andan errantes como las fieras, y también que tienen juez y jefe designados y a cada uno se les respetan sus derechos. *Pero como en sus costumbres, ritos y leyes se hallan tantas desviaciones monstruosas y tanta permisividad para ensañarse con los súbditos que, de no mediar una fuerza y autoridad de gobierno superiores, a duras penas recibirían, al parecer, al luz del Evangelio y llevarían una vida digna de hombres honrados o, una vez recibida, se prevé que difícilmente perseverarían en ella*” (I: 66: énfasis mío)

Es decir, esta segunda clase de bárbaros sí poseía los elementos culturales—a excepción de la escritura—que de acuerdo a la clasificación etnográfica del jesuita componían la “civilidad”.³⁴³ Sin embargo, desde el punto de vista de la etnografía moral y cristiana, no cumplían con los requisitos básicos porque sus ritos configuraban: “desviaciones monstruosas”. Frente a tal monstruosidad debía, “mediar una fuerza y autoridad de gobierno superiores” que pudiera guiar y encarrilar las supuestas *desviaciones*. Se justificaba de este modo, a partir de la clasificación

³⁴³ De acuerdo con Castañeda: “[La escritura] potencia las capacidades de aprendizaje y de comunicación, entonces se asume como un criterio para determinar el desarrollo de las facultades intelectivas de grupos humanos y, en consecuencia, permite establecer su grado de humanidad o barbarismo. Ahora bien, ya que Acosta distingue entre sistemas de escritura, como ya se mencionó, y ya que entre éstos supone marcadas diferencias en términos de capacidades comunicativas y de aprendizaje, es posible establecer grados de barbarismo en función del tipo de sistema de escritura que se haya alcanzado. De esta manera, si bien los bárbaros de primera clase escriben, se diferenciarían de los pueblos no bárbaros precisamente por la utilización de un sistema pictórico y no alfabético” (116).

etnográfica, el modelo de intervención misional jesuítica y la presencia colonial y, al mismo tiempo, se estructuraba una jerarquización entre Europa y América cuya base era moral, espiritual y evolutiva. Una superioridad que podía ser nivelada con la tarea de la evangelización pero que posteriormente, para mantener y conservar dicha civilidad—dado que los indígenas “difícilmente preservarían en ella”—debía ser sometida a una tarea de permanente control y vigilancia para evitar la recaída (la vuelta al pasado) en la monstruosidad y en las desviaciones.

El tercer grupo de bárbaros que tipificaba Acosta era un grupo que ya conocimos en el capítulo 4: los alegados indígenas caníbales de Francisco de Vitoria que justificaban la defensa del inocente, los caníbales de Colón (los caribes), los *indios de indios* o el Otro de la otredad, el “hombre salvaje” por excelencia. A esta tercera clase de bárbaros Acosta los acusaba de “criminales” y de impedir la solidaridad entre pueblos—recordemos el *ius negotiandi* y la *comunidad internacional* que proponía Vitoria— y afirmaba que:

[...] es imposible decir el número de pueblos y regiones de este Nuevo Mundo que comprende. En ella entran *los hombres salvajes, semejantes a las bestias, que apenas tienen sentimientos humanos*. Sin ley, sin rey, sin pactos, sin magistrados ni régimen de gobierno fijos, cambiando de domicilio de tiempo en tiempo y aun cuando lo tienen fijo, más se parece a una cueva de fieras o a establos de animales. A este grupo pertenecen en primer lugar todos aquellos que los nuestros llaman *caribes*; no ejercen otra profesión que la de derramar sangre, son crueles con todos los huéspedes, *se alimentan de carne humana*, andan desnudos cubriendo apenas sus vergüenzas. A este tipo de bárbaros alude Aristóteles cuando escribía que se les podía cazar como a bestias y domar por la fuerza. De ellos hay en el nuevo mundo innumerables manadas. Tales son los *chunchos, chiriguanás, moxos, iscaicingas*, vecinos nuestros que conocemos; tales dicen ser buena parte de los pueblos brasileños y los de casi toda la florida. Pertenecen también a esta clase aquellos bárbaros que, aun sin ser tan fieros como tigres o panteras, poco se diferencian, sin embargo, de los animales, también ellos desnudos, asustadizos y entregados a los más degradantes vicios de Venus o incluso de Adonis. Tales dicen ser los que los nuestros llaman moscas en el Nuevo Reino [de Granada], tal la gente que habita promiscuamente en Cartagena y a lo largo de todas sus costas y los que pueblan las grandes campiñas del inmenso río Paraguay, así como la mayor parte de los pueblos que ocupan el espacio infinito que media entre los dos

océanos, aún no bien explorados pero de cuya existencia consta con certeza.
(*De procuranda* I: 68-69)

Dado que esta clase *degradada* de humanidad se parecía más al animal que al ser humano y que los mismos se asemejaban a las “bestias”, era necesario tratarlos como a niños o pequeños animales—los *amentes* de Vitoria—y no se los podía dejar librados a su propia voluntad (naturaleza). Acosta hacía un esfuerzo notorio, cada vez que podía, por no fundamentar su etnografía y su tipología de la barbarie en el esquema hermenéutico de tradición demoníaca y apelaba más bien a la política oficial liderada por las posiciones teologales de Salamanca. Era preciso para el jesuita, si los indígenas rechazaban la “ayuda” civilizatoria ofrecida por los españoles, obligarlos por la fuerza y hacerlos entrar a “regañadientes” (sic) al reino de los cielos. Sin embargo, esta política sólo debía aplicarse con los grupos más “salvajes” y no con todas las poblaciones indígenas americanas. Así afirmaba Acosta que era necesario:

[D]arles instrucción humana, para que aprendan a ser hombres, educarlos como a niños. Y si con halagos se dejan espontáneamente promocionar, tanto mejor; de nos ser así, no se les ha de dejar a su suerte: si se resisten con terquedad a su propia regeneración y desvarían contra sus propios maestros y médicos, hay que obligarles por la fuerza y hacerles alguna conveniente presión para que no pongan obstáculos al Evangelio, y hay que hacerles cumplir sus obligaciones; y convendrá hacerles fuerza para que se trasladen de la selva a la convivencia humana de la ciudad y entren, aunque sea un poco *a regañadientes*, en el reino de los cielos. No conviene, si no queremos errar gravemente, aplicar unas mismas medidas a todos los pueblos de las Indias.
(*De procuranda* I: 69; énfasis mío).

Pagden ha señalado que estos diferentes tipos de “bárbaros” descritos por Acosta se comportan del mismo modo (192), construyendo así un cuadro de homogeneidad que no es del todo correcto. Recordemos que lo que habilitaba la intervención colonial era, precisamente, la diferencia: no fue lo mismo lidiar con los tlaxcaltecas que con los chichimecas, ni comerciar con los taínos que con los cuna. El señalamiento de Acosta insistía en la existencia, fuera de la metrópoli europea, de diferentes temporalidades en marcha y en conflicto no sólo con el Imperio sino entre

ellas. Cuando decimos “temporalidades” nos referimos a los diversos grados de “primitivismo”, a la medición de la proximidad del indígena con el tiempo presente del etnógrafo colonial: el indígena no está en el mismo tiempo que habita el etnógrafo. Este desfasaje o desajuste temporal ha sido estudiado por Johannes Fabian quien denominaba a este proceso como un “denial of coevalness” (véase *Time and the Other*), esto es, como un proceso que implica la negación contemporánea del Otro en relación con el tiempo presente del etnógrafo. Mignolo, siguiendo a Fabian, explica este proceso como: “the complicities between the replacement of the ‘other’ in space by the ‘other’ in time [...] the articulation of cultural differences in chronological hierarchies [...] the replacement of the other in space by the other in time was partially framed in terms of boundaries and frontiers” (*The Darker*, “Preface” xi). Pagden no desconocía este diseño antropológico-evolutivo utilizado por Acosta, al cual describe en forma detallada, sino que deja de lado en su análisis las implicaciones políticas de este esquema (considerar al Otro como un bárbaro fuera del tiempo europeo) dentro del marco de imposición colonial religiosa. Es más, Pagden pareciera considerar como rasgo “positivo” el posicionamiento de Acosta, esto es, el hecho de que el jesuita “les otorgue” a los indígenas la posibilidad de evolucionar.³⁴⁴

Es preciso, luego de repasar estas clasificaciones etnográficas de la *barbarie* americana que nos presenta Acosta, hacer una crítica al supuesto *relativismo* del jesuita: en Acosta no hay relativismo alguno, hay sí *comparativismo* entre diferentes clases de indígenas, lo que Pagden ha denominado como un “proyecto de etnología

³⁴⁴ Dice Pagden: “Acosta’s three types of barbarism behave in the same way. Each represents a distinct stage in man’s inevitable progress towards the true civility of the Christian world. Each is a discrete form, with its own distinct means of understanding the natural world in which it exists [...] He saw the cultural evolution of the peoples of America as a steady, if uneven, progress towards the coming of the Spaniards, who brought with them the Word of God [...] Once the union between the two cultures had been effected Indian history, having reached its final stage, would flow on uninterrupted now by evolutionary change ‘until the hidden end of time’” (192-93).

comparativa” (146-97). Todos los grupos indígenas, o las clases de las que habla Acosta son “inferiores” a la “raza” europea, son bárbaros: “In general Acosta’s opinion of the Indian mind was low, certainly far lower than of Las Casas, and he believed that Indians were, in some sense, servile by disposition. This fact had been demonstrated by experience, for “if they are not obliged through fear and compelled by force like children, they will not obey”” (Pagden 158). Hay una gradación de lo humano en Acosta, distintos grados o niveles de humanidad, de hecho habla de la tercera clase de bárbaros como “semihombres” que “apenas tienen sentimientos humanos” (*chunchos, chiriguanás, moxos, iscaicingas*). Ni siquiera los grupos indígenas más sofisticados culturalmente (incas y mexicas) eran considerados por Acosta al mismo nivel de humanidad que los europeos, como señala Castañeda:

[E]l concepto de bárbaro que maneja Acosta implica que no es posible alcanzar la racionalidad plena por fuera del cristianismo, es decir, que sólo dentro de este credo es posible una realización adecuada y completa del ser humano en cuanto tal. De ahí que la consideración de un grupo como bárbaro también tenga que ver con las concepciones que se asumen como verdaderas a partir de la mera voluntad de creencias, y no sólo con las realizaciones sociales, políticas y culturales que implican un desarrollo de las facultades intelectivas. (121)

Si Acosta pedía que no se tratase de igual forma a todos los indígenas americanos ello no se debía a la *caritas* del catolicismo o a su “objetividad” científica, sino más bien a la estrepitosa caída demográfica que se había producido hacia finales del siglo XVI en toda América como consecuencia del mal trato colonial hacia la población indígena y a las enfermedades europeas transformadas en pandemias, es decir, debido a la “crisis” colonial. El mal trato, desde las denuncias lascasianas, ya señalaba a futuro el final de la mano de obra y preanunciaba los cargamentos de esclavos africanos como reemplazo de la mano de obra indígena. Sin indígenas no se podía extraer el oro y la plata del Perú, pero tampoco se podía “anunciar” la palabra de Dios. Es allí donde interviene la clasificación etnográfica de Acosta, pues ésta

pretende separar la paja del trigo, los buenos de los malos, los lobos de las ovejas, poner paños fríos a las afiebradas alucinaciones demoníacas de los franciscanos y ofrecer un programa de evangelización con base en las diferencias culturales y lingüísticas de los diferentes grupos indígenas.

El reconocimiento empírico de la “diferencia” no servía para acabar con la violencia colonial sino para re-direccionarla hacia los lugares “correctos”. No se podía hacer guerra constante contra el indígena, “hacer entradas”, quemar sus poblaciones, todo ello debía obedecer a una suerte de racionalidad colonial en la cual, nuevamente, la clasificación etnográfica era instrumental y fundamental. Como señalaba Lopetegui: “Acosta se propone lo que muchos defendían entonces con tanto calor de entrar a mano armada derribando templos, o ídolos a hierro y fuego, tesis muy aceptable no sólo a los soldados, nos dice, sino también a muchos sacerdotes” (294). En tal sentido se preguntaba Acosta, que estaba cansado de oír los informes de misioneros que habían sido masacrados y apaleados por los indígenas, si los “antiguos” métodos de evangelización podían aplicarse frente a tal tipo de barbarie. Así, luego de un estudio minucioso de los hechos, llegaba a la conclusión de que era posible aplicar tres métodos diferentes en la predicación de la fe: 1) “es que vayan los predicadores a los gentiles, confiados en la gracia de Dios, y prediquen el Evangelio sin ir acompañados de ningún aparato militar” (*De procuranda* I: 303), 2) “es que no vayan a nuevos pueblos, sino a los que—justa o injustamente—ya están sometidos a los principes cristianos y solamente a ellos consagren sus desvelos los ministros de la palabra de Dios” (I: 303), y 3). Esto quería decir que sí fueran y predicaran a Cristo adonde todavía no había sido anunciado, pero con tropas y protección de soldados para defender sus vidas (I: 303). Estos métodos señalan que por debajo del razonamiento lógico de Acosta subyace un sustrato etnográfico eurocéntrico que es en

definitiva lo que organiza a estas formas de predicación posibles. En estos pasajes, Acosta reconoce tres cosas: que los indígenas sí tienen agencia y que se defienden de la invasión religiosa y colonial, 2) que no es posible seguir en la tesitura renacentista y salamantina del universalismo humanista y, 3) que la violencia justifica su función si el objetivo (el *telos*) es la predicación del Evangelio.

Acosta reconocía que la mayor parte de la labor misionera había sido llevada a cabo con el primer modelo de amor y de bondad cristiana, sin tropa, en la mayor parte de los pueblos y naciones en los que la Compañía había predicado: “a los indios, persas, árabes, etíopes, malabares, japoneses, chinos y otros muchísimos” (I: 307). Sin embargo, también señalaba muy claramente que el que quisiera seguir el mismo método en América debía ser condenado por estupidez: “Y, sin embargo, quien quiera seguir, en todos sus pormenores, este método de evangelización con la mayor parte de los pueblos de este mundo occidental, por nada más debe ser condenado que por su extrema estupidez, y no sin razón. La experiencia misma, gran testigo de excepción, lo ha denunciado sobradamente” (I: 307). Con prudencia aconsejaba Acosta que no era conveniente que el misionero se transformara en un mártir de la misión cristiana: “como sucede en casi todos los países bárbaros, no es prudente, con pretexto de mayor santidad, exponerse a riesgos de perder tu propia vida y en nada remediar la ajena” (I: 307). Según el jesuita, existían dos causas por las cuáles no se podía aplicar el viejo método apostólico para el caso americano: la primera causa era que:

[E]stas gentes, acostumbradas a vivir como bestias, sin pactos y sin compasión, dan señales de tan poca humanidad por cuanto uno actúa tan temerariamente dejándose llevar de su capricho. Con los huéspedes y extranjeros no respetan ningún derecho de gentes, cuando ni entre ellos siquiera conocen las leyes de la naturaleza. Por lo cual *confiarse a la razón y albedrío de estos bárbaros sería como pretender entablar amistad con jabalíes y cocodrilos*. (I: 307-09; énfasis mío)

La segunda causa destrozaba el criterio empirista y recurría a la intervención divina: “otra razón por la que no puede emplearse la predicación apostólica en todo a la manera de los Apóstoles; que nos falta la facultad de hacer milagros, que tenían amplísima los Apóstoles [...] eran tenidos por hombres semejantes a dioses” (I: 309). Pero según Acosta, la pobreza de los misioneros, su incapacidad de hablar lenguas, de hacer milagros, los ponía en una postura débil y de desprecio frente a la mirada indígena:

Pero a nuestros predicadores de nuestro tiempo, no siendo objeto de admiración ni de temor para los bárbaros por la grandeza de tales obras [milagros], no les queda sino un absoluto desprecio por su impotencia y además pobreza de vida, que piensan [los indígenas] no procede de generoso y noble espíritu, sino de mala suerte y desgracia. Por esto, siendo bajos y viles esos bárbaros en su mayoría, forzosamente perseguirá a los nuestros la escasez de todas las cosas [...] No solamente falta, pues, en este tiempo el poder moral de los milagros, sino que en lugar de ellos abundan por todas partes hasta los crímenes, y con este gravísimo inconveniente parece casi cerrado el camino a aquel primer método plenamente apostólico de evangelización. (*De procuranda* I: 311)

Un pesimismo que se filtra en la obra de Acosta y que se enuncia a cada paso en la repetición de las costumbres y la “barbarie” indígena. Reconocía Acosta, a través de este pesimismo, que la actitud temeraria de algunos era condenada por la Compañía dado que: “conociendo la estupidez y la osadía de los puercos y de los perros, hemos de pensar que también nos es mandado por Cristo no arrojar en vano las preciosas margaritas delante de ellos para que las pisen y nos destruyan revolviéndose contra nosotros” (I: 311). Estas dos causas—falta de milagros y resistencia indígena—terminaban por complementarse y funcionaban dentro del mismo campo discursivo. Por ello Acosta justificaba la “entradas” en territorio indígena con milicia y sostenía que no se cometía ningún pecado al hacerlo: “es justo y sin ninguna duda está permitido penetrar en el territorio de los bárbaros, y éstos obran injustamente si ponen resistencia, sin haber antes recibido injuria alguna ni

tener con fundamento sospecha para ello” (I: 345). De este modo el jesuita revitalizaba la *relectio* de Francisco de Vitoria sobre la “guerra justa” contra el indígena y no hacía sino aplicar a esta materia los acuerdos más o menos generales a los que había arribado Salamanca. Como señala Castañeda: “el recurso al miedo y a la violencia no se debe entender desde Acosta como algo accidental, fortuito y evitable, pensando en la relación entre españoles e indios, sino como algo esencial y connatural a ella: el miedo y la violencia a la vez que condicionan y determinan el tipo de relación, también la hacen posible” (134). Esta postura belicista hacía viable el método de predicación con violencia militar como reaseguro de la integridad de los evangelizadores. “Y si los bárbaros deben ser amonestados y requeridos con la predicación evangélica y no es posible hacerlo con la entrada de uno o dos misioneros por la condición salvaje de los mismos bárbaros o por la inmensa distancia de las regiones necesariamente desprovistas de protección, es evidente que hay necesidad de reclutar varios hombres y preparar los medios oportunos” (I: 347). Al igual que Sepúlveda, Acosta hablaba de los “beneficios” que se les daban a los indígenas: “ya que al estar viviendo más como fieras, se les va a hacer más bien un beneficio atrayéndolos a la vida social y a las leyes acomodadas a las exigencias de la naturaleza” (I: 347). Pero si bien es cierto que Acosta reclamaba la fuerza como medio de acompañamiento apostólico—a diferencia de Sepúlveda—, sin embargo no estaba de acuerdo con la matanza masiva y la quema total de las poblaciones indígenas. En realidad la idea de Acosta era más la del “terror útil” que de la masacre *á la Pizarro* o *á la Alvarado*:

Pero adviértase con sumo cuidado que no conviene vengar las injurias de los bárbaros de la misma manera que las de los demás hombres. Porque siendo los indios de ingenio corto y pueril, deben ser tratados como niños y mujeres o, mejor, a la manera de las bestias [...] No hay que llegar a la primera de cambio de esas atrocidades, hasta quemar los poblados, matar a sus hombres, reducirlos a perpetua esclavitud y demás calamidades de la guerra. (I: 355)

Es una de las pocas veces en las que la denigración y degradación que se construye en el discurso etnográfico de Acosta “protege” a los indígenas, los cuales se salvaban de ser masacrados por su carácter “pueril” y por su “ingenio corto”. Una clasificación etnográfica que los convertía en “niños” y “mujeres”, causa por la cual se los eximía de la violencia mayor.

Por otro lado, la línea discursiva con base en los milagros, tendía a desentonar con el carácter “empiricista” de Acosta y nos muestra al jesuita en su justa medida sacándolo de ese pedestal proto-racionalista al cual lo ha subido la crítica cultural e historiográfica. El propio Acosta estaba convencido que los “milagros” podrían transformar la realidad colonial: “A mí no me cabe duda que, si volviese la primitiva fe de los primeros cristianos y aquella su piedad y fervor de espíritu, íbamos a ver también los antiguos milagros” (I: 327). Narraba, a modo de anécdota que: “las historias del Nuevo Mundo descubierto nos hablan de muchos sucesos sorprendentes y verídicos” (I: 133) y traía a cuento el caso de la aparición de un ángel a una mujer indígena: “obstinada en el error de su infidelidad y muy adicta a una superstición de hechicerías” (I: 133). Contaba Acosta que la mujer era la única de su familia que no había querido bautizarse y hallándose en sus últimos días acosada por una enfermedad pidió la asistencia de un fraile para bautizarse. Aducía que no podía salir de la vida sin antes recibir el bautismo y confesarse. Al ser preguntada sobre el cambio en su actitud respondió la mujer que: “al acercarse la muerte se puso a su lado un joven blanco que le reprochó duramente su vida pasada y le persuadió a recibir cuanto antes la religión de Cristo. Al otro lado, por el contrario, se puso un etíope negro que le estuvo inculcando largo rato la superstición de sus antepasados” (I: 135). Al parecer, la carencia de milagros contribuyó a la diseminación de estos relatos en los cuales, lejos de cualquier método empírico y muy cerca del prejuicio racial etnográfico (el ángel

blanco y el demonio etíope negro), Acosta nos deleita con su imaginación literaria, pero no sin antes aclarar, cubriendo y cuidando su “racionalidad” que: “Conocí el hecho por referencia del sacerdote, que a su vez tuvo buen cuidado de transmitirlo a su obispo con pruebas de legítimo testimonio” (I: 135). Tal vez, del mismo modo debamos interpretar las apariciones demoníacas o sus influencias: en tanto que elementos funcionales de la hermenéutica que estructura y da volumen a la descripción etnográfica. Tal como lo afirmaba el propio Acosta en el “prólogo” a la parte moral de su *Historia*, luego de haber pasado por la descripción geográfica y por el recuento de las riquezas minerales, su idea era discurrir en los libros restantes sobre las costumbres de los indígenas:

Habiendo tratado lo que a la historia natural de Indias pertenece, en lo que resta se tratará de la historia moral, esto es, de las costumbres y hechos de los indios [...] en los cuatro libros precedentes se ha dicho lo que se ha ofrecido; la razón dicta seguirse el tratar de los hombres que habitan el Nuevo Orbe. Así que en los libro siguientes se dirá de ellos lo que pareciere digno de relación, y porque el intento de esta historia no es sólo dar noticia de lo que en Indias pasa, sino enderezar esa noticia *al fruto que se puede sacar del conocimiento de tales cosas, que es ayudar aquellas gentes para su salvación*, y glorificar al Creador y Redentor, que los sacó de las tinieblas oscurísimas de su infidelidad, y les comunicó la admirable lumbre de su Evangelio; por tanto, primero se dirá lo que toca a su religión, o superstición y ritos, e idolatrías y sacrificios, en este libro siguiente, y después, de lo que toca a su pulicia, y gobierno y leyes, y costumbres y hechos. (*Historia* 215; énfasis mío)

Llevar a cabo este plan implicaba revisar y reevaluar lo ya hecho pero también volver a mirar, con diferentes instrumentos, el comportamiento indígena con relación a lo religioso. De este modo, Acosta, en el libro V de su *Historia natural y moral de las Indias* (1590), proponía una nueva mirada sobre la idolatría. Atento a su afán clasificatorio, articulada la adoración satánica por géneros—idolatrías de *cosas naturales* e idolatrías de *cosas imaginadas*—y anotaba en relación a los *Ingas* del Perú que: “No se contentó el demonio con hacer a los ciegos indios, que adorasen al sol, y la luna y estrellas y tierra, y mar y cosas generales de naturaleza; pero pasó

adelante a dalles por dioses y sujetarlos a cosas menudas, y muchas de ellas muy soeces” (223).³⁴⁵ Es preciso señalar que la etnografía de Acosta era muy selectiva y específica en cuanto a la utilización de la figura y la influencia del demonio. Como ya dijimos su clasificación de la barbarie no dependía mayormente de la hermenéutica infernal/celestial sino también de las *mores* (costumbres) latinas. Sin embargo, cuando las *mores* hacían referencia a la adoración (del sol, de la luna, etc.) la hermenéutica católica volvía a ser esgrimida como marco de conceptualización del ritual y la figura del demonio emergía nuevamente desde sus oscuros escondites a los cuales la había relegado la razón.³⁴⁶

Tengamos en cuenta que Acosta, antes que un historiador de la diferencia americana (natural y antropológica), era un hombre de la Iglesia profundamente ocupado en lograr una metodología segura y práctica para la evangelización del indígena americano luego de los disgustos y sin sabores por los que habían tenido que transitar los evangelizadores. Sinsabores que ya habían sido expresados por Sahagún en forma reiterada y que años más tarde Acosta identificaría con algunas causas puntuales pero siempre manteniendo de fondo la línea argumentativo-teológica sobre la influencia y los obstáculos que el demonio había tendido sobre el proceso de evangelización en América:

³⁴⁵ De acuerdo con Bernard y Gruzinski: “Los gérmenes de la extirpación de las idolatrías en Perú aparecen en la segunda mitad del siglo XVI: Polo de Ondegardo, quien calificaba los ritos y creencias de los indios de “errores y supersticiones”, se situaba ya en esa corriente decisiva de la política colonial; el tercer Concilio de Lima (1585)—y Acosta, quien participó en él activamente—insistía en la necesidad de revisar las modalidades de la conversión de los indios, aferrados a pesar de sus curas, los “doctrineros”, a sus prácticas paganas” (*De la idolatría* 154).

³⁴⁶ Según Cervantes: “It was a common place in contemporary theological thought that Satan, the *Simia Dei*, was forever seeking to imitate his creator, so that, as Pedro Ciruelo has put it, ‘the more saintly and devout the things he made men do, the greater was the sin against God’. From this it followed that the more highly structured was the social order of pagan peoples, and the more refined and complex was their civility and religious organization, the more idolatrous and perverted were the results. It was in his analysis of Indian religions, therefore, that the nominalist separation of nature and grace was taken by Acosta, with impeccable logic to its most extreme and dramatic conclusions” (28-29).

Pero como el demonio, enemigo del género humano, atormentado de acerbísima envidia, procura con las fuerzas y artes que puede que en la conversión de los gentiles a la fe no prospere la obra del Señor. Así que levanta innumerables obstáculos para arrebatar el fruto de la divina semilla de los corazones de los oyentes. Contra todos ellos conviene que esté preparado y se mantenga firme el soldado de Cristo para no echar pie atrás de la obra comenzada, harto de dificultades, sino que, por el contrario, se esfuerce por aplicar los remedios oportunos, conocidas bien las artes del adversario. (*De procuranda* I: 371)

El libro V de la *Historia natural y moral*, que trata sobre la religión indígena—“supersticiones”, según Acosta—se divide en 31 capítulos que abordan variados aspectos etnográficos: 1) tipos de idolatría, 2) rituales funerarios, 3) formas de la mimesis diabólica o *Simia Dei*,³⁴⁷ 4) los diferentes templos mexicas, 5) los “sacerdotes” y sus oficios, 6) los tipos de sacrificios, 7) los hechiceros y, por último, 8) las distintas fiestas del calendario. Acosta comenzaba aclarando en el “prólogo” que el lector no debía sorprenderse de la “infidelidad” de la gente del Nuevo Mundo debido a que: “siendo el maestro de toda la infidelidad el príncipe de las tinieblas, no es cosa nueva hallar en los infieles, crueldades, inmundicias, disparates y locuras propias de tal enseñanza y escuela” (216). Desde el comienzo, la causa eficiente, el motor que daba movilidad a la conducta indígena era la intervención del “rey de las tinieblas”. Como ha señalado Pagden, la obsesiva preocupación de Acosta por hallar las “causas” de todos los fenómenos, lo llevaron a plantear en su explicación y descripción de la religión indígena, a la intervención satánica como origen. Sin

³⁴⁷ De acuerdo con Pagden: “The whole structure of Mexica religion, claimed Acosta, even to the names of their priests, was mockery of God [...] All of this, of course, is in keeping with Satan’s old image as the *Simia Dei*, the arch-deceiver of mankind” (175-76). Al respecto, agrega Jáuregui que. “Las similitudes no podían tener origen divino; no tenía sentido—se pensaba—que Dios se copiara a sí mismo, y menos aún de manera imperfecta. La mímica es cosa del diablo o *Simia Dei*, como se llamaba al ángel caído, aludiendo a su supuesta afición “simiesca” por la imitación. Como se recordará, Lucifer es precisamente definido por la envidia y por su deseo de copiar y querer ser como Dios, aunque apenas logre imitarlo grotescamente [...] Incluso la abstinencia, la confesión, o la castidad se supusieron inspiradas en la envidia que el demonio tenía de las virtudes verdaderas y penitencias ofrecidas a Dios. En el caso específico de la Eucaristía, el Diablo extremaba la copia de la transubstanciación hasta el sacrificio sangriento, como si quisiese exceder el más sagrado misterio” (“El plato más sabroso” 205).

embargo, Pagden nunca explica por qué razones el alegado empiricismo de Acosta no sirve, ni se utiliza, para pensar la diferencia religiosa. Un hecho notorio que ha llevado a decir a Cervantes que la obra de Acosta es “ambivalente” y que está atravesada por una contradicción latente (33).

Si la praxis empírica era lo que definía el modelo de trabajo para la conceptualización y posterior descripción de la naturaleza, en cambio, el *a priori* teológico de las oposiciones binarias (Dios / Satán, bien / mal, infierno / paraíso) será lo que configure el marco de su hermenéutica antropológica y proponga, desde el principio, la acción “sobrenatural” del demonio como causa central del proceder indígena.³⁴⁸ Es más, toda la religiosidad mexicana e incaica, será puesta dentro del contexto de la “soberbia” de Satán, de su “envidia divina” y de su odio y celo hacia los hombres, afirmaba Acosta: “Es la soberbia del demonio tan grande y tan porfiada, que siempre apetece y procura ser tenido y honrado por Dios; y en todo cuanto puede hurtar y apropiarse a sí lo que sólo al altísimo Dios es debido, no cesa de hacerlo en las ciegas naciones del mundo, a quien no ha esclarecido aún la luz y resplandor del santo Evangelio” (*Historia* 217). Así, los indígenas participarán como los rehenes de una ancestral batalla entre las fuerzas celestiales del bien y las especulaciones calculadas de mal, estos factores funcionarán en la etnografía de Acosta como la variable de ajuste entre los poderes sobrenaturales y los temporales y, por ende, como *sujetos-instrumentos* (objetivaciones) sin demasiada voluntad o agencia.

En el libro V de *De procuranda* titulado “Los preceptos del decálogo y la idolatría de los bárbaros”, Acosta señalaba a los futuros evangelizadores que el “problema” central contra el que debía luchar el misionero era la idolatría: “en nada

³⁴⁸ Como señala Pagden: “Only de works of Satan could adequately explain how, as Girolamo Garimberto put it, the Indians could have known about ‘laws and customs similar to our own before they had any knowledge of us, or we or them’. Satan’s role in the *Historia* is crucial” (174).

hay que poner más empeño ni trabajar más asiduamente que en desarraigar completamente de los ya cristianos, o de los que van a serlo, todo amor e inclinación a la idolatría. Esta peste es el mayor de todos los males” (*De procuranda* II: 247). Acosta mostraba sin disimulo su enojo contra las *guacas* de los indígenas peruanos y señalaba que no podía entender cómo los hombres habían podido cambiar la veneración de Dios por unas simples piedras y unas sucias culebras:

Para dar a entender cómo están los ánimos de estos desgraciados, no se me ocurren palabras bastantes. Más que imbuidos, están trastornados totalmente por sentimientos idolátricos. Ni en paz ni en guerra, ni en el descanso ni en el trabajo, ni en la vida pública ni en la privada, nada son capaces de hacer sin que vaya por delante el culto supersticioso a sus ídolos [...] ¡Tan oprimidos tiene el demonio sus sentidos con miserable esclavitud! [...] Es cosa que me asombra, pero que apenas puedo explicar de palabra. (*De procuranda* II: 249)

Siguiendo a San Juan Damasceno (675-749), hacía una división tripartita de la idolatría que luego ampliaría en el libro V de su *Historia natural*. En el primer grupo o tipo incluía la adoración de los astros: “las esferas celestes y los signos y elementos naturales” (II: 249), en el segundo grupo ponía la adoración de los muertos (las momias incas) y, en el tercer grupo, incluía la adoración a los animales y a los elementos de la naturaleza (ídolos de piedra y madera).³⁴⁹ En términos casi idénticos a los que ya había utilizado fray Bernardino de Sahagún, Acosta definía a la idolatría como una especie de enfermedad congénita y ponía al evangelizador en el lugar de un “doctor evangélico” responsable de curar esa enfermedad:

³⁴⁹ Bernard y Gruzinski nos informan sobre otro jesuita llamado Pablo José de Arriaga (1564-1622) que, varios años después de Acosta, participó en las campañas de extirpación de idolatrías y escribió un libro titulado *la Extirpación de la idolatría en el Perú* (1621). En este libro, según Bernard y Gruzinski, el jesuita también realizó una clasificación etnográfica de la idolatría: “Con la frialdad de un entomólogo, Arriaga elabora una lista de objetos de culto entre los cuales sitúa en primer lugar al sol y los astros, las montañas, los pozos y otras formas topográficas, luego los ídolos de piedra a los que compara con los dioses penates que posee cada familia en su casa y que los indios llaman *conopas* y *chancas*. Todas estas cosas se ordenan en dos categorías lógicas: las *huacas* inmóviles—el término quechua se introduce como categoría *objetal* y o como una forma *sui generis* de la divinidad—y las *huacas* móviles que también se designan como “reliquias malditas”. En suma, los indios no creen en falsos dioses sino en cosas que se parecen extrañamente a los fetiches “descubiertos” por los portugueses en África” (*De la idolatría* 155).

Más bien habría que pensar que se trata de una enfermedad idolátrica hereditaria que, contraída en el mismo seno de la madre y criada al mamar su misma leche, robustecida con el ejemplo paterno y familiar y fortalecida por larga y duradera costumbre y por la autoridad de las leyes públicas, tiene tal vigor que no la podrá sanar sino el riego muy abundante de la divina gracia y el trabajo asiduo e infatigable del doctor evangélico [...] Ahí, ahí es donde tiene que clavar sus pies el catequista prudente y centrar todos sus pensamientos, toda su habilidad y todo su trabajo en arrancar las más íntimas raíces de la idolatría del ánimo de los indios. (*De procuranda* II: 255)

Claro que este trabajo para arrancar las raíces de la idolatría volvía a exigir la imprescindible colaboración de la práctica etnográfica. Al clasificar los diferentes tipos de idolatría Acosta le brindaba al evangelizador novel una herramienta indispensable para reconocer la presencia diabólica. El jesuita recomendaba a su lector revisar con cuidado el trabajo etnográfico del jurista y corregidor de Cusco y Potosí, Polo de Ondegardo (ca. 1510-1575), autor que se había encargado de hacer una descripción minuciosa de las prácticas religiosas de los indígenas del Perú en su *De los errores y supersticiones de los indios*.³⁵⁰ No obstante, a pesar de los esfuerzos clasificadores, Acosta sentía que el apego de los indígenas a sus cultos y la gran variedad de formas que éstos tenían para adorar a sus dioses hacía casi imposible el relevamiento de tales prácticas: “Por lo que se refiere a las supersticiones de los egipcios, están tan extendidas entre nuestros bárbaros que no se puede llegar a contar las clases de sacrificios y de guacas” (II: 257). Asimismo expresaba en forma hiperbólica, al igual que Motolinía, una suerte de pánico y paranoia por la extensión y alcance de la religiosidad del mundo indígena andino:

³⁵⁰ Según nos informa Brian Bauer: “As a corregidor of Cusco (1558-1560 and 1571-1572), Polo de Ondegardo was in an unusually powerful position to conduct interviews with surviving royals Incas and their entourages, and he won praise from his compatriots for the often spectacular results of his investigations. For example, one early inquiry on the noble lineages of the Inca led to the discovery of the royal Inca mummies, which were still being housed and worshipped in the environs of Cusco. It is also apparent that Polo de Ondegardo was extremely interested in the huacas and ceques of Cusco because they are mentioned in most of his major works” (17).

[E]n cuanto los bárbaros descubren que algo sobresale y resalta entre los demás seres de su especie, instantáneamente reconocen allí una divinidad y la adoran sin dudar un momento. De esta peste odiosísima de la idolatría están llenos los montes, llenos los valles, los pueblos, las casas, los caminos, y no hay ningún trozo de tierra peruana que esté libre de este sacrificio. (*De procuranda* II: 257)

Es importante volver a remarcar que la escritura evangélico-etnográfica de Acosta se encuentra sustentada por una noción temporal a la que podríamos denominar “evolutiva”. Por esta razón, Acosta consideraba no sólo que había, como ya vimos, gradaciones de barbarie sino además que la idolatría se había hecho más refinada y practicada en los centros indígenas más desarrollados o menos “salvajes” y viceversa: “se ha observado que las naciones de los indios más y más graves clases de diabólicas supersticiones, eran aquellas que más adelantaron a las otras en el poder y capacidad organizadora de sus reyes y Estados. Y, al contrario, las que por azar de vida alcanzaron menor progreso y una forma de Estado menos desarrollada, en ellas la idolatría es muchos más escasa” (*De procuranda* II: 259). De este modo la etnografía se fundía con y daba soluciones a la misión evangelizadora. Etnografía y evangelización son prácticas complementarias y ambas se reclaman en forma simultánea, pero la etnografía siempre es un elemento supeditado al *telos* evangélico, un medio para llegar a un fin.

Una vez catalogada la idolatría, definidos sus límites, Acosta explicaba los modos de su erradicación. A su vez, estos modos de lidiar con la idolatría eran subsidiarios de una división teológica que ya habían expresado tanto Francisco de Vitoria como por Bartolomé de Las Casas, según la cual no se podía castigar al infiel, al no converso, si antes éste no se entregaba voluntariamente—no por la fuerza—a la religión del invasor. Por el contrario, el converso podía recibir todo el castigo de la ley, hasta azotes, puesto que ya era parte del mundo católico y por ende un hereje si

incurría en adoración idolátrica.³⁵¹ Pero antes del castigo se hacía necesaria la tarea de erradicación y destrucción de los ídolos y la curación de la “enfermedad” de la idolatría: “Para curar esta enfermedad, a muchos de los nuestros les ha parecido que el procedimiento más adecuado es éste: todas las imágenes y guacas y demás representaciones plásticas de las supersticiones de los indios que se pueda encontrar, quitárselas a la fuerza ay destruirlas a sangre y fuego. ¿Y cómo encontrarlas? Si los indios se niegan a confesar, hay que recurrir a los azotes para que descubran los ídolos” (II: 259). Acosta estaba de acuerdo con la destrucción de templos, ídolos, guacas, pero estaba preocupado por el castigo y la extracción de información mediante tortura de los indígenas puesto que ello reforzaba el amor de los mismos por sus ídolos y presentaba al Dios invasor como a un Dios violento: “Arrancando los ídolos de manos de los indios contra su voluntad, se los clavan aún más en el alma [...] Esforzarse en quitarles [a los no conversos] por la fuerza la idolatría antes de que espontáneamente reciban el Evangelio, siempre me ha parecido, lo mismo que a otras persona de gran autoridad y prudencia, cerrar a cal y canto la puerta del Evangelio” (*De procuranda* II: 261). Para hacer que los indígenas abandonaran la idolatría era menester según Acosta hablarles en una forma simple y sin “razonamientos exquisitos y muy filosóficos” (*De procuranda* II: 265). Recomendaba entonces tres maneras argumentales “simples” de refutar la idolatría a partir de explicaciones materiales concretas y que incluían ejemplos con los propios ídolos indígenas: 1) desacreditar la naturaleza y sustancia de los mismos, esto es, se les debía mostrar a los indígenas que

³⁵¹ Según informan Bernard y Gruzinski que durante el siglo XVII: “Los extirpadores contemplaron algunos castigos, a la vez progresivos, es decir proporcionales a las reincidencias, y medianamente severos. Para los caciques idólatras y también para los “hechiceros dogmatizadores” se prevén un serie de penas: el látigo, el corte de cabellos, la privación de privilegios, lo que en el caso de los caciques implica que dejarán de quedar exentos del trabajo obligatorio, carga impuesta a todos los indígenas adultos. El último recurso—como en México—era el confinamiento de los culpables en la casa de la Santa Cruz en Lima, situada en el barrio del Cercado reservado a los indios” (165-66).

la materia de la que estaban hechos sus ídolos era ordinaria y fabricada (artificial), haciéndoles entender de este modo que los mismos no eran “sustancialmente” divinos, 2) que los ídolos no se podían defender de los ataques de los agentes naturales como el fuego o, incluso, de ser robados, tampoco podían moverse por *motus* propio, es decir, no tenían capacidad de agencia y por lo tanto no podían demostrar una voluntad divina y, 3) que sus ídolos no los habían ayudado frente a la adversidad como las enfermedades, la invasión de los europeos, en las guerras: “En las enfermedades, en la guerra o en el hambre, ¿han sentido algún provecho de sus dioses? ¿Les habrá ido mejor por rendirles culto religiosamente que si no los hubieran tenido en ningún aprecio? ¡Cuántos males y desgracias han padecido, y no han sido ayudados ni confortados por sus dioses!” (*De procuranda* II: 267). Sin embargo, no bastaba según Acosta con refutar la idolatría en forma general sino que, por el contrario, el evangelizador debía llevar a cabo un estudio minucioso y pormenorizado de los tipos de idolatría: “En su investigación y estudio empleará un trabajo utilísimo e incluso totalmente necesario. Muchos pecan gravemente de incuria y descuido en esta materia; no pueden curar como conviene las dolencias y que desconocen. No deben denostar solamente las varias formas de los ídolos, sino también la casi infinita variedad de supersticiones que de ahí se derivan” (*De procuranda* II: 269). Así, nuevamente, quedaba asegurado el valor instrumental de la etnografía en el proceso de conversión y evangelización. Finalmente recomendaba, al igual que lo había hecho el propio San Agustín, la destrucción total de cualquier tipo de idolatría, siempre teniendo en cuenta la diferencia entre “infieles” y “herejes”, esto es, entre conversos y no conversos.

Para Acosta, las formas que adquiriría la idolatría, según aparecen descriptas en el libro V de la *Historia natural* ampliando el modelo que había presentado en *De*

procuranda, eran literalmente “infinitas” (*Historia* 219). Sin embargo, forzado a realizar una clasificación por géneros—y de eso se trata precisamente el relevamiento etnográfico—intentaba agruparlas en dos modelos principales y en cuatro formas básicas. A la primera forma la denominaba como “natural” y a la segunda “de cosas imaginadas o fabricadas”. A su vez, dividía la “natural” en dos subtipos: a) general: adoración de la luna, el sol, etc., y b) particular: un árbol, un río y agregaba Acosta que de este último “género de idolatría se usó en el Pirú en gran exceso, y se llama propiamente *guaca*” (*Historia* 219). El segundo modelo, el de las “cosas imaginadas”, también se repartía entre dos paradigmas: a) uno era el de la invención o el arte humanos, “como adorar ídolos o estatua de palo, o de piedra o de oro, como de Mercurio o Palas” (*Historia* 219), y b) el otro, la devoción o adoración hacia “algo que fue” y que ya no es, como a los muertos, “o cosas suyas que por vanidad y lisonja adoran los hombres” (*Historia* 219). En total, según Acosta, existían “cuatro maneras de idolatría” (*Historia* 219) específicamente clasificadas y así agregaba Acosta un nuevo tipo a los tres que había definido previamente en el libro V de *De procuranda*.

El capítulo quinto del libro V se abre con la afirmación de la agencia demoníaca como causa eficiente de la idolatría y “ceguera” indígena: “No se contentó el demonio con hacer a los ciegos indios, que adorasen al sol, y la luna y estrellas y tierra, y mar y cosas generales de naturaleza; pero pasó adelante a dalles por dioses y sujetarlos a cosas menudas, y muchas de ellas muy soeces” (*Historia* 223). De este modo, Acosta volvía a introducir el comparativismo con la cultura de los egipcios y la adoración a sus dioses Osiris, Amón e Isis, a los romanos y su adoración de Februa y Anser y a los griegos y su comercio con el cuervo y el gallo. Pero a renglón seguido ponía en crisis—espantado y ofuscado—la comparación etnológica al afirmar que los

indígenas del Perú, como ninguna otra cultura, adoraba prácticamente cualquier cosa de la naturaleza:

Es cosa que saca de juicio la rotura y perdición que hubo en esto; porque adoran los ríos, las fuentes, las quebradas, las peñas o piedras grandes, los cerros, las cumbres de los montes que ellos llaman Apachitas, y lo tienen por cosa de gran devoción; finalmente, cualquiera cosa de naturaleza que les parezca notable y diferente de las demás, la adoran como reconociendo allí alguna particular deidad. (*Historia* 224)

Básicamente, Acosta se aterraba con lo que podríamos denominar una “postura panteísta”. Es necesario insistir en que Acosta no está volcando un conocimiento vinculado con su experiencia vital—más allá de que hable sobre los indígenas del Perú a los que conocía con mayor detalle—sino reproduciendo los informes etnográficos de Polo de Ondegardo como él mismo se encarga de dejar expresamente anotado (véase *Historia* cap. 6: 227 y cap. 7: 228). La etnografía de Acosta en relación con la religión indígena tiene un eje conceptual que ya hemos señalado: la influencia satánica como causa eficiente; por otro lado, en un plano más descriptivo y material, detalla las prácticas religiosas. Es decir que Acosta va de lo general a lo particular haciendo que las instancias específicas de lo particular sirvan como ejemplos demostrativos de su eje conceptual. Asimismo, el detalle etnográfico amplía el marco conceptual de la influencia satánica y nos muestra, como en destellos, la complejidad del pensamiento religioso indígena y su agencia.

Luego de anunciar la contaminación diabólica y la adoración de los indígenas, pasa el jesuita a realizar una explicación detallada del culto a los muertos. Una de las razones que arguye Acosta para explicar la devoción de los indígenas peruanos por el culto a los muertos—especialmente al cuerpo de los difuntos en formas de momias—era que éstos sí creían, al igual que los cristianos, en la vida después de la muerte pero esa vida era sólo espiritual y no corporal: “Mas de que los cuerpos hubiesen de resucitar con las ánimas, no lo alcanzaron, y así ponían excesiva diligencia, como está

dicho, en conservar los cuerpos y honrarlos después de muertos” (*Historia* 227). Que Acosta afirmara que los indígenas “no alcanzaron” a comprender que el cuerpo también se salvaba junto con el alma, es sugestivo y sintomático de su utilización del “primitivismo” como herramienta etnográfica. Esto enuncia una postura antropológica que contempla a la religión del otro en términos de “atraso”. Dado que el cuerpo no pasaba a la otra vida, los indígenas, según Acosta, ofrecían a los difuntos desde comida hasta ropa para que no pasaran frío, pero estas ofrendas eran peligrosas porque permeaban la ofrenda cristiana y hacían convivir sincréticamente dentro de la Iglesia el culto a los muertos junto a la práctica católica de la ofrenda y por ello advertía Acosta a los sacerdotes: “que procuren [...] dar a entender a los indios, que las ofrendas que en la iglesia se ponen en las sepulturas, no son comida ni bebida de las ánimas, sino de los pobres o de los ministros, y sólo Dios es el que en la otra vida sustenta las ánimas, pues no comen ni beben cosa corporal” (*Historia* 228).

Luego de analizar las idolatrías relacionadas con el culto a los muertos pasaba Acosta a describir un último tipo de idolatría, mucho más grave según su opinión: la adoración de imágenes y estatuas. Adoración que, como se encarga de aclarar en el título del capítulo 9, se relacionaba más específicamente con los indígenas mexicanos que con los peruanos: “Aunque en los dichos géneros de idolatría en que se adoraban criaturas, hay gran ofensa de Dios, pero el Espíritu Santo condena mucho más, y abomina otro linaje de idólatras que adoran solamente las figuras y imágenes fabricadas por manos de hombres” (*Historia* 230). Hacía una exposición muy detallista de los dioses mexicanos (Huitzilopochtli, Tláloc, Tezcatlipoca, Quetzalcóatl) y, al igual que Sahagún, los consideraba no como dioses sino como “ídolos”. Veamos la descripción de Huitzilopochtli:

El principal ídolo de los mexicanos, como está arriba dicho, era Vitzilipuztli; ésta era una estatua de madera entretallada en semejanza de un hombre

sentado en un escaño azul fundado en unas andas, y de cada esquina salía un madero con una cabeza de sierpe al cabo; el escaño denotaba que estaba sentado en el cielo. El mismo ídolo tenía toda la frente azul, y por encima de la nariz una venda azul, que tomaba de una oreja a otra. Tenía sobre la cabeza un rico plumaje de hechura de pico de pájaro, el remate de él de oro muy bruñido. Tenía en la mano izquierda una rodela blanca con cinco piñas de plumas blancas puestas en cruz, salía por lo alto un gallardete de oro, y por las manijas cuatro saetas, que según decían los mexicanos les habían enviado del cielo para hacer las hazañas que en su lugar se dirán. Tenía en la mano derecha un báculo labrado a manera de culebra, todo azul ondeado. (*Historia* 231)

Asombra en estas descripciones de las divinidades mexicas el grado de detalle que utiliza el jesuita como si él mismo las estuviera viendo. Un grado de detalle imposible ya para la época en que Acosta estuvo en México dado que todas las imágenes habían sido destruidas desde temprano tanto por Cortés como por los misioneros. Un grado de detalle que indica que Acosta estaba utilizando un informe etnográfico que no era el suyo propio. Una de las formas peculiares de adoración mexica que Acosta nombraba en el título del capítulo diez como a “un extraño modo de idolatría”, era la de hacer un Dios a partir de un prisionero: “tomaban un cautivo [...] y antes de sacrificarle a sus ídolos, poníanle el nombre del mismo ídolo a quien había de ser sacrificado [...] y por todo el tiempo que duraba esta representación [...] de la misma manera le veneraban y adoraban que al propio ídolo, y comía, y bebía y holgaba” (*Historia* 234). Para Acosta este tipo de espectáculo, que nunca presenció, era lamentable y repugnante, no sólo lo condenaba por satánico sino que además se condolía con los indígenas por el modo en el que Satanás los tenía engañados y por el modo en cómo éste hacía burla de ellos. Sin embargo aquí en este caso pasa algo extraño puesto que si por un lado Acosta señalaba claramente a Satán como agente del engaño, al mismo tiempo, afirmaba que estas prácticas eran propias de un enemigo de Dios a quien los indígenas habían escogido:

Cierto pone lástima ver de la manera que Satanás estaba apoderado de esta gente, y lo está hoy día de muchas, haciendo semejantes potajes y embustes a costa de las triste almas y miserables cuerpos que le ofrecen, quedándose él

riendo de la burla tan pesada que les hace a los desventurados, mereciendo sus pecados que les deje el altísimo Dios en poder de su enemigo, *a quien escogieron por dios y amparo suyo*. (*Historia* 234; énfasis mío)

En este fragmento podemos leer una pequeña grieta interpretativa que se abre frente a la indignación del jesuita y que nos permite ver, en forma muy acotada, que ya el paradigma de la influencia demoníaca no podía sostenerse tan fácilmente luego de un siglo de evangelización que no lograba ocultar la persistencia de la religiosidad indígena. No obstante, a pesar de estos pequeños deslices, Acosta insistía en la imitación y la envidia satánicas: “se ha de advertir una cosa que es muy digna de ponderar, y es que como el demonio ha tomado por su soberbia, bando y competencia con Dios, lo que nuestro Dios con su sabiduría ordena para su culto y honra, y para bien y salud del hombre procura el demonio imitarlo y pervertirlo” (*Historia* 235). En la *Historia* de Acosta encontramos la misma preocupación que señalaba Durán por denunciar, describir y catalogar las prácticas miméticas y los encubrimientos religiosos de los indígenas. Prácticas que, de acuerdo con Acosta y la mayoría de los evangelizadores, estaban directamente manejadas e instigadas por el demonio más que por la voluntad y el propósito (agencia) indígena.

En el capítulo 23 del libro V de la *Historia*, titulado: “Cómo el demonio ha procurado remedar los sacramentos de la santa Iglesia”, Acosta señalaba que la “envidia” y “competencia” de Satanás—recordemos el concepto del *Simia Dei*—habían reclamado para sí mediante el “remedo” los sacramentos católicos y, específicamente, el sacramento de la comunión, transformando a la Eucaristía entre los incas en una “comunión diabólica”:

[...] en el mes primero que en el Pirú se llamaba *rayme* [...] se hacía una solemnísima fiesta llamada *capacrayme*, y en ella grandes sacrificios y ceremonias por muchos días, en los cuales ningún forastero podía hallarse en la corte, que era el Cuzco. Al cabo de estos días, se daba licencia para que entrasen todos los forasteros, y los hacían participantes de la fiesta y sacrificios, comulgándolos en esta forma: las mamaconas del sol, que eran

como monjas del sol, hacían unos bollos pequeños de harina de maíz teñida y amasada en sangre sacada de carneros blancos, los cuales aquel día sacrificaban. Luego mandaban entrar los forasteros de todas las provincias, y poníanse en orden, y los sacerdotes, que eran de cierto linaje, descendientes de lluquyupangui, daban a cada uno un bocado de aquellos bollos, diciéndoles que aquellos bocados les daban para que estuviesen confederados y unidos con el Inga. (*Historia* 256)

El señalamiento de Acosta no era original puesto que tanto Durán como Sahagún y Motolinía ya habían mostrado las “falsas” similitudes entre la Eucaristía indígena y la católica de la cual se servía Satán para engañar a los indígenas. Sin embargo, la originalidad de la etnografía totalizante que desplegaba Acosta sobre el indígena americano se basaba en una extrapolación y atomización de la trama etnográfica previa, haciendo que la misma funcione como regla común y general, como soporte, para el análisis de las singularidades. Acosta también registraba en el capítulo 24 del libro V de la *Historia* titulado: “De la manera con que el demonio procuró en México, remedar la fiesta de *Corpus Christi*, y comunión que usa la santa Iglesia”, que existía una mayor “semejanza” y por ende una “mayor admiración” entre las técnicas que había utilizado el demonio para copiar la ceremonia de *Corpus Christi* en México que en Perú. Luego de describir toda la ceremonia en honor a Huitzilopochtli, la peregrinación en su honor y la ingesta por partes de un gigantesco ídolo de masa que representaba al dios de la guerra mexicana, Acosta afirmaba: “¿A quién no pondrá admiración que tuviese el demonio tanto cuidado de hacerse adorar y recibir al modo que Jesucristo nuestro Dios ordenó y enseñó, y como la Santa Iglesia lo acostumbra?” (*Historia* 259).³⁵² Asimismo, Acosta señalaba como *copia diabólica*

³⁵² Acosta describe con admiración toda la fiesta en detalle: “En el mes de mayo, hacían los mexicanos su principal fiesta de su dios Vitzilipuztli [Huitzilopochtli], y dos días antes de la fiesta, aquellas mozas que dijimos arriba [...] molían cantidad de semilla de bledos, juntamente con maíz tostado, y después de molido, amasábanlo con miel, y hacían de aquella masa un ídolo tan grande como era el de madera, y poníanles por ojos unas cuentas verdes, o azules o blancas, y por dientes unos granos de maíz [...] el cual después de perfeccionado, venían todos los señores, y trían un vestido curioso y rico, conforme al traje del ídolo, con el cual le vestían; y después de muy bien vestido y aderezado, sentábanlo en un escaño azul, en

un ritual similar a la confesión que tenían los indígenas mexicanos antes de la llegada de los españoles: “También el sacramento de la confesión quiso el mismo padre de mentira remedar, y de sus idólatras hacerse honrar con ceremonia muy semejante al uso de los fieles” (*Historia* 259). Más adelante en el mismo libro V, en el capítulo 27, titulado: “De otras ceremonias y ritos de los indios, a semejanza de los nuestros”, Acosta describía algunos ritos que a semejanza de los moros y los judíos utilizaban los indios como los: “lavatorios u *opacuna* que llaman, que era bañarse en agua para quedar limpios de sus pecados” (*Historia* 266). Asimismo, mostraba el bautismo donde: “a los niños recién nacidos les sacrificaban las orejas y el miembro viril, que en alguna manera remedaban la circuncisión de los judíos” (*Historia* 266). Finalizaba el jesuita su compendio de semejanzas satánicas exculpando a los indígenas los cuales, según él, actuaban por “temor” a las represalias del demonio y no por amor a sus “falsos” dioses. Ratificaba de este modo que las prácticas “absurdas” e “irracionales” a las que estaban acostumbrados los habitantes de México y del Perú eran causa directa de la influencia y los engaños del demonio y no acciones dirigidas por la propia voluntad e iniciativa indígena:

La razón de esto es la propia condición del espíritu maligno, cuyo intento es hacer mal, provocando a homicidios o a suciedades, o por lo menos a vanidades y ocupaciones impertinentes; lo cual echará de ver cualquiera que con atención mirare el trato del demonio con los hombres que engaña, pues en todos los ilusos se halla o todo o parte de los dicho. Los mismos indios, después que tienen la luz de nuestra fe, se ríen y hacen burla de las niñerías en que sus dioses falsos les trían ocupados, a los cuales servían mucho más por el temor que tenían de que les habían de hacer mal si no les obedecían en todo, que no por el amor que les tenían, aunque también vivían mucho de ellos engañados con falsas esperanzas de bienes temporales, que los eternos no llegaban a sus pensamientos. (*Historia* 267)

sus andas, para llevarle en hombros [...] Concluidas las ceremonias, bailes y sacrificios, Ibáñez a desnudas, y los sacerdotes y dignidades del templo tomaban el ídolo de masa, y desnudábanle de aquellos aderezos que tenía, y así a él como a los trozos que estaban consagrados, los hacían muchos pedazos, y comenzando desde los mayores, repartíanlos y dábanlos a modo de comunión a todo el pueblo, chicos y grandes, hombres y mujeres, y recibíanlo con tanta reverencia, temor y lágrimas, que ponía admiración, diciendo que comían la carne y huesos de dios, teniéndose por indignos de ello” (*Historia*: 257-59).

La copia satánica, su remedo, era un espejo de la religión cristiana. No sólo había imitado el Demonio los sacramentos fundamentales como la Eucaristía y la confesión sino que además copiaba la estructura organizacional de la Iglesia al pedir para sí ministros al modo de curas y monjas. Acosta señalaba que tanto en el Perú— recordemos que la parte moral de su *Historia* es un contrapunteo entre los indígenas del Perú y los de México—como en México el “padre de la mentira” había congregado grupos de mujeres para que limpiaran sus templos y le dieran de comer a los ídolos:

Alguna semejanza tienen lo de estas doncellas, y más lo de las de Pirú con las vírgenes vestales de Roma, que refieren los historiadores, para que se entienda cómo el demonio ha tenido codicia de ser servido de gente que guarda limpieza, no porque a él le agrada la limpieza, pues es de suyo espíritu inmundo, sino por quitar al sumo Dios en el modo que puede, esta gloria de servirse de integridad y limpieza. (*Historia* 242)

También imitaba el Demonio la arquitectura eclesiástica al construir monasterios e iglesias para su adoración. Recordemos que ya Sahagún hablaba, como vimos en el capítulo anterior, de las “sinagogas” de Satanás. Como ha señalado Cervantes:

It was a common place in contemporary theological thought that Satan, the Simia Dei, was forever seeking to imitate his creator, so that, as Pedro Ciruelo had put it, ‘the more saintly and devout the things he made men do, the greater was the sin against God’. From this it followed that the more highly structured was the social order of pagan peoples, and the more refined and complex was their civility and religious organization, the more idolatrous and perverted were the results. (28-29)

Tal vez el punto neurálgico de la etnografía religiosa de Acosta, el aspecto que más impactó a todos los misioneros, fue el de los sacrificios humanos. Aquí se enfrentaba el evangelizador a la diferencia radical indígena, a lo irreductible de su alteridad, al “baño de sangre” en honor de los dioses que era traducido en la

hermenéutica religiosa—a excepción de Las Casas—³⁵³ al más raso satanismo. Para meter al lector en tema, explicaba Acosta que: “en lo que más el enemigo de Dios y de los hombres, ha mostrado siempre su astucia, has sido en la muchedumbre y variedad de ofrendas y sacrificios que para sus idolatrías ha enseñado a los infieles” (246). Asimismo hacía una genealogía del sacrificio, a la cual ponía en paralelo con la ofrenda, que se remontaba hasta los tiempos de Caín, Abel, Noé, Abraham y Moisés. Acosta mostraba que Satanás había querido desde antiguo remedar esta devoción a Dios y que por ello: “en algunas naciones se ha contentado con enseñar que le sacrifiquen de lo que tienen” (246). Con su manía clasificatoria, reducía el sacrificio a tres géneros: 1) de cosas insensibles, 2) de animales y 3) de hombres.³⁵⁴ Luego hacía una descripción de los sacrificios en el mundo incáico que incluía a los dos primeros géneros mencionados y excluía al tercero. Así contaba que los indígenas peruanos utilizaban en sus sacrificios coca, maíz, cuies (especie de roedores como el ratón), carneros, reses, pájaros y perros. Llegado al tercer género, el sacrificio de hombres, escribía Acosta que: “lo que más es de doler de la desventura de esta triste gente, es el

³⁵³ Bartolomé de Las Casas, en el capítulo 71 de la *Apologética historia*, señalaba que no había gente tan religiosa, en el mundo y en la historia, como los indígenas americanos: “Este culto y servicio de los dioses tenían estas gentes en algunas partes tan cumplido y adornado de ceremonias y tan proveído de sacrificios y tan copioso de sacerdotes, servidores y ministros, y con tanta veneración, devoción, temor y reverencia eran los templos y casas de los dioses y los dioses servidos, estimados y reverenciados (*lo cual no es el menor sino muy grande argumento de su prudencia, delicadez de juicio, ingenio y viveza de entendimiento, como se verá*) que ninguna nación en el mundo, ni los mismos romanos que presumieron dar leyes y religión a las gentes del mundo, llegaron con mucho a éstos” (7: 633; énfasis mío). En el capítulo 169, también de la *Apologética*, titulado “De los sacrificios y fiestas en la Nueva España”, insistía con el mismo tema: “Nunca gente hobo en el mundo de cuantas habemos nombrado, ni parece haber podido ser otra, si alguna por no tener noticia della se ha dejado, al menos no se ha hallado, que tan religiosa y devota fuese ni de tanto cuidado y que tanto cerca del culto de sus dioses haya trabajado y arresgado como la de la Nueva España” (8: 1162).

³⁵⁴ De acuerdo con Cañizares-Esguerra: “He [Acosta] argued that peoples commonly worshipped things (the sun, thunder, rainbows, stones, trees), animals, dead ancestors, or anthropomorphic objects. Drawing on a long euhemerist tradition, Acosta maintained that most Greek and Roman gods were in fact ancestors. Acosta found Mexica idolatry something of a curiosity, however, for the Mexica had many gods that seemed monstrous composites without any resemblance to human figures, creatures concocted solely in the imaginations of their worshippers” (70).

vasallaje que pagaban al demonio, sacrificándole hombres, que son a imagen de Dios y fueron creados para gozar de Dios” (248). Afirmaba que en el Perú en circunstancias de la asunción del nuevo rey inca, los indígenas sacrificaban niños de cuatro a diez años y doncellas: “duro e inhumano espectáculo. El modo de sacrificarlos [a los niños] era ahogarlos y enterrarlos con ciertos visajes y ceremonias; otras veces los degollaban, y con su sangre, se untaban de oreja a oreja. También sacrificaban doncellas de aquellas que traían al Inga de los monasterios” (248-49). Llegado al punto de comparar entre los indígenas peruanos y los mexicanos, Acosta afirmaba que los incas habían aventajado a los de México en la matanza de niños pero que sin embargo los mexicanos: “excedieron éstos a los del Pirú, y aun a cuantas naciones hay en el mundo” (250). Explicaba que los mexicanos utilizaban a sus cautivos de guerra para el sacrificio y que por ello el objeto del sacrificio se llamaba *víctima*: “porque era de cosa vencida, como también la llamaba hostia, *quasi ab hoste*, porque era ofrenda hecha de sus enemigos” (250). Así, la causa que movilizaba la guerra según Acosta era conseguir nuevas víctimas para el sacrificio. Incluso agregaba Acosta que cuando Cortés le había preguntado a Moctezuma por qué siendo él un rey tan poderoso no había sometido a la provincia de Tlaxcala, Moctezuma le contestó: “para tener de donde sacar cautivos que sacrificar a sus dioses” (250). Pasaba luego Acosta a realizar una larga y muy detallada descripción del rito sacrificial que reproduzco para que se pueda apreciar cómo el ritual, que Acosta nunca presenció, aparece frente al lector con el efecto narrativo y de inmediatez de un “yo” que es testigo de los acontecimientos y que por ende ratifica con su autoridad presencial la veracidad de los hechos a los que en verdad nunca asistió:

El supremo sacerdote traía en la mano un gran cuchillo de pedernal, muy agudo y ancho; otro sacerdote traía un collar de palo labrado a manera de una culebra [...] era tan puntiaguda esta piedra, que echado de espaldas sobre ella el que había de ser sacrificado, se doblaba de tal suerte que dejando caer el

cuchillo sobre el pecho, con mucha facilidad se abría un hombre por medio [...] y, en llegando, cada uno por su orden los seis sacrificadores lo tomaban uno de un pie y otro del otro, uno de una mano y otro de otra, y lo echaban de espaldas encima de aquella piedra puntiaguda, donde el quinto de estos ministros le echaba el collar a la garganta y el sumo sacerdote le abría el pecho con aquel cuchillo, con una presteza extraña, arrancándole el corazón con la manos, y así vaheando se lo mostraba al sol, a quien ofrecía aquel calor y vaho del corazón [...] Y de esta suerte sacrificaban todos los que había, uno por uno, y después de muertos y echados abajo los cuerpos, los alzaban los dueños, por cuyas manos habían sido presos y se los llevaban, y repartíanlos entre sí, y se los comían. (251-52).

No trato aquí de negar la existencia de sacrificios rituales entre los indígenas mexicanos, sino mostrar cómo la “experiencia” que hace de la obra de Acosta una novedad para la época es en realidad una manipulación narrativa o, en el mejor de los casos, una copia de etnografías que él mismo no puede ratificar (empíricamente) como verídicas. El caso de los sacrificios rituales se asemeja mucho a la chismografía etnográfica sobre el canibalismo: no hay evidencia, nadie ha visto directamente a un caníbal comiendo a sus víctimas, pero hay mucha gente que cuenta que “alguien” le contó que vio a los caníbales devorando niños y mujeres. El sacrificio ritual y el canibalismo se convierten en aquello que Arens llamaba “conventional wisdom” (sabiduría convencional) independientemente de la veracidad o falsedad de la idea misma que contiene (9). Un supuesto conocimiento “empírico” que tras su incesante repetición ratifica la idea del salvajismo del indígena americano y garantiza la continuidad del eurocentrismo, el paternalismo evangélico, la “misión civilizadora” de Europa y, finalmente, el mito etnográfico que justifica epistemológicamente al colonialismo.

De acuerdo con Acosta, los indígenas ya estaban cansados de estas ceremonias rituales y vivían obedeciendo la ley sólo porque tenían temor del Demonio. Así, la llegada de los españoles fue, según lo refiere el jesuita, un alivio que los liberó de “derramar tanta sangre de hombres, y el tributo tan pesado de haber de ganar siempre

cautivos para el sustento de sus dioses” (*Historia* 254). Transcribía Acosta las palabras de un indio viejo según se las había relatado otro fraile el cual le comentaba que:

No creas, padre, que tomamos la ley de Cristo tan incosideradamente como dices, porque te hago saber que estábaos ya tan cansados y descontentos con las cosas que los ídolos nos mandaban, que habíamos tratado de dejarlos y tomar otra ley. Y como la que vostosros nos predicasteis nos pareció que no tenía crueldades y que era muy a nuestro propósito, y tan justa y buena, entendimos que era la verdadera ley, y así la recibimos con gran voluntad. (*Historia* 254)

Pero este “testimonio” no es testimonial para Acosta quien reproduce en forma muy correcta lo que un indio viejo le dijo una vez a un cura y que luego le contó a Acosta para que este escriba en su *Historia*. En el único momento en que Acosta da la palabra a los indígenas es en el preciso instante en el que estos justifican y agradecen la invasión colonial y la conversión religiosa. A renglón seguido agregaba Acosta que, al igual que el indio viejo, los indígenas de Michoacán habían llegado hasta Cortés: “pidiéndole que les enviase su ley y quien se la declarase, porque ellos pretendían dejar la suya porque no les parecía bien” (254-55). También afirmaba Acosta que los indígenas luego de convertidos a la religión católica: “se ríen y hacen burla de las niñerías en que sus dioses falsos les traían ocupados, a los cuales servían mucho más por el temor que tenían de que les habían de hacer mal si no les obedecían en todo, que no por el amor que les tenían” (267). No obstante, más allá de estas “evidencias” a favor de la conversión religiosa y la manipulación etnográfica de la palabra indígena, debemos recordar el pesimismo de Sahagún y muchas veces el del propio Acosta al comprobar que luego de cien años de tarea misionera y evangélica los indígenas americanos seguían practicando su religión en forma encubierta prefiriendo a sus dioses antiguos y no al nuevo. Al finalizar el libro V de la *Historia*, en el capítulo 31 titulado “Qué provecho se ha de sacar de la relación de las supersticiones

de los indios”, Acosta, en el mismo modo en que antes lo había hecho Sahagún, ratificaba la instrumentalidad de la etnografía religiosa y afirmaba que la misma:

[P]uede ser útil para muchas cosas tener noticias de los ritos y ceremonias que usaron los indios. Primeramente en las tierras donde ello se usó, no sólo es útil, sino del todo necesario, que los cristianos y maestros de la ley de Cristo, sepan los errores y supersticiones de los antiguos, para ve si clara o disimuladamente las usan también agora los indios, y para este efecto, hombres graves y diligentes escribieron relaciones largas de lo que averiguaron, y aún los Concilios Provinciales han mandado que se escriban y estampen, como se hizo en Lima y esto muy más cumplidamente de lo que aquí va tratado. (279)

Este conocimiento instrumental era importante, de acuerdo con Acosta, para proteger a los indígenas de la influencia del Demonio y para: “conocer la soberbia y envidia, y engaños y mañas del demonio con los que tiene cautivos” (279). Otro de los beneficios de esta etnografía religiosa era que quien pudiera ver por cuánto tiempo habían estado sometidas estas gentes al engaño del Demonio, no podía sino agradecer a Dios por su infinita misericordia y por la lumbre que venía a poner el Evangelio sobre tanta oscuridad satánica. Insistía el jesuita que los “yerros” de los indígenas no podían maravillar a nadie, puesto que hasta Platón y Licurgo habían incurrido en ellos. De este modo era necesario deshacer la “falsa” opinión de que los indígenas eran: “gente bruta, y bestial y sin entendimiento” (280) y simplemente comprender el gran poder y la gran influencia que, antes del advenimiento del cristianismo, había ejercido Satán sobre ellos, engañándolos e infundiéndoles temor. Dentro del modelo providencialista que ceñía su historiografía y su etnografía, Acosta terminaba proponiendo que hasta los mismos demonios no eran sino una señal puesta por Dios en América que preparaba el advenimiento del Evangelio y de sus huestes misioneras.

³⁵⁵ Terminaba el libro VII de su historia afirmando la derrota de las *huestes de Satán* y rogando a Dios para que proteja a la nueva cristiandad:

[Q]uiso nuestro Dios [...] hacer que los mismo demonios, enemigos de los hombres, tenidos falsamente por dioses, diesen testimonio de la venida de la verdadera Ley, del poder de Cristo y del triunfo de su cruz, como por los anuncios, y profecías y señales y prodigios arriba referidos, y por otros muchos que en el Pirú y en diversas parte pasaron, certísimamente consta. Y los mismos ministros de Satanás, indios hechiceros y magos, lo han confesado y no se puede negar porque es evidente y notorio al mundo que donde se pone la cruz y hay iglesias, y se confiesa el nombre de Cristo, no osa chistar el demonio, y han cesado sus pláticas y oráculos, y respuestas y apariencias visibles, que tan ordinarias eran en toda su infidelidad [...] supliquen ahincadamente a la Divina Majestad, que se digne por su bondad visitar a menudo, y acrecentar con dones del cielo, la nueva cristiandad que en los últimos siglos, ha plantado en los términos de la tierra. (376-77)

A lo largo de este capítulo me ha interesado mostrar que la obra de Acosta no puede seguir siendo rotulada como una obra de corte “racionalista” sin tener en cuenta los aspectos teológicos (idolatría, providencialismo) de su hermenéutica religiosa militante—la mayoría de ellos derivados de la patristica y de la lectura de las Sagradas Escrituras—que organizan y focalizan su visión eurocéntrica del “bárbaro” americano en función de la tarea evangelizadora. Al postular que la obra más importante de Acosta no fue su *Historia natural y moral* sino su *De procuranda* no intento señalar que su modelo historiográfico no fuera importantísimo para la época y altamente influyente de la intelectualidad europea durante más de dos siglos; por el contrario, ratifico este juicio pero señalo que dicha obra y su modelo etnográfico no

³⁵⁵ De acuerdo con O’Gorman: “la idea del hombre que venimos examinando lo verdaderamente decisivo es la salvación eterna del alma inmortal, meta suprema que solamente se alcanza por vía de la redención de la carne, el discurso histórico de cualquier pueblo sólo revelará su sentido cuando se le considera desde esa perspectiva trascendental. Surge así, necesariamente, una interpretación providencialista, según la cual es forzoso que, tarde o temprano, todos los pueblos de la Tierra tengan conocimiento del Evangelio y puedan beneficiarse de los sacramentos de la Iglesia antes del acabamiento de los tiempos. Y en efecto, ésta es, precisamente, la perspectiva que emplea Acosta para situar la historia de los naturales del Nuevo Mundo, de suerte que ahora nos explicamos sin dificultad la razón de ser de su tesis en el sentido de que el verdadero significado de esa historia desborda sus propios fines para aparecer, en cambio, como un desarrollo providencialmente orientado hacia la preparación del advenimiento y triunfo del Evangelio en América” (xlii).

pueden ser comprendidas sino como un apéndice complementario de su obra evangélico-misional: objetivo o *telos* último de Acosta. Por otra parte, considero que al re-pensar el rol prominente que ocupa la influencia satánica como “causa eficiente” dentro del conjunto de la obra de Acosta, se pone en evidencia que la racionalidad del jesuita se haya cooptada por el dogmatismo religioso. Siglos de hermenéutica satánica hablan en, por y a través de la lógica discursiva que intenta aplicar Acosta a la interpretación de la crisis colonial que fue tanto evangélica como económica. La “racionalidad” que habla por el discurso de Acosta no es diferente, ni hubiese podido serlo, a la lógica del aparato ideológico del colonialismo metropolitano: el indígena es un “salvaje” que necesita la protección del Imperio, una férrea educación (si es preciso con violencia) y conversión religiosa para de este modo abandonar su estado de “primitivismo”, su comercio con el demonio y abrazar la hora y el tiempo de la “civilización” occidental y católica.

La lógica etnográfica que informa la obra de Acosta no implica un *relativismo cultural* como sí implicó la postura antropológica *sui generis* de Bartolomé de Las Casas en su *Apologética historia*. Acosta es un comparativista cuya axiología se basa en una diferenciación entre los habitantes originarios del Imperio y su periferia anexada, siendo los primeros los portadores de la “luz” civilizatoria que niega la violencia de la imposición colonial tras el “beneficio” a que se reduce la conversión de la barbarie. El mito eurocéntrico no puede ser desarticulado si no se desarma primero la matriz originaria que le sirve de andamiaje y que vive por el énfasis de su propaganda y de su propia repetición histórico-discursiva. Si vamos a conceder un “racionalidad” al discurso de Acosta, ésta no es otra que la del paternalismo colonial y la de sus violentas prácticas que intentaron, entre otras cosas, la transformación radical del Otro americano o, lo que es lo mismo, el borramiento cultural de su mundo

y de su subjetividad y la conversión a la obediencia religiosa, política y económica de la lógica del Imperio, siempre resistida a través de la historia.

CONCLUSIONES

A través de este estudio he intentado mostrar cómo la escritura etnográfica es un espacio textual privilegiado y fundamental para observar la interacción constante entre las discursividades emergentes de la Modernidad colonial, sus contradicciones basadas en las siempre inquietantes preguntas por la mismidad y la alteridad, por el centro y sus periferias, por la “razón” del “civilizado” y la inocencia/crueldad/ignorancia del “salvaje” americano. He afirmado que mediante la exploración de la *escritura etnográfica* es posible comprender el modo en el que se construyeron los procesos de dominación colonial mediante la instrumentalización de la diferencia y la alteridad. Una construcción de la diferencia ligada a las pedagogías de la Modernidad colonial (conversión, educación, reformatión), al paternalismo de la razón imperial (la “misión civilizadora” de Europa) y a la distribución y utilización del cuerpo del Otro (esclavitud/encomienda). De este modo, la *escritura etnográfica* me ha permitido observar las continuidades, los quiebres y las discontinuidades de ciertos procesos culturales, políticos, económicos, religiosos y el funcionamiento del eurocentrismo: procesos comenzados a partir de 1492 y continuados a lo largo de las diferentes etapas de construcción y transformación del colonialismo europeo durante el primer siglo de ocupación americana.

Asimismo, he querido mostrar cómo en los textos del conquistador/evangelizador y en sus fabulaciones y especulaciones sobre el Nuevo Mundo y sus gentes es posible entrever, tras el manto de significativos silenciamientos, las “quejas” y las “acciones” contra-coloniales del colonizado. Para leer ese “estar velado” del Otro, su *encubrimiento*, debí necesariamente realizar una lectura a contrapelo del eurocentrismo y de sus “versiones” etnográficas. En este sentido, el análisis de las versiones/visiones etnográficas de la Conquista implica

poner en práctica una mirada sesgada sobre la supuesta univocidad histórica del colonialismo que nos permite atestiguar—en la configuración de sus contradicciones internas y de sus palpables ambigüedades—la emergencia soterrada de la agencia indígena y la violencia ejercida contra esa agencia. Es por ello que a lo largo de este estudio he tratado de leer las etnografías coloniales con un lente caleidoscópico para poder entenderlas como instancias fracturadas y cambiantes que nos posibilitan ejercer una crítica descolonizadora del eurocentrismo.

Uno de los puntos en los que he insistido a lo largo de los capítulos presentados es que la *escritura etnográfica* funcionó como una herramienta sustancial tanto de apoyo material como simbólico para la expansión imperial de Europa sobre el territorio americano y, por extensión, la misma contribuyó como soporte ideológico en el diseño operativo de la Modernidad colonial en ciernes.³⁵⁶ No es posible comprender la emergencia y el desarrollo ulterior del colonialismo y sus consecuencias sin desmenuzar analíticamente la epistemología que abonó sus prácticas materiales. Esto implica que para hacer funcionar la gran máquina estructural del colonialismo y hacer posible ciertas prácticas como esclavizar, hacer guerra o evangelizar fue menester construir, en forma simultánea, un aparato de catalogación/tipificación de los sujetos sobre los cuales se quería operar pragmáticamente. Así, la definición de “humanidad” aplicada al indígena americano con sus diversas gradaciones, la categorización de los tipos de barbarie, la redefinición de diferentes prácticas “idolátricas”, generaron conocimientos que se ligaron a ciertas tecnologías de disciplinamiento, el control social y la explotación del

³⁵⁶ Como señala Quijano: “en la medida en que las relaciones sociales que estaban configurándose eran relaciones de dominación, tales identidades fueron asociadas a las jerarquías, lugares y roles sociales correspondientes, como constitutivas de ellas y, en consecuencia, al patrón de dominación colonial que se imponía. En otros términos, raza e identidad racial fueron establecidas como instrumentos de clasificación social básica de la población” (“Colonialidad del poder” 202).

indígena. Los sistemas clasificatorios organizados en la *escritura etnográfica* crearon efectos de poder que operaron en diversos niveles y esferas de la práctica colonial. La escritura etnográfica no aparece solamente en el “relato etnográfico” sino que también funciona dentro del aparato jurídico, en el tratado teológico-religioso y en otras múltiples instancias discursivas.

Uno de los efectos del funcionamiento de la *escritura etnográfica* que he evidenciado en mi estudio es cómo la misma distribuye el conocimiento en términos geo-étnico-políticos y cómo de este modo, la cultura occidental se auto-representa como la creadora del conocimiento mundial: un saber que justifica la ocupación colonial. En las representaciones etnográficas del colonialismo la cultura del Otro es interpretada como “exótica”, “misteriosa”, “mágica”, “esotérica”, “demoníaca” y “primitiva”, por ello, como señala Castro-Gómez, las múltiples formas de conocimiento, las *epistemes* del Otro, son colocadas dentro del marco de una teoría de la historia que deslegitima su coexistencia espacial y temporal, y las organiza de acuerdo con un esquema teleológico de progresión temporal: de lo *primitivo* a lo *moderno*, de lo *crudo* a lo *cocido*, de la *ignorancia* y la *superstición* a la *razón occidental* (323). La *escritura etnográfica* es un espacio textual en el que se dispersan un conjunto de *reglas de formación discursiva* que colaboran mutuamente para articular la diferencia cultural, la negación/creación de la alteridad, la producción del saber sobre el Otro y la construcción de nuevas identidades sociales y raciales. Las caleidoscópicas imágenes del cuerpo del “salvaje” se producen dentro del discurso etnográfico y, de este modo, el conocimiento y los *efectos de verdad* que se construyen en ella colaboran con la *red instrumental* del poder que se aplica sobre los sujetos clasificados. Es así como los cuerpos de la *escritura etnográfica* (racializados, diferenciados, asimilados, clasificados) se hallan inmersos en un *campo*

político y las relaciones de poder operan discursivamente sobre él como apuntaba Foucault.³⁵⁷ Por ello, el discurso etnográfico, al catalogar la alteridad en forma instrumental participa y colabora con las fórmulas generales de la dominación colonial.³⁵⁸

Es cierto que en simultaneidad con estos modelos pragmáticos de dominación colonial existió otro modelo: un modelo etnográfico universalista y relativista que intentó nivelar la alegada disparidad entre el “primitivo” y “salvaje” indígena americano y el “civilizado” europeo: una disparidad que justificaba la explotación, el saqueo y la violencia. Este modelo relativista tenía como objetivo explicar y matizar las diferencias culturales para hacer que la vida del indígena fuera respetada y su cultura comprendida. Sin embargo, este modelo, el de Las Casas, también se hallaba inmerso en la persecución de un fin último—la evangelización—que no podía quedar por fuera de los intereses imperiales de la Corona española y, a consecuencia de ello, por fuera de la violencia colonial. La evangelización del indígena americano constituyó un hito en la representación de la alteridad occidental puesto que la tarea misma de convertir al Otro implicó la utilización de un intrincado mecanismo de “penetración” y “traducción” de las prácticas culturales del indígena, como hemos podido ver en el capítulo dedicado a la obra de Sahagún. La práctica evangelizadora revitalizó una larga tradición clasificatoria europea, cuyo origen se halla en la Antigüedad clásica, y al mismo tiempo hizo funcionales nuevas aproximaciones y

³⁵⁷ Afirmaba Foucault: “Este cerco político del cuerpo va unido de acuerdo con unas relaciones complejas y recíprocas, a la utilización económica del cuerpo; el cuerpo, en una buena parte, está imbuido de relaciones de poder y de dominación, como fuerza de producción; pero en cambio, su constitución como fuerza de trabajo sólo es posible si se halla prendido en un sistema de sujeción” (*Castigar* 32).

³⁵⁸ Como sugería Hanke: “a medida que avanzaron los descubrimientos y la colonización, el tratamiento de los indios vino a ser cuestión de primera importancia, porque el tratamiento apropiado a depararles, las leyes adecuadas a desarrollar para gobernarlos, dependían en grado sumo de la naturaleza de los aborígenes, o, al menos, del concepto que tenían los españoles acerca de su naturaleza” (12).

nuevas tecnologías en la recolección y catalogación de los objetos indígenas y en la interpretación de la cultura colonizada: los *informantes* de Sahagún y el libro a doble columna en lengua indígena y europea son un buen ejemplo de estos nuevos dispositivos de representación etnográfica.

La *escritura etnográfica* nos permite comprender que el discurso colonial funcionó como un complejo espacio no sólo de intersección entre diferentes dominios de saber o *epistemes* (religioso, jurídico, histórico) sino también como una matriz transformadora y creadora de nuevos saberes. En la *escritura etnográfica* vemos la confluencia de saberes que se interrogan, que colisionan, que reclaman para sí la soberanía explicativa pero que no pueden finalmente prescindir de una dependencia con otros saberes que los desafían y los cuestionan. Al mismo tiempo este juego de constante cambio, alteración e interacción entre los saberes se transforma y complejiza a medida que la experiencia colonizadora y la respuesta indígena a la colonización van interactuando. La América colonial se presenta de este modo como un inmenso laboratorio donde la verificación del error y la creación de nuevas ideas es una práctica cotidiana. Si por un lado los antiguos saberes de Europa funcionaban como el archivo previo desde donde era posible para el colonizador llevar a cabo la clasificación de un mundo que se mostraba a sí mismo en toda la desnudez de su inagotable diferencia, por otro lado, estos mismos saberes previos experimentaban un desborde que no podían contener: se quebraban, se agrietaban y hacían correr, por esos mismos espacios agrietados, imágenes imposibles. En otras palabras, la limitación del archivo europeo creaba una ambigüedad y ponía en crisis a su propio modelo representacional previo.

Estas crisis interpretativas son ampliamente visibles en la escritura etnográfica colonial: así, en el capítulo 2 y en el 3 leemos en el *Diario* de Colón la utilización y el

desgaste del archivo/discurso orientalista, la emergencia, en pleno Caribe, de monstruos clásicos que se combinan para crear nuevos “monstruos” americanos como el caníbal. Al mismo tiempo, los *Diarios* de Colón son una muestra palpable de cómo la representación de la diferencia dentro del discurso etnográfico colonial dependía y estaba determinada por un conjunto de saberes que se interrogaban y se descalificaban entre ellos: la utilidad/productividad de los mitos clásicos de occidente (la ciudad del Gran Kan, las Amazonas, las sirenas, el oro de Cipango) eran puestos en crisis por la realidad del Nuevo Mundo. Crisis que incidía sobre el saber previo y obligaba tanto a un retroceso como a una revisión (la crítica de la cosmografía clásica y de ciertos presupuestos filosóficos aristotélicos) de los modelos previos. Por ello la *escritura etnográfica* colonial reviste una importancia significativa: en ella se producen, se modifican y se destruyen saberes, a través de ella se hacen viables las justificaciones y se movilizan prácticas concretas, en ella se ensayan nuevas ideas y en sus conceptualizaciones se desarticula y se reconfigura la imagen caleidoscópica y fragmentaria del Otro. Estas re-acomodaciones críticas del saber occidental frente a la novedad americana no solo produjeron una proliferación interpretativa sino también una serie de actitudes y conductas pesimistas por parte de los colonizadores y evangelizadores. Recordemos la amargura de algunos evangelizadores como Durán, Sahagún o Acosta al comprobar que luego de más de medio siglo de evangelización los indígenas de Nueva España aún seguían ejercitando sus rituales “idolátricos”.

Por otro lado, la instrumentalidad del discurso etnográfico que, repitamos, consiste en la clasificación y en el ordenamiento de la diferencia cultural (religiosa, étnica, etc.), impregna y contamina otras discursividades y hace posible la justificación de un conjunto de prácticas—aunque éstas no dependan de la etnografía sino de regulaciones ya cosificadas en instituciones como el derecho y la

evangelización—que constituyen y caracterizan la experiencia colonial y que van desde la lectura del *Requerimiento* hasta la encomienda. Es por ello que el análisis de esta *escritura etnográfica* colonial nos descubre, entre otras cosas, lo que subyace en ciertos textos canónicos como la *Historia natural y moral de las Indias* de Acosta, la *Historia general* de Sahagún o los *Memoriales* de Motolinía: la escritura etnográfica se nos presenta como el fundamento bajo el cual se organiza la experiencia de la diferencia y bajo el comando de sus órdenes taxonómicos se trazan programas de control y normalización de esa misma diferencia.

Al mismo tiempo, la importancia de la organización etnográfica de la alteridad, repercutió en la reevaluación y autodefinición del propio *ego* conquistador, en una necesaria mirada especular y en su posicionamiento como entidad superior dominadora. La superioridad racial, militar y de conocimientos que se atribuyeron los conquistadores y los evangelizadores también se anclaba en una diferenciación antropológica-axiológica. Fue la dominación, el saqueo y la guerra colonial, en tanto que fases materiales del colonialismo, los procesos que hicieron posible el posicionamiento egótico del conquistador como un ser antropológicamente superior. Un poder derivado de la violencia y que hizo posible la categorización degradada del indígena americano. Por lo tanto, ni la escritura etnográfica puede ser pensada como un mero juego especulativo de los intelectuales del siglo XVI, ni la Conquista puede ser conceptualizada como una mera ingeniería material planeada sin una epistemología de base. Con esto quiero decir que el análisis histórico de las *formaciones discursivas* como la escritura etnográfica debe ser abordado desde una postura dialéctica y de constante interacción entre el desarrollo material de las prácticas coloniales—a las cuales es imposible acceder sin el análisis de los discursos que se producen en simultaneidad con dichas prácticas—, la resistencia indígena y los

modelos de representación que dichas *formaciones discursivas* impulsaron, tanto en relación a los saberes preexistentes como a las prácticas concretas de dominación del Otro. Así, los órdenes simbólicos y las prácticas materiales del aparato colonial quedan indisolublemente ligados. En otras palabras, no es posible leer/analizar el colonialismo y sus prácticas sin tener en cuenta en forma paralela la interconexión de sus dominios simbólicos (sus *epistemes*) con sus prácticas materiales de control y dominación.

Falta por pensar y analizar—tarea de futuros estudios y análisis—cuáles fueron las reconfiguraciones de esta *escritura etnográfica* a lo largo del *Barroco de Indias*, durante la Ilustración y en los albores de los procesos revolucionarios que conducirán a la liberación del dominio español en América. Otra investigación es necesaria para conocer los diferentes modos en los cuales esta *escritura etnográfica* impulsó continuidades y transformaciones y cómo estos cambios afectaron no sólo los modelos de representación sino la vida misma de los agentes coloniales dentro de la *ciudad letrada*. Con mi análisis de la escritura etnográfica del primer siglo colonial he intentado sentar las bases para ese análisis futuro, las líneas directrices. He querido además organizar una genealogía que—junto con el análisis de otros estudios del campo colonial—sirva para pensar la emergencia de uno de los problemas más significativos y sintomáticos de la cultura: el de la identidad /alteridad, problema que atraviesa la historia cultural de América Latina desde la época colonial hasta el presente. De este modo, creo que el aporte de este estudio ha sido contribuir no sólo a la reflexión sobre el colonialismo en tanto que un conjunto de prácticas y de ideologías (eurocentrismo), sino también sobre la configuración de sus diversos saberes (*epistemes*). Finalmente, pienso que mi colaboración se relaciona específicamente con el armado de una posible *genealogía de la alteridad* que

eventualmente podrá ser útil para pensar las diversas configuraciones de la clasificación social/racial en el presente y cómo ese presente se halla atado irremediabilmente a una *historia cultural de la diferencia* que lo precede y, en muchos casos, lo ilumina.

Fin

OBRAS CITADAS

- Acosta, José de. *Historia natural y moral de las indias*. Ed. Edmundo O'Gorman. México D.F.: FCEM, 1962.
- _____. *De procuranda indorum salute. Pacificación y colonización*. 2 Vols. L. Pereña, V. Abril, C. Baciero, A. García, D. Ramos, J. Barrientos y F. Maseda edición, prólogos y apéndices. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1984.
- Adorno, Rolena. "El sujeto colonial y la construcción cultural de la alteridad". *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*. 14.28 (1988): 55-58.
- _____. "Los debates sobre la naturaleza del indio en el siglo XVI: textos y contextos". *Revista de Estudios Hispánicos (PR)* 19 (1992): 47-66.
- _____. "Nuevas perspectivas en los estudios literarios coloniales hispanoamericanos". *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana* 16.28 (1988): 11-27.
- _____. "Textos imborrables: posiciones simultáneas y sucesivas del sujeto colonial". *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana* 21.41 (1995): 369-95.
- Agostino Iannarone, Reginaldo di. "Génesis del pensamiento colonial en Francisco de Vitoria". En *Relectio de Indis o libertad de los indios*. Pereña, L. y Perez Prendes, J. M., edición crítica y traducción. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1967. xxxi-xli.
- Aguado, Pedro de. *Historia de Santa Marta y Nuevo Reino de Granada*. 2 vols. Jerónimo Bécker, prólogo, notas y comentario. Madrid: Real Academia de la Historia, 1916.
- Aguirre Baztán, A., ed. *Etnografía: metodología cualitativa en la investigación sociocultural*. Barcelona: Alfaomega, 1995.
- Alegría, Ricardo. *Las primeras representaciones gráficas del indio americano (1493-1523)*. Barcelona: Centro de Estudios Avanzados de Puerto Rico y el Caribe, 1986.
- _____. *Taíno: pre-Columbian art & culture from the Caribbean*. New York: El Museo del Barrio, 1997.
- Alighieri, Dante. *Divina comedia*. Madrid: Cátedra, 1996.
- Altamira, Rafael. "El texto de las Leyes de Burgos de 1512". En *Revista de Historia de América* 4 (1938): 5-79.

- Altuna, Elena. "Introducción: relaciones de viajes y viajeros coloniales por las Américas". En *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana* 30.60 (2004): 9-23.
- Alva Ixtlilxóchitl, Fernando de. *Obras históricas*. 2 vols. Edición, estudio introductorio y un apéndice documental por Edmundo O'Gorman. México, D.F.: UNAM, Instituto de Investigaciones históricas, 1975.
- Álvarez Chanca, Diego. "Carta al Cabildo de Sevilla". En *Cartas de Particulares a Colón y Relaciones coetáneas*. Juan Gil y Consuelo Varela, editores. Madrid: Alianza, 1984. 152-76.
- Anderson, Benedict. *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. México, D.F.: FCEM, 2005.
- Angrosino, Michael V. *Doing Cultural Anthropology. Projects for Ethnographic Data Collection*. Prospect Heights, Illinois: Waveland P, 2002.
- Amin, Samir. *Eurocentrism*. New York: Monthly Review Press, 1989.
- Arens, W. *The Man-eating Myth. Anthropology and Anthropophagy*. Oxford and New York: Oxford UP, 1980.
- Aristóteles. *Política*. Manuela García Valdés, introducción, traducción y notas. Madrid: Gredos, 1988.
- Arrom, Juan, José. "Introducción." En *Relación acerca de las antigüedades de los indios*. México D.F.: Siglo XXI, 1984.
- Arroyo, Jossianna. *Travestismos culturales: literatura y etnografía en Cuba y Brasil*. Pittsburgh: ILLI, Nuevo Siglo, 2003.
- Asad, Talal. "From the History of Colonial Anthropology to the Anthropology of Western Hegemony". En *Colonial Situations: Essays on the Contextualization of Ethnographic Knowledge*. George W. Stocking, Jr., ed. Madison: The U of Wisconsin P, 1991. 9-74.
- Barthes, Roland. *Mitologías*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2005.
- Bartra, Roger. *El Salvaje artificial*. México, D.F: Unam / Era, 1997.
- Baudot, Georges. "Introducción biográfica y crítica". En *Historia de los indios de la Nueva España*. Madrid: Castalia, 1991.
- _____. *Utopia and History in Mexico. The First Chroniclers of Mexican Civilization (1520-1569)*. Niwot, Colorado: UP of Colorado, 1995.
- Bauer, Brian. *The Sacred Landscape of the Inca: The Cusco Ceque System*. Austin: U of Texas P, 1998.

- Beltrán de Heredia, Vicente. "Personalidad del maestro Francisco de Vitoria y trascendencia de su obra doctrinal". En *Relectio de Indis o libertad de los indios*. Pereña, L. y Perez Prendes, J. M., edición crítica y traducción. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1967. xiii-xxix.
- Benavente, Fray Toribio de (Motolinía). "Carta de Fray Toribio Motolinía al Emperador Carlos V". En *Memoriales. Libro de las cosas de la Nueva España y de los naturales de ella*. Eduardo O'Gorman Ed. México, D.F.: UNAM, 1971. 403-23.
- _____. *Historia de los indios de la Nueva España*. Baudot Georges, edición y notas. Madrid: Castalia, 1991.
- _____. *Memoriales. Libro de las cosas de la Nueva España y de los naturales de ella*. Edmundo O'Gorman Ed. México, D.F.: UNAM, 1971.
- Bhabha, Homi, K. *El lugar de la cultura*. Aira, César, trad. Buenos Aires: Manantial, 2002.
- Biblia de Jerusalén*. Bilbao: Desclée De Brouvwer SA, 1999.
- Borja Gómez, Jaime Humberto. *Rostros y rastros del demonio en la Nueva Granada: indios, negros, judíos, mujeres y otras huestes de Satanás*. Bogotá: Ariel, 1998.
- Brotherston, Gordon. *La América indígena en su literatura: los libros del cuarto mundo*. México, D.F.: FCEM, 1997.
- Brufau Prats, Jaime. "Estudio histórico." *Demócrates segundo. Obras completas de Francisco Vitoria*. 3 vols. Salamanca: Excelentísimo Ayuntamiento de Pozoblanco, 1997.
- Bry, Theodor de. *De ontdekking van de Nieuwe Wereld [The discovery of the New World]*. Amsterdam: Van Hoeve, 1979.
- Burkhart, Louise M. "Doctrinal Aspects of Sahagún's *Colloquios*". In *The Works of Bernardino de Sahagún: Pioneer Ethnographer of Sixteenth-Century Aztec Mexico*. Klor de Alva, H. B. Nicholson and, Eloise Quiñones Keber, eds. Austin and Albany: State U of New York, Albany Institute of Mesoamerican Studies, and U of Texas P, 1988. 65-82.
- Calnek, Edward E. "The Sahagún Texts as a Source of Sociological Information". In Edmonton, S. Munro, ed. *Sixteenth-Century Mexico. The Work of Sahagún*. Albuquerque: U of New Mexico P, 1974. 189-204.

- Cañizares-Esguerra, Jorge. *How to Write the History of the New World. Histories, Epistemologies, and Identities in the Eighteenth-Century Atlantic World*. Stanford, CA: Stanford UP, 2001.
- Casas, Fray Bartolomé de Las. *Apologética historia sumaria*. 2 vols. O’Gorman, Edmundo, estudio preliminar. México D.F.: UNAM, 1967.
- _____. *Apologética historia sumaria*. En *Obras completas*. 14 vols. Madrid: Alianza, 1992. Vols. 6, 7 y 8.
- _____. *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*. André Saint-Lu, ed. Madrid: Cátedra, 1992.
- _____. *De Unico Vocationis Modo* [*Del único modo de atraer a todos los pueblos a la verdadera religión*]. En *Obras completas*. 14 vols. Madrid: Alianza, 1992. Vol. 2.
- _____. *Doce Dudas*. En *Obras completas*. 14 vols. Madrid: Alianza, 1992. Vol. 11.2.
- _____. *Historia de las Indias*. 3 vols. Agustín Millares Carlo, ed., Lewis Hanke, estudio preliminar. México D.F.: FCEM, 1965.
- _____. *Obras Completas*. 14 vols. Paulino Castañeda Delgado, editor. Edición preparada por la Fundación Instituto Bartolomé de Las Casas de los dominicos de Andalucía. Madrid: Alianza, 1992.
- _____. *Tratado comprobatorio sobre las Indias*. Tenerife: Universidad de la Laguna, 1996.
- Caso, Alfonso. *La religión de los aztecas*. México, D.F.: Imprenta mundial, 1936.
- Castañeda Delgado, Paulino. *La teocracia pontifical en las controversias sobre el Nuevo.Mundo*. México, D.F.: UNAM, Instituto de Investigaciones Jurídicas, 1996. <<http://www.bibliojuridica.org/libros/libro.htm?l=725>>
- Castañeda, Felipe. *El indio: entre el bárbaro y el cristiano. Ensayos sobre filosofía de la conquista en Las Casas, Sepúlveda y Acosta*. Bogotá: AlfaomegaColombiana y Universidad de los Andes, 2002.
- Castelló, Vidal Abril. “Estudio Preliminar”. En *Apologética historia sumaria*. *Obras Completas*. 14 vols. Madrid: Alianza Editorial, 1992.
- Castro-Gómez, Santiago. “(Post)Coloniality for Dummies. Latin American Perspectives on Modernity, Coloniality and the Geopolitics of Knowledge”. En *Coloniality at Large*. Dussel, Enrique, Moraña, Mabel y Jáuregui Carlos, eds. Durham: Duke UP. 315-41.

- Certeau, Michel De. *Heterologies: Discourse on the Other*. Minneapolis: U of Minnesota P, 1986.
- _____. *La escritura de la historia*. México D.F.: Universidad Iberoamericana, 1993.
- Cervantes, Fernando. *The Devil in the New World. The Impact of Diabolism in New Spain*. New Haven and London: Yale UP, 1994.
- Clavijero, Francisco Javier. *Historia Antigua de México*. Cuevas Mariano, prólogo. México, D.F.: Porrúa, 1991.
- Clifford, James. "Sobre la alegoría etnográfica". En *Retóricas de la antropología*. Clifford, James y Marcus, E. George, eds. Barcelona: Júcar, 1991. 141-70.
- _____. "Sobre la autoridad etnográfica". En *El surgimiento de la antropología posmoderna*. Carlos Reynoso compilador. México DF: Gedisa, 1991.
- Cline, S.L. "Revisionist Conquest History: Sahagún's Revised Book XII". En *The Works of Bernardino de Sahagún: Pioneer Ethnographer of Sixteenth-Century Aztec Mexico*. Klor de Alva, H. B. Nicholson and, Eloise Quiñones Keber, eds. Austin and Albany: State U of New York, Albany Institute of Mesoamerican Studies, and U of Texas P, 1988. 93-106.
- Colón, Cristóbal. "Carta a Luis Santángel". En *Textos y documentos completos*. Varela, Consuelo y Juan Gil, editores. Madrid: Alianza, 1992. 219-26.
- _____. *Diario del primer viaje*. Varela, Consuelo y Juan Gil, editores. Madrid: Alianza, 1992. 95-218.
- _____. *Memorial A. Torres*. Varela, Consuelo y Juan Gil, eds. Madrid: Alianza, 1992. 254-69.
- _____. *Relación del segundo viaje*. Varela, Consuelo y Juan Gil, compiladores. Madrid: Alianza, 1992. 235-54.
- _____. *Relación del tercer viaje*. Varela, Consuelo y Juan Gil, compiladores. Madrid: Alianza, 1992. 366-406.
- Coma, Guillermo. "Sobre las islas recientemente descubiertas del mar Meridiano e Indico". En *Cartas de Particulares a Colón y Relaciones coetáneas*. Juan Gil y Consuelo Varela, eds. Madrid: Alianza, 1984. 177-203.
- Cornejo Polar, Antonio. *Escribir en el aire: ensayo sobre la heterogeneidad socio-cultural en las literaturas andinas*. Lima: Horizonte, 1994.
- Cortés, Hernán. *Cartas de relación*. México, D.F.: Porrúa, 2002.
- Cuevas, Mariano. *Documentos inéditos del siglo XVI para la historia de México*. México, D.F.: Porrúa, 1975.

- Cuneo, Michele da. "Carta a Jerónimo Annari". En *Cartas de Particulares a Colón y Relaciones coetáneas*. Juan Gil y Consuelo Varela, eds. Madrid: Alianza, 1984. 235-60.
- Delgado Gómez, Ángel. *Spanish Historical Writings About the New World (1493-1700)*. Providence: The John Carter Brown Library, 1992.
- _____. "Introducción". En *Cartas de relación*. Madrid: Castalia, 1993.
- Denglos, J. "Estudio preliminar". En *Doce dudas* de Bartolomé de Las Casas. *Obras Completas*. 11.2. Edición preparada por la Fundación Instituto Bartolomé de Las Casas de los dominicos de Andalucía. Madrid: Alianza, 1992. (v-xiviii). Vol. 6.
- Derrida, Jacques. *Of Grammatology*. Spivak, Gayatri Chakravorty, translation and introduction. Baltimore and London: Johns Hopkins UP, 1997.
- _____. "The law of Genre". *Critical Inquiry* 7.1 (1980): 55-81.
- Diccionario de la Real Academia Española*. En <<http://www.rae.es/rae.html>>
- Dibble, Charles, E. "The Nahuatlization of Christianity". En Edmonton, S. Munro. *Sixteenth-Century Mexico. The Work of Sahagún*. Albuquerque: U of New Mexico P, 1974. 225-33.
- Documentos para el estudio de la Historia de la Iglesia en América Latina*. Colección de documentos electrónicos organizada por el presbítero Fernando Gil. Facultad de Teología, Departamento de Historia de la Iglesia, Pontificia Universidad Católica Argentina. <<http://webs.advance.com.ar/pfernando/DocsIglLA/index.htm#Tabla>>
- Duran, Fray Diego. *Historia de las Indias de Nueva España e islas de la Tierra Firme*. 2 vols. Garibay, Ángel María, K, ed. México, D.F: Porrúa, 1967.
- Dussel, Enrique. *1492: el encubrimiento del otro (el origen del mito de la modernidad)*. Bogotá: Antropos, 1992.
- _____. *Historia de la iglesia en América Latina*. Barcelona: Nova Terra, 1972.
- _____. *The Underside of Modernity: Apel, Ricoeur, Rorty, Taylor, and the Philosophy of Liberation*. Atlantic Highlands, N.J.: Humanities P, 1996.
- Eakin, Marshal. *Brazil: the Once and Future Country*. New York: St. Martin's Press, 1997.
- Echeverría, Bolívar. *Las ilusiones de la Modernidad*. México, D.F.: UNAM/ El equilibrista, 1995.

- Edmonton, S. Munro. *Sixteenth-Century Mexico. The Work of Sahagún*. Albuquerque: U of New Mexico P, 1974.
- El Jaber, Loreley. "El paraíso de Mahoma o la Sodoma del Plata: la mujer indígena en la conquista". *Latin American Literary Review* 29 (2001): 101-13.
- Emery, Amy Fass. *Anthropological Imagination in Latin American Literature*. Missouri: U of Missouri P, 1996.
- Fabian, Johannes. *Time and the Work of Anthropology (Critical Essays 1971-1991)*. Singapore: Harwood Academic Publishers, 1991.
- _____. *Time and the Other: How Anthropology Makes its Objects*. New York: Columbia UP, 1983.
- Fernández, Adela. *Dioses prehispánicos de México: mitos y deidades del panteón nahuatl*. México, D.F.: Panorama, 1983.
- Fernández de Enciso, Martín. *Suma de geografía*. Madrid: Artes Gráficas, 1948.
- Fernández Herrero, Beatriz. "El indigenismo de José de Acosta". En *Cuadernos Hispanoamericanos* 524 (1994): 7-24.
- Fernández de Oviedo y Valdés, Gonzalo. *Historia general y natural de las Indias*. 5 vols. Madrid: BAE, 1959.
- _____. *Sumario de la natural historia de las indias*. Madrid: Historia 16, 1986.
- Formiciano, Luciano. "Introducción". En *Americo Vespucci. Cartas de viaje*. Madrid: Alianza, 1986.
- Foucault, Michel. *La arqueología del saber*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2002.
- _____. *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2003.
- _____. "Qué es un autor." *Literatura y conocimiento*. Bogotá: Universidad de los Andes, 1999. 95-125.
- _____. *Vigilar y Castigar: nacimiento de la prisión*. México, D.F.: Silgo XIX, 1987.
- Frankl, Víctor. "Imperio particular e imperio universal en las cartas de relación de Hernán Cortés". *Cuadernos Hispanoamericanos* 165 (1963): 443-72.
- Gandía, Enrique de. *Historia crítica de los mitos y leyendas de la conquista americana*. Buenos Aires: Centro difusor del libro, 1946.
- García Canclini, Néstor. *Culturas Híbridas: estrategias para entrar y salir de la modernidad*. México D.F.: Grijalbo, 2004.
- Garibay Kintana, Ángel María. *Historia de la literatura náhuatl*. 2 vols. México, D.F.: Porrúa, 1954.

- Gates, Henry, Louis Jr. "Talking' That Talk". In *"Race," Writing, and Difference*. Gates, Henry Louis Jr. ed. Chicago and London: The U of Chicago P, 1986. 402-09.
- _____. "Writing 'Race' and the Difference it Makes". In *"Race," Writing, and Difference*. Gates, Henry Louis Jr. ed. Chicago and London: The U of Chicago P, 1986. 1-19.
- Geertz, Clifford. *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa, 1990.
- Gerbi, Antonello. *Nature in the New World. From Christopher Columbus to Gonzalo Fernández de Oviedo*. Pittsburgh: U of Pittsburgh, 1986.
- Gil, Juan. *Mitos y utopías del descubrimiento*. Tomo I: *Colón y su tiempo*. Madrid: Alianza, 1989.
- González Obregón, Luis. *Procesos de indios idólatras y hechiceros*. 3 vols. México, D.F.: Guerrero, 1912.
- Gruzinski, Serge. *La colonización del imaginario. Sociedades indígenas y occidentalización en el México español. SiglosXVI-XVIII*. México D.F.: FCEM, 2001.
- _____. *La guerra de las imágenes. De Cristóbal Colón a "Blade Runner" (1492-2019)*. México, D.F.: FCEM, 2006.
- _____. y Bernard, Carmen. *De la idolatría. Una arqueología de las ciencias religiosas*. México, D.F.: FCEM, 1992.
- Hanke, Lewis. *Bartolomé de Las Casas. Pensador político, historiador, Antropólogo*. La Habana: Sociedad Económica de Amigos del País, 1949.
- _____. "Estudio preliminar". En *Historia de las Indias*. México, D.F.: FCEM, 1965.
- _____. *La lucha por la justicia en la conquista de América*. Buenos Aires: Sudamericana, 1949.
- _____. "More Heat and Some Light on the Spanish Struggle for Justice in the Conquest of America." *Hispanic American Historical Review* 44:3 (1964): 293-340.
- Hall, Stuart. "'Race'": the floating signifier / featuring Stuart Hall." Introduced by Sut Jhally. Northampton, MA: Media Education Foundation, 1996. [Video recording].
- _____. "The Spectacle of the Other". In *Representation: Cultural Representations and signifying practices*. Stuart, Hall, ed. London: Sage, 1997. 223-90.

- Hernández, de León-Portilla, Ascensión. *Bernardino de Sahagún. Diez estudios sobre su obra*. Ascensión Hernández de León-Portilla, introducción y edición. México, D.F.: FCEM, 1990.
- Hind, Robert, J. "The Internal Colonial Concept". *Comparative Studies in Society and History* 26.3 (1984): 543:68.
- Horvath, Ronald, J. "A Definition of Colonialism". *Current Anthropology* 13. 1 (1972): 45-57.
- Hulme, Peter. *Colonial Encounters*. London and New York: Methuen, 1986.
- _____. "Introduction: The Cannibal Scene". En *Cannibalism and the Colonial World*. Barker, Francis, Hulme, Peter, and Iversen, Margaret, eds. Cambridge: Cambridge UP, 1998. 1-38.
- James, C.L.R. *The Black Jacobins. Toussaint L'Ouverture and the San Domingo Revolution*. New York: Vintage, 1989.
- Jameson, Fredric. *Una modernidad singular: ensayo sobre la ontología del presente*. Barcelona: Gedisa, 2004.
- Jáuregui, Carlos. "Brasil especular: alianzas estratégicas y viajes estacionarios por el tiempo salvaje de la Canibalia". En *Heterotropías: narrativas de identidad y alteridad latinoamericana*. Jáuregui, Carlos y Dabove Juan Pablo, eds. Pittsburgh: Biblioteca de América, 2003. 77-114.
- _____. *Canibalia: canibalismo, calibanismo, antropofagia cultural y consumo en América Latina*. Córdoba, España: Casa de las Américas, 2005.
- _____. "‘El plato más sabroso’: eucaristía, plagio diabólico, y la traducción criolla del caníbal." *Colonial Latin American Review* 12.2 (2003): 199-231.
- _____. *Querrela de los indios en las Cortes de la Muerte (1557) de Michael de Carvajal*. México, D.F.: UNAM, 2002.
- JanMohamed, Abdul, R. "The Economy of Manichean Allegory: The Function of Racial Difference in Colonialist Literature". In *"Race," Writing, and Difference*. Gates, Henry Louis Jr. ed. Chicago and London: The U of Chicago P, 1986. 78-106.
- Keber, John. "Sahagún and Hermeneutics: A Christian Ethnographer's Understanding of Aztec Culture". In *The Works of Bernardino de Sahagún: Pioneer Ethnographer of Sixteenth-Century Aztec Mexico*. Klor de Alva, H. B. Nicholson and, Eloise Quiñones Keber, eds. Austin and Albany: State U of

- New York, Albany Institute of Mesoamerican Studies, and U of Texas P, 1988. 53-63.
- Kilgour, Maggie. "The Function of Cannibalism at the Present Time". In *Cannibalism and the Colonial World*. Barker, Francis, Hulme, Peter, and Iversen, Margaret, eds. Cambridge: Cambridge UP, 1998. 238-59
- King, Willard F. "El México de Alarcón (1580-1613)". En *Lectura crítica de la literatura americana: inventarios, invenciones y revisiones*. Tomo I. Ed. Saúl Sosnowski. Caracas: Ayacucho, 1996. 576-599.
- Klor de Alva, Jorge. "Sahagún and the Birth of Modern Ethnography: Representing, Confessing, and Inscribing the Native Other". In *The Works of Bernardino de Sahagún: Pioneer Ethnographer of Sixteenth-Century Aztec Mexico*. Klor de Alva, H. B. Nicholson and, Eloise Quiñones Keber, eds. Austin and Albany: State U of New York, Albany Institute of Mesoamerican Studies, and U of Texas P, 1988. 31-52.
- Laclau, Ernesto. *Emancipación y diferencia*. Buenos Aires: Ariel, 1996.
- Lafaye, Jacques. *Los conquistadores: figuras y escrituras*. México D.F.: FCEM, 1999.
- _____. *Quetzalcóatl y Guadalupe. La formación de la conciencia nacional de México*. México D.F.: FCEM, 1999.
- León Guerrero, M^a Montserrat. *El segundo viaje colombino*. Tesis Doctoral. Universidad de Valladolid, 2000 en <<http://www.cervantesvirtual.com/index.shtml>>.
- León Portilla, Miguel. *Bernardino de Sahagún. Pionero de la antropología*. México, D.F.: UNAM y El Colegio de México, 1999.
- _____. *México-Tenochtitlán: su espacio y tiempo sagrados*. México, D.F.: Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1978.
- _____. "The Problematics of Sahagún: Certain Topics Needing Investigation". In Edmonton, S. Munro. *Sixteenth-Century Mexico. The Work of Sahagún*. Albuquerque: U of New Mexico P, 1974. 235-55.
- _____. *Visión de los vencidos. Relaciones indígenas de la conquista*. México, D.F.: UNAM, 2003.
- Leonard Irving. *Los libros del conquistador*. México D.F.: FCEM, 1953.
- Levene, Ricardo: *Las Indias no eran colonias*. Buenos Aires: Espasa-Calpe, 1951.

- Liddell, Henry George, and Robert Scott. *Greek-English Lexicon*. Oxford: Clarendon P, 1996.
- Lopetegui, León. *El padre José de Acosta y las misiones*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Instituto Gonzalo Fernández de Oviedo, 1942.
- López Austin, Alfredo. "The Research Method of Sahagun: The Questionnaires". In Edmonton, S. Munro. *Sixteenth-Century Mexico. The Work of Sahagún*. Albuquerque: U of New Mexico P, 1974. 111-49.
- López-Baralt, Mercedes. *Para decir al otro: literatura y antropología en nuestra América*. Madrid: Iberoamericana-Vervuert, 2005.
- López de Gómara, Francisco. *Historia General de las Indias y Vida de Hernán Cortés*. 2 Vols. Caracas: Ayacucho, 1979.
- Lund, Joshua. *The Impure Imagination: Towards a Critical Hybridity in Latin American Writing*. Minneapolis and London: U of Minnesota P, 2006.
- Maravall, José Antonio. *Estado moderno y mentalidad social*. 2 vols. Madrid: Revista de Occidente, 1972.
- _____. "El descubrimiento de América en la historia del pensamiento político". En *Estudios de historia del pensamiento español*. 3 vols. Madrid: Cultura Hispánica. 2001. 353-82.
- Martínez, José Luis. *El "Códice Florentino" y la "Historia general" de Sahagún*. México, D.F.: Archivo General de la Nación, 1982.
- _____. *Nezahualcóyotl: vida y obra*. México, D.F.: FCEM, 1972.
- Marx, Carlos. *El capital: crítica de la economía política*. 3 vols. México, D.F.: FCEM, 1968.
- Mazzotti, José Antonio. *Agencias criollas: la ambigüedad "colonial" en las letras hispanoamericanas*. Pittsburgh: Biblioteca de América (IILI), 2000.
- Méndez Plancarte, Gabriel. *Humanismo mexicano del siglo XVI*. México D.F.: Biblioteca del Estudiante Universitario, UNAM, 1946.
- Mendieta, Fray Jerónimo de. *Historia eclesiástica indiana*. 2 vols. Francisco Solano y Pérez-Lila, estudio preliminar y edición. Madrid: BAE, 1973.
- Menéndez Pidal, R. "Prólogo". En *Recopilación de las leyes de los reynos de las Indias, mandadas imprimir y publicar por la majestad católica del rey don Carlos II*. Madrid: Consejo de la Hispanidad, 1943. Vol. 1.
- Mignolo, Walter. "Anáhuac y sus otros: la cuestión de la letra en el Nuevo Mundo". *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, 15.28 (1988): 29-53.

- _____. *Local Histories /Global Designs: Coloniality, Subaltern Knowledges, and Border Thinking*. New Jersey: Princeton UP, 2000.
- _____. *The Darker Side of the Renaissance: Literacy, Territoriality, and Colonization*. Ann Arbor: U of Michigan P, 1995.
- _____. *The Idea of Latin America*. Malden, MA: Blackwell, 2005.
- Montaigne, Michel Eyquem de. *Ensayos completos*. 3 vols. Juan G. de Luaces, traducción, Emiliano M. Aguilera, notas prologales. Barcelona: Iberia, 1968.
- Moraña, Mabel. “Borges y yo. Primera reflexión sobre ‘El etnógrafo’”. En *Heterotropías: narrativas de identidad y alteridad latinoamericana*. Carlos Jáuregui y Juan Pablo Dabove, eds. Pittsburgh: Biblioteca de América, 2003. 263-86.
- _____. “Formación del pensamiento crítico-literario en Hispanoamérica: época colonial”. *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana* 16.31-32 (1990): 255-65.
- Morin, Edgar. *El método (III). El conocimiento del conocimiento*. Madrid: Cátedra, 2002.
- Moro, Tomás. *Utopía*. Ramón Alcalá, prólogo. México D.F: Porrúa, 1981.
- Muñoz Camargo, Diego. *Descripción de la ciudad y provincia de Tlaxcala*. Acuña René, ed. San Luis Potosí, México: El Colegio de San Luis y el Gobierno del Estado de Tlaxcala, 2000.
- Nebrija, Antonio de. *Gramática de la lengua castellana*. Quilis, Antonio, estudio y edición. Madrid: Editora Nacional, 1984.
- Nutini, Hugo. “Aportaciones del americanismo a la teoría y la práctica de la antropología moderna”. En *Motivos de la antropología americanista: indagaciones en la diferencia*. México, D.F.: FCEM, 2001.13-86.
- O’Gorman, Edmundo. *La invención de América: investigación acerca de la estructura histórica del nuevo mundo y del sentido de su devenir*. México, D.F.: FCEM, 1995.
- Olmos, Fray Andrés de. *Tratado de hechicerías y sortilegios*. Paleografía del texto náhuatl, versión española, introducción y notas de Georges Baudot. México, D.F.: UNAM, 1990.
- Ortega, Julio. “Discurso crítico y formación nacional”. *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana* 17.33 (1991): 95-102.
- Ortiz, Fernando. *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*. Madrid: Cátedra, 2002.

- Ortiz Treviño, Rigoberto Gerardo. "La naturaleza jurídica del *Ius Gentium* de acuerdo con la doctrina de Francisco de Vitoria. Estudio breve en honor al pensamiento de Antonio Gómez Robledo". En *Anuario Mexicano de Historia del Derecho* XVIII (2005): 25-52.
- Ovidio. *Metamorfosis*. Antonio Ramírez de Verger, introducción, traducción y notas. Madrid: Alianza, 1996.
- Pané, Ramón. *Relación acerca de las antigüedades de los indios*. Ed. José Juan Arrom. México D.F.: Siglo XXI, 1984.
- Pagden, Anthony. *The fall of Natural Man. The American Indians and the Origins of Comparative Ethnology*. Cambridge: Cambridge UP, 1982.
- Palacios Rubios, Juan López de. *De las islas del mar Océano*. Zavala Silvio, introducción, Millares Carlo, Agustín, traducción y notas. México, D.F.: FCEM, 1954.
- Palencia-Roth, Michael. "Enemigos de Dios: los monstruos y la teología de la conquista". En *Heterotropías: narrativas de identidad y alteridad latinoamericana*. Carlos Jáuregui y Juan Pablo Dabove, eds. Pittsburgh: Biblioteca de América, 2003. 39-62.
- _____. "The Cannibal Law of 1503". In *Early Images of the Americas. Transfer and Invention*. Arizona: The U of Arizona P, 1993. 21-63.
- Pastor, Beatriz. *Discursos narrativos de la conquista: mitificación y emergencia*. Hanover, NH: Ediciones del Norte, 1988.
- Paz, Fray Matías de. *Del dominio de los reyes de España sobre los indios*. Silvio Zavala, introducción. México y Buenos Aires: FCEM, 1954.
- Pels, Peter, and Saleminck, Oscar, eds. *Colonial Subjects: Essays on the Practical History of Anthropology*. Michigan: Michigan UP, 1999.
- Pérus, Françoise. "La crítica latinoamericanista hoy". *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana* 17.33 (1991):89-94.
- Phelan, John L. *El reino milenario de los franciscanos en el Nuevo Mundo*. México, D.F.: UNAM, 1972.
- Picón-Salas, Mariano. *De la conquista a la independencia y otros estudios*. Caracas: Monte Ávila, 1987.
- Pizarro, Ana. *La literatura latinoamericana como proceso*. Buenos Aires: CEDAL, 1985.
- Puiggrós, Rodolfo. *De la colonia a la revolución*. Buenos Aires: Altamira, 2006.

- Quijano, Aníbal. "Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina". En *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Edgardo Lander, compilador. Buenos Aires: CLACSO, 1993. 201-46.
- _____. "Colonialidad y Modernidad/Racionalidad". *Perú Indígena* 13.29 (1992): 11-20.
- Rabasa, José. *Inventing America. Spanish Historiography and the Formation of Eurocentrism*. Norman and London: U of Oklahoma P, 1993.
- Rama, Ángel. *La ciudad letrada*. Hanover, NH: Ediciones del Norte, 1984.
- Ramírez de Verger, Antonio. "Introducción". En *Metamorfosis*. Madrid: Alianza, 1996.
- Ramos, Demetrio. *La primera noticia de América*. Valladolid: Casa-Museo de Colón, Seminario Americanista de la Universidad de Valladolid, 1986.
- Ramos, Julio. *Desencuentros de la modernidad en América Latina: Literatura y política en el siglo XIX*. México D.F: FCEM, 1989.
- _____. *Paradojas de la letra*. Caracas: Ediciones eXcultura, 1996.
- Restall, Matthew. *Seven Myths of the Spanish Conquest*. New York: Oxford UP, 2003.
- Ricard, Robert. *La conquista espiritual de México. Ensayo sobre el apostolado y los métodos misioneros de las órdenes mendicantes en la Nueva España de 1523-24 a 1572*. México, D.F.: FCEM, 1994.
- Romano, Ruggiero. *Mecanismo y elementos del sistema económico colonial americano (siglos XVI-XVIII)*. México, D.F.: FCEM, 2004.
- Ruiz de Alarcón, Hernando. *Tratado de las supersticiones y costumbres gentílicas que hoy viven entre los indios naturales desta Nueva España*. Introducción de Elena de la Garza Sánchez. México, D.F.: Secretaría de Educación Pública, 1988.
- Russell, Jeffrey, B. *The Devil. Perceptions of Evil from Antiquity to Primitive Christianity*. Ithaca and London: Cornell UP, 1977.
- Sahagún, Fray Bernardino de. *Coloquios y doctrina cristiana*. Edición facsimilar, introducción, paleografía, versión del náhuatl, y notas de Miguel León-Portilla. México, D.F.: UNAM, 1986.
- _____. *Conquest of New Spain (1585 revision). Reproduction of the Boston Public Library Manuscript and the Carlos María de Bustamante 1840 Edition*.

- Translated and edited by Howard F. Cline, and S.L. Cline. Salt Lake City: U of Utah P, 1989.
- _____. *Historia general de las Cosas de Nueva España*. 3 vols. Estudio introductorio, paleografía, glosario y notas de Alfredo López Austin y Josefina García Quintana México, D.F.: Conaculta, 2000.
- _____. *Historia general de las cosas de Nueva España*. 4 vols. Ángel María Garibay, edición, anotación y apéndices. México, D.F.: Porrúa, 1956.
- _____. *Primeros memoriales de Fray Bernardino de Sahagún*. Editado por Wigberto Jiménez Moreno. México, D.F.: Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1974.
- _____. *Psalmody Christiana (Christian Psalmody)*. Translated by Arthur J. O. Anderson. Salt Lake City: U of Utah P, 1993.
- Sánchez-Prado, Ignacio, M. "The Pre-Columbian Past as a Project: Miguel León-Portilla and Hispanism. *Ideologies of Hispanism*. Mabel Moraña, ed. Nashville: Vanderbilt UP, 2005. (40-61)
- Sevilla, Isidoro de. *Etimologías*. Edición bilingüe. Madrid: Biblioteca de autores cristianos, 2004.
- Sepúlveda, Juan Ginés de. *Demócrates Segundo. Obras completas*. Vol 3. Brufau Prats, J. estudio históricos, Coroleu Lletget, A., edición crítica y traducción. Pozoblanco: Artes Gráficas, 1997.
- Sontag, Susan. "The Anthropologist as Hero". En *Against Interpretation and Other Essays*. New York: Delta, 1966.
- Subirats, Eduardo. *El continente vacío: la conquista del Nuevo Mundo y la conciencia moderna*. Barcelona: Anaya & Mario Muchnik, 1994.
- Sued Badillo, Jalil. "The Island Caribs. New Approaches to the Question of Ethnicity in the Early Colonial Caribbean". In *Wolves from the Sea. Readings in the Anthropology of the Native Caribbean*. Leiden: KITLV Press, 1995. 61-91.
- Sullivan, Thelma D. "The Rhetorical Orations, or *Huehuetlatolli*, Collected by Sahagún". In Edmonton, S. Munro. *Sixteenth-Century Mexico. The Work of Sahagún*. Albuquerque: U of New Mexico P, 1974. 79-109.
- Symcox, Geoffrey, Luciano, Formisano, et. al.. *Italian Reports on America (1493-1522) Accounts by Contemporary Observers*. California: Brepolis, 2002.

- Taussig, Michael T. Taussig, Michael. *Mimesis and Alterity: a Particular History of the Senses*. New York and London: Routledge, 1993.
- Todorov, Tzvetan. *La conquista de América: el problema del otro*. México, D.F.: Siglo XXI, 1999.
- Varela, Consuelo y Juan Gil, eds. *Cristóbal Colón: Textos y documentos completos*. Madrid: Alianza, 1992.
- Varela, Jesús Marcos y M^a Montserrat, León Guerrero, ed. *El itinerario de Cristóbal Colón [1451-1506]*. Valladolid: Diputación de Valladolid, Casa de Colón, Cabildo Insular de Las Palmas de Gran Canaria y IIEIP, 2003.
- Vespucci, Amerigo. *Cartas de viaje*. Formiciano, Luciano, introducción. Madrid: Alianza, 1986.
- Villoro, Luis. "Sahagún or the Limits of the Discovery of the Other". In *1992 Lecture Series: Working Papers N°2*. Maryland: U of Maryland College Park, 1989.
- Wallerstein, Immanuel. *El moderno sistema mundial. La agricultura capitalista y los orígenes de la economía-mundo europea en el siglo XVI*. México D.F.: Siglo XXI, 1999.
- Weckmann, Luis. *Las Bulas Alejandrinas de 1493 y la teoría política del papado medieval*. México, D.F.: UNAM, Instituto de Historia, 1949.
- White, Hayden. *Tropics of Discourse. Essays in Cultural Criticism*. Baltimore and London: The Johns Hopkins UP, 1978.
- Whitehead, Neil, L. *Wolves from the Sea. Readings in the Anthropology of the Native Caribbean*. Leiden: KITLV Press, 1995.
- _____. "Ethnic Plurality and Cultural Continuity in the Native Caribbean Remarks and Uncertainties as to data and Theory". In *Wolves from the Sea. Readings in the Anthropology of the Native Caribbean*. Leiden: KITLV Press, 1995. 91-113.
- Wolf, Eric, R. *Europe and the People without History*. Berkeley, Los Angeles, and London: U of California P, 1982.
- Young, Robert. *White Mythologies: Writing History and the West*. London, New York: Routledge, 1990.
- Zamora, Margarita. "'If Cahonaboa learns to speak...': Amerindian Voice in the Discourse of Discovery." *Colonial Latin American Review* 8.2 (1999):191-205.
- _____. *Reading Columbus*. California: U of California P, 1993.

Zavala, Silvio. *La filosofía política en la conquista de América*. México, D.F.: FCEM, 1977.

_____. *Las instituciones jurídicas de la conquista de América*. México, D.F.: Porrúa, 1988.