

El nativo americano en Bartolomé de las Casas: la proto-etnología “colegida” de la polémica

Vanina María Teglia*

RESUMEN: La *Historia de las Indias* de Bartolomé de las Casas es un texto constitutivamente polémico. Sus episodios narrativos intentan ser pruebas refutadoras, particularmente, de la *Historia General y Natural de las Indias* de Gonzalo Fernández de Oviedo y también de los textos de Juan Ginés de Sepúlveda escritos para el Debate de Valladolid. De esta polémica, resulta una particular representación del nativo americano. Estudiaremos detenidamente las estrategias de inversión del fraile dominico sobre ciertas imágenes estigmatizadoras de la incapacidad, carencia e imperfección del indio: su “ociosidad”, carácter “bestial”, “inferioridad” e idolatría. Para su discurso adversativo, Las Casas se sirve de ciertas técnicas de refutación y de algunas figuras de la agresión: la retorsión, la metástasis, la desmitificación, las disociaciones, la injuria, entre otros.

PALABRAS CLAVE: Conquista, Las Casas, Polémica, Representación, Nativo americano.

ABSTRACT: The *Historia de las Indias* by Bartolomé de las Casas is a constitutively polemical text. Its narrative episodes attempt to become refuting evidence particularly against Gonzalo Fernández de Oviedo's *Historia General y Natural de las Indias* and Juan Ginés de Sepúlveda's writings for the Valladolid Debate. From this controversy, a particular representation of the native American arises: we will carefully study the inversion strategies of the Dominican friar about certain stigmatizing images of incapacity, lack, and imperfection of the Indian: his “idleness”, “bestial” character, “inferiority” and idolatría. For his adversative discourse, Las Casas makes use of certain refutation techniques and some figures of aggression: retaliation, metastasis, demystification, dissociations, injury, among others.

KEY WORDS: Conquest, Las Casas, Controversy, Representation, American Native.

* Universidad de Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras (vaninateglia@filo.uba.ar) y (vaninateglia@yahoo.com).

“Y como no hiciese quien hablase por los indios ni su derecho y justicia propusiese, defendiese y alegase, quedaron juzgados y olvidados por delincuentes.”

Historia de las Indias, lib. I, cap. 113.

Este trabajo intenta reflexionar sobre la representación del amerindio en Bartolomé de las Casas, principalmente del habitante de la cuenca caribeña. Si bien, la mayoría de sus descripciones aparecen en la *Apologética historia sumaria* y en la *Apología contra Juan Ginés de Sepúlveda* preparada para el Debate de Valladolid,¹ su *Historia de las Indias* aporta gran cantidad de representaciones en su materia narrativa.² En el siglo xvi, se exigía que la Historia siguiera el postulado retórico de Quintiliano sobre la *evi-dentia*: constituir la verdad mediante la exposición de los hechos. Por esto, por ejemplo, Juan Ginés de Sepúlveda recurre en el Debate de Valladolid a la *Historia* de Gonzalo Fernández de Oviedo como comprobación de sus afirmaciones sobre los habitantes de las Indias. En concordancia con la cultura cristiana también,³ Las Casas buscará servirse de su propia narración —polémica— para sostener su defensa. En este artículo me propongo demostrar cómo este fraile

¹ La *Apologética historia sumaria* es un desprendimiento de la *Historia de las Indias*, en el que Bartolomé de las Casas reúne todos sus párrafos más etnológicos, etnográficos y antropológicos sobre los indios americanos. Sin embargo, luego, por la materia que trata, el fraile reconoció la semejanza de la *Apologética* con la *Apología*. Marco Urdapilleta Muñoz, “La representación retórica de los mexicas, en la *Apologética historia sumaria* de fray Bartolomé de las Casas”, en *Bulletin Hispanique*, t. III, núm. 2, 2009, p. 350, explica esta relación por el afán probatorio de estas dos obras. Del mismo modo aunque de distinto tenor, también creemos que la *Historia de las Indias* persigue este fin al presentar evidencias narrativas del pasado reciente.

² Para las relaciones entre narración y descripción/representación, véase Urdapilleta, *op. cit.*, p. 347. “Para representar al Otro, la retórica contaba con la descripción (*descriptio*, *hipotíesis*, *evi-dentia*, *representatio*) que, según la *Retórica a Herenio*, consiste en narrar algo de manera tal que parezca que los acontecimientos se representan y desarrollan ante nuestros propios ojos”.

³ “Antes que conceptual-argumentativa, la cultura cristiana es y sigue siendo narrativa”, Alfonso Mendiola Mejía, “El *Ars Narrandi* en las retóricas españolas del siglo xvi”, en *Retórica, comunicación y realidad. La construcción retórica de las batallas en las crónicas de la conquista*, México, Universidad Iberoamericana, 2003, pp. 293 y 294.

dominico, conociendo el valor de prueba⁴ que sus escritos históricos tendrían en el futuro, redacta su *Historia* “verdadera” descalificando una tesis adversa, desmitificándola y contradiciéndola. Sostengo que las concepciones y valoraciones acerca del amerindio en Las Casas resultan de su determinación polémica.⁵ Se suele mencionar que sus textos se orientan marcadamente a la defensa de los indios y a la refutación de otros proyectos políticos de colonización española, pero no se ha desarrollado un análisis concreto de sus estrategias y de las imágenes que resultan de ellas. Por esto, planteo que las discusiones con Fernández de Oviedo y en parte con Ginés de Sepúlveda son especialmente constitutivas de su relato.

Todo discurso polémico tiende a negar una información,⁶ el primer paso dado por Las Casas con este fin fue el haber impedido la publicación del *Democrates alter, sive de justis belli causis apud Indos* o *Demócrates segundo* de Sepúlveda entre 1547 y 1548.⁷ Oviedo, por su parte, regresa a España en medio del clima de controversias respecto a la Conquista de América y, al llegar, se convence de la imposibilidad de publicar su manuscrito completo que incluye la segunda y tercera parte de la *Historia General y Natural de las Indias*, pues sus retratos de los nativos americanos siempre suscitaron el debate. Las Casas no es el primero que elevó un *contradiscurso* de la Conquista, pero es el que más se hizo escuchar y el que más se extendió en este sentido. Mi lectura apunta a destacar que la raíz de la usual caracterización de la voz lascasiana como “virulenta”, “apasionada” y “vehemente” está en su inscripción en el género polémico. Así,

⁴ El tipo de pruebas que constituyen las “verdades” del género historiográfico, según la retórica de Aristóteles, son las pruebas artísticas que residen en la persuasión por el discurso. No desplegaremos aquí la clasificación aristotélica de las pruebas, para esto véase Urdapilleta, *op. cit.*, pp. 346 y 347 a propósito del valor persuasivo y legal de la *Apologética historia de las Indias* de Las Casas.

⁵ Para las herramientas propias del discurso polémico, nos basaremos en Marc Angenot, *La parole pamphlétaire*, trad. de Analía Reale y Alejandra Vitale, París, Payot, 1982; en Catherine Kerbrat-Orecchioni, “La polémique et ses définitions”, en *Le discours polémique*, trad. de Analía Reale y Alejandra Vitale, Lyon, P.U.L., 1995.

⁶ Kerbrat-Orecchioni, *op. cit.*, p. 51.

⁷ Tampoco, al finalizar el Debate de Valladolid, los doctores permitieron que el *Democrates alter* se diera a la imprenta. Recién fue publicado en 1892 por Marcelo Menéndez y Pelayo.

consideramos la inferioridad o superioridad del habitante de las Indias desde algunos cuestionamientos de Las Casas al discurso colonialista de aquellos años. No consideraremos sus respuestas a las acusaciones que se les hacen a los indios de pervertidos sodomitas, lujuriosos, practicantes del sacrificio humano, polígamos y antropófagos.⁸ Es decir, no analizaremos aquí todas las reflexiones “prácticas contra natura”, pecados “contra Dios” vinculados con el exceso, pérdidas del control de los instintos, irracionalidad y mal uso o “desvío” de la razón. Estas acusaciones se refieren a las violaciones de las jerarquías universales —piénsese en el canibalismo—, a la ruptura del orden natural y a la falta de ética. Anthony Pagden distingue lo siguiente: la clasificación de los indios en una u otra categoría de “bárbaros” implica una valoración: o son los malos pecadores o son los deficientes imperfectos.⁹ Por esto, aunque la época no distinguía estas dos cuestiones y consideraba que se trataba del mismo “bárbaro”, aquí sólo estudiaremos detenidamente las respuestas lascasianas a las representaciones estigmatizadoras de la incapacidad del indio, tenidos a veces por “mentecatos”, faltos de razón, inestables, casi bestias e inferiores.

Me propongo afinar y matizar el estudio de ciertas representaciones sobre los sujetos americanos y en ellas observar concretamente el plano discursivo. En primer lugar, entonces, se verá cómo el fraile objeta la acusación de irresponsables y ociosos que pesa sobre los indios, concepción que además pervivirá en parte durante la Colonia. Responde a esto que los nativos han sido y son explotados y, por lo tanto, son víctimas de la esclavitud y del trabajo forzoso. En segundo lugar, veremos cómo aparece en la *Historia de las Indias* la cuestión central sobre la condición humana o bestial de los amerindios. Tercero, para demostrar que los indios son profundamente devotos, Las Casas recurre a una concepción más amplia y universal de lo religioso y así revierte las acusaciones de idólatras, “falsos conversos” y “fieles” de lo demoníaco que pesaban sobre los nativos. De este modo, la idolatría tenida por otros cronistas como impugna-

⁸ El análisis de estos tópicos de la literatura de la Conquista requiere de una perspectiva antropológica específica que, sin descuidarla ni desatenderla en este trabajo, abordaré a futuro en otros artículos.

⁹ Anthony Pagden, *La caída del hombre natural*, Madrid, Alianza Editorial, 1988, p. 175.

ción irrefutable contra los amerindios, en Las Casas se convierte en prueba de profunda devoción religiosa que, además, es útil a la evangelización. La idealización del nativo se pone en marcha en un discurso que proyecta atributos de sencillez, austeridad y mansedumbre. Finalmente, al atribuir las características de barbarie a los propios conquistadores, Las Casas plantea la paradoja de ser éstos más bestiales, salvajes y seguidores del demonio que los nativos de las Indias. En el párrafo anterior, declaramos que no tratariamos las representaciones de los indios como pecadores y desviados de la razón natural. Por esto, la idolatría y las acusaciones de bestialidad del indio serán consideradas aquí sólo desde un enfoque de deficiencia o carencia de razón, a las que responde Las Casas con una estrategia de inversión y retorsión de los argumentos sostenidos por los detractores.

Estudiaremos su discurso en una progresión de intensidad que va del menor aspecto idealizador al mayor: en primer lugar, niega la acusación de ociosidad que pesa sobre los indígenas; segundo, los considera plenamente humanos; tercero, “superiores” respecto de muchos españoles; por último, juzga que los indios son profundamente religiosos, y ésta es la mayor alabanza que puede provenir del fraile. En su *Apología* —mirémosla por un momento— escrita para el Debate de Valladolid, Las Casas dedica un capítulo entero a refutar a Oviedo y a poner en duda sus posiciones. Entre figuras de la agresión como el sarcasmo, el cuestionamiento del rigor formal del cronista, las injurias y la negación de autoridad, hay una metástasis injuriosa¹⁰ que intenta desmitificar al Cronista Oficial. Las Casas llama a Oviedo “homini idiota et flematis”;¹¹ en español: “semejante idiota y flemático [lento, torpe o retardado]” y agrega: “más bien preocupado por dibujar los árbo-

¹⁰ Con la injuria, tal como la define Angenot, *op. cit.*, p. 55, el personaje polemista busca que el lector o el oyente interprete ciertos sentimientos y conmociones de la “escena” polémica: “La exasperación ideológica lleva al polemista a rechazar la argumentación equilibrada, por ‘tibia’ y por ser expresión de ‘pusilanimidad’. El discurso busca imitar la intensidad afectiva liberándose de las prohibiciones superyoicas, transgrediendo las reglas de cortesía y los tabúes sexuales y escatológicos”.

¹¹ Bartolomé de las Casas, *Apología contra Ginés de Sepúlveda*, trad. y ed. de Ángel Losada, Madrid, Editora Nacional, 1975, fol. 240r-240v.

les genealógicos de cierta gente!”.¹² Las acusaciones de incapacidad y retraso de los indios son, así, agresivamente devueltas al cronista que las declaró.¹³

AMPLIFICAR PARA LLEGAR A LA VERDAD: POLÉMICA SOBRE LA OCIOSIDAD DE LOS INDIOS

Las Casas también atacará directamente a Oviedo en los capítulos 142 a 146 del Libro tercero de su *Historia de las Indias*,¹⁴ entre otros. Una de las citas que elige el fraile de entre las páginas de Oviedo define lo siguiente: “esta gente de su natural es ociosa y viciosa y de poco trabajo e malencólicos e cobardes, viles y mal inclinados, mentirosos y de poca memoria y de ninguna constancia [...].”¹⁵ Esta percepción representa al amerindio como nativo “indolente”.¹⁶ Es decir, aquel que es vicioso y de carácter débil. Enfatiza la dependencia que deben a la metrópoli europea los “inferiores” que viven “lejos”. Existe un centro desde el que irradian los sentidos y que está en otra parte. Sofía Reding, en su análisis de los estereotipos del Caníbal y el Buen Salvaje, concluye que el colonizado sólo puede alcanzar una “verdadera” significación si asume el destino que el Otro “central”—el Imperio heredero del modelo romano—le tiene asignado.¹⁷ En la cita anterior, Las Casas amplía los datos que su “adversario” Oviedo brinda respecto de esta situación y contraargumenta ese discurso colonizador: los nativos huyen de las

¹² *Ibid.*, p. 378.

¹³ Puede haber aquí también un uso del pensamiento de Francisco Vitoria. Éste planteaba que eran cuatro las posibles razones por las que se podía negar a los indios la posesión de su verdadero *dominium* sobre sus asuntos antes de la llegada de los cristianos y verse privados legítimamente de sus derechos naturales. Éstas eran: “porque son pecadores, porque son infieles o porque son amentes o idiotas”. Estas últimas dos razones están basadas en la hipótesis de Aristóteles de que hay quienes, por naturaleza, son esclavos, para quienes es mejor servir que mandar. Son aquellos que no tienen la suficiente razón para gobernarse a sí mismos. Véase Pagden, *op. cit.*, p. 101. El significado de “idiota”, de esta manera, es “carente de razón”.

¹⁴ Bartolomé de las Casas, *Historia de las Indias*, ed. de A. Millares Carlo y estudio preliminar de Lewis Hanke, México, FCE, 1981 (En adelante citaremos esta edición por libro, capítulo, tomo y número de página de esta edición).

¹⁵ *Ibid.*, lib. III, cap. 143, t. III, p. 324.

¹⁶ Tomo el concepto que utiliza Edward Said, *Cultura e imperialismo*, Madrid, Anagrama, 2004.

¹⁷ Sofía Reding Blase, *El buen salvaje y el caníbal*, México, CCYDEL-UNAM, 1992, p. 126.

minas donde recogen oro porque allí son forzados y mueren de hambre y de “infernales trabajos”.¹⁸ El fraile muestra que, detrás de la afirmación del Cronista Oficial, hay un interés por racionalizar el trabajo esclavo. Rechaza y desmiente el discurso de conquistadores, encomenderos e historiadores “mentirosos” a través de la figura de la retorsión, que consiste en “instalarse en el terreno del adversario”¹⁹ y utiliza contra ellos sus mismos argumentos y principios.

En la *Historia*, se conforma una imagen del nativo con las cualidades de inocencia, felicidad y también superioridad, que son evidenciadas en las escenas relatadas de encuentros, intercambios, tratos y enfrentamientos, lo que Mary Louise Pratt²⁰ llamó las “zonas de contacto”. Durante el primer viaje de Cristóbal Colón en la versión de la *Historia de las Indias*, se describe el espanto como primera reacción de los habitantes nativos: “Los indios, que estaban presentes, que eran gran número, a todos estos actos estaban atónitos mirando los cristianos, espantados²¹ de sus barbas, blancura y de sus vestidos”.²² Esta apreciación no está en el *Diario de abordo* de Colón. Para enfatizar las condiciones de debilidad e ingenuidad de los nativos y otredad radical de los conquistadores españoles, el autor supone temor y asombro frente a ellos, lo que luego devendrá progresivamente en horror. Pocos días después de la llegada, el 21 de octubre, el espanto de los habitantes de la isla Samoeto se transforma en huida masiva hacia los montes: “Fueron a una población cerca de allí, e como la gente della sintiese los cristianos, desmamparan sus casas [...] y huyen todos de espanto”.²³ El temor y la huida son elaboraciones de la *Historia* de Las Casas, puesto que la

¹⁸ La *Apología* de Las Casas insiste sobre este tema: “¿Se acuerda Oviedo de cuán duros e inicuos trabajos, hasta la exhalación del alma, aquéllos impusieron a los indios, sin perdonar a los tiernos niños, a las mujeres y a los ancianos agotados por la edad, de manera que extrajesen el oro de las entrañas de la tierra?”, Las Casas, *Apología contra Ginés...*, p. 379.

¹⁹ Analía Reale y Alejandra Vitale [eds.], *La argumentación*, Buenos Aires, Ars, 1995, p. 69.

²⁰ Mary Louise Pratt, *Ojos imperiales*, Buenos Aires, FCE, 2010.

²¹ Debemos especificar este término en sus varias acepciones y según era entendido en la época. El *Tesoro de la lengua castellana* de Sebastián de Covarrubias [1611] da la siguiente definición de “espantar”: “causar horror, miedo o admiración; ‘espantado’: atónito, medroso, maravillado”. En sus usos, el significado oscila entre una a otra acepción del término.

²² Las Casas, *Historia de las...*, lib. I, cap. 40, t. I, p. 202.

²³ *Ibid.*, lib. I, cap. 43, t. I, p. 217.

versión del *Diario* sólo relata que Colón encuentra el lugar vacío. Las digresiones y amplificaciones de Las Casas, muy comunes en sus textos y en sus paráfrasis de otros testimonios, están totalmente autorizadas por las retóricas de la época. La *amplificatio* tenía la función de magnificar o minimizar las actitudes morales, virtuosas o viciosas de los personajes para orientar a los lectores en la distinción de lo bueno y lo malo.²⁴

Las Casas convierte a la huida de los nativos en un tópico de su discurso, aún más evidente en la *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*, donde son constantes las escenas de escape de los indios de su propio poblado o ciudad y fuga hacia montes o la selva. En relación con este tema, vienen a cuento los cuatro tipos de *barbarie* posibles que el fraile especifica para el Debate de Valladolid. El primer tipo de bárbaro se refiere a todos aquellos que, momentáneamente, pierden la razón, hombres “estúpidos, necios, o que sufren tales defectos o monstruosidades naturales”.²⁵ Entre éstos, están los escitas y algunos de los españoles en Indias que, con sus maltratos a los indios, pierden la razón. El segundo tipo admite cierto relativismo cultural, pues se considera bárbaro al Otro que habla una lengua desconocida; clasificación que también puede ser utilizada a su vez por este Otro, si desconoce su lengua, para referirse al Sujeto. También se emplea para designar a los que carecen de idioma literario, de letras y de erudición.²⁶ En España, por ejemplo, aclara Las Casas, son los ignorantes del idioma latín. Fernández de Oviedo —a juicio de Las Casas— es bárbaro por desconocerlo. El tercero y más significativo para nuestro análisis —que ampliaremos más adelante—, es el *bárbaro simpliciter*: bárbaro “propriamente dicho”. El cuarto refiere a todos los que “desconocen” a Cristo y no están “imbuidos de los misterios de la filosofía cristiana”.²⁷ Los indios pertenecen todos a esta última categoría y a la segunda, pero su disposición a recibir la

²⁴ Mendiola, *op. cit.*

²⁵ Las Casas, *Apología contra Ginés...*, p. 131.

²⁶ Esta categoría está basada en el pensamiento de Santo Tomás de Aquino: “Este bárbaro podría describirse entonces como cualquier hombre que viva en una comunidad sin las ventajas de la formación humanística y, por tanto, sin poder acceder al conocimiento y también a la justicia natural (*tus*).” Pagden, *op. cit.*, p. 183.

²⁷ Las Casas, *Apología contra Ginés...*, p. 140.

fe y su mansedumbre los vuelve fácilmente susceptibles de escapar a la barbarie. Para las primeras tres definiciones, el fraile dominico se sirve de las teorías de Aristóteles y Santo Tomás; la última, es una definición trazada por él mismo a partir de varios comentarios —pero no definiciones ni clasificaciones— de Santo Tomás, San Agustín, Lactancio y San Lucas, entre otros filósofos cristianos. Sin embargo, la base de esta clasificación es tomista: todos los hombres son humanos, salvo por error excepcional de la naturaleza o por corrupción. La definición del *bárbaro simpliciter* es la siguiente:

Aquellos hombres que no tienen constituida la república o la ciudad de una manera política; [...] viven disipados y desperdigados, habitando bosques y montes, contentándose sólo con sus mujeres, como hacen los animales no sólo mansos, sino también fieros. [...] al no cuidarse de llevar una vida sociable, su vida es muy semejante a la de los animales.²⁸

Roger Bartra sostiene que Las Casas en realidad confunde el bárbaro *simpliciter* con lo que se entendía por el salvaje.²⁹ Mientras que “bárbaro” se destinaba desde la Antigüedad a los extranjeros, el salvaje se utilizaba para denominar al *homo sylvestris* o *sylvaticus* que “vivía” en los montes apartados de Europa. Las Casas siempre se refiere a “bárbaros” y nunca utiliza el término “salvaje” a pesar de aparecer muchas veces entre los escritos de sus contemporáneos, Oviedo y Sepúlveda entre éstos.

Ahora bien, por la definición de bárbaro que se ha dado, aquel pueblo que injustamente fuera dispersado y alejado de su comunidad, como los nativos representados en la *Historia de las Indias*, correrá el riesgo de dirigirse hacia la barbarie: estará perdido para las leyes, la justicia y la política de la ciudad.³⁰ Sobre

²⁸ *Ibid.*, pp. 127-139 y 143.

²⁹ Esta común confusión —aclara Bartra— es consecuencia de un proceso en el que los habitantes del Nuevo Mundo y su realidad habrían disuelto el mito del Buen Salvaje: “mientras Europa colonizaba a los salvajes americanos, éstos a su vez colonizaron al mito europeo del salvaje, y contribuyeron a su transformación”. Roger Bartra, *El salvaje en el espejo*, México, UNAM, 1992, p. 151.

³⁰ Francisco Vitoria, la Escuela de Salamanca y la mayoría de los neoaristotélicos también se adherían fuertemente a esta idea: “consideraban que la ciudad y ‘el cuerpo social’ mismo —lo

todo, si se tiene en cuenta la siguiente afirmación del propio Las Casas en la *Apologética*: “Aquestas indianas gentes vivían socialmente como hombres racionales en ayuntamientos grandes que llamamos villas y ciudades, poniendo en obra aquella inclinación natural [...] conviene a saber, vivir en compañía”.³¹ Insiste constantemente en las imágenes de la dispersión “antinatural” y en la desolación de las comunidades y tierras luego del avance español, causadas por el temor de los indígenas que antiguamente estaban organizados y tenían gobierno propio. Donde hay ciudad, hay humanidad. El desierto, por el contrario, es el espacio salvaje por excelencia. Es ésta quizás una advertencia de Las Casas a Carlos V y al Consejo de Indias. Además del horror “poco cristiano” causado por la Conquista, ésta parece no estar respondiendo a los intereses del Imperio, que debía velar por la “humanidad”, evitar la “animalidad” de los pueblos “inferiores”. La defensa del nativo americano que eleva el fraile responde implícitamente a la moderna forma de explotación capitalista que necesita conservar la vida e integridad de sus explotados. Critica, en cambio, la forma de acumulación primitiva de explotación feudal —por ejemplo, la obligación de destruir para dominar— que va siendo dejada de lado con la Modernidad.³² Puesto que los amerindios no poseen una esencia “bestial”, es la Conquista la que los “animaliza”. Este proceso “fabrica” “delincuentes”. La Conquista genera, en primer lugar, la dispersión de los nativos de sus propios poblados, y con esto también su brutalidad, barbarie y su amoralidad, es decir, su diferencia respecto de la cultura dominante. Las Casas denuncia la operación de inversión de la Conquista: se justifica en la falta de organización, policía y gobierno de los propios

que podríamos denominar el Estado— eran limítrofes. Un grupo humano se convierte en una *civis* después de que empieza a vivir una vida política organizada. [...] La narración más citada de esto frecuentemente es la de Cicerón en *De inventione* (1.2.2.): ‘Los hombres estaban dispersos en los campos y escondidos en la selva cuando el primer orador apareció y los reunió de acuerdo con un plan; les dio a conocer todas las ocupaciones útiles y nobles, aunque al principio protestaron por su novedad, y cuando mediante la razón y la elocuencia escucharon con más atención, los transformó de salvajes en un pueblo gentil.’. Pagden, *op. cit.*, p. 104.

³¹ Citado en Pagden, *op. cit.*, n. 107.

³² Sobre este tema, véase Alberto Moreiras, “Notes on Primitive Imperial Accumulation. Juan Ginés de Sepúlveda, Las Casas, Fernández de Oviedo”, en Mabel Moraña y Carlos Jáuregui [eds.], *Revisiting the Colonial Question in Latin America*, Madrid, Iberoamericana, 2008.

indios, falta que en verdad es generada por las propias guerras de los conquistadores.

TERGIVERSACIÓN DEL CONTEXTO CONCEPTUAL:
POLÉMICA SOBRE LA BESTIALIDAD DEL INDIO

Rolena Adorno³³ ha analizado muy bien cómo, en la Conquista y en los debates previos y durante las Juntas de Valladolid, nadie niega a los indios su condición de verdaderos hombres, aunque lo que se busca es someterlos. Sepúlveda llega a considerar que los indios “apenas merecían el nombre de seres humanos”³⁴. Es decir, existe la tendencia, muy común en las actitudes racialistas,³⁵ a cosificar y animalizar al Otro considerado bárbaro. La cosificación y animalización es sólo una tendencia que puede llegar a ser extrema. En la conciencia de los hombres del siglo XVI, no existía el concepto de raza, pero operaba marcadamente la distinción, propia del pensamiento cristiano, entre las bestias y los humanos. Éste atribuye homogéneamente poder de razón a todos los humanos y los diferencia radicalmente de los animales. Silvio Zavala³⁶ ha visto que la barbarie “por naturaleza”, según la define Aristóteles e interpretada al modo cristiano y escolástico, sólo puede atribuirse a muy pocos hombres: sólo a los “amenteos” —primera clase de bárbaros— que Las Casas llama “mentecatos”. De lo contrario, se tildaría a la obra divina de “error”. Por esto los amerindios son, para Las

³³ Rolena Adorno, “Los debates sobre la naturaleza del indio en el siglo XVI: textos y contextos”, en *Revista de Estudios Hispánicos. Letras coloniales*, Universidad de Puerto Rico-Facultad de Humanidades, 1992, pp. 47-66.

³⁴ Ginés de Sepúlveda, *Democrats alter; sive de justis belli causis apud Indos = Demócrates segundo o De las justas causas de la guerra contra los indios*, Alicante, Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, 2006, p. 333.

³⁵ El concepto de “racialización” de Tzvetan Todorov, *Nosotros y los otros. Reflexión sobre la diversidad humana*, México, Siglo XXI, 1991, es definido por Mario Margulis: “El racialista ubica a las razas en sistemas jerarquizados articulados en escalas de superioridad e inferioridad”. Margulis Urresti y otros, “La racialización de las relaciones de clase”, en *La segregación negada*, Buenos Aires, Biblos, 1999, pp. 37-62. El *racismo* se reduce a designar los comportamientos y conductas de discriminación, mientras que el *racialismo* está destinado al plano de las doctrinas, las actitudes o los sistemas de ideas segregacionistas.

³⁶ Silvio Zavala, *Por la senda hispana de la libertad*, México, FCE, 1989.

Casas y los lascasistas contemporáneos del siglo XVI, capaces de razón a pesar de su condición de gentiles. El aristotelismo renacentista al que se adhiere Sepúlveda, en cambio, opone los libres a los “inferiores”, cuya condición natural es la de ser *servi a natura*, pero dentro de la categoría de los humanos. Puesto que para este pensamiento la diferencia entre los hombres y las bestias no es tan marcada, los “siervos por naturaleza”, tal como el *homo sylvestris*, son concebidos como seres denigrantemente intermedios.

De la propuesta de Rolena Adorno, concibo que Las Casas ha asociado el maltrato a los indios “como si fuesen animales” con las concepciones cristianas rígidas sobre las bestias para acusar a conquistadores y encomenderos, y provocar que la corte tome conciencia y parte en los hechos. El fraile insiste en la civilidad de los indios, manifestada en índices tales como lengua, gobierno y urbanidad y afirma la imposibilidad de considerarlos irracionales. Al demostrar que no son como las bestias, no cabe otra opción que clasificarlos como humanos tanto como a los españoles. La operación que Las Casas emplea aquí es la interpretación o, directamente, la traducción que tergiversa lo expresado. Respecto de Oviedo, por ejemplo, asegura que éste “iguala a los nativos con animales brutos”, “no los tiene por hombres”, los estima como si fueran “hormigas o chinches”. No podemos dudar de la concepción segregacionista a la que apela el Cronista Oficial, de inferioridad y hasta anormalidad de los indios, justificada por la representación de su naturaleza bestial e incluso feroz. Sin embargo, el cronista jamás se refiere a los nativos sino como personas o “gentes”. De esta manera, se traduce como injuria lo que es una descripción denigratoria en Oviedo.

Las leyes de Burgos, protecciónistas de los indios y antecedente de las Leyes Nuevas de 1542, regulaban el tratamiento de los españoles hacia los indios: les prohibían por ejemplo llamarlos “perros”. Se trata de un insulto dirigido hacia el ser considerado inferior, pero al que hay que incluir dentro del proyecto de la monarquía española. La injuria asigna a su destinatario un lugar “bajo” en el mundo, por eso suele estar identificada con las funciones corporales e instintivas (la sexualidad, la excreción o lo animal). El que lanza el ultraje hace saber al Otro que tiene poder sobre él, que está a su merced, marca una diferencia jerárquica. La injuria de los conquistadores europeos sobre los indios sentará las bases de

la sociedad de castas que se asumirá en la Colonia. Los términos “animal”, “bruto”, “bestia”, “hormiga”, “chinche”, “perro”, etc., señalan una diferencia y se inscriben dentro de las estrategias de la Conquista mediante un proceso de inferiorización.³⁷ Bartolomé de las Casas advierte sobre el intento avasallante del lenguaje detrás de los discursos historiográficos contemporáneos, por ejemplo: “no le decían [a Oviedo] sino aquello que a él agradaba saber, conviene saber: ‘Conquistamos, sojuzgamos aquellos perros que se defendían de tal provincia’”.³⁸ No sólo la acción de los conquistadores irrumpió con violencia sobre amerindios y la naturaleza india en la representación de Las Casas, el lenguaje y sus apelativos del mismo modo, con el insulto, instala la diferencia de un modo violento y estatificador. Según Zumthor,³⁹ los encuentros en tierras lejanas dejan al occidental estupefacto en contacto con hombres realmente —al parecer— *estranges*, emanación maravillosa o terrible de los espacios desconocidos. La alteridad misma del indio y de su historia queda corrompida por la mirada del hombre blanco que construye una imagen del Otro con fuertes connotaciones peyorativas. Al tiempo que Europa se traslada de una posición periférica en relación con el Islam a una central con la constitución del Imperio español, América se convierte en la primera periferia de la Modernidad y sus habitantes, en unos salvajes bárbaros.

LA COMPARACIÓN QUE FAVORECE A LOS INDIOS: POLÉMICA SOBRE SU INFERIORIDAD

Las Casas imagina qué podrían haber visto los nativos americanos cuando por primera vez irrumpen los descubridores y conquistadores españoles. En algunas

³⁷ Además de señalar una subordinación denigrante, el insulto “perro” también habla de la calidad extraordinariamente diferente del Otro. Paul Zumthor cree que, originariamente se estableció una relación entre los nativos de tierras extrañas y lejanas y los monstruos. “Estos están, por definición, ‘allá’ [...] de aquí puede proceder el insulto ‘perro’ o ‘hijo de perra’”. Zumthor, *La medida del mundo*, Madrid, Cátedra, 1993, p. 259. Esta vinculación ilumina todos los aspectos “monstruosos” que el discurso de la Conquista suele atribuir a los amerindios. La palabra “perro”, además, usada como insulto recuerda también a los antropófagos. Recuérdese que los cincocéfalos tenían hocico de perro.

³⁸ Las Casas, *Historia de las...*, lib. III, cap. 142, t. III, p. 323.

³⁹ Zumthor, *op. cit.*, p. 262.

ocasiones, conjetura que, viendo los navíos elevarse en el mar, los amerindios habrían admirado y temido tales seres que se aproximaban como “grandes animales”. Por ejemplo: “admirados [los nativos] de ver aquellos navíos, que debían pensar que fuesen algunos animales que viniesen por la mar, o saliesen de ella”.⁴⁰ Los grandes animales que semejan las naves españolas son provocadores del espanto en los sencillos habitantes inmaculados de las Indias. Otro ejemplo es:

Como los indios vieron el fuego que salía de las escopetas y oyeron los truenos que retumbaban por aquellos montes y el hedor de la pólvora y piedra azufre, y que parecía que les salía todo de las bocas, no pensaron sino que se les abrían los infiernos; y vistos de sí mismos los caídos muertos, y los perros que destripaban a los que acometían, vuelven las espaldas todos por salvarse, cada uno huyendo cuanto más podía.⁴¹

Esta percepción de la Conquista es evidentemente una elaboración ideada por Las Casas y no un testimonio indígena. Sólo de este modo puede explicarse que Las Casas atribuya a los indios un pensamiento relacionado con la trascendencia cristiana, como es el Infierno, cuando éstos huelen el azufre de las escopetas españolas. La imagen del lago infernal de fuego y azufre pertenece a los escritos bíblicos.

Para los indios, en la concepción de Las Casas, los españoles junto con todos los elementos de su civilización —sus armas y sus grandes naves para trasladarse— son lo animal, monstruoso y lo demoníaco,⁴² además de lo artificial contrapuesto a lo natural. Por esto, sirviéndose de una nueva retorsión, Las Casas retoma las acusaciones de bestiales y demoníacos que recaían sobre los indios para arrojarlas, en este terreno del adversario, sobre los conquistadores españoles, quienes, para esta concepción dual, sólo pueden ser animalizados. La comparación es estructural en la escritura proto-etnológica de fray Bartolomé y

⁴⁰ Las Casas, *Historia de las...*, lib. I, cap. 47, t. I, p. 201.

⁴¹ *Ibid.*, lib. III, cap. 48, t. III, p. 595.

⁴² Para las analogías entre los conquistadores y el demonio y sus representaciones como tiranos, véase el esclarecedor artículo citado de Beatriz Colombi, “La Brevisima relación de Bartolomé de las Casas en el eje de las controversias”, en *Zama*, núm. 4, Buenos Aires, Instituto de Literatura Hispanoamericana de la UBA, 2011.

es un recurso elegido para lograr la persuasión con consecuencias políticas, puesto que implicaba evaluaciones morales.⁴³ Los españoles en Indias son los verdaderos bárbaros; así los denunciará en su obra, sobre todo a medida que el Descubrimiento vaya tornándose claramente en Conquista.⁴⁴ No se aparta de la oposición propia de la filosofía cristiana entre hombres y bestias, pero invierte los términos. En un gesto propio de su retórica preñada de hipérboles, tiende a negarles humanidad a los conquistadores y la atribuye exclusivamente a los aborígenes.

Los párrafos descriptivos, generalmente, se detienen en un espacio indígena idealizado de convivencia armónica, acompañado de la prodigalidad de una tierra cuya representación está cercana al paraíso terrenal:

El vivir desnudos los hacía más delicados y lo mismo por ser de poco comer; lo cual, empero, todo era suficiente para vivir e multiplicarse y haberse tan increíblemente multiplicado [...] y éstos con muy poco trabajo alcanzaban de todas las cosas necesarias grande abundancia.⁴⁵

El siglo XVI hizo una interpretación particular de Aristóteles y su *Política*: relacionaba los cuerpos fuertes y robustos con la falta de racionalidad y la esclavitud congénita. Por esto la “humanidad” de los indios se vuelve evidente en la delicadeza de sus cuerpos, que armoniza con la sanidad, abundancia proporcionada y belleza del paisaje. Del mismo modo, la prodigalidad para reproducirse, así como la densidad demográfica de sus comunidades conforma en los escritos del fraile la visión de civilidad.

Beatriz Barrera Parrilla considera que la interpretación idealizada de las sociedades indígenas en la obra de Bartolomé de las Casas quiere ser tal vez un es-

⁴³ Urdapilleta, *op. cit.*, p. 354.

⁴⁴ Por ejemplo: “[los gobernadores] no ignoraban la vida que acá siempre hicieron los españoles y sus vicios públicos y malos ejemplos, que siempre fueron de hombres bestiales; y si cuando les daban los indios les decían que con cargo que en la cosas de la fe los enseñasen, no era otra cosa sino hacer de la misma fe y religión cristiana sacrílego y inesplicable escarnio [...].” Las Casas, *Historia de las...*, lib. I, cap. 155, t. II, p. 90.

⁴⁵ *Ibid.*, lib. III, cap. 144, t. III, p. 328.

pejo de la corte española, puesto que refiere a un imaginario en gran medida cortesano. Principalmente en la *Brevísima* pero también en la *Historia*, los indios-caballeros son ejemplo de prudencia y mesura, jamás rompen el decoro ni se violentan, viven según las virtudes cristianas antes incluso de la llegada de los españoles. Estos aspectos son usualmente ensombrecidos por el dramatismo y la violencia de lo narrado en la *Brevísima*. En la *Historia*, los episodios de horror son los mismos que los de este libelo de 1552, pero alternan con narraciones de distinto tono: contingencias de los soldados españoles y del propio fraile en las Indias y en la corte española. En esta crónica también pueden hallarse por doquier las actitudes de prudencia, mesura y decoro “cortesanos” de los indios. Por ejemplo: “De su natural eran delicatísimos como hijos de príncipes”.⁴⁶ Quizá como lo contrario de lo salvaje era lo caballeresco,⁴⁷ para caracterizar a los españoles como “bestias”, esta escritura antitética necesita “hacer” caballeros a los indios, y viceversa.

Por otra parte, la imagen del hombre en la naturaleza se halla temporalmente ennoblecida en el siglo xvi y contrarresta todas aquellas imágenes medievales negativas del hombre bárbaro.⁴⁸ Puesto que en los cronistas de Indias perviven mentalmente las dos visiones, Las Casas evoca, para su representación del nativo ideal, algunas imágenes edénicas aparecidas en cronistas anteriores a él: Cristóbal Colón, fray Ramón Pané y Pedro Martir de Anglería. La “antropología utópica” de Bartolomé de las Casas⁴⁹ valora a los pueblos primitivos frente a los civilizados y degradados. El fraile no puede quitar de sus ojos la representación de los amerindios como occidentales de la Edad de Oro “cristiana” o como hombres en estado natural,⁵⁰ que viven en un paraíso anterior a la Caída en el que reina la paz, la tranquilidad y la concordia. El indio es representado en la *Historia de las Indias* en un grado superior de virtud que el europeo, con fór-

⁴⁶ *Ibid.*, p. 327.

⁴⁷ Zumthor, *op. cit.*, p. 266.

⁴⁸ Roger Bartra, *El salvaje artificial*, Barcelona, Destino, 1997, p. 28.

⁴⁹ José Luis Abellán, “Los orígenes españoles del mito del ‘Buen Salvaje’. Fray Bartolomé de Las Casas y su antropología utópica”, en *Revista de Indias*, núm. 36, Madrid, 1976.

⁵⁰ Véase Pagden, *op. cit.*, p. 109 y Urdapilleta, *op. cit.*, p. 341.

mulas comparativas (más pacífico, más humilde, más inocente) o con giros superlativos (“por excelencia buenos”). El capítulo 145 explica que tiene los sentidos “exteriores e interiores [...] no sólo buenos, pero por excelencia buenos, y así, muy mejores que otras muchas naciones”.⁵¹ Las óptimas condiciones del ambiente contribuyen con su superioridad. Incluso son superiores a los antiguos: capítulo 187: “Pruébase que los naturales de las Indias eran más religiosos que muchos pueblos de la antigüedad”, “Pruébase que los mexicanos fueron superiores á muchos pueblos antiguos en punto á la crianza y educación de la juventud”, entre otros. Estos fragmentos de la *Apologética historia* —capítulos 187 y 222 respectivamente— muestran claramente aquello que afirmamos más arriba acerca de que la Historia, para Las Casas, es una suma de pruebas que buscan revertir una tesis adversa.

RETORSIÓN DE LA VIRTUD Y LOS VALORES UNIVERSALES:

POLÉMICA SOBRE LA IDOLATRÍA Y LOS AREITOS

En el Debate de Valladolid, como respuesta a la *Apología* de Sepúlveda, Las Casas asegura que si los indios fueran evangelizados pacíficamente, con amor y buenos ejemplos: “sin tardanza ni duda, vernán los brazos abiertos, con bailes y danzas, a se subjetar y servirles prompta y liberalmente”.⁵² En su experiencia más fructífera de evangelización, la de la Verapaz, Las Casas y los religiosos que estaban con él se sirvieron de la música acompañada de letra hecha narración. Parecería que la danza y la música son fundamentales como imágenes utópicas que acompañan la evangelización de los indios, en tanto concentrarían las virtudes de la inocencia, la alegría y la apertura del imaginario de estos Otros a la cultura y a lo “sobrenatural cristiano”, como llama Serge Gruzinski⁵³ al pensamiento simbólico y a las figuras de la trascendencia del cristianismo.

⁵¹ Las Casas, *Historia de las...*, lib. III, cap. 145, t. III, p. 330.

⁵² Bartolomé de las Casas, *Tratados*, México, FCE, 1965, vol. 1, p. 435.

⁵³ Serge Gruzinski, *La colonización de lo imaginario*, México, FCE, 1990.

Nos interesa la visión del areito del Caribe de Las Casas en conjunto con su mirada sobre la idolatría indígena. El episodio que elegimos para analizar pertenece al Libro Tercero de la *Historia de las Indias*:

[Los hombres de Pánfilo de Narváez junto al padre Bartolomé de las Casas] llegaron a la provincia o pueblo de Cueyba. [...] donde Alonso de Hojeda y los que con él padecieron aquellos grandes trabajos de la ciénaga, hobo aportado y salvándose, y donde Hojeda dejó la imagen de Nuestra Señora, muy devota [...]. [Las Casas] pensó en trocalla con voluntad del cacique o señor del pueblo. Después de un muy buen recibimiento que los indios hicieron a los españoles [...] el cacique luego se paró mustio y disimuló cuanto mejor pudo, y en viniendo la noche, toma su imagen y vase a los montes con ella o a otros pueblos distantes. Otro día, queriendo el padre decir misa en la iglesia, que la tenían los indios muy adornada con cosas hechas de algodón, y un altar donde tenían la imagen, enviando a llamar al cacique para que oyese la misa, respondieron los indios que su señor se había ido y llevado la imagen por miedo que no se la tomase el padre; harto pesar recibió el padre y todos los españoles, temiendo que la gente que hallaron quieta y pacífica no se alborotase, y aun dudando no quisiesen quizás hacer a los españoles y al padre guerra por defensión de su imagen; proveyó el padre que fuesen mensajeros al cacique, significándole y certificándole que no quería su imagen, antes le daría la que traía graciosamente y de balde; como quiera que ello fue, nunca quiso parecer el cacique, hasta que los españoles se fueron, por la seguridad de su imagen. Era maravilla la devoción que todos tenían, el señor y sus súbditos, con Sancta María y su imagen. Tenían compuestas como coplas sus motetes y cosas en loor de Nuestra Señora, que en sus bailes y danzas, que llamaban areytos, cantaban, dulces, a los oídos bien sonantes; finalmente, lo mejor que se pudo hacer, dejados los indios contentos y pacíficos como los hallaron, se partieron los españoles para ir adelante.⁵⁴

Haciendo uso de la ironía dramática, Las Casas concatena la alegría y ejemplaridad de este episodio con el que le sigue: la matanza “crudelísima” del cacique Caonao a manos de los hombres de Pánfilo de Narváez. Imprime en el lector los efectos de la discordancia entre la causa —los españoles que mataron por “entretenimiento” y por usar sus espadas— y la masacre de los indios de Caonao.

⁵⁴ Las Casas, *Historia de las...*, lib. III, cap. 29, t. II, pp. 533 y 534.

El fraile cronista, haciendo uso de la metástasis, arroja sobre los españoles la acusación de irracionalidad que se atribuye a los indios. Retoma las denuncias de sus adversarios ideológicos —ya sea Sepúlveda, Oviedo o todos los cronistas a los que llama “mentirosos” porque difaman a los indios— para alcanzar, en el terreno del Otro, conclusiones desfavorables para los españoles en Indias. Como personaje, Las Casas se muestra a sí mismo conteniendo los desmanes de los españoles en vez de estar catequizando y evangelizando indios infieles, que era en lo que había consistido su misión original. “El clérigo andaba de aquí para allá buscando españoles, que no matasen, porque andaban por las arboledas buscando a quién matar, y a chico, niño, ni a mujer, ni viejo perdonaban”.⁵⁵ Estas experiencias como capellán de los conquistadores en Cuba determinaron el inicio de su vocación por la reforma de los españoles más que de los indios.

El episodio que citamos arriba es una respuesta a la acusación de idólatras que se les hacía en la época a los indios. Se pensaba que su condición ingenua y simple facilitaba que fueran tentados por el demonio.⁵⁶ Carmen Bernard y Serge Gruzinski, consideran que Las Casas separa claramente la religión de lo “religioso”. Este segundo fenómeno, en la proto-antropología del dominico, es “universal”: “es una tendencia natural del hombre a inclinarse ante lo que cree superior a él y a reconocer un principio de jerarquía”.⁵⁷ Al contrario de como lo plantea Anthony Pagden,⁵⁸ que aplica la teoría de la evolución histórica y cultural, no estamos de acuerdo en concebir la etnología de Las Casas en términos de primitivismo. Hay una resemantización de la idolatría de los nativos antillanos para otorgarle el significado de profunda devoción religiosa.⁵⁹ Usualmente, se la vincula con la falta de intelecto: “la misma simplicidad religiosa [de los in-

⁵⁵ *Ibid.*, p. 537.

⁵⁶ Véase el análisis de representaciones de este tipo sobre los mexicas en Urdapilleta, *op. cit.*, p. 322.

⁵⁷ Carmen Bernard y Serge Gruzinski, *De la idolatría. Una arqueología de las ciencias religiosas*, México, FCE, 1992, p. 44.

⁵⁸ Pagde, *op. cit.*, p. 194.

⁵⁹ Lo mismo procede Las Casas con la práctica del sacrificio humano en la Nueva España y en Perú. Lo describe en la *Apologética* como la práctica más fervorosamente religiosa que puede dedicar un hombre a la trascendencia en la que cree.

dios] como en otras cuestiones, no decía mucho a favor de su capacidad intelectual".⁶⁰ Las Casas, en cambio, disocia la incapacidad de la simplicidad y relaciona a ésta con la autenticidad opuesta a la superficialidad y a los "oropeles" de las prácticas corruptas. Además, consigue separar la idolatría del culto al demonio.⁶¹ En las Jornadas de Valladolid, una posición sostuvo que los indios difícilmente tenían la capacidad de convertirse al cristianismo. En estos años en que mayormente se debatieron las cuestiones sobre la legitimidad de la soberanía española sobre el Nuevo Mundo, la cuestión de la naturaleza del indio y las acciones que se deben asumir ante su diferencia y "errores" fueron también los años en los que Las Casas escribió el episodio de los indios de Cueyba.

En el episodio, una vez que los españoles tienen noticia de que los nativos no están dispuestos a trocar la imagen que Alonso de Hojeda les había dejado de la virgen, los españoles comienzan a temer. Esto tiene algunas semejanzas con el temor relatado por Oviedo la noche en que los indios chorotegas comienzan espontáneamente su areito y borrachera de demostración de virilidad y capacidades individuales. En éste, el temor era consecuencia de haber sometido a los indios que antes eran "señores". La sospecha de que el Otro quisiera restituir su lugar de poder amenaza a los españoles en este momento del proceso de conquista. Las fuerzas "irracionales" de la otredad intimidan constantemente el "orden" civilizador. Sin embargo, el temor que relata Las Casas es de diferente tipo. Proviene de la convicción que afirma que los nativos, luego de su conversión, son profundamente devotos, se adhieren rápidamente a la fe cristiana y a su imaginario.

La idolatría es parte de una religiosidad universal que, en su exposición de los nativos, llega a demostrar superioridad.⁶² Lo universal, en Las Casas, es altamente positivo porque es lo que puede ser pensado como lo esencial humano.⁶³

⁶⁰ Pagde, *op. cit.*, p. 115.

⁶¹ Véase Colombi, *op. cit.*, p. 6.

⁶² Bernard y Gruzinski, *op. cit.*, sostienen que, en la *Apologética* de Las Casas, no hay un desprecio ni una concepción demonizadora de la idolatría como sí lo hay de la magia, que consiste en una "desviación moral".

⁶³ Recordemos las palabras halagadoras hacia los amerindios de Pedro Martir de Anglería: "Yo pienso que nuestros indios de la Hispaniola son más felices que aquéllos, con que acepten la

Para el pensamiento humanista cristiano, la carencia es altamente valorada, pues se halla alejada de la corrupción. Las imágenes son concebidas como parte de un lenguaje universal, mimético y simple, pero no inferior ni primitivo ni pre-lógico, ni precientífico. Se trataría de un lenguaje que no sería necesario decodificar como el sistema lingüístico y el de la escritura. A partir de esto, consideramos que este tipo de evangelización que Las Casas evidencia en el episodio de los indios de Cueyba no implica la imposición de ningún orden ajeno a los indios sino que en ella se aprovecharía algo que, en las estructuras mentales de los indios —como en las de “todos los humanos”—, ya estaría.

Luego, Las Casas comenta: “Tenían los indios compuestas como coplas sus motetes y cosas en loor de Nuestra Señora, que en sus bailes y danzas, que llamaban areytos, cantaban, dulces, a los oídos bien sonantes.” Estas danzas, poesías y música también son parte de las manifestaciones de toda la humanidad. Desde Plutarco que la música, en el pensamiento occidental, es tenida por “educadora”, “purificadora” y “calmante”.⁶⁴ La música condice bien con los principios de armonía promovidos por el humanismo renacentista. No se trata de la música “delirante” o “demoníaca” que “hechiza” o hipnotiza con sus fuerzas irrationales al danzante primitivo.⁶⁵ Tampoco es el baile de las mujeres bacánticas o del carnaval, que libera los resentimientos del oprimido y desestabiliza las estructuras de poder o las confirma por su excepcionalidad. La de los nativos en Las Casas es la música “dulce”, de sonido “armónico” y proporcionado para el espíritu humano. Se entrevé una superioridad —o elitismo de los “más” cristianos— de los que comprenden “bien” esa música: “los oídos bien sonantes”. Para la danza, recoge una tradición más bien pagana. “El cristianismo no sólo repu-

religión cristiana, porque desnudos, sin pesas ni medidas, sin el mortífero dinero, viviendo en la edad dorada, sin leyes ni jueces engañosos, sin libros, contentos del estado natural, pasan la vida sin preocuparse para nada del futuro.” Pedro Martir de Anglería, *De Orbe Novo*, est. prel., trad. y notas de Stelio Cro, Córdoba, Argentina, Alción Editorial, 2004, década I, 12, p. 133.

⁶⁴ Plutarco define: “Quien se haya sometido al estilo de la música en sus años de juventud nunca obrará de manera innoble, porque será harmónico en su espíritu y en sus hechos”. Véase Plutarco, *De la música*, cap. xli. Citado en E. R. Curtius, *Literatura europea y Edad Media latina*, México, FCE, 1955, p. 761.

⁶⁵ Ernst Bloch, *El principio esperanza*, Madrid, Aguilar, 1983, vol. I, p. 456.

dió el baile sensible, sino también la danza religiosa. El arte de la danza afirma el cuerpo plenamente hecho terreno”.⁶⁶ Negando Las Casas lo que las fiestas de los nativos antillanos tenían de trance y de dionisíaco, construye una visión de la música y la danza como disciplinadora. Además, aclara en la *Apologética*: “las Bachanalías feísimas que los romanos y otras gentes hicieron y aún que quizá hoy hacen algunas, déstos déstas naciones [de las Indias], con mucha ventaja, no fueron tan feas y deshonestas.”⁶⁷

En el *Democrats alter*, Sepúlveda especificaba que la ley natural ordenaba resistir la fuerza con la fuerza dentro de los límites de la justa defensa. La guerra para defensa de la propia integridad era un argumento irrefutable que admitían tanto Santo Tomás como Erasmo de Rotterdam, como fray Francisco Vitoria para el ámbito español del siglo XVI y que no puede omitir Las Casas. Como para éste los indios son inocentes, mansos y dóciles, la guerra defensiva es un principio que retoma para favorecer y victimizar a los indios.⁶⁸ En el episodio, el malentendido respecto de la imagen de la virgen puede llevar a que los nativos se sientan con derecho a hacer “guerra por defensión de su imagen” y de esto parte el temor de los españoles que, sin intención, podrían haber agredido a los nativos.⁶⁹

APOLOGÍA DE LA SENCILLEZ,

AUSTERIDAD Y MANSEDUMBRE DEL INDIO

Acompañando la idealización cristiana del nativo americano, llaman la atención los episodios de trueque o “rescate” que se inician con el Descubrimiento:

⁶⁶ *Ibid.*, p. 458.

⁶⁷ Bartolomé de las Casas, *Apologética Historia de las Indias*, ed. de Serrano y Sanz, Madrid, Bailleïre e hijos, 1909, p. 637.

⁶⁸ Esta técnica de refutación es la *retorsión*: “Se retomarán los datos y los principios del adversario para alcanzar en el terreno del otro, conclusiones nuevas, desfavorables para el refutado y favorables al refutador”. Véase Angenot, *op. cit.*, pp. 219 y 220.

⁶⁹ En el ámbito mesoamericano, más aún, Las Casas señala que los mexicas suelen preparar una guerra con todas las precauciones y cavilaciones necesarias previas de una guerra justa. Véase el análisis de Urdapilleta, *op. cit.*, p. 333.

Vino un indio a rescatar con los cristianos un cascabel, y trabajó de sacar de las minas o buscar entre sus amigos hasta medio marco de oro [...]. Llegado a los cristianos, dijo que le diesen un cascabel y que daría aquel oro que traía allí por él [...]. No queriéndolo primero dar, dice: “Daca el cascabel”, extendiendo la derecha; dánselo, y cogido, suelta su medio marco de oro, y vuelve las espaldas y da a huir como un caballo, volviendo muchas veces la cara atrás, temiendo si iban tras él, por haber engañado al que le dio el cascabel por medio marco de oro.⁷⁰

Esta digresión podría titularse “El ladrón robado” y tiene la función de persuadir acerca de la ingenuidad e inocencia de los indios. Recuerda al lector elementos de la literatura de la época: ciertos personajes de la picaresca española en el comportamiento “bribón”/ingenuo del indio y algunos pensamientos expuestos en la *Utopía* de Moro, entre otros. En esta novela o ensayo simuladora del género de los relatos de viajes, sus habitantes se preguntan: “¿Por qué una piedra falsa habría de dar menos placer a tu vista, si tus ojos no pueden distinguirla de una auténtica? Ambas deberían tener para ti el mismo precio, el mismo que tendrían, voto al cielo, para un ciego.”⁷¹ El tema del control suntuario y la austeridad en la República ideal estaban ya en el Libro II de la *República* de Platón. Si es éste el pensamiento utópico que circula en la época, el trueque “desigual” no debe ser considerado nefasto. Es decir, en las islas del Caribe, el ideal de sencillez de los indios valdría para Las Casas porque simboliza la vida despojada de valores superficiales.

De esta manera, este trueque no consiste en una práctica “improductiva” o de derroche de los indios generosos como piensan los españoles —entre ellos, el mismo Colón— y como sucedió con el *potlatch* de los pueblos indios de la costa del Pacífico en el noroeste de Norteamérica, declarado obstaculizador del proceso civilizador y de cristianización. Oviedo, por ejemplo, sí tiene una opinión de este tipo acerca del trueque amerindio:

⁷⁰ Las Casas, *Historia de las...*, lib. I, cap. 60, t. I, p. 280.

⁷¹ Tomás Moro, *Utopía*, Buenos Aires, Colihue Clásica, 2006, p. 103.

Era ejercicio principal de los indios de esta isla Haití o Española [...] mercadear e trocar unas cosas por otras, no con la astucia de nuestros mercaderes, pidiendo por lo que vale un real muchos más, ni haciendo juramentos para que los simples los crean, sino muy al revés de todo esto y desatinadamente; porque por maravilla miraban en que valiese tanto lo que les daban como lo que ellos volvían en precio o trueco sino, teniendo contentamiento de la cosa por su pasatiempo, daban lo que valía ciento por lo que no valía diez ni aún cinco [...]. Porque entre ellos, el mayor intento de su cabdal, era hacer su voluntad, y en ninguna cosa tener constancia.⁷²

Este texto de Oviedo, leído seguramente por Las Casas en la publicación de 1535 de la *Historia General*, considera que el trueque desigual que practicaban los indios con los españoles es “desatinado” y poco astuto, “efímero”. Este pensamiento se sustenta en las ideas que vinculaban a la ambición con la constitución de la vida civil y, a la falta de ella, con un desvío “antinatural”. El sistema de valores morales que confluyen en la *Historia* de Oviedo considera positivamente la astucia y la ambición de las sociedades complejas, mientras que Las Casas, para defender a los indios, se adhiere a los principios que acompañan al mito de las Edades del Hombre y que ven como positivo lo que otros llamaban “atraso”. El fraile dominico sustenta la idea de corrupción de los tiempos; Oviedo, la del desarrollo civilizador de la humanidad. Ambos, de alguna manera, conciben a los indios como niños. Mientras que el Cronista Oficial respalda una imagen del nativo como niño desatinado, el fraile opone a este punto de vista una visión de pureza, bondad y generosidad de estos “niños”.

El rescate o “resgate”—piensa Las Casas— cumple una función valiosa dentro de la economía austera del cristianismo primitivo: las piedras preciosas son intercambiadas por piedras “hermosas” como vidrios y espejos, y, en vez del brillo “superficial” y corruptor del oro, los indios obtienen latón,⁷³ que emite el so-

⁷² Gonzalo Fernández de Oviedo, *La historia general de las Indias. Libros 1-20*, Sevilla, imprenta de Juan Cromberger, 1535, l. 5, c. 3, fol. 50r.

⁷³ El latón cumple una función significativa en el episodio de captura del rey Caonabó de la Española, pues éste es atrapado con unos grillos y esposas de latón que le dio como regalo Alonso de Hojeda y que lo fascinaron: “En tal contexto, el latón era para Caonabó, como son todos los

nido del cascabel novedoso y agradable para los indios. Más aún, creemos que el fraile sevillano nunca omite la mención de estos episodios de “rescate” o trueque porque los concibe como opción pacífica para obtener, por parte del Imperio, riquezas y metales preciosos frente a la alternativa de la guerra y el sometimiento. Incluso, la práctica del trueque era parte de su proyecto original de los años 1515 a 1521 de asentamiento de una comunidad de sencillos labradores, que tomó forma en la propuesta de Cumaná aprobada por Carlos V en 1520.⁷⁴ Los labradores intercambiarían sus productos y otras cosas de poco valor a cambio de metales preciosos de las tierras indígenas, mientras los frailes se encargarían de la evangelización.

Ahora bien, aunque Las Casas nunca duda de la humanidad de los indios, la “mansedumbre”, característica que aparece en el discurso cristiano y que más comúnmente el fraile les atribuye a los nativos, es, después de todo, una condición propia de animales y, más específicamente, de los animales domésticos. La metáfora pastoril y cristiana impregna todos los matices de la representación y marca el discurso con los sellos del paternalismo y el etnocentrismo europeo. Ya en aquel primer proyecto colonizador de Las Casas en las Indias, éste había propuesto que humildes campesinos fueran “ayos” de los indios que los orientaran en las costumbres y creencias cristianas. Desde Aristóteles, se piensa que, como el niño será un adulto, no se lo debe tratar despóticamente como al esclavo por naturaleza o a la mujer. En esto radica el discurso paternalista de Las Casas. Los nativos de las Indias, por más gobierno propio y policía que tengan, son “mansos” como ovejas y “simples” como campesinos que necesitan de cuidado. Más adelante, cuando se conforme la sociedad colonial, las alabanzas que Las Casas había hecho en favor de los indios cambiarán de signo. Sus concep-

metales en las culturas amerindias, emanación de los dioses y poseía cualidades curativas”. José J. Arrom, “Bartolomé de las Casas. Iniciador de la narrativa de protesta”, en *Revista de crítica literaria*, año 8, núm. 16, 1982, p. 36.

⁷⁴ Sobre el tema, véase Lewis Hanke, *La lucha por la justicia en la conquista de América*, Buenos Aires, Sudamericana, 1949 y algunas biografías sobre Las Casas como las de Marcel Bataillon, *Estudios sobre Bartolomé de las Casas*, Madrid, Península, 1965 y Bernard Lavallé, *Bartolomé de las Casas. Entre la espada y la cruz*, Barcelona, Ariel, 2009.

ciones de humildad, mansedumbre, pobreza o vida austera y debilidad que buscaban movilizar la protección del rey y conformar una imagen noble y no ruda de los nativos transmutarán, pasado un tiempo, en “pruebas” de su corrupta, voluble y “desviada” naturaleza.⁷⁵ Llegado el siglo XVIII, por ejemplo, la sociedad colonial se dividirá en “españoles”, “castas” e “indios”, y estos últimos ocuparán la posición inferior. El prejuicio y la terminología sociorracial habrán crecido en todas las colonias americanas hasta hacerse extremadamente precisas, como lo demuestran las “infografías” pictóricas acerca de las castas de la época. El discurso lascasiano, que tanto hizo por la supervivencia y mejora de las condiciones de los nativos, no ha sido el único promotor de la degradación del indígena, muchos otros fueron también los motivos. Sin embargo, es seguro que su idealización terminó en parte siendo reutilizada para beneficio de las élites españolas y luego criollas, modalidad por la que perduró la Conquista y la condición colonial en América.

LA RADICAL INCOMPRENSIÓN DEL NATIVO

Para finalizar, queremos referirnos nuevamente a cómo Las Casas descompone el discurso de Oviedo. “Viendo el Almirante que aquesta gente era tan doméstica y mansa, parecióle que seguramente podía dejar allí algunos cristianos”.⁷⁶ Ésta que evocamos es una cita de Fernández de Oviedo que elige Las Casas para su capítulo 146 de la *Historia de las Indias*. Se refiere al Puerto de la Navidad, primera población de españoles que Cristóbal Colón fundó en las Antillas y que, a su regreso, encontró asolada por los nativos que asesinaron a los españoles dejados allí. Oviedo arma su frase con el término muy subjetivo “parecióle”; aclara que pensar a este puerto como “seguro” fue solamente una percepción errada del Almirante. Bartolomé de las Casas, luego de haber citado las palabras de

⁷⁵ “Se creó de forma inconsciente la idea de la inferioridad del indio y su apocamiento, de su minoría de edad, de su sencillez y de su poca aptitud para defenderse por sí solo, lo que dio motivo a que las Leyes de Indias fueran dictadas en razón de la debilidad de su raza.” Antonello Gerbi, *La disputa del Nuevo Mundo. Historia de una polémica*, México, FCE, 1960, p. 70.

⁷⁶ Las Casas, *Historia de las...*, lib. III, cap. 146, t. III, p. 335.

Oviedo, amplía los datos del contexto y “corrige” el episodio: “que si los treinta y nueve españoles no hicieran agravios a los indios, ni se desparrasen unos de otros, metiéndose por la tierra dentro, que nunca los mataran”.⁷⁷ Subraya, en realidad, que la culpa primera, originaria, fue de los españoles; y con esto restituye la visión preferida del fraile: la de los nativos como seres amables y racionales, que atacan sólo para defenderse.

En conclusión, Oviedo descifra a los indígenas e interpreta a Colón. Las Casas corrige a Oviedo para retornar al discurso fundador de Colón. El fraile elige anclar el sentido de lo que se ha descubierto en una época prística de cristianismo primitivo y, también, considerar al amerindio verdaderamente como un ser utópico. En primer lugar, las representaciones que aparecen en las historias de los autores que estudiamos son diferentes porque responden a intereses diferentes. Oviedo se proponía perpetuar la política del incipiente Estado. Por esto es que el indio debía ser “expulsado” como monstruoso o integrado como esclavo. El propósito de Las Casas, en su *Historia de las Indias*, es siempre criticar y reformar la Conquista. Pero su obra, en apariencia una prueba de la “realidad” del descubrimiento y la Conquista, está constituida por un diálogo implícito, agresivo y constante con sus “adversarios”. La *Historia de las Indias* es básicamente un enunciado negativo, que se formula “a contrario de” y “descalificando a”. Resulta del enfrentamiento de tesis personales pero también representativas de distintos sectores sociales en el conjunto ideológico de la hispanidad. En el Debate de Valladolid, las dos posturas que se enfrentaron y que también respondían a estos intereses opuestos intentaron, cada uno a su modo, brindar una definición de la categoría jurídica del siervo por naturaleza. Para Sepúlveda, principalmente, eran los hombres “inferiores”, mientras que, para Las Casas, los inferiores eran “escasísimos” en el conjunto de los hombres creados por Dios. Lo que se debatía era quiénes eran los poseedores de las virtudes cristiano-occidentales. Entre los modelos retóricos para la historia del siglo xvi⁷⁸ o el

⁷⁷ *Ibid.*, pp. 335 y 336.

⁷⁸ Mendiola Mejía, *op. cit.*

“repertorio codificado de la alteridad”,⁷⁹ los cronistas —más o menos hábiles para escribir— tenían libertad para decidir a quién o a qué se parecían más los indios. Las Casas eligió invertir los sentidos de incapacidad e inferioridad que a ellos les fueron atribuidos, y convertirlos en medida y simplicidad valiosa para el cristianismo humanista.

Nos queda preguntarnos cuál es el valor de las obras de estos dos escritores para los lectores de hoy en día. Oviedo quiso registrar las “diversidades” de ese reino español que eran las Indias. En esta tarea, se deslizaron algunas voces, costumbres y razonamientos de los indios que aún hoy siguen siendo útiles al análisis historiográfico, discursivo y antropológico. De algunas expediciones españolas, por ejemplo, sólo queda el registro de la *Historia* de Oviedo. Desde otro lado, a pesar de la reiteración de tópicos y tramas de textos antiguos, podemos valorar en Las Casas el haber reconocido, en el indio americano, a un Otro muy diferente del europeo occidental del siglo xvi. El “desconocimiento” respecto de los indios del que se acusa al fraile cronista⁸⁰ probablemente se deba a la imposición de la época de escribir repitiendo los modelos retóricos antiguos y los contemporáneos, o a una concesión también retórica hacia el jurado en el Debate de Valladolid o hacia el Consejo de Indias. Las Casas atribuyó todas las virtudes cristianas a los indios y representó a España y a Europa en términos de corrupción de los valores religiosos. Aun restándole importancia a la conservación de la diversidad, procuró vehementemente preservar a los mismos indios y a su integridad y éste fue su verdadero aporte.

Recibido: 1º de junio, 2011.

Aceptado: 16 de diciembre, 2011.

⁷⁹ Urdapilleta, *op. cit.*, p. 340.

⁸⁰ Tzvetan Todorov, *La conquista de América: la cuestión del otro*, Buenos Aires, Siglo xxi, 2003.

BIBLIOGRAFÍA

- ABELLÁN, JOSÉ LUIS, "Los orígenes españoles del mito del 'Buen Salvaje'. Fray Bartolomé de las Casas y su antropología utópica", en *Revista de Indias*, núm. 36, Madrid, 1976.
- ADORNO, ROLENA "Los debates sobre la naturaleza del indio en el siglo XVI: textos y contextos", en *Revista de Estudios Hispánicos. Letras Coloniales*, Universidad de Puerto Rico-Facultad de Humanidades, 1992, pp. 47-66.
- ANGENOT, MARC, *La parole pamphlétaire*, trad. de Analía Reale y Alejandra Vitale, París, Payot, 1982.
- BARRERA PARRILLA, BEATRIZ, "El viaje a Camelot de Bartolomé de las Casas", en *Kipus. Revista andina de Letras*, Quito, Universidad Andina Simón Bolívar, 2007.
- BARTRA, ROGER, *El salvaje artificial*, Barcelona, Destino, 1997.
- _____, *El salvaje en el espejo*, México, UNAM, 1992.
- BATAILLON, MARCEL, *Estudios sobre Bartolomé de las Casas*, Madrid, Península, 1965.
- BERNARD, CARMEN y SERGE GRUZINSKI, *De la idolatría. Una arqueología de las ciencias religiosas*, México, FCE, 1992.
- BLOCH, ERNST, *El principio esperanza*, Madrid, Aguilar, 1983.
- COLOMBI, BEATRIZ, "La Brevísima relación de Bartolomé de las Casas en el eje de las controversias", en *Zama*, núm. 4, Buenos Aires, Instituto de Literatura Hispanoamericana de la UBA, 2011.
- CURTIUS, E. R., *Literatura europea y Edad Media latina*, México, FCE, 1955.
- FERNÁNDEZ DE OVIEDO, GONZALO, *La historia general de las Indias. Libros 1-20*, Sevilla, emprenta de Juan Cromberger, 1535 [imágenes digitalizadas por Patrimonio Nacional, Palacio Real].
- GERBI, ANTONELLO, *La disputa del Nuevo Mundo, Historia de una polémica*, México, FCE, 1960.
- GRUZINSKI, SERGE, *La colonización de lo imaginario*, México, FCE, 1991.
- _____, *La guerra de las imágenes. De Cristóbal Colón a Blade Runner*, México, FCE, 1990.

- HANKE, LEWIS, *La lucha por la justicia en la conquista de América*, Buenos Aires, Sudamericana, 1949.
- KERBRAT-ORECCHIONI, CATHERINE, “La polémique et ses definitions”, en *Le discours polémique*, trad. de Analía Reale y Alejandra Vitale, Lyon, P.U.L., 1980.
- LAS CASAS, BARTOLOMÉ DE, *Apologética Historia de las Indias*, ed. de Serrano y Sanz, Madrid, Bailly/ Bailliére e hijos, 1909.
- _____, *Apología contra Ginés de Sepúlveda*, trad. y ed. de Ángel Losada, Madrid, Editora Nacional, 1975.
- _____, *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*, ed. de José Miguel Martínez Torrejón, Alicante, Universidad de Alicante, 2006.
- _____, *Historia de las Indias*, ed. de A. Millares Carlo y est. prel. de Lewis Hanke, México, FCE, 1981.
- _____, *Tratados*, México, FCE, 1965.
- LAVALLÉ, BERNARD, *Bartolomé de las Casas. Entre la espada y la cruz*, Barcelona, Ariel, 2009.
- MARGULIS, MARIO “La racialización de las relaciones de clase” en Margulis, Urresti y otros, *La segregación negada*, Buenos Aires, Biblos, 1999, pp. 37-62.
- MÁRTIR DE ANGLERÍA, PEDRO, *De Orbe Novo*, est. prel., trad. y notas de Stelio Cro, Córdoba, Argentina, Alción Editorial, 2004.
- MENDIOLA MEJÍA, ALFONSO, “El *Ars Narrandi* en las retóricas españolas del siglo XVI”, en *Retórica, comunicación y realidad. La construcción retórica de las batallas en las crónicas de la conquista*, México, Universidad Iberoamericana, 2003.
- MOREIRAS, ALBERTO, “Notes on Primitive Imperial Accumulation. Ginés de Sepúlveda, Las Casas, Fernández de Oviedo”, en Mabel Moraña y Carlos Jáuregui [eds.], *Revisiting the Colonial Question in Latin America*, Madrid, Iberoamericana, 2008.
- MORO, TOMÁS, *Utopía*, Buenos Aires, Colihue Clásica, 2006.
- PAGDEN, ANTHONY, *La caída del hombre natural*, Madrid, Alianza Editorial, 1988. Versión española de Belén Urrutia Domínguez.
- PRATT, MARY LOUISE, *Ojos imperiales*, Buenos Aires, FCE, 2010.

REALE, ANALÍA Y ALEJANDRA VITALE [eds.], *La argumentación*, Buenos Aires, Ars, 1995.

REDDING BLASE, SOFÍA, *El buen salvaje y el Caníbal*, México, CCYDEL-UNAM, 1992.

SAID, EDWARD, *Cultura e imperialismo*, Madrid, Anagrama, 2004.

SEPÚLVEDA, JUAN GINÉS DE, *Democrats alter; sive de justis belli causis apud Indos = Demócrates segundo o De las justas causas de la guerra contra los indios*, Alicante, Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, 2006.

TODOROV, TZVETAN, *La conquista de América: la cuestión del otro*, Buenos Aires, Siglo xxi, 2003.

_____, *Nosotros y los otros. Reflexión sobre la diversidad humana*, México, Siglo xxi, 1991.

URDAPILLETA MUÑOZ, MARCO, “La representación retórica de los mexicas”, en *Bulletin Hispanique*, t. 111, núm. 2, 2009, pp. 319-355.

ZAVALA, SILVIO, *Por la senda hispana de la libertad*, México, FCE, 1989.

ZUMTHOR, PAUL, *La medida del mundo*, Madrid, Cátedra, 1993.