

Las justificaciones de la guerra de Conquista a través de la mitología del Otro: Las dicotomías del Buen Salvaje y el Bárbaro en crónicas de los siglos XVI y XVII

Salvador LEETOY

ABSTRACT

This essay seeks to explore a survey of chronicles written by New Spain conquistadores and theologians during the Sixteenth and Seventeenth centuries. It is stated that old western mythologies were imported to understand the human condition of indigenous people in America in order to adapt them via a moral system of justified domination. Thus, it is considered that the mythological discourses of the Other were the underpinnings of ideological excuses of either a genocidal physical violence or an ethnocidal epistemic violence against indigenous people in America.

LOS DISCURSOS DE LAS MITOLOGÍAS DEL *OTRO* COMO DINÁMICAS DE EXCLUSIÓN

Si existe algo en común a las crónicas del siglo XVI y XVII emanadas de los conquistadores y evangelizadores españoles, es la constante recreación mitológica con la que intentan acercarse a los aborígenes del supuesto nuevo continente con el que se habían encontrado. Más que comprender a esas culturas, se las evaluaba de acuerdo a creencias pre-existentes fielmente adaptadas a intereses económicos, políticos y teológicos. Se podría decir que los conquistadores y catequizadores que llegan a América desarrollan un fuerte dispositivo psicológico que los hace justificar sus deseos de posesión de tierras y almas sin importar los excesos cometidos. Es decir, desarrollan lo que figuras como Leon Festinger y Elliot Aronson han definido como “disonancia cognitiva”, en donde las creencias se adaptan a fin de justificar comportamientos particulares: al final de cuentas, toda estrategia de dominación se glorifica a sí misma a través de las justificaciones que de sus actos se haga, aún y cuando el sufrimiento humano explícito refute cualquier acto de barbarie disfrazada de misión civilizadora. No hay duda de que las ideologías de opresión de cada época se encuentran disimuladas en el velo de alabanza de sus eufemismos propagandísticos.

Así, las mitologías del *Otro* implantadas en sujetos ajenos al origen de dichas creencias, así como su dominación, parten de formas de conocimiento que lo humanizan o deshumanizan a conveniencia de las relaciones de poder imperantes en la época. El hombre americano fue de pronto categorizado a través del lenguaje que remontaba a sitios comunes del entendimiento de lo exótico, determinado por los europeos. Lo exótico era prácticamente sinónimo de Oriente, definido a través de lo que los griegos definían como *exotikos*, aquello afuera de las paredes de la ciudad: lo extraño, lo misterioso, lo sensual... todo lo que era desconocido y escapaba al entendimiento etnocéntrico del grupo.

En el primer siglo d. C., Plinio el Viejo escribía acerca de un sinnúmero de seres fantásticos que habitaban esos horizontes extraños fuera de la “civilización”. Este naturalista romano describió seres como los Arismaspos y su gran ojo en medio de la frente, o los Monócolos, con una sola pierna que le permitía brincar y desplazarse a gran velocidad, o los habitantes de Abarimon, con sus pies volteados al revés de sus piernas, entre muchos otros. No obstante, quienes destacaban eran los Cinecéfalos, o los hombres con cabeza de perro. Estos individuos, que varias mitologías tanto Occidentales como Orientales contienen, son mencionados como seres que carecen de lenguaje, y que ladran para expresarse (¿simple incompreensión del lenguaje del *Otro*?). Estos seres, de los cuales también habla Calístenes en el siglo IV a. C. en su *Romance de Alejandro*, son también estigmatizados en el Viejo Testamento, cuando Ham, hijo de Noé, se atreve a ver la desnudez de su padre, y como castigo inicia la estirpe de los negros etíopes (una interpretación apropiada para el racismo supremacista como justificación teológica de la esclavitud de los negros africanos). Ham, tiene un hijo, Nimrod, constructor de la Torre de Babel, quien sería el ancestro de los hombres perro. No obstante, la relación de la tradición judeocristiana con los hombres perro es dual: por un lado es visto como una bestia que atenta contra la civilización misma, y por el otro contiene las características del perro como noble guardián. Por tanto, el problema que veían filósofos como San Agustín, es que estos hombres perro simplemente vivían afuera del reino de lo moral. Y esta idea acompañaría a los conquistadores y catequizadores que llegaron a América en el siglo XVI.

Cristóbal Colón estaba convencido de haber llegado a la India, e interpretaba todo lo que veía, a decir de su Diario, a partir de la imaginaria cultivada por los relatos de Marco Polo. Tenía una percepción del salvaje que poco ha cambiado desde entonces: las definiciones de Herodoto (siglo V a. C.) en torno a los “bárbaros” que rodeaban a la “civilizada” Grecia. La palabra bárbaro se deriva de aquella supuesta incapacidad de algunos grupos humanos de poseer una estructura formal de lenguaje (“bar-bar” era lo que los griegos creían escuchar de grupos extranjeros a los que no entendían, meros “ladridos” sin sentido). Este prejuicio griego, basado en el desconocimiento del *Otro*, junto con la posición aristotélica del siglo IV a.C. de que hay grupos humanos inferiores, que por naturaleza nacen para ser esclavizados (Hulme, 1995), sería el mismo que varios conquistadores aplicarían a los nativos de América, haciendo quizás alguna excepción en el caso de Aztecas e Incas. Los conquistadores habrían de darles la categoría de “civilización” a ambos, principalmente debido a dos razones: por un lado, debido a que poseían lo que eurocéntricamente se consideraba como tal, y por el otro, se necesitaba a un enemigo de altura para llenar de bravura y valentía las páginas de la Conquista, y así justificar las formas bélicas utilizadas y la expropiación de territorios. Los signos de civilización que los españoles vieron en estos pueblos fueron los siguientes: un sistema de instituciones políticas y sociales organizadas, un sistema religioso (si bien considerado pagano), una memoria histórica, pero sobre todo, su habilidad arquitectónica que los había llevado a construir “ciudades”, la mejor evidencia de “civilización” que los europeos podrían observar. En este sentido, y yendo al mundo clásico mediterráneo, tanto griegos como romanos construirían el concepto de civilización a través de la percepción material de la ciudad, aquellas *urbs*, como las llamarían los romanos, es decir, el lugar donde ciudadanos/civiles eran gobernados por leyes e instituciones centralizadas. Por tanto, toda *civilización* (geográficamente representada por medio de la ciudad: *civitas*) es el sitio ideológico que separa a los civiles (*civis*) de los bárbaros, concepto que irremediamente conduce al de “pagano”. Pagano se deriva de *paganus*, que significa morador campirano (*pagus* a su vez significa tierra de cultivo, con clara alusión al campo, es decir,

el área geográfica ajena a la *civitas*), y que como sujeto periférico del centro de *civilización* (i.e. la ciudad), resulta ser inculto e incluso idólatra. Estas mismas prácticas de exclusión ante lo *diferente/Otro* son asimismo perceptibles en las más diversas culturas. Por ejemplo, la China Imperial de los siglos XIV y XV, y el Japón de los siglos XVI y XVII, consideraban bárbaros a los europeos. En Mesoamérica, por su lado, a las tribus del norte se les tildaba también de lo mismo, llegando a homologarlos de manera prejuiciosa bajo el nombre genérico de chichimecas (que significa, paradójicamente, algo así como hombres del linaje del perro).

Ahora bien, volviendo a Colón, el diario de su primer viaje iba a sentar un precedente que nunca dejaría el prejuicio y la ignorancia discriminante de los discursos emanados de la Conquista, los cuales aún continúan teniendo una desafortunada vigencia, creando mitologías del buen salvaje y el bárbaro en América. Por un lado, Colón (1989) describía a un grupo de nativos como gente “muy mansa y muy temerosa, desnuda como dicho tengo, sin armas y sin ley” (p. 77), para los cuales se reservaba, a través de un matiz doctrinal agustino fuertemente promovido por Bartolomé de las Casas, la redención por medio de la conversión al cristianismo:

Tengo por dicho, Serennísimos Príncipes”, dice aquí el Almirante, “que sabiendo la lengua dispuesta suya personas devotas religiosas, que luego todos se tornarían cristianos, y así espero en Nuestro Señor que Vuestras Altezas se determinarán a ello con mucha diligencia para tornar a la iglesia tan grandes pueblos, y las convertirán, así como an destruido aquellos que no quisieron confesar el Padre y el Hijo y el Espíritu Sancto. (Colón, 1989: 79)

Por otro lado, la imagen del bárbaro sanguinario y antropófago, que sería lo que justificaría a varios conquistadores para llevar a cabo verdaderas limpiezas étnicas, también se presenta en varios pasajes de los *Diarios*. Aquí lo que queda claro es que Cristóbal Colón nunca vio a los supuestos antropófagos, sólo sabía de ellos por medio de los “indios mansos” que le acompañaban. En los *Diarios* de Colón se sostiene que el Almirante se pudo comunicar en menos de dos meses con estos nativos, tal como dice en la entrada del 11 de diciembre de 1492: “Cada día entendemos más a estos indios y ellos a nosotros” (Colón, 1989: 105). Colón comienza a utilizar a dichos indígenas como intérpretes para comunicarse con otros grupos distintos que habitaban el área, lo que invita a especular que más que informaciones de campo indígenas, Colón interpretaba lo que él creía entender de acuerdo a su propio “molde” ideológico construido a partir de su horizonte eurocéntrico.

Los bárbaros a los que se hacía referencia, si creemos la interpretación de Colón, que tanto alimentaría la imaginación de novelistas del siglo XVII y posteriores, como Daniel Defoe, eran seres casi míticos que resultaban ser la desolación de esos pueblos. Colón creyó que se referían a la gente del Gran Can, haciendo clara alusión una vez más a los relatos de Marco Polo. De una extraña mezcla de esta terminología y del nombre de estos nativos, los *caribs*, que se suponían antropófagos, surgiría la palabra “caníbal”. Colón (1989) anotaría en su diario:

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 le parece, y cree que van a tomar a aquellos a sus tierras y a sus casas, como sean muy cobardes 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 ser 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. (p. 91)

Ese supuesto grupo de los Caniba “que deve ser muy vezino; y terná navíos y vernán a captivarlos [a los indios “no antropófagos”] y como no buelven, creen que se los han comido” (Colón, 1989: 91), seguiría alimentando la imaginación de los europeos, quienes hicieron uso de esos informes para adjudicarlos a cuantos grupos indígenas consideraban como enemigos, y con ello justificar la guerra para detener y evitar esas “barbaridades”. Si bien hay testimonios de actos ritualistas al respecto, aparte de la bien conocida práctica de sacrificios humanos y Guerras Floridas que llevaban a cabo los mexicas, parecía que, cuando se trataba de denostar y calificar de antropófago a los diversos grupos indígenas, no existían las distinciones. Las guerras europeas mataban a los enemigos en el campo de batalla. Los aztecas los capturaban vivos y los ofrecían en sacrificio. El resultado era el mismo; los medios, distintos. Es notable que incluso los defensores de aquellos “salvajes”, creadores del mito del Buen Salvaje, llegaban a debatir sobre algo de lo que jamás habían sido testigos, como sucede en el caso de Michel de Montaigne, que justifica las supuestas prácticas antropófagas de algunos indígenas, al mismo tiempo que critica las prácticas propias de tortura a las que los europeos exponían a los “indios rebeldes”. Montaigne (1935, original 1580) lo diría así:

No estoy muy seguro de que debamos enfatizar el barbarismo de estos actos [la antropofagia] en tanto que mientras juzgamos sus errores [de los indígenas], somos ciegos a los de nosotros. Creo que hay más barbarismo en comer a un hombre vivo que a un muerto, en atormentarlo y torturarlo cuando aún tiene consciencia, en rostizarlo en partes y darle sus trozos a los perros y a los cerdos, que en rostizarlo y comerlo una vez que está muerto... Podríamos llamarlos bárbaros con respecto a las reglas de la razón, pero no con respecto a nosotros mismo, que los sobrepasamos en todos los tipos de barbarismo (pp. 209-210; mi traducción).

Es decir, los escritos de Montaigne toman a los nativos americanos como causa y justificación de la crítica en contra de los poderes políticos, en concreto contra la monarquía. Su objetivo parece que nunca fue promover un sentido estricto de tolerancia cultural y respeto a los usos y costumbres indígenas, al igual que personajes como Baron Lahontan en Norteamérica, sino forjar un mundo utópico, con valores etnocéntricos, que sirviera de guía en contra de los excesos y vicios que él observaba en la Europa de su tiempo. Este mismo sentimiento, así como la euforia de haber encontrado un “nuevo” continente, había llevado décadas antes a Thomas More a forjar su gran obra *Utopia*, escrita en 1516, la cual representa precisamente la necesidad de una refundación europea y el cuestionamiento abierto a formas políticas y sociales. Sin duda, tanto la obra de More, como las crónicas de Bartolomé de las Casas, tendrían un gran impacto en las ideas que Montaigne desarrolló en sus *Ensayos* en 1580.

De esa manera, la dicotomía polarizada de representación aborigen (i.e. bárbaro o buen salvaje), derivó en apasionados debates sobre la “naturaleza” de los indígenas, así como la justificación o la condena en las formas en las que se llevó a cabo la invasión de estos pueblos. En el caso de las crónicas de la Conquista de México, así como aquellas de la Colonia, es claramente expuesta dicha dicotomía, en la cual al indígena (ya en singular), o se le observa como sujeto inicuo (el bárbaro, y por tanto justificada la guerra que se les hace a estos pueblos, así como su posterior explotación), o se le vislumbra como sujeto inocuo (el salvaje, justificando su pro-

tección por medio de la evangelización) (Leetoy, 2008). De acuerdo con ello, Foucault (2002: 181-182) establece una diferencia clara entre ambos espectros de esta mitología:

El bárbaro se opone al salvaje; ¿pero de qué manera? En principio, en lo siguiente: en el fondo, el salvaje siempre lo es en el salvajismo, con otros salvajes; desde el momento en que hay una relación de tipo social, deja de serlo. En cambio, el bárbaro es alguien que no se comprende y no se caracteriza, que no puede definirse sino con respecto a una civilización, fuera de la cual se encuentra. No hay bárbaro si en alguna parte no hay un punto de civilización con respecto al cual aquél es exterior y contra el que combate. Un punto de civilización –que el bárbaro desprecia y envidia- con respecto al cual el bárbaro está en una relación de hostilidad y guerra permanente. No hay bárbaro sin una civilización que procure destruir y apropiarse... A diferencia del salvaje, el bárbaro no se asienta en un fondo de naturaleza al que pertenece. Sólo surge contra un fondo de civilización y choca con él.

Ahora bien, el sometimiento de los aborígenes estaba justificado por un fin mayor: la expansión y el resguardo de la “civilización”. Así, el proyecto civilizador y colonizador expandiría sus tentáculos doctrinales a través de los siglos: el *manifest destiny*, la *mission civilisatrice*, y el *white’s man burden*, son sólo algunos ejemplos de ideologías hermanadas en el etnocentrismo y por el desprecio hacia el *Otro*. Por ello, basados en sus propios horizontes ideológicos, los conquistadores no tenían problemas en encontrar alivio a las contradicciones de la invasión (la disonancia cognitiva antes mencionada), sobre todo a aquellas emanadas de perspectivas teológicas: someter a los bárbaros era una obligación para preservar a la fe divina y a la civilización *per se*. Por ello, para personajes como Fray Toribio de Motolinía, la doctrina de la fe resultaba ser la más importante de las misiones de los españoles en América. No obstante, también se convirtió en instrumento de vigilancia que buscaba terminar con cualquier acto de disidencia doctrinal. Por ejemplo, Motolinía (1914, original 1536) escribía que las generaciones de niños criados por los frailes durante los primeros años de la Colonia en México, “salieron muy bonitos y muy hábiles, y tomaban tan bien la doctrina, que enseñaban a muchos otros; y además ayudaban mucho, porque descubrían a los frailes los ritos e idolatrías, y muchos secretos de las ceremonias de sus padres; lo cual era muy gran materia para confundir y desvanecer sus errores y ceguedad en que estaban” (p. 20). Así pues, adoctrinar a los salvajes era cumplir con su deber de hacer valer la palabra de Dios y engrandecer el reino de los cielos en la Tierra... así como una forma de someterlos. De esta manera, *el indio* fue salvaje o bárbaro según convenía a los intereses ideológicos y a la tranquilidad de conciencias de los colonizadores. No obstante, en cualquiera de los casos, la respuesta al encuentro de distintas culturas en América fue distinguida por el uso de la violencia: física y epistémica, es decir, por medio de la opresión en el primer caso, y por medio de las dinámicas de subjetivación y representación en el segundo.

Al igual que el concepto de civilización, los términos de bárbaro y salvaje se han definido siempre a través de convencionalismos. En todo caso, el indígena subjetivado bajo dichas denominaciones siempre resulta ser, para la mente Occidental, un ser prehistórico. Aquí no hay pensamiento crítico que medie, sólo una serie de supuestos que se consideran como juicios de verdad. Al respecto, White (1985) apunta que el mito del Salvaje está fundado en patrones de representación que física e ideológicamente se basan en lo que se percibe como lo diferente a mí mismo. Así pues, este mito funciona como una “proyección de deseos y ansiedades reprimidas, como un modo de pensamiento en el cual la distinción entre los mundos físicos y mentales se

ha disuelto” (p. 154; mi traducción). Las ficciones de las que emanan el salvaje y el bárbaro provienen de una imaginaria que insiste en entender al *Otro* desde una perspectiva ajena a él mismo, es decir, no es ese sujeto diferente al Yo al que se le está tratando de definir, es el Yo mismo el que se está definiendo a través de su contrario: son atributos construidos a partir de un horizonte ideológico que le es familiar al Yo, pero que obstruye a la comprensión de lo que es el *Otro*. Esa ceguera maniquea provocó, y lo sigue haciendo, graves distorsiones con respecto a aquellos pueblos indígenas que fueron sometidos.

JUSTIFICANDO LA INVASIÓN: LAS POLÉMICAS DE SUBJETIVACIÓN DEL INDÍGENA EN LA NUEVA ESPAÑA

España se convirtió en imperio cuando apenas intentaba convertirse en nación. Y eso parece que fue un grave error: su dominio fue efímero y las grandes fortunas que acumuló de la Conquista, beneficiaron mucho más a sus enemigos continentales que a ella misma. Colón se encontraría con los Reyes Católicos en Granada antes de zarpar “a la India”, sin pensar que llegaría a otro lugar. Ahí, en Granada, se culminaba la capitulación de los árabes que por casi ocho siglos habitaron al-Andalus, por lo que a una guerra de reconquista le siguió inmediatamente una de conquista. En ambos casos, los Reyes Católicos arrebatariam a poblaciones enteras las tierras en las que habían florecido distintas culturas y, tanto en América como en Europa, se entenderían estos conflictos desde una óptica teológica de lucha contra los infieles. Indígenas, árabes y judíos cupieron en un mismo molde que los condenaba al exterminio o a la conversión.

España vivió un retroceso histórico sin precedentes fruto del fundamentalismo cristiano: lo que de alguna manera se presentaba como un potencial espacio multicultural e intelectual en medio de la Europa oscurantista, terminó siendo destrozado por el fanatismo religioso. Las ciencias, la filosofía y las artes desarrolladas por mentes finas como las de Averroes y Maimónides, acabaron sucumbiendo a la primacía militar de los ejércitos católicos. La hegemonía católica, por medio del fervor fundamentalista de Isabel de Castilla y Fernando de Aragón, engendró a una nación llena de contradicciones. La monarquía se encargaría de darle su medioevo a España durante el inicio mismo de la modernidad, la cual sería paradójicamente inaugurada en 1492 y tiene como su primer centro de poder a Sevilla, que lo fuera también de la España árabe. Como bien lo recuerda Enrique Dussel (2001: 3-12), España fue, sin lugar a dudas, el primer estado moderno del mundo occidental. Así pues, en ese momento, España se debate entre ideologías medievales y modernas que la iban a perseguir en su aventura imperial.

Estas contradicciones llegaron a la Nueva España, lo cual fue heredado posteriormente por los criollos que la habitaron quienes, a su vez, construirían una identidad propia todavía más llena de contradicciones: con el paso del tiempo, la identidad indígena resultó ser apropiada como icono diferenciador de la identidad nacional de los americanos con respecto a *la península*, a diferencia de lo que sucedió con el moro y el sefardí en España, pero igualmente fue oprimido en su vida material y espiritual.

La Conquista se da en dos vertientes fuertemente unidas: el adoctrinamiento espiritual por un lado, y la dominación militar por el otro. La espada y la cruz nunca fueron más similares. La experiencia de los evangelizadores en México fue diversa e incluso contradictoria en algunos casos; grandes cronistas como Bernardino de Sahagún servirían de ejemplo: en 1590 escribe su *Historia general de las cosas de Nueva España*, convirtiéndose en uno de los más

importantes y valiosos documentos de crónica proveniente de fuentes indígenas. No obstante, como producto de su época, Sahagún se debate en una dualidad ideológica con respecto al indígena: de la misma manera en que reconoce las virtudes estos individuos en algunas de sus prácticas, tales como el respeto por los ancianos, la humildad y la fidelidad conyugal, los condena en sus usos y costumbres religiosos tachándolos de paganos.

Así pues, el indígena en América era el ser puro y el demoníaco al mismo tiempo, y esa dicotomía lo vendría a estigmatizar en los cinco siglos subsecuentes. Asimismo, el indígena fue el sujeto a discusión que, de una u otra manera, iría definiendo las luchas de poder en España. El papel de los españoles en estas tierras lo pondría a reflexionar sobre su propia actuación y proyecto civilizador: por un lado, la búsqueda de justificaciones a las barbaries cometidas, y por otro, la denuncia y la urgente necesidad de proteger a estas poblaciones, llevaron a acalorados debates que enfrentaban a teólogos, militares y políticos. En una primera etapa, las crónicas de los conquistadores y de los religiosos que les acompañaban, se distinguieron sobre todo por el afán épico de destacar el valor, la astucia y la audacia con las que se enfrentaban a los peligros del “Nuevo Mundo”. Nuevamente los europeos echaron mano de su propio horizonte histórico y no tardaron en escribir estos relatos al estilo de las novelas de caballería que los españoles traían consigo en sus embarcaciones, y crear un escenario de Cruzadas en el paisaje americano: las grandes batallas, las tierras exóticas, los seres fantásticos, los enemigos bestiales y la gran fe de los Conquistadores tenía, en las aventuras de Rodrigo Díaz de Vivar, o en personajes de ficción como Amadís de Gaula, toda una gama de modelos para narrar sus vivencias. No hay que olvidar que la imprenta se introduce en España hacia finales del siglo XV, y esas historias eran sumamente populares en aquel momento. Las crónicas de los conquistadores ensalzaban el derecho de tomar estas tierras para España y el dios cristiano, ya que se encontraban en manos de seres “indignos”. Sin embargo, se debía también dar un lugar especial al enemigo para relatar episodios de valentía y bravura. El imperio azteca fue retratado sin regatear en su grandiosidad, y ello provocó que más adelante prácticamente fuera monopolizada en ellos la representación del indígena dentro de la identidad nacional, tanto en los años previos que preparaban la independencia de México, como en el México independiente.

A pesar de que se mencionaban las grandes obras de las civilizaciones con las que se encontraban los españoles, al indígena le eran reprochados los actos bárbaros con los que conquistadores y evangelizadores se sentían comprometidos a terminar y, de paso, convenientemente para ellos, quedarse con las tierras de estos “moros americanos”, como bien pudieron ser considerados los “infieles” indígenas. En sus *Cartas de relación*, Hernán Cortés (1985, original *circa* 1527) justifica, al estar en la península de Yucatán, la invasión debido a los sacrificios humanos que los aborígenes hacían, lo que tachaba de “cosa horrible y abominable y digna de ser punida”:

Y tengan vuestras majestades por muy cierto que según la cantidad de la tierra nos parece ser grande, y *las muchas mezquitas que tienen*, no hay año en que, en lo que hasta ahora hemos descubierto y visto, no maten y sacrifiquen de esta manera tres o cuatro mil ánimas. Vean vuestras reales majestades si deben evitar tan gran mal y daño, y cierto sería Dios Nuestro Señor muy servido, si por mano de vuestras reales altezas estas gentes fueran introducidas en nuestra muy santa fe católica y conmutada la devoción, fe y la esperanza que en estos sus ídolos tienen, en la divina potencia de Dios; porque es cierto que si con tanta fe, fervor y diligencia a Dios sirviesen, ellos harían muchos milagros. (p. 67; mi énfasis).

Crónicas como las de Bernal Díaz del Castillo,¹ y Francisco López de Gómara,² por mencionar sólo algunas, son otros ejemplos que, al igual que las cartas de Cortés, pasan del asombro y la admiración por las culturas con que se encuentran, hasta el repudio y la repulsión de las mismas. El salvajismo que, según estos cronistas, caracterizaba a los indígenas, no les dejaba dudas de la “obligación moral” que tenían para hacerse de estas tierras. Uno de los más drásticos teólogos del periodo fue Juan Ginés de Sepúlveda (1951, original 1550), quien plenamente justificaba el uso de la violencia contra los indígenas y vanagloriaba las formas en que se llevaba a cabo la guerra contra ellos. Trayendo consigo mismo toda la euforia fundamentalista de la España cristiana, Sepúlveda *islamificó*, al igual que varios cronistas de la época, a la guerra de Conquista: los indígenas eran tan paganos como los moros, por tanto había que destruirlos por ser enemigos de la “fe verdadera” y aliados del diablo, pues era “justo y legítimo”, comentaba Sepúlveda, “conforme a la autoridad de la Iglesia, el someter a los infieles, sobre todo a aquellos que no observan la ley natural, que consta es violada, en primer lugar, por los idólatras y por quienes no conocen a un Dios único, eterno, óptimo y máximo” (Sepúlveda, 1951: 47).

En su muy controversial obra *Demócrates segundo o de las justas causas de la guerra contra los indios*, Sepúlveda dejó claro que interpretaba la Conquista como una guerra divina, una nueva Cruzada, considerando a los indígenas como indignos de cualquier simpatía. Por ejemplo, presumía del espíritu militar español, en donde éstos salvaban de la crueldad de sus aliados a los vencidos de las batallas, mientras que los indígenas no mostraban en absoluto señales de dicha nobleza:

Compara ahora estas dotes de prudencia, ingenio, magnanimidad, templanza, humanidad y religión con la de esos hombrecillos en los que apenas se pueden encontrar restos de humanidad, que no sólo carecen de cultura, sino que ni siquiera usan o conocen las letras ni conservan monumentos de su historia, sino cierta oscura y vaga memoria de algunos hechos consignada en sus pinturas, carecen de leyes escritas y tienen instituciones y costumbres bárbaras. Y a propósito de sus virtudes... ¿qué se va a esperar de hombres entregados a toda clase de pasiones y nefandas liviandades y no pocos dados a alimentarse de carne humana? No creas que antes de la llegada de los españoles vivían en una paz saturniana que cantaron los poetas; al contrario, se hacían la guerra casi continuamente entre sí con tanta rabia que se consideraban nula la victoria si no saciaban su hambre prodigiosa con las carnes de sus enemigos, crueldad que entre ellos es tanto más portentosa cuanto más distan de la invencible fiereza de los Escitas, que también se alimentaban de los cuerpos humanos, siendo por lo demás tan cobardes y tímidos que apenas pueden resistir la presencia hostil de los nuestros, y muchas veces miles y miles de ellos se han dispersado huyendo como mujeres al ser derrotados por un reducido número de españoles que apenas llegaban al centenar. (Sepúlveda, 1951: 35)

Así pues, para Sepúlveda la llegada de los españoles había sido un bien enorme para estas tierras “plagadas” de pobladores “malévolos” e “inhumanos”. Él consideraba que la creatividad e inteligencia de estos habitantes era incomparablemente inferior a la de los españoles. La actitud racista de Sepúlveda lo llevó a declarar que la apariencia de ingenio que tenían estos individuos “no es argumento de más humana prudencia, puesto que vemos cómo ciertos animalitos, como las abejas y las arañas, hacen obras que ninguna humana habilidad logra imitar” (p. 36). Incluso el saqueo español no lo consideraba como un acto vandálico, sino por el contrario, una recompensa a los grandes beneficios con que los españoles proveían a los “infieles”.

Según Sepúlveda, “solamente con el hierro se compensan los demás metales que los españoles toman de los bárbaros y se les devuelve con creces el beneficio”, por lo que el teólogo se preguntaba, al haber los Reyes de España “ofrecido” tanto a estos pueblos, “¿con qué obsequios, con qué favores, con qué honores podrían los bárbaros devolverles beneficio igual por tantos y tan inmensos recibidos?” (p. 79). Ante tales posicionamientos, no fue ninguna coincidencia que el pensamiento de Sepúlveda haya sido puesto en circulación y fuertemente promocionado durante el franquismo, sobre todo después de siglos de deshonra provocados por la brillante destrucción que de estos argumentos hiciera Bartolomé de las Casas. No obstante, a pesar del desprestigio que las Casas infringió a Sepúlveda, en el imaginario social colonial nunca se abandonó este tipo de sentimientos discriminantes, aspecto que ha continuado en varios sentidos hasta la fecha.

De la misma manera, Francisco López de Gómara (1979, original 1552) en su *Historia general de las Indias y Vida de Hernán Cortés*, también hace énfasis en los beneficios que la civilización trajo a los pueblos indígenas, quienes al decir del cronista, habían sido rescatados de sus costumbres aberrantes, ya que “por la misericordia de Dios son cristianos, no hay tal sacrificio ni comida de hombres. No hay ídolos ni borracheras que saquen de seso. No hay sodomía, pecado aborrecible, por todo lo cual deben mucho a los españoles que los conquistaron y los convirtieron” (p. 366). Decía López de Gómara que los españoles les dieron a los indios...

... bestias de carga para que no se carguen, y de lana para que se vistan, no por necesidad, sino por honestidad, si quisieren, y de carne para que coman, que les faltaba. Mostrároles el uso del hierro y del candil, con que mejoran la vida. Hanles dado moneda para que sepan lo que compran y venden, lo que deben y tienen. Hanles enseñado latín y ciencias, que vale más que cuanta plata y oro les tomaron; porque con letras son verdaderamente hombres, y de la plata no se aprovechaban mucho ni todos. Así que libraron bien en ser conquistados, y mejor en ser cristiano. (p. 367).

Así pues, era preciso que dichas crónicas dibujaran a un indio ignorante con más semejanza a las bestias que a los hombres, a quien se le presentaba la oportunidad de la salvación por medio de la renuncia de su circunstancia cultural: *el indio podía vivir sólo si dejaba de serlo*. El *salvaje americano* fue subjetivado a través de dinámicas de representación emanadas del pecado y la incivilidad: desnudez, promiscuidad sexual, propiedad comunal, falta de legislación y canibalismo (Wright, 2003: 187-188). Elocuentes son, por ejemplo, las crónicas de Gonzalo Fernández de Oviedo (1950, original 1526) en torno a la sexualidad. Tratando de disfrazar con machismo y fanfarronería lo que eran vejaciones a las mujeres indígenas, el cronista comenta que estas mujeres:

... comúnmente son buenas de su persona; pero también hay muchas que de grado se conceden a quien las quiere, en especial las que son principales, las cuales ellas mismas dicen que las mujeres nobles y señoras no han de negar ninguna cosa que se les pida, sino las villanas. Pero asimismo tienen respeto las tales a no mezclar con gente común, excepto si es cristiano, porque como los conocen por muy hombres, a todos los tienen por nobles comúnmente, aunque no dejan de conocer la diferencia y ventaja que hay entre los cristianos de unos a otros, en especial a los gobernadores y personas que ellas ven que mandan a los otros hombres... y por honradas se tienen mucho cuando alguno de los tales las quieren bien. (pp. 121-122)

En ese sentido, fue el conservadurismo, la falta de tolerancia ante formas económicas y políticas distintas, y la importación de sus propios mitos, lo que llevó a los europeos a un estado de desconcierto total para entender la diversidad cultural con la que se encontraban.

Ante ello, resulta lógico ver por qué los pueblos indígenas no serían reconocidos como legítimos dueños de sus riquezas y territorios, sino por el contrario, ellos mismos serían mercantilizados y vistos como mera fuerza de trabajo. En su *Historia general y natural de las Indias*, Fernández de Oviedo insiste en que la tierra americana pertenecía por derecho divino a los Reyes de España y, mostrando un etnocentrismo rayano en lo servil, comentaba que Dios “la tuvo guardada desde que la formó, para hacer a vuestra majestad universal y único monarca en el mundo” (Fernández de Oviedo, 1950: 126). Así pues, justificaciones nunca hicieron falta, porque ya fuera por medio de la defensa de la doctrina cristiana o de la idea de civilización y razón, los europeos siempre encontraron excusas al saqueo e invasión. Eduardo Galeano hace una breve pero ilustrativa recopilación de la insensatez e ignorancia con que pensadores europeos representaban a los nativos de América, en los siglos posteriores a la Conquista:

El conde de Bufón afirmaba que no se registraba en los indios, animales fríos y débiles, “ninguna actividad del alma”. El abate De Paw inventaba una América donde los indios degenerados alternaban con perros que no sabían ladrar, vacas incomedibles y camellos impotentes. La América de Voltaire, habitada por indios perezosos y estúpidos, tenía cerdos con el ombligo a la espalda y leones calvos y cobardes. Bacon, de Maestre, Montesquieu, Hume y Bodin se negaron a reconocer como semejantes a los “hombres degradados” del Nuevo Mundo. Hegel habló de la impotencia física y espiritual de América y dijo que los indígenas habían perecido al soplo de Europa (Galeano, 2002: 63).

El desprecio y la explotación a la que eran sometidos los pueblos indígenas provocaron una fuerte respuesta de humanistas y filósofos, muchos de ellos también religiosos, que denunciaron la brutalidad de la dominación. Esta guerra ideológica llevó incluso a España a cuestionarse a sí misma su papel histórico. La defensa de los pueblos indígenas fue llevada a cabo por los mismos medios con los que se les dominaba: por medio de la doctrina cristiana o, mejor dicho, desde perspectivas filosóficas clásicas que se cuestionaban entre sí. A los indígenas y sus circunstancias se les interpretó a través de estas lecturas, ya fuese para condenarlos o para protegerlos. El mayor defensor indígena de la época fue, sin duda, Fray Bartolomé de las Casas, además de algunos como el primer obispo de Michoacán, Vasco de Quiroga. Los enfrentamientos dialécticos de las Casas con cronistas que justificaban la explotación y la invasión de los pueblos indígenas le acarrearó poderosos enemigos, sobre todo de los conquistadores que ya gozaban de poder político en la Nueva España y para quienes resultaba sumamente incómoda la actitud de las Casas, quien los condenaba por la enajenación laboral a la que tenían sujetos a los indígenas.

La actitud desafiante y rebelde de las Casas marcaría así a una parte de la iglesia católica mexicana que sería promotora de subversión en diferentes momentos de la historia del país: durante la Independencia, la Revolución, la rebelión cristera, hasta llegar a la teología de la liberación del siglo XX, entre otros. Ante ello, es preciso puntualizar que dentro de la Iglesia también había una lucha ideológica que distanciaría, en varios episodios de la historia de México, al alto clero (hispano o criollo) y al bajo (mestizo o indio). Sin embargo, las Casas concibió al indio sólo desde una perspectiva cristiana, es decir, su denuncia iba encaminada a darle el estatus

incluyente de *hijo de Dios* al indígena y, por tanto, sujeto de redención evangelizadora. Así, las Casas buscaba *liberar al indio sólo en los términos que el catolicismo le daba*. Su formación humanista protegía al ser humano sometido y explotado, pero lo hacía renunciar de su propia condición cultural: quizás las Casas nunca tuvo otra opción más que esa. Asimismo, la filosofía lascasiana comenzaba a cocinar un catolicismo con ciertas particularidades, lo que le otorgaba a la doctrina una identidad distintiva a la europea. Dicho de otra manera, se encontraba en construcción una Iglesia mexicana con cierta autonomía, *de facto*, no *de jure*, con respecto al Vaticano, por lo que, dejando de lado la obra humanista de las Casas, aquí se observaba una lucha política por el *alma religiosa nacional*.

Al respecto, hay que señalar que también para las Casas, América era el lugar idóneo para refundar la religión, la cual se encontraba en crisis después de la Reforma Protestante que se llevaba a cabo en Europa en ese momento, y que desataría un siglo después la Guerra de los Treinta Años (1618–1648). En ese sentido, no sólo se encontraba la Iglesia Católica con la gran oportunidad histórica de salir de la crisis en la que estaba, sino también ante una población numerosa que podía ser adoctrinada y “salvada del pecado” y, al mismo tiempo, esa población sería la salvación de la institución eclesiástica. Ante ello, no resulta exagerado decir que en la experiencia religiosa americana influyó de manera trascendental la necesidad de renovación a la que se llegaría en el Concilio de Trento (1545-1563). Así pues, varios teólogos observaron a los indígenas como seres buenos e inocentes, listos a engrandecer las filas del pueblo del dios cristiano. Incluso, el carácter pre-histórico del indio fue una de las ideas más defendidas de las Casas: un sujeto que se desarrolló de manera alterna a la historia cronológica y quedó inalterada su pureza de conciencia propia de una supuesta edad dorada externa a los vicios de la época. Por tanto, como estrategia doctrinal, era importante dejar claro que los pueblos indios vivían en pecado por ignorancia, no por consciencia: una vez más, San Agustín daba las armas ideológicas a las Casas para forjar una concepción del indígena como fuera del reino de la moral, pero sujeto a la redención.

América pues era un nuevo comienzo, una tierra prometida de refundación donde el catolicismo podía resolver sus diferencias y se alejaría de los “vicios” que se expandían en Europa (como el *destino manifiesto* lo fue para los inmigrantes protestantes sajones siglos más tarde). De hecho, las referencias teológicas en América siempre estuvieron a la orden del día, tanto en la Colonia como durante los procesos de independencia de los países latinoamericanos. Por ejemplo, el peruano Antonio de Calancha escribía, en 1639, en su *Crónica Moralizada* que el Nuevo Mundo era el paraíso y que Santo Tomás había predicado en América. En México, Carlos de Sigüenza y Góngora veía en la figura de Quetzalcóatl al mismísimo Santo Tomás, idea que apoyarían los historiadores Mariano Veytia y Lorenzo Boturini en el siglo XVIII (Brading, 1973: 18-36). Fray Servando Teresa de Mier también haría uso de estas ideas cuando, al justificar teológicamente el derecho a la independencia de México, comentaba que Huitzilopochtli era conocido como el “señor de la corona de espinas”, i.e. el Redentor. De hecho, decía que la palabra México provenía de Mesci, que en hebreo significa “Mesías”, cosa que para Teresa de Mier habría sido posiblemente enseñado por Santo Tomás. Por eso, Fray Servando Teresa de Mier decía que la Conquista se ganó por medio del asombro, al creer que Cortés era Quetzalcóatl (Villoro, 1950: 133-134).

Así pues, las Casas abanderó un paternalismo doctrinal que hacían del salvaje una fuente numerosísima de fieles potenciales, por lo que los describía como “los más simples, sin maldades ni dobleces, obedientísimas y fidelísimas a sus señores naturales e a los cristianos a

quien sirven; más humildes, más pacientes, más pacíficas e quietas, sin rencillas ni bullicios, no rijosos ni querulosos, sin rancores, sin odios, sin desear venganzas, que hay en el mundo” (las Casas, 1985: 69). El propio Toribio de Motolinía, quien también estuvo enfrascado en gran polémica con las Casas, decía que Dios “proveyó y dio a estos Indios naturales grande ingenio y habilidad para aprender todas las ciencias, artes y oficios que les han enseñado...Tienen el entendimiento vivo, recogido y sosegado, no orgulloso y derramado como en otras naciones” (1914, p. 211). Así pues, como he comentado en anteriores trabajos, si algo deja claro esa representatividad indígena, como sujeto dócil y sumiso a la religión, era que España no sólo buscaba afanosamente riquezas, sino también su propia redención por medio de la defensa de la doctrina (Leetoy, 2008). Esa idea con fines teopolíticos de la religiosidad sumisa de los indígenas construida por los españoles, sería uno de los aspectos que los posteriores liberales mexicanos del siglo XIX retomaría pero con otro sentido: para denostar a los pueblos indios y tacharlos de idólatras y antiprogresistas. Al final de cuentas, todo partía de construcciones ideológicas externas al indígena que lo subjetivaban bajo ciertos parámetros de representación. Como buen salvaje o como bárbaro, cualquiera de los dos discursos sirvió como estrategia de dominación, que justificó un genocidio cuando se le trataba como enemigo de la civilización, o a un etnocidio cuando se le trataba como *tabula rasa* para el adoctrinamiento. En cualquiera de las dos violencias, la física y la epistémica, fue representado por los ojos del *Otro Occidental* como testigo mudo de su propio desgracia.

BIBLIOGRAFÍA

- BRADING, D. A. (1973). *Los orígenes del nacionalismo mexicano*. (S. Loaeza, Trad.). México: Secretaría de Educación Audiovisual y Divulgación.
- COLÓN, C. (1989). Diario del primer y tercer viaje de Cristóbal Colón. (C. Varela, Ed.).
- CORTÉS, H. (1985). *Hernán Cortés. Cartas de relación*. (M. Hernández, Ed.). Madrid: Historia 16.
- DE LAS CASAS, Bartolomé *Obras Completas (vol. 14)*. Madrid: Alianza.
- . (1985). *Bartolomé de las Casas: Obra indigenista*. (J. Alcina, Ed.). Madrid: Alianza Editorial.
- DUSSEL, E. (2001). Beyond Eurocentrism: The World-System and the Limits of Modernity. In F. Jameson and M. Miyoshi (Eds.). *The Cultures of Globalization* (pp. 3-31). Durham: Duke University Press.
- FERNÁNDEZ DE OVIEDO Y VALDÉS, G. (1950). *Sumario de la natural historia de las Indias*. México: Fondo de Cultura Económica. (Publicado originalmente en 1526)
- FOUCAULT, M. (2002). *Defender la sociedad* (2ª ed.). México: Fondo de Cultura Económica.
- GALEANO, E. (2002). *Las venas abiertas de América Latina* (74ª ed.). México: Siglo XXI.
- HUME, P. (1995) Columbus and the Cannibals. In B. Ashcroft, G. Griffiths and H. Tiffin (Eds.) *The Postcolonial Reader* (pp. 365-369). London: Routledge.
- LEETOY, S. (2007). La *Visión de los vencidos* y la *Brevissima relación*: Trauma y denuncia en la construcción del sujeto indígena en México. *I/C Revista científica de información y comunicación*, 4, pp. 154-170.
- LÓPEZ DE GÓMARA, F. (1979). *Historia general de las Indias y Vida de Hernán Cortés*. Caracas: Biblioteca Ayacucho (Publicado originalmente en 1552).

- MONTAIGNE, M. (1935). *The essays of Montaigne, 1533-1592*. (E. J. Trechmann, Trans.). London: Oxford University Press.
- MOTOLINÍA, T. (1914). *Historia de los indios de la Nueva España*. Barcelona: Herederos de Juan Pili, Editores.
- SEPÚLVEDA, J. G. (1951) *Demócrates segundo o de las justas causas de la guerra contra los indios*. (A. Losada, Ed.). Madrid: Consejo Superior de Investigaciones científicas Instituto Francisco de Vitoria. (Publicado originalmente en 1550).
- VILLORO, L. (1950). *Los grandes momentos del indigenismo en México*. México: El Colegio de México.
- WHITE, H. (1985). *Tropics of discourse. Essays in cultural criticism*. London: John Hopkins.

NOTAS

- 1 Díaz del Castillo comienza a escribir su obra hacia finales de 1560, casi cincuenta años después de que sucedieron los sucesos ahí narrados. Ante ello, resulta lógico que varios de los hechos que relata se hayan alimentado más del mito en que se forjaba a Cortés y su empresa, que en hechos reales.
- 2 Su obra *Historia general de las Indias y Vida de Hernán Cortés* es publicada en 1552. Esta obra fue escrita, no por medio de observación directa, sino teniendo como fuente la información proveniente de los conquistadores, incluyendo a Hernán Cortés, por lo que lo dicho allí contiene un fuerte tinte político para justificar las formas de la Conquista.

