

**LAS FORMAS DE LA ARCILLA:
SIGNIFICACIONES SOBRE EL ABORIGEN
EN EL DISCURSO DE LA CONQUISTA
DE AMÉRICA Y SUS REPERCUSIONES
HASTA HOY**

The Shapes of Clay: The Significations of the Aboriginal
in the Discourse of the Spanish Conquest
of the Americas and its Contemporary Implications

Emanuel Bravo Ramos
Estudiante doctoral
Programa Graduado de Historia
Universidad de Puerto Rico
Correo electrónico: bravoema@gmail.com

«Los carniceros desolaron las islas.
Guanahaní fue la primera
en esta historia de martirios.
Los hijos de la arcilla vieron rota
su sonrisa, golpeada
su frágil estatura de venados,
y aún en la muerte no entendían.»

Canto general
Pablo Neruda

Resumen

Este artículo examina cómo el discurso narrativo de la conquista americana significa al aborigen americano de noble salvaje a bárbaro temible. Utilizando como piedra angular las contribuciones seminales de Beatriz Pastor, Stephanie Merrim, Walter Mignolo, entre otras aportaciones, se efectúa un análisis semántico del discurso de las primeras relaciones o crónicas indianas, identificando sus signos en concatenación con el con-

texto histórico y pragmático de su producción. Desde Cristóbal Colón a Alonso Ercilla y Zúñiga, el discurso narrativo de la conquista moldea como arcilla al aborígen –noble habitante del *locus amoenus* o caníbal; monstruo mítico o infiel civilizado; o espejo de una barbarie occidental–delatando la ideología y propósito de sus autores. También se efectúa un resumen de cómo estas significaciones se reproducen o apropian, sino se encomiendan, en distintos momentos de la modernidad y el siglo xx.

Palabras claves: significación, noble salvaje, bárbaro temible, aborígen americano, discurso narrativo

Abstract

This article examines how the narrative discourse of the Spanish conquest over the Americas signifies the American aborigine from *bon sauvage* to fierce barbarian. Cemented in the corner stone works of Beatriz Pastor, Stephanie Merrim, Walter Mignolo, among others, a semantic analysis of the discourse of the first Spanish conquest narratives is performed to identify its signs in concatenation with the historical and pragmatic context of its production. From Christopher Columbus to Alonso Ercilla y Zúñiga, the narrative discourse of the Spanish Conquest shapes the aborigine like clay–noble inhabitant of the *locus amoenus* or cannibal; mythic monster or civilized infidel; or the mirror of western barbarity–revealing its authors' ideology and ulterior motives. Moreover, the article reviews how these significations are reproduced or appropriated throughout modernity and the twentieth century.

Keywords: signification, *bon sauvage*, fierce barbarian, American aborigine, narrative discourse

Recibido: 24 de febrero de 2020. *Aprobado:* 13 de marzo de 2020.

Introducción

El encuentro con el aborígen americano produjo un choque ontológico sin precedentes en los españoles de la conquista. A mediados del siglo xx, Pablo Neruda lo poetizó otorgándole un origen telúrico de la misma tierra americana con eco inmediato en la creación del primer ser

humano, según el *Popol Wuj*¹, o en el «hombre del polvo de la tierra» (Génesis 2, 7). Partiendo de la metáfora nerudiana, el discurso narrativo de la conquista intenta remodelar al hijo de la arcilla en el ensayo de definir su contorno y forma, otorgarle función y propósito, justificar su origen y finalidad. Los conquistadores forman esta arcilla con sus moldes previos teológicos, clásicos, literarios y mitológicos (Antelo Iglesias 315, Merrim 88-89, Pastor 26-27). El conquistador trae este bagaje subjetivo a América y lo utiliza para construir la identidad del aborigen –apropiándose de las palabras de Roland Barthes–; significa² su existencia dentro del esquema de la conquista (411-415). Como plantea Beatriz Pastor, en los discursos de los conquistadores hay «una dinámica interna del proceso de exploración y colonización de América; pero es *sobre* esta presentación donde se articula el proceso de significación fundamental que enlaza todos los textos que integran este discurso: el de transformación del conquistador, de su percepción de América y de su visión de mundo» (9). En este trabajo me propongo examinar cómo algunas voces de la conquista hispanoamericana significan al indígena, y qué conjunto de signos usan los cronistas para mitificarla; cómo el contexto y fin pragmático de cada relación que le da «aliento de vida» desplaza su significado de noble salvaje a bárbaro temible. Concatenaré el impacto histórico de estos mitos y ofreceré algunos ejemplos de su reverberación más allá de la Conquista.

¹ «El hombre tierra fue, vasija, párpado / del barro trémulo, forma de arcilla, / fue cántaro caribe, piedra chibcha, / copa imperial o sílice araucana» en Pablo Neruda, *Canto general*. Santiago, Pehuén Editores, 2016, 11.

² Roland Barthes explica la función del significante en la constitución del mito: «Let me therefore restate that any semiology postulates a relation between two terms, a signifier and a signified. This relation concerns objects which belongs to different categories, and this is why it is not one of equality but one of equivalence. We must here be on our guard for despite common parlance which simply says that the signifier *expresses* the signified, we are dealing, in any semiological system, not with two, but with three different terms. For what we grasp is not at all the one term after the other, but the correlation which unites them: there are, therefore, the signifier, the signified, and the sign» (412). Aunque esta última correlación fue primero elaborada por Ferdinand de Saussure en *The Nature of the Linguistic Sign* (1916), a Barthes le interesa cómo los signos, formados por los tres elementos, conforman en el lenguaje textual y visual un nivel de significación o mito. Podemos apropiarnos del concepto de «significación» para analizar los signos utilizados por los conquistadores para significar (o mitificar) al indígena como noble salvaje o bárbaro temible.

1. El figurín noble y el caníbal

La primera conceptualización del aborigen americano la articula Cristóbal Colón en su *Diario de a bordo*, editado por fray Bartolomé de las Casas alrededor de 1552 (Añón y Teglia 89). Según Beatriz Pastor: «Colón no descubre: Verifica e identifica» (20) y, en este proceso, el explorador yuxtapone las nociones aprendidas de los textos de Marco Polo, *Imago Mundi*, y otras lecturas antiguas con la imagen del nuevo sujeto encontrado en su camino a Asia (24-25). Todavía más, Marco Polo sirve de modelo comercial a Colón:

Marco Polo relata, se asombra y maravilla, pero no se pierde. Por debajo de su fascinación, sigue siempre alerta la actitud analítica y pragmática del comerciante y mercader —actitud de la que encontramos numerosos ejemplos en el propio Colón.

Leídos desde esta perspectiva, sus relatos constituyen la más completa guía de las posibilidades comerciales que ofrecen los reinos fantásticos que describe para la Europa de la época. En cada lugar el que pasa hace un inventario cuidadoso de materias primas, artesanías o productos de interés comercial. (30)

Por otro lado, debemos considerar la formación judeocristiana de Colón y el contexto de unificación de la península ibérica bajo los escudos de Castilla y León, así como de las llaves y la tiara papal. En su proemio, Colón le añade un sello proselitista a su primer viaje recordándole a la Corona:

...por la información que yo había dado a Vuestras Altezas de las tierras de India y de un príncipe que es llamado Gran Can (que quiere decir en nuestro romance Rey de los Reyes), como muchas veces él y sus antecesores habían enviado a Roma a pedir doctores en nuestra santa fe porque le ensañasen en ella y que nunca el Santo Padre le había proveído y se perdían... (92-93)

Como lo devela el *Diario*, Colón no encuentra en los habitantes originales de las Antillas los marcadores de riqueza y comercio de las civilizaciones herejes e idólatras de Marco Polo, sino seres desnudos: «era gente que mejor se libraría y convertiría a nuestra Santa Fe con amor que no por fuerza, les di algunos de ellos unos botones colorados y unas cuentas de vidrio que se ponían al pescuezo, y otras cosas de poco valor, con que hubieron mucho placer y quedaron tanto nuestros que era maravilla» (121). Según Stephanie Merrin, Colón «agrupa a todos los indios en un conjunto que constantemente tilda de inocente, pueril y pacífico: generosos hasta la exageración»; una «*tabula rasa* sobre la cual la cultura española podía grabarse fácilmente» (90). Estas cualidades infantiles y benévolas hacen del indígena el habitante perfecto del *locus amoenus* bíblico, lugar donde estos sujeto-niños habitan en una naturaleza americana paradisiaca.

¿Cómo más podía Colón significar al indígena si no cumplía con sus expectativas de la riqueza pagana asiática? Importa considerar al destinatario de esta relación. Como plantea Walter Mignonolo, «el productor (o el autor) escribe su texto respondiendo a un horizonte de expectativas de su audiencia; como que la audiencia interpreta el texto en cuestión sobre el horizonte de expectativas que el texto orienta por la clase a la cual pertenece» (360). Al principio del *Diario*, Colón significa al indígena como fácil de convertir y aculturar quizá para ofrecer prueba a su lector, la Corona, de que la santa fe sería la beneficiaria de más almas. Aquí claramente vemos los signos del primer «noble salvaje»: «gente de buena voluntad», «no traen armas ni las conocen», «deben ser buenos servidores y de muy buen ingenio» (122-123); sin embargo, el horizonte de expectativas del receptor de Colón no solamente incluía la diseminación de la cristiandad, sino la obtención de riqueza. Para Beatriz Pastor, Colón efectúa un «desplazamiento semántico» que transforma al indígena de «buen salvaje a elemento mercantil» (95-96). Según la autora, Colón primero le niega al indígena la palabra: «Dice Colón en su Diario del primer viaje que a su regreso a España llevará consigo una partida de indios. La razón que esgrime para explicar tal decisión es que lo hace “para que aprendan hablar”» (79-80).

Luego el indígena se convierte en mercancía, de acuerdo con las palabras de Colón: «...Vuestras Altezas cuando mandaren puédenlos todos llevar a Castilla o tenerlos en la misma isla cautivos porque cincuenta hombres los tendrá a todos sojuzgados y les hará hacer todo lo que quisie-

re» (127). Por último, la presencia del aborigen caribe, que Colón denomina como las huestes del Gran Can, trae el signo del canibalismo como justificación de la esclavitud:

El canibalismo generalizado que Colón atribuye a los habitantes de las Antillas le sirve como justificación para la propuesta comercial que dirige a la reina Isabel, con el objeto de organizar, con su apoyo, un lucrativo negocio de trata de esclavos. (313)

Pese a que la versión del *Diario de a bordo*, de Cristóbal Colón, editada por De las Casas fue publicada en 1552, es el primer texto que significa al aborigen americano; no obstante, mayor difusión alcanzó su carta-relación enviada desde Lisboa y dirigida a Luis de Santángel, escribano de ración, aunque destinada a los Reyes Católicos. Ricardo Alegría arguye sobre la relación: «Esta carta, que el almirante escribe a base de los apuntes del diario del viaje, y a la que posiblemente dio comienzo cuando aún se encontraba en el Nuevo Mundo, está fechada en Canarias, el 15 de febrero de 1493» (12). Alegría estima que «Colón, con su carta a los Reyes, [ha de ser] el responsable de difundir por toda Europa la noticia del Descubrimiento y de crear la imagen del indio que había de prevalecer por muchos años» (13). A partir de su primera edición en abril de 1493 en Barcelona, la *Carta* es subsecuentemente publicada en latín y en los distintos vernáculos de la Europa occidental³, acompañada de grabados que la ilustraban o, simplemente, la embellecían (Alegría 16). La primera de estas publicaciones ilustradas la produce el taller tipográfico de Jacob Wolff de Pforzheim en 1493 «y es conocida por su primera línea o título: *De insulis inventis epistola Cristoferi Colom*» (17).

A grandes rasgos, la *Carta* es un resumen de las «maravillas» descritas en el *Diario de a bordo* como la naturaleza de *tabula rasa* de los indígenas de las islas grandes, la fertilidad del suelo y la claridad de las aguas,

³ De acuerdo a Susan Milbrath, en octubre de 1493, Giuliano Dati “published a pamphlet that included an Italian poem, a translation of Columbus's letter, and a new image of Columbus landing, entitled ‘La lettera a dell isole che ha trovato nuovamente il Re di Spagna.’ Rendered in the style of illustrations in early Renaissance romances, this Florentine woodcut is appropriate to Dati’s poem, which is written in the form of a chivalric epic” (Milbrath, Susan. “Old World Meets New: Views Across the Atlantic.”, 2017, p. 187).

la aproximación al Gran Can; pero también hace una breve mención de los «monstruos» de «una isla que es Carib, la segunda a la entrada de las Indias, que es poblada de una gente que tienen en todas las islas por muy feroces, los cuales comen carne humana» (Colón 332). Aunque Colón le dedica más espacio a la significación del indígena como noble salvaje, la breve mención de los habitantes de Carib evoca el imaginario medieval de lo monstruoso y vaticina el otro rostro de la significación del indígena: el bárbaro temible.

En la ilustración «Insula Hyspania» de una versión de la *Carta*, titulada *Insulis inventis* (Alegría Fig. 1, apéndice 1), se observa a un grupo de indígenas desnudos que recibe con temor a dos sujetos europeos en un bote de remos. Uno de estos «europeos» ofrece un envase a un indígena con temor, mientras que el indígena le corresponde con otro objeto redondo, el cual —especula Alegría— «podría significar oro, a cuya abundancia alude el Descubridor en la Carta» (18). El entorno natural de los indígenas luce árboles redondos, podados acorde con la estética normativa del Renacimiento en cuanto a los paisajes. Alegría discute un fragmento de la *Carta* de Colón que alude al *locus amoenus* plasmado en la «Insula Hyspania»: «todos desnudos, hombres y mujeres, así como sus madres los paren; aunque algunas mujeres se cubrían un sólo lugar con una hoja de yerba o una cosa de algodón que para ello hacen...» (20). La gráfica será una de varias representaciones publicadas en los años subsiguientes que destacan la desnudez y el temor del indígena perpetuando el significado del noble salvaje.

En contraste con el noble salvaje de la *Carta* de Colón, las cartas de Américo Vespucio significan al indígena como un bárbaro temible:

Los escritos de Vespucio habrán de ejercer una profunda influencia en la concepción que hace el europeo del siglo XVI, del Nuevo Mundo y sus aborígenes. Sus descripciones de las prácticas canibalísticas de los indios tupinambas de las costas de Brasil, contribuyeron a crear una imagen estereotipada para todos los indios americanos que practicaban



Fig. 1 - «Insula Hyspania» - De insulis inventis explorata Christophoro Colone. (Carta de Colón). Basilea, 1493. Cortesía de la Biblioteca Pública de New York.

la antropofagia de una forma u otra. [...] Contrario a Colón, cuyo estilo es sobrio sin dramatismo, Vespucio hace uso de un estilo más sensacionalista, intercalando anécdotas como el de su encuentro con los caníbales, a la vez que entra en detalles sobre sus prácticas sexuales. Son estas curiosas noticias y el uso que se hace en algunas de las ediciones del título “Nuevo Mundo”, lo que motiva que las cartas de Vespucio tengan una gran popularidad en Francia, Alemania, Italia y otros países europeos. (Alegría 40)

Alegría demuestra cómo Vespucio, de una forma más exagerada que Colón, propaga en la Europa occidental el mito de la sexualidad desmedida y el canibalismo de los aborígenes americanos. Precediendo las obsesiones de Fernández de Oviedo con el cuerpo y conducta de sexual de las aborígenes, Vespucio le describe a su protector, Lorenzo di Pier Francesco de Médici, la belleza sensual de las aborígenes en su tercer viaje: «Las mujeres, como te he dicho, aunque andan desnudas y son libidinosas, no tienen nada defectuoso en sus cuerpos, hermosos y limpios...» (Vespucio 183, en Alegría 44). Una versión latina de las cartas de Vespucio, *Nuevo Mundo* (1509), publicada en Amberes, contiene una ilustración de H. Springer, titulada *Reyse Von Lissebone*, que muestra a una familia de aborígenes caníbales (Alegría 47). Si nos fijamos en la imagen (Alegría fig. 12, apéndice 2), a la derecha del observador figura una mujer aborígen lactando a un infante en su seno derecho mientras que a la izquierda entretiene a un niño. A la derecha de la mujer, un hombre de pie sostiene



Fig. 12 - Grabado en hoja suelta con fragmentos de la Carta de Vespucio. Amberes, 1509. Cortesía de la Universidad de Rostock.

una lanza en su mano izquierda y, en su mano derecha, porta una vara. Bajo una concepción sexual binaria se puede especular que son pareja. Él observa la interacción entre la mujer y los niños, y, a su espalda, luce el sustento de la familia: un trozo de pierna y una cabeza decapitada col-

gadas de un árbol asándose en la lumbre de una fogata. Alegría discute ilustraciones similares de las cartas de Vesputio, destacando la desnudez, la antropofagia y la violencia del indígena. ¿Qué impacto podía tener la masificación de estos visuales sobre el lector de principios del siglo xvi?

Durante el Renacimiento, la imprenta transforma los modos de pensamiento de los alfabetizados creando una revolución informativa que disemina conocimiento intelectual, técnico, religioso, etc. (Einsenstein 1980, en Kaestle 19). Es posible admitir que los cronistas y conquistadores de la primera ola de la colonización quizá leyeran (y observaran) las representaciones de Colón y de Vesputio. El boom editorial de estas carta-relaciones ocurre de 1493 a 1506, antecediendo al cruce del Atlántico de la mayoría de los cronistas que discutiremos adelante: Bernal Díaz del Castillo llega a las Indias en 1514 (Ramírez Cabañas x); Gonzalo Fernández de Oviedo, en 1514 (Myers 114); Hernán Cortes, en 1518 (Hernández Sánchez-Barba 18); Álvaro Núñez Cabeza de Vaca, en 1527 (Maura 18); y Alonso de Ercilla y Zúñiga, en 1555 (Lerner 14). De los cronistas que nos proponemos examinar, solo fray Bartolomé de las Casas arriba a las Indias en 1502 (Teglia y Vitali 10), antes de la difusión de las cartas de Vesputio y su versión del aborigen bárbaro-temible.

2. El monstruoso o el infiel

A manera de imagen gráfico-geométrica, conviene concebir la significación del indígena como un rayo que parte del noble salvaje y se desplaza semánticamente hacia el bárbaro temible. En las relaciones poscolombianas, podemos argumentar que el *Sumario de la natural historia de las Indias* (1526), de Gonzalo Fernández de Oviedo, consolida y oficializa la degradación del indígena a nociones del todo grotescas. Aunque el *Sumario* inicia con descripciones detalladas naturales y cuasi etnográficas de las Antillas y porciones de la Tierra Firme, poco a poco «percolan»⁴ en el texto los signos de un indio salvajemente pagano y bárbaro de acuerdo con la historiadora Kathleen A. Myers:

⁴ En física, química y ciencia de los materiales, la percolación se refiere al paso lento de fluidos a través de materiales porosos. Ejemplos de este proceso son la filtración y la lixiviación. Así se originan las corrientes subterráneas. Aunque soy consciente de que en español no existe el verbo «percolar», adapto el término para aplicarlo al tema con el fin de describir cómo la idea persiste lentamente a través de las capas geológicas de las épocas o períodos históricos y se transfiere fuera de su contexto original.

The author's opening sketches mention the specific cosmography of the region and the inhabitants' social organization. With what appears to be a humanistic concern for including linguistic terms and names, the first paragraphs seem to be an objective report. The chronicler soon turns, however, to a listing of the inhabitants' "idolatrías y errores": they practice polygamy, divorce, abortion, premarital sex; they eat human flesh; and they bury people alive. (118-119)

Fernández de Oviedo elabora una descripción del indígena que parte radicalmente del sujeto colombino de *tabula rasa* y cuerpos «fermosos» y bien proporcionados. Los cuerpos del indígena de Oviedo son, por momentos, caricaturescos: «tienen el casco de la cabeza más grueso cuatro veces que los cristianos. Y así, cuando se les hace la guerra y vienen con ellos a las manos, han de estar muy sobre aviso de no les dar cuchillas en la cabeza, porque se han visto quebrar muchas espadas» (757-758). Este indígena parece también ser el recipiente de un alma manipulable por el mal. En el quinto capítulo del *Sumario* titulado «Otra manera de pan que hacen los indios, de una planta que llaman yuca», la descripción metodológica de la confección del *cazabe* cobra un giro oportuno para discutir la influencia del demonio sobre los autores del manjar prehispánico:

Pero la del zumo que mata es en las islas donde ha acaecido estar algún cacique o principal indio, y otros muchos como él, y por su voluntad matarse muchos juntos; después que el principal, por exhortación del demonio, decía a todos los que se querían matar con él, las causas de su diabólico fin, tomaban sendos tragos del agua o zumo de yuca, y súbitamente morían todos, sin remedio alguno. (340-341)

Aparte de ser inducidos al suicidio colectivo por inspiración diabólica, las aborígenes modelan por conducta una naturaleza pecaminosa que violenta la dogmática cristiana en cuanto a las uniones conyugales y el mandato divino a la procreación:

muchas de ellas, después que conocen algún cristiano carnalmente, le guardan lealtad si no estás mucho tiempo

apartado o ausente, porque ellas, porque ellas no tienen fin de ser viudas, ni religiosas que guarden castidad. Tienen muchas de ellas por costumbre que cuando se empuñan toman una yerba con que luego mueven y lanzan la preñez, porque dicen que las viejas han de parir, que ellas no quieren estar ocupadas para dejar sus placeres ni empuñarse, para que pariendo se les aflojen las tetas, de las que mucho precian, y las tienen muy buenas. (556)⁵

Aunque Edmundo O’Gorman afirma que el *Sumario* es evidencia de que «sólo Oviedo fue capaz de percibir en América un nuevo significado, [y] pudo considerar el tema americano como novedoso» (47); además, no hay duda de que el cronista oficial de Indias significa al sujeto aborigen como un ente inferior, merecedor de violencia y de subyugación por derecho y causa justa. Dicha causa justa no era la de una cruzada contra infieles, sino la imposición y extensión de la fe ante conductas «monstruosas» o moralmente aberrantes (Paniagua Pérez, 144). El énfasis de Fernández de Oviedo en la influencia que ejerce el demonio sobre los indígenas, su aspecto grotesco y la inclinación pecaminosa son estrategias discursivas para justificar la intromisión violenta o conquista en nombre de Dios, que según Jesús Paniagua Pérez relaciona con las figuras míticas medievales en el esquema mental de los conquistadores:

El monstruo así era como una visión degenerada del ser humano, representando lo peor de su conducta, ya que ésta es la que define la humanidad y cuando adquiere connotaciones negativas puede degenerar en la monstruosidad: comer carne humana, sexualidad desenfrenada, ira y violencia, etc., por tanto; era lo que se ha dado en llamar una “anomalía normal” en el mundo uniforme y antropocéntrico de la tradición cristiana. (151)

⁵ Esta descripción informa más sobre la mirada masculina de Fernández de Oviedo que sobre el cuerpo femenino y su sexualidad femenina indiana. Más allá de la naturaleza adúltera, lujuriosa y filicida de las indias, Fernández de Oviedo describe sus pechos destacándolos como si observara los de una odalisca renacentista plasmada en un lienzo. En este aspecto, Fernández de Oviedo y Colón no pueden dejar de imponer su visión estético-renacentista sobre el cuerpo indiano.

Por ende, no resulta extraño que, según explica Myers, Fernández de Oviedo testificara en los debates de Valladolid como voz experta sobre los indígenas y fuese utilizado por Ginés Sepúlveda en calidad de evidencia para su defensa de la doctrina de la guerra justa contra el indio, a la vez que prueba fehaciente de su inferioridad como salvaje: “He had long been a spokesman for the encomienda system. The chronicler had appeared before the Council of the Indies to give his views of it, and Sepulveda, Las Casas's opponent in the famous debate in Valladolid in 1550, used Oviedo's writings to bolster his argument” (56).

Es innegable que Colón y Fernández de Oviedo significaron a los indígenas de las Antillas y a los de la cuenca del Caribe⁶, respectivamente, desde la carencia de los signos de la civilización a través del prisma de occidente. Aunque podemos decir que estas sociedades caribeñas eran organizadas –tenían gobierno, religión y comercio–, no lograron las grandes muestras arquitectónicas, complejos sistemas político-sociales, estructuras de tributación y comercio sofisticados, ni los conocimientos protocientíficos que logran los mayas y las aztecas. Estos últimos serán significados por los participantes de la conquista de los imperios continentales, rebautizada la Nueva España, la Nueva Galicia, el Perú y la Nueva Granada.

Las voces conquistadoras como las de Hernán Cortés, *Cartas de relación* (1524), y Bernal Díaz del Castillo, *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España* (1632), encuentran una civilización bárbara. Mario Hernández Sánchez-Barba reconoce la diferenciación que hace Cortés entre los aborígenes insulares y los continentales en la «Quinta carta de relación»:

...como los naturales destas partes eran de mucha más capacidad que no los de las otras islas, que nos parecían de tanto entendimiento y razón cuanto a uno medianamente basta para ser capaz; y que a esta causa me parecía cosa grave, por entonces, compelerlos a que sirviesen a los españoles de la misma manera que los de las otras islas. (38)

Es notable que estos mexicas usan «entendimiento y razón» por encima de sus vecinos antillanos; esto le sirve a Cortés en el desarrollo del

⁶ Aclara Oviedo en el *Sumario*: «y no quiero aquí decir ni hablar en la Nueva España, puesto que es parte de esta Tierra-Firme, porque aquello Hernando Cortés lo ha escrito según a él le ha parecido, y hecho relación por sus Cartas y más copiosamente» (441).

discurso narrativo para subrayar, de paso, su astucia política y estratégica. Beatriz Pastor se admira de «la perfección de la trayectoria lineal de exploración desde Veracruz al corazón del imperio azteca» que ilustra en las primeras cartas, en las cuales el genio de Cortés y la voluntad divina lograban la conversión de muchos y la victoria sobre aquellos que merecían la guerra santa (285-286). En un complejo juego estratégico renacentista, los indígenas de la provincia de Cempoal son entes ya civilizados y capaces de formar alianzas políticas:

...muy seguros y pacíficos y por ciertos y leales vasallos de vuestra majestad, como hasta ahora lo han estado y están, porque ellos eran súbditos de aquel señor Mutezuma, y según fui informado lo era por fuerza y de poco tiempo acá. Y como por mí tuvieron noticias de vuestra alteza y de su muy grande y real poder, dijeron que querían ser vasallos de vuestra majestad y mis amigos, y que me rogaban que los defendiese de aquel grande señor que los tenía por fuerza y tiranía, y que les tomaba sus hijos para los matar y sacrificar a sus ídolos. (103)

De esta cita se desprenden dos características sobre el indígena que se ventilan en el transcurso de los eventos descritos en la segunda carta cortesiana: primero, los ciudadanos de las *polis* sometidas por Moctezuma rehúsan la tiranía y aspiran al vasallaje justo; segundo, la adoración a los ídolos es parte de la opresión política y un error espiritual del que adolecen los súbditos del emperador mexica. En cierta forma, Cortés invoca el imaginario de la Reconquista y las guerras religiosas para describir la civilización mexica a semejanza de los infieles semitas de la Península. Describe los espacios mexicas como si fuese un inquisidor cristiano en su primera visita al Al-Ándalus. Una de las ciudades estado⁷ mexicas «es muy mayor que Granada y muy más fuerte y de tan buenos edificios y de

⁷ Cortés analiza a fondo la estructura política de las *polis* mexicas: «El orden que hasta ahora se ha alcanzado que la gente de ella tiene en gobernarse, es casi como las señorías de Venecia y Génova o Pisa, porque no hay señor general de todos. Hay muchos señores y todos residen en esta ciudad y los pueblos de la tierra son labradores y son vasallos de estos señores y cada uno tiene su tierra por sí; tienen unos más que otros y para sus guerras que han de ordenar júntanse todos y todos juntos las ordenan y conciertan» (122).

mucha más gente» (121); las gentes reciben a Cortés y a sus tropas con «muchas trompetas y atabales y muchas personas de las que ellos tienen por religiosas en sus mezquitas» (127). Es un mundo civilizado cuyo único defecto se resume en la idolatría:

Hay bien cuarenta torres muy altas y bien obradas, que la mayor tienen cincuenta escalones para subir al cuerpo de la torre; la más principal es más alta que la torre de la iglesia mayor de Sevilla. Son tan bien labradas, así de cantería como de madera, que no pueden ser mejor hechas ni labradas en ninguna parte, porque toda la cantería de dentro de las capillas donde tienen los ídolos, es de imaginería y zaquizamies, y el maderamiento es todo de masonería muy pintado de cosas de monstruos y otras figuras y labores. (167)

Las descripciones de Cortés sobre la riqueza de esta civilización pagana podrían compararse con los viajes de Marco Polo que tanto fascinaron a Colón. La gran ciudad de Moctezuma tiene «un mercado en que casi cotidianamente todos los días hay en él de treinta mil ánimas arriba, vendiendo y comprando, sin otros muchos mercadillos que hay por la ciudad en partes» (121). Allí se venden joyas y piedras preciosas, plumajes; se camina sobre suelo; «hay baños» y «entre ellos hay toda manera de buena orden y policía y es gente de toda razón y concierto, tal que lo mejor de África no se le iguala» (121). A pesar de estos rasgos de civilización, Cortés entiende que los mexicas yerran en el camino a la verdad por creer que sus ídolos determinaban su bienestar y la fertilidad de la tierra:

Yo les hice entender con las lenguas cuán engañados estaban en tener su esperanza en aquellos ídolos, que eran hechos por sus manos, de cosas no limpias, y que habían de saber que había un solo Dios, universal Señor de todos, el cual había criado el suelo y la tierra y todas las cosas, y que hizo a ellos y a nosotros, y que Este era sin principio e inmortal, y que a Él había de adorar y creer y no a otra criatura ni cosa alguna, y les dije todo lo demás que yo en este caso supe, para los desviar de sus idolatrías y atraer al conocimiento de Dios Nuestro Señor... (168)

En conclusión, Cortés significa al indígena como un bárbaro⁸ bifronte que, a pesar de ser capaz de hacer guerra contra los españoles, ostenta marcas de progreso análogas a las europeas; aun así, las alusiones a signos islámicos (las mezquitas, las ciudades de Andalucía) condicionan su estrategia discursiva para justificar la guerra justa contra los mexicas ante el destinatario de la relación, Carlos V, quien reinaba bajo la creciente amenaza otomana.

La significación del indígena como bárbaro temible y pagano civilizado capaz de razón es desplazada hacia el extremo en la voz de Bernal Díaz del Castillo. Según Beatriz Pastor, Díaz del Castillo «organiza su caracterización del indígena en torno a una idea central: lo monstruoso» (460). Es el soldado de línea que vive tres intentos de exploración y conquista cuyos episodios bélicos propinan tamañas derrotas a los españoles que apenas sobrevivían en lo que Pastor denomina la «construcción ficcionalizada del éxito», «el discurso mitificador»⁹ de las *Cartas de relación* de Cortés o la historia oficial de Francisco López de Gómara¹⁰. La mirada revisionista de Bernal desviste el tropo político-estratégico de Cortés para mostrar lo cruento de la guerra de conquista y «lo monstruoso» del adversario indígena. Desde su segundo capítulo, titulado «Del descubrimiento de Yucatán y de un reencuentro de guerras que tuvimos con los naturales», Díaz del Castillo establece lo temible y lo diabólico en los mexicas:

Y yendo de la manera que he dicho, cerca de unos montes breñosos comenzó a dar voces y apellidar el cacique para que saliesen a nosotros escuadrones de gente de guerra, que tenían en celada para nos matar; y a las voces que dio el cacique, los escuadrones vinieron con gran furia, y comenzaron a nos flechar de arte, que a la primera rociada

⁸ Cortés acude a sus referentes judeocristianos para explicar la idolatría mexicana: «Y a cada cosa tienen su ídolo lo dedicado, al uso de los gentiles, que antiguamente honraban a sus dioses» (169).

⁹ Pastor arguye que este discurso se estructura a partir de la secuencia de exploración, ocupación y dominio (285).

¹⁰ Kathleen Ross va más a fondo: «Sí se siguieron escribiendo historias desde la metrópoli en aquellos años, firmadas por historiadores oficiales de la Corte, como Francisco López de Gómara, que no llegaron a poner un pie en América en su vida. Paralelamente, algunas historias escritas por testigos que presenciaron lo ocurrido en el nuevo mundo, como Bernal Díaz del Castillo, tomaron un tinte revisionista como respuesta al desconocimiento de los historiadores de la Corte que no habían vivido lo narrado» (133-134).

de flechas nos hirieron quince soldados, y traían armas de algodón, y lanzas y rodelas, arcos y flechas, y hondas y mucha piedra, y sus penachos puestos, y luego tras las flechas vinieron a se juntar con nosotros pie con pie, y con las lanzas a manteniendo nos hacían mucho mal. Mas luego les hicimos huir, como conocieron el buen cortar de nuestras espadas, y de las ballestas y escopetas el daño que les hacían; por manera que quedaron muertos quince dellos. Un poco más adelante, donde nos dieron aquella refriega que dicho tengo, estaba una placeta y tres casas de cal y canto, que eran adoratorios, donde tenían muchos ídolos de barro, unos como caras de demonios y otros como de mujeres, altos de cuerpo, y otros de otras malas figuras; de manera que al parecer estaban haciendo sodomías unos bultos de indios con otros; y en las casas tenían unas arquillas hechizas de madera, y en ellas otros ídolos de gestos diabólicos, y unas patenillas de medio oro, y unos pinjantes y tres diademas, y otras piecezuelas a manera de pescados y otras a manera de ánades, de oro bajo. (23)

Los indígenas de la *Historia verdadera* son guerreros de aspecto terrible. Los indios soldados del pueblo de Potonchan llevan «sus penachos de los que ellos suelen usar, y las caras pintadas de blanco y prieto enalmagrados» (27). A medida que Cortés se incorpora al relato y la expedición se adentra a Moctezuma, Bernal elabora más sus descripciones de los combates, las ciudades y el paganismo «monstruoso». En verdad, no podemos enfocarnos solamente en la significación del indígena como monstruoso cuando examinamos de cerca el discurso de Díaz del Castillo. Si Cortés acude a los referentes de las guerras santas y el Renacimiento para representar a un bárbaro-idólatra civilizado, Díaz del Castillo magnifica la realidad y la ontología de las cosas que observa en virtud de su participación en los hechos. Un ejemplo sencillo pero revelador es cuando Cortés se refiere a los templos mexicas como mezquitas, mientras que Díaz del Castillo los llama *cus*. Cortés describe en sus cartas los interiores de las «mezquitas», pero Díaz del Castillo nos ofrece, con lente cinematográfico, tomas continuas del gran *cus* cuando Cortés lo sube para persuadir a Moctezuma de la idolatría aborigen:

entrásemos en una torrecilla o apartamiento a manera de sala, donde estaban dos como altares con muy ricas tablazones encima del techo, y en cada altar estaban dos bultos como de gigante, de muy altos cuerpos y muy gordos, y el primero que estaba a la mano derecha decían que era el de Huichilobos, su dios de la guerra, y tenía la cara y rostro muy ancho, y los ojos disformes y espantables, y en todo el cuerpo tanta de la pedrería y oro y perlas y aljófar pegado con engrudo, que hacen en esta tierra de unas como de raíces, que todo el cuerpo y cabeza estaba lleno dello, y ceñido al cuerpo unas a maneras de grandes culebras hechas de oro y pedrería, y en una mano tenía un arco y en otra unas flechas. Y otro ídolo pequeño que allí cabe él estaba, que decían era su paje, le tenía una lanza no larga y una rodela muy rica de oro y pedrería, y tenía puestos al cuello el Huichilobos unas caras de indios y otros como corazones de los mismos indios, y estos de oro y dellos de plata, con mucha pedrería, azules; y estaban allí unos braseros con incienso, que es su copal, y con tres corazones de indios de aquel día sacrificados, y se quemaban, y con el humo y copal le habían hecho aquel sacrificio; y estaban todas las paredes de aquel adoratorio tan bañadas y negras de costras de sangre, y asimismo el suelo, que todo hedía muy malamente. (274)

Aunque en esta descripción (y en otras que la anteceden) la morfología, gestualidad, paleta y aroma¹¹ de los ídolos son signos de monstruosidad y herejía, la presencia de oro y pedrería desvía el propósito doctrinal de Bernal Díaz del Castillo, quien oscila entre la repulsión del mundo cultural mexica y el deseo de su riqueza, que se ejemplifica en el diálogo entre Jerónimo de Aguilar y Gonzalo Guerrero, dos españoles en tierras aborígenes presuntamente esclavizados. De Aguilar, una vez rescatado por los emisarios de Cortés, localiza a Guerrero y encuentra a un sujeto tenido por «cacique y capitán cuando hay guerras», «labrada la cara y horadadas las orejas» (74). Guerreero está casado con una india, tiene tres hijos «bonicos»

¹¹ En los *Milagros de Nuestra Señora*, Gonzalo de Berceo describe a los demonios con hedor en el “Milagro de Teófilo”. El aroma es un *topos* medieval literario. El hedor contrasta con el «buen aroma de Cristo» que el apóstol Pablo elogia de los cristianos (2 Co 2, 15).

y parece tan feliz con su posición social que rechaza el rescate enviado por Cortés, instruyéndole a Jerónimo de Aguilar: «me deis desas cuentas verdes que traéis, para ellos, y diré que mis hermanos me las envían de mi tierra» (74). Según Díaz del Castillo, «Aguilar tornó a hablar al Gonzalo que mirase que era cristiano, que por una india no se perdiese el ánima; y si por mujer e hijos lo hacía, que la llevase consigo si no los quería dejar; y por más que dijo y amonestó, no quiso venir» (74). Con todo, el deseo de poseer riquezas seduce a todos los miembros de la expedición que ven el matrimonio con indígenas nobles como posibilidad de movilidad social.

Tanto Díaz del Castillo como Cortés reflejan en sus crónicas una fascinación por el paisaje urbano mexica –sus calzadas, jardines, acuíferos, plazas, templos (*cus*), la loza, la infraestructura– (Di Bello 28), mientras que describen con horror el interior del *cus* o la «mezquita». Aquí se hace evidente la ambigüedad del conquistador: por un lado, la repulsión de las creencias indígenas, sus dioses, rituales, su sexualidad alegadamente licenciosa y lascivia (en Fernández de Oviedo y Vesputio); y por otro lado, el deseo de las riquezas que adornan los ídolos, la admiración por el paisaje urbano, por la fertilidad de la naturaleza, por las manos para el trabajo, por los senos de las indígenas.

Siguiendo los argumentos de Enrique Anderson Imbert y Eugenio Florit, Díaz del Castillo como narrador «no es el yo heroico, sino el descontentadizo, resentido, codicioso, vano y maldiciente de un plebeyo inteligente que le dice todo en una catarata de recuerdos menudos» (34). Podemos sugerir que esas cualidades de desmesura del cronista lo capacitan para destacar los signos más repulsivos del mundo mexica, mientras que implícitamente devela su propia fascinación y deseo por el mismo. Así las cosas, las percepciones del soldado-cristiano cortesiano sobre esa visión del indígena y su justificación de la dominación española resultan acomodaticias y perjudiciales, sobre todo en el énfasis en cuanto al alegado canibalismo ritualista mexica, criticado con severidad por Beatriz Pastor:

El canibalismo ritual de los indígenas de la meseta de México –que Bernal Díaz exagera hasta extremos simplemente grotescos– define desde la óptica de alguien como Bernal, a los indígenas como salvajes bárbaros e inhumanos, justificando automáticamente la guerra que se les hace, la esclavitud que se les inflige, y el exterminio en masa que

padecen en varios momentos de la conquista. En la ideología del conquistador medio, el canibalismo era un pecado contra natura –como la sodomía, otras de las obsesiones de Bernal– y, como tal, no sólo era merecedor de los peores castigos sino que ponía en entredicho la misma naturaleza humana de quienes lo cometían. (313)

Aunque la significación monstruosa del indígena sustenta los argumentos de pacificación y conquista, varios estudiosos han formulado que la semántica monstruosa responde a un imaginario medieval persistente en la psiquis del conquistador. Antonio Antelo Iglesias arguye que sobre los protagonistas del descubrimiento y la conquista influyeron «textos en que aparece, con toda su febril temática y fantasía, una variopinta multitud de seres extraños o irreales, monstruosos, descritos e interpretados como símbolos y alegorías por los moralistas, los teólogos y los poetas» (319), entre quienes se destaca Agustín de Hipona (354-430 d. C.), con una argumentación teológica en *La ciudad de Dios* sobre la existencia de los hombres monstruosos descritos por Gayo Julio Solino y Plinio el Viejo en el esquema de la creación divina:

Pero, si son hombres aquellos de quienes se han escrito esas extrañas propiedades, ¿por qué Dios no pudo crear algunos pueblos así? Evitaría de ese modo nuestra posible creencia de que en tales monstruos, nacidos entre nosotros evidentemente del hombre, se había equivocado su sabiduría, autora de la naturaleza humana, como le ocurre a un artista de poca pericia. Por consiguiente, no debe parecernos absurdo que, así como hay en algunas razas hombres-monstruos, así pueda haber en todo el género humano pueblos-monstruos. (San Agustín en Antelo Iglesias, 321)

«Hombres-monstruos» o «pueblos-monstruos», Fernández de Oviedo y Díaz del Castillo creían en una cosmogonía cuya noción de lo monstruoso era una categoría ontológica sancionada teológicamente. La misma Beatriz Pastor, dura crítica de la significación monstruosa del indígena como herramienta retórica, reconoce su presencia en los cimientos del discurso narrativo de la conquista. Por ejemplo, el *Imago mundi* de Pierre

d'Ailly «habla de un Asia interminable que se extiende más allá de lo fijado por Ptolomeo, y donde se encuentran lugares fabulosos cubiertos de vegetación exuberante», de islas en cercanías a las Indias «llenas de perlas, oro, plata y piedras preciosas», donde animales exóticos «coexisten con toda galería de monstruos y animales míticos» (Pastor 26-27). En los viajes de Marco Polo, a pesar de hacer énfasis en el comercio y la riqueza de las sociedades comerciales de la ruta de la seda, integran «leyendas y relatos» que le confieren «una dimensión ficcional y fantástica» (Pastor 82-83). Sobre la *Historia natural* de Plinio, Pastor explica: «a pesar de su título claramente científico, una galería de elementos naturales míticos y fantásticos que, si bien no coincidían con la realidad natural, ilustraban fielmente la visión que se tenía de ella en la época» (83). Tomando en consideración que a los conquistadores la posibilidad de encontrar monstruos era una realidad del conocimiento, no debe sorprendernos que este imaginario fuese desplegado para significar al indígena y justificar la conquista.

3. Espejos de barbarie

Antitéticos a las visiones de Colón, Cortés y Díaz del Castillo, hubo otros cronistas que significaron al indígena bajo referentes humanistas más realistas. Álvaro Núñez Cabeza de Vaca retrata a los pueblos que parten de la Florida hasta el norte de la Nueva España con un lente que oscila entre el buen salvaje y el bárbaro temible. Según Beatriz Pastor, *Naufragios* (1542) es una relación que construye un discurso del fracaso¹². En la narración, la realidad ficticia del conquistador y su agenda de exploración, ocupación y dominio son eclipsadas por la realidad americana de una na-

¹² Beatriz Pastor comenta el texto desde el contraste con el discurso triunfalista más usual en las cartas y crónicas de Indias: «Pero frente a ese discurso de la conquista mitificador de realidades, acciones y personajes, se desarrolla otro de carácter muy diferente, que se articula sobre el fracaso y reivindica el valor del infortunio y el mérito del sufrimiento. A este discurso narrativo del fracaso le corresponde ir creando la primera representación desmitificadora de la realidad americana» (267). La autora considera que *Naufragios* es un texto representativo del discurso del fracaso: «La América fabulosa del Almirante [Colón], que reunía los atributos de Tarsis y Ofir, Japón y China –por mencionar los del Paraíso Terrenal–, desaparece en el texto de Alvar Núñez para dejar paso a una presentación racional y objetiva de lo que éste recuerda de las tierras que recorrió a lo largo de los nueve años de peregrinación. La América de Álvaro Núñez ya no es mito. Es una tierra vastísima, salvaje e inhóspita, cuya naturaleza la hace apenas habitable para los naturales e inhabitable por completo para los europeos» (295).

turalidad castigadora y unos nativos indomables. Este choque con la realidad que desarticula el discurso mitificador de la conquista causa lo que Silvia Molloy llama un «despojamiento» metafórico de lo cristiano y conocido (443). Stephanie Merrim asegura que en *Naufragios* atestiguamos el fracaso del proyecto de colonización y de importantes inversiones en la arquetípica historia del héroe (114). El autor, hombre de abolengo, cortesano y contador de la expedición de Pánfilo de Narváez, resulta cautivo de los indígenas y experimenta objetivamente una realidad que lo expulsa de su poder colonial. En este contexto, el conquistador vencido relata su peregrinación desde Galveston al norte de México conociendo las culturas amerindias, aprende sus lenguajes y custodia un tesoro de almas. Núñez Cabeza de Vaca describe al sujeto indígena bajo una óptica etnográfica¹³.

Según Imbert y Florit, en los *Naufragios* compenentran «el hombre de Europa y el hombre de América frente a frente» (47). Más aún, el cronista subvierte el significado de la barbarie aplicado a cómo los españoles cometen el acto incivilizado y pecaminoso de la antropofagia:

Allende de esto, Pantoja, que por teniente había quedado, les hacía mal tratamiento, y no lo pudiendo sufrir Sotomayor, hermano de Vasco Porcallo, el de la isla de Cuba, que en la armada había venido por maestre de campo, se revolvió con él y le dio un palo, de que Pantoja quedó muerto, y así se fueron acabando; y los que morían, los otros los hacían tasajos; y el último que murió fue Sotomayor, y Esquivel lo hizo tasajos, y comiendo de él se mantuvo hasta primero de marzo, que un indio de los que allí habían huido vino a ver si eran muertos, y llevó a Esquivel consigo; y estando en poder de este indio, el Figueroa lo habló y supo de él todo lo que hemos contado... (138-139)

En este episodio antropófago, el hombre europeo se mira en el espejo de la barbarie que discursivamente había creado para justificar la conquista.

¹³ Stephanie Merrim ahonda en este cambio de perspectiva de Núñez Cabeza de Vaca: «Al contrario de Pané y Oviedo, en su texto [*Naufragios*] figuran pocas comparaciones con su propio mundo u otras culturas, ya sean estas implícitas o explícitas. Esto no es una perspectiva cerrada: no ve el mundo indio tanto como una cultura bárbara sino como una civilización de derecho propio cuyas costumbres ha de transmitir» (119).

El acto caníbal es parte de otras acciones que representan el abandono simbólico de la identidad cultural occidental (Molloy 443). Durante los capítulos siguientes, Núñez Cabeza de Vaca emprende un viaje hagiográfico como esclavo de los indios, luego comerciante, y culmina en chamán/santo transformándose espiritual y físicamente (Merrim 119). Luego de casi una década de peregrinaje, el cronista testimonia los efectos de su indigenización en los cristianos españoles: «...y otro día de mañana alcancé cuatro cristianos de caballo, que recibieron gran alteración de verme tan extrañamente vestido y en compañía de indios. Estuviéronme mirando mucho espacio de tiempo, tan atónitos, que ni me hablaban ni acertaban» (198).

Más allá del viaje de transculturación física del cronista, quizás su cambio fundamental es su juicio en cuanto al impacto coactivo de la conquista sobre las comunidades indígenas al norte de la Nueva España. El autor brinda una comparación que cuestiona la conducta no cristiana de los colonos desde la perspectiva del indígena:

...diciendo que los cristianos mentían porque nosotros veníamos de donde salía el Sol, y ellos donde se pone. Que nosotros sanábamos los enfermos y ellos mataban los que estaban sanos; y que nosotros veníamos desnudos y descalzos, y ellos vestidos y en caballos y con lanzas. Que nosotros no teníamos codicia de ninguna cosa, antes todo cuanto nos daban tornábamos luego a dar, y con nada nos quedábamos y los otros no tenían otro fin sino robar todo cuanto hallaban, y nunca daban nada a nadie. (201)

A tono con la visión humanista del indígena desarrollada en los *Naufragios*, fray Bartolomé de las Casas elabora la *Brevísima relación de la destrucción de Indias* (1552), un recuento de la aniquilación que infligió la conquista española durante sus primeros cincuenta años sobre las sociedades precolombinas. La evidencia documental del fraile la conforman centenares de testimonios orales y documentos sobre la vida indiana¹⁴. Tras su proemio, el obispo de Chiapas ofrece un cuadro general de las

¹⁴ Opina Lewis Hanke: "...he had enjoyed the confidence of many ecclesiastics and of some royal officials who administered New World affairs, and had received hundreds if not thousands of letters and documents on Indian life from widely scattered parts of the Spanish empire" (67).

Indias y un recuento de la destrucción ocurrida en cada una de las colonias españolas. Divididas en diecinueve capítulos, la narrativa histórica de cada colonia española comienza con una descripción de la fertilidad de los suelos y del ánimo de sus habitantes. El fraile dominico evoca sobre la geografía física y cultural indiana una visión del Paraíso judeocristiano, tampoco distante del *locus amoenus* grecolatino o «idílico retrato de la fertilidad del Nuevo Mundo y la inocencia de “aquellas indianas gentes, pacíficas, humildes y mansas que a nadie ofenden”» (322). Luego de la descripción cuasi poética paisajista, De las Casas describe la destrucción del Paraíso del buen salvaje en manos de los españoles. El fraile narra abusando de la hipérbole los agravios a los caciques y jefes del mundo precolumbino –Guarionex, Hatuey, Atabaliba– y la aniquilación de su gente por los abusos de la encomienda. Flavio Fiorani justiprecia los efectos fatales de la conquista en el compendio lascasiano: «La *Brevísima* se lee como la historia total de una hazaña sistemáticamente cruel y del fracaso de la expansión del cristianismo» (322).

El otrora encomendero dota al indígena de razón humana y política subvirtiendo el derecho de conquista aristotélico de los españoles:

Y sé por cierta e infalible ciencia que los indios tuvieron siempre justísima guerra contra los christianos, e los christianos una ni ninguna nunca tuvieron justa contra los Indios, antes fueron todas diabólicas e injustísimas e mucho más que de ningún tirano se puede decir del mundo, e lo mismo afirmo de cuantas han hecho en todas las Indias. (75)

También caracteriza de manera antitética al indígena como ente de razón dispuesto a comprender la verdad evidente de la Buena Nueva, mientras que el conquistador figura como «la pestilencia» de la tiranía:

Otra vez, yendo a saltar cierta capitanía de españoles, llegaron a un monte donde estaba recogida y escondida, por huir de tan pestilenciales e horribles obras de los christianos... (*De la Tierra Firme* 87)

La pestilencia más horrible que principalmente ha asolado aquella provincia, ha sido la licencia que aquel gobernador

dio a los españoles para pedir esclavos a los caciques y señores de los pueblos. (*De la Provincia de Nicaragua* 91)

Después de las tiranías grandísimas y abominables que éstos hicieron en la ciudad de México y en las ciudades y tierra mucha (que por aquellos alrededores diez y quince y veinte leguas de México, donde fueron muertas infinitas gentes), pasó adelante esta su tiránica pestilencia y fue a cundir e inficionar y asolar a la provincia de Pánuco... (*De la Nueva España* 102)

Igual que la *Brevísima y Naufragios* resignifican al indígena como humano, *La Araucana* (1569), de Alonso de Ercilla y Zúñiga, presenta una visión del indio de la Araucanía que, según Beatriz Pastor, es «extremadamente positiva y admirativa» (469). Margarita Peña acierta en afirmar que «en sus treinta y siete cantos, el poema retrata más bien a un héroe colectivo, los indios araucanos, aunque no sin tener cuidado de justificar la política imperialista de Felipe II, al que Ercilla había servido desde su infancia» (254). Dice el poeta en su prólogo:

Y si a alguno le pareciere que me muestro algo inclinado a la parte de los araucanos, tratando sus cosas y valentías más extendidamente de lo que para bárbaros se requiere, si queremos mirar su crianza, costumbres, modos de guerra y ejercicio della, veremos que muchos no les han hecho ventaja, y que son pocos los que con tan gran constancia y firmeza han defendido su tierra contra tan fieros enemigos como son los españoles. (71-70)

Imbert y Florit explican que *La Araucana* «fue la primera obra en que el autor, cogido en medio de un conflicto entre ideales de verdad e ideales de poesía, se lamenta de la pobreza del tema del indio y de la monotonía del tema guerrero y nos revela el íntimo proceso de su creación artística» (97). De Ercilla y Zúñiga escoge la octava real, estructura de la poesía renacentista italiana, para cantar la gesta de la conquista de Arauco, mientras que exalta la belicosidad y valentía de una nación indígena –algo que en su momento era inusual. Sus araucanos aparecen moldeados al modo clás-

sico del Renacimiento que evoca la antigua Esparta, lo que Beatriz Pastor llama «la dialéctica de la representación» (501)¹⁵, y los dota de los ritos y conductas espartanas:

De diez y seis caciques y señores
 es el soberbio estado poseído,
 en militar estudio los mejores
 que de bárbaras madres han nacido:
 reparo de su patria y defensores,
 ninguno en el gobierno preferido:
 otros Caciques hay, mas por valientes
 son estos en mandar los preeminentes.

 Los cargos de la guerra y preeminencia
 no son por flacos medios proveídos,
 ni van por calidad, ni por herencia,
 ni por hacienda, y ser mejor nacidos:
 mas la virtud del brazo y la excelencia,
 esta hace los hombres preferidos,
 esta ilustra, habilita, perfecciona,
 y quilata el valor de la persona. (83)

Durante el poema, el narrador épico guía a su culto lector a través de referentes de su mundo renacentista para ensalzar la figura araucana de dimensión temible. La meritocracia araucana, como la describe la voz épica, es determinada por la bravura, destreza bélica y triunfo de sus guerreros. Estas características aluden a la antigua Esparta, un referente para aquellos lectores cultos del Renacimiento que aspiraban a tener tanta soltura en la espada como en la pluma como lo prescribía *El cortesano* (1534) de Baltasar Castiglione, pero que desde nuestra óptica contemporánea proyecta

¹⁵ Pastor es consciente del proyecto paralelo ercillano: «...Ercilla presenta al pueblo araucano como representante de una civilización guerrera superior y como encarnación de la libertad, pero, en aparente contradicción, subordina las cualidades que lo caracterizan como tal a una superestructura ideológica y unos modelos que españolizan las figuras y cuestionan su americanidad». Para Pastor, esto no denota que De Ercilla y Zúñiga sea etnocéntrico, sino que demuestra «una intención de reivindicar el valor de una cultura y un pueblo diferentes a través de su integración ficticia dentro de la tradición literaria e histórica occidental» (501).

cierto darwinismo social. Para acentuar esta dimensión bárbara-temible del araucano, se enfatiza su adoración y rechazo de la cristiandad: «Gente es sin Dios ni ley, aunque respeta / aquel que fue derribado, / que como poderoso y gran profeta / es siempre en sus cantares celebrado» (91). Eponamón, invocado en la estrofa subsiguiente, representa para Isaías Lerner, en su erudita lectura de *La Araucana*, una «deidad demoniaca» (92).

Tras explicar la dominación del pueblo araucano bajo los descendientes de los conquistadores, se suscita una reunión y disputa sobre cuál de los grandes caciques debe liderar la rebelión de Arauco. Colocolo, el cacique anciano y sabio, sugiere un torneo que tiene sesgos de caballería europea:

En la virtud de vuestro brazo espero
que puede en breve tiempo remediarse;
mas ha de haber un capitán primero,
que todos por él quieran gobernarse;
este será quien mas un gran madero
sustentare en el hombro sin pararse,
y pues sois iguales en la suerte,
procura cada cual de ser el más fuerte. (116)

En su totalidad, *La Araucana* hace del indígena a un enemigo digno de combate frente al Imperio español. El engrandecimiento del araucano lleva, en su pluma, el mismo propósito de mayor engrandecimiento del conquistador español al estilo de la victoria de un David sobre un Goliat. La hipérbole surte en el lector un efecto de igual proporción en el otro. Los indígenas son honorables, sus mujeres –Guacolda, Tegualda, Glaura– se cieñen al modelo literario de la dama de corte europeo y el pueblo demuestra dignidad aun en la derrota (Pastor 483).

4. La encomienda de los hijos de arcilla

Desde el comienzo de la conquista hispanoamericana, la significación del indígena americano osciló entre el buen salvaje y bárbaro temible. Dicha mitificación, aunque discursiva y metapoética, es cimentada en un contexto tanto ideológico como pragmático. Recordando el señalamiento de Walter Mignolo, estos textos (implícita o explícitamente) cumplían con el horizonte de expectativas de su audiencia (360), mientras que, apro-

vechando el planteamiento de Merrim, tenían un interés personal para el narrador (88). El resultado de sus relatos varía tanto como su significación del indígena: Cristóbal Colón muere en una celda en Jamaica ponderando en su *Lettera rarissima* la confluencia entre las aguas del Orinoco y el Mar Caribe, y concluyendo cómo el mundo tenía la forma de una teta cuyo pezón era el *locus amœnus*, sin haber visto Tenochtitlán o Cuzco ni conceptualizarlos en su imaginario de la ruta de la seda en la época de Kublai Khan. Gonzalo Fernández de Oviedo es nombrado el primer cronista de Indias de Carlos V y logra algún puesto en La Española donde pasa sus últimos días. Fray Bartolomé de las Casas cabildea y obtiene las leyes especiales para proteger a los indígenas (flagrantemente desobedecidas en los virreinos); es nombrado obispo de Chiapas, pero huye de la furia de los feligreses terratenientes y vive el resto de sus días enclaustrado en España, interceptando evidencia documental para su *opus*. Hernán Cortés es nombrado marqués del Valle de Oaxaca, pero no alcanza ser virrey de la Nueva España y regresa a la península ibérica a morir. Después de la conquista de la Nueva España, Bernal Díaz del Castillo es regidor de Guatemala, vive largos años y escribe su historia, pero no para verla publicada. A Álvaro Núñez Cabeza de Vaca le es concedido el título de adelantado del Virreinato de la Plata, aunque más adelante regresa a España preso, es convicto y muere endeudado. Alonso de Ercilla y Zúñiga se hace caballero de la Orden de Santiago, entre otras concesiones.

Luego de la Conquista, los hijos e hijas de arcilla, los indígenas, son «encomendados» discursivamente por movimientos sociales, culturales y políticos. Representaciones del noble salvaje y el bárbaro temible experimentan alteraciones, reproducciones y modificaciones en nombre de agendas retóricas culturales. Michel de Montaigne, en su ensayo «Los caníbales» (1580), se sirve de los indígenas para hacer un comentario sobre la Europa del siglo XVI. William Shakespeare, en *The Tempest* (1611), presenta a Calibán como prototipo de un bárbaro temible. Jean-Jacques Rousseau utiliza el signo del buen salvaje colombino en *Du contrat social ou Principes du droit politique est un ouvrage de philosophie politique* (1762) y el *Émilie, ou de l'éducation* (1762).

Durante los movimientos de las independencias latinoamericanas en el primer tercio del siglo XIX, las élites criollas equiparan sus reclamos al de los indígenas de la *Brevísima* para articular discursos anticoloniales. El historiador cubano Antonio Benítez Rojo aduce que las ideas de De las Casas

cobraron particular importancia en las primeras décadas del siglo XIX, cuando la gran mayoría de las colonias españolas de América se rebelaban para conseguir la independencia; nuevas ediciones de la *Brevísima* aparecieron impresas en Bogotá, Puebla, París, Londres, y Filadelfia (261). En Chile, las élites criollas retomaron el modelo espartano-aborigen de *La Araucana* para reclamar un pasado de resistencia anticolonial. Según José Díaz Nieva, intelectuales decimonónicos chilenos como Nicolás Palacios (1854-1911) comulgaba con este ideario:

...creía que el destino de las naciones depende de los elementos raciales que la componen. Sostenía que el *volksgeist* chileno derivaba del mestizaje de dos razas (patriarcales) superiores: la gótica (de los conquistadores españoles) y la araucana (caracterizada por su bravura y ardor guerrero). (169)

Vemos que las cualidades espartanas del pueblo araucano, enaltecidas por De Ercilla y Zúñiga, quedan como parte del esencialismo nacional chileno. Por otro lado, la imagen del bárbaro temible hizo eco del eurocentrismo de Domingo Faustino Sarmiento, quien lo homologó al gaucho deleznable en su *Facundo*. En el género de la poesía, todavía Pablo Neruda en *Canto general* (1950) se apropió de la historia de la conquista y su imaginario para establecer una teleología de resistencia histórica en contra de la injusticia y el imperialismo desde el indígena antillano al obrero del siglo XX.

En el contexto de la Guerra Fría, Roberto Fernández Retamar, miembro del Partido Revolucionario Cubano, efectúa una apropiación del mito del Calibán de Shakespeare en *Todo Calibán* (1971):

Nuestro símbolo no es pues Ariel, como pensó Rodó, sino Calibán. Esto es algo que vemos con particular nitidez los mestizos que habitamos estas mismas islas donde vivió Calibán: Próspero invadió las islas, mató a nuestros ancestros, esclavizó a Calibán y le enseñó su idioma para entenderse con él: ¿Qué otra cosa puede hacer Calibán sino utilizar ese mismo idioma para maldecir, para desear que caiga sobre él la «roja plaga»? (42)

Aquí podemos apreciar cómo Fernández Retamar aprovecha la maldición de Calibán a Próspero para significar el comunismo como una maldición sobre el imperialista. *Todo Calibán* intenta formar una genealogía de calibanes intelectuales hispanoamericanos desde el criollismo decimonónico hasta la Fidel Castro y Ernesto «Ché» Guevara. Aunque el texto no ha envejecido, muy bien por su panfletarismo (citar a Fidel como radical implica cierta ironía) y censura de los intelectuales «derechistas» o «contrarrevolucionarios» latinoamericanos, su discusión sobre las apropiaciones de Calibán a través de la historia occidental evidencia la longevidad del mito del bárbaro temible. Quizá otro aspecto redimible de *Todo Calibán* sea el reconocimiento de cómo el discurso hegemónico occidental inculca en el sujeto colonial sus expectativas irreales civilizadoras, mientras le condena su mestizaje, su esencia adulterada, su deformidad o monstruosidad. Echando a un lado la militancia comunista que llevó al encarcelamiento de escritores e intelectuales cubanos en la persecución de los setentas, *Todo Calibán* todavía incita a reconocer la imposición de formas de poder sobre los hijos e hijas de arcilla.

Conclusión

La voz del conquistador es el soplo de vida del hijo de la arcilla; sin embargo, lo que cobra vida es tan solo un figurín más en el museo de las representaciones sobre los aborígenes. Hemos visto cómo cada cronista significa al sujeto indígena bajo sus referentes culturales, su cosmovisión y cosmogonía, y sus fines o motivaciones personales. Cada carta-relación, crónica o poema épico trae su construcción mitológica del indígena, y estos mitos han reverberado en otros discursos con sus propias agendas políticas, culturales, económicas o simplemente personales. Cada texto produce un arquetipo que, a su vez, es el eco de otros que le preceden. Noble salvaje o bárbaro temible: estas significaciones hablan más de la voz del colonizador, pero también son la prueba del enfrentamiento con un hemisferio desconocido y los seres humanos que lo habitan. Aun en nuestro presente, el aborígen como mito sigue significándose por diversos discursos más allá de la realidad material de opresión que vive en gran parte del hemisferio americano. Con todo, los hijos de la arcilla prevalecen en calidad de un signo difuso y elusivo de cualquier categoría de la civilización.

OBRAS CITADAS

- Alegría, Ricardo E. *Las primeras representaciones gráficas del indio americano 1493-1523*. Barcelona: Centro de Estudios Avanzados y de Puerto Rico y el Caribe, 1986.
- Anderson Imbert y Enrique y Florit (eds.). *Literatura hispanoamericana: Antología e introducción histórica*. New York, Toronto & London: Holt, Rinehart and Winston, 1970.
- Antelo Iglesias, Antonio. «De lo medieval y lo renacentista en las letras hispanoamericanas del siglo xv». *Epos: Revista de filología*, 1989, no. 5, 295- 326.
- Añón, Valeria, y Teglia, Eds. *Cristóbal Colón: Diarios, cartas y relaciones*. Buenos Aires: Corregidor, 2013.
- Benítez Rojo, Antonio. «Bartolomé de Las Casas: Entre el infierno y la ficción». *MLN*, Vol. 103, No. 2, Hispanic Issue, marzo 1988, 259-288.
- Cugoano, Ottobah. *Thoughts and sentiments on the evil and wicked traffic of the slavery: and commerce of the human species, humbly submitted to the inhabitants of Great-Britain*. University of Oxford: ECCO-TCP, Eighteen Century Collections Online Text Creation Partnership. Accessed at iBooks: <https://itunes.apple.com/us/book/thoughts-sentiments-on-evil-wicked-traffic-slavery/id483437907?mt=11>
- Cortés, Hernán. *Cartas de relación*. Hernández Sánchez-Barba, Mario, Ed., Himali, epublibre, 2013, conversión a formato pdf en 2018. Acceso en <https://archive.org/details/CortesHernan.CartasDeRelacion2013>
- De las Casas, Bartolomé. *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*. Teglia, Vanina M. y Vitali (eds.). Buenos Aires: Ediciones Corregidor, 2017.
- Díaz del Castillo, Bernal. *Historia de la conquista de la Nueva España*. Introducción y notas de Ramírez Cabañas, Joaquín. México: Editorial Porrúa, 1986.
- . *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España I (versión extensa)*. World Classics, 2011, e-book.

- Díaz Nieva, Jose. «El nacionalismo chileno una corriente política inconexa». *Revista de historia americana y argentina*. Vol. 53, No. 1, Mendoza: Universidad Nacional del Cuyo, año, 167-202.
- Di Bello, Roxana. «Una visión del paisaje urbano en el México precolombino a través de los cronistas españoles». *Revista Espaço Acadêmico*. No. 156, maio 2014, 16-29.
- Ercilla y Zúñiga, Alonso. *La Araucana*. Lerner, Isaías (ed.). Madrid: Cátedra. 1998.
- Eisenstein, Elizabeth L. *The printing press as an agent of change*. Vol. 1. Cambridge University Press, 1980.
- Fernández de Oviedo, Gonzalo. *Sumario de la historia natural de las Indias*. Barcelona: Red, S.I., 2016, e-book.
- Fernández Retamar, Roberto. *Todo Calibán*. San Juan: Ediciones Callejón, 2003.
- Fiorani, Flavio. «El grito lascasiano: el infierno de las Indias entre el apetito y la generación». *Altre modernita*. Università degli Studi di Milano, julio de 2013, 317-327.
- Hanke, Lewis. *Bartolomé de Las Casas: An Interpretation of His Life and Writings*. The Hague: Springer Science + Business Media Dordrecht, 1951.
- Kaestle, Carl F. “The History of Literacy and the History of Readers.” *Review of Research in Education*. Vol. 2, 1985, 11-53.
- Maura, Juan Francisco. «Caballeros y rufianes andantes en la costa atlántica de los Estados Unidos de América: Lucas Vázquez de Ayllón y Alvar Núñez Cabeza de Vaca». *Revista Canadiense de Estudios Hispánicos*, Vol. 35, No. 2, invierno 2011, 305-328.
- Merrim, Stephanie. «Los primeros cincuenta años de historiografía hispana sobre el nuevo mundo: El Caribe, México y América Central». *Historia de la literatura hispanoamericana I: Del Descubrimiento al modernismo*. Pupo Walker et al. (eds.). Madrid: Gredos, 2016.
- Mignolo, Walter D. «El metatexto historiográfico y la historiografía india». *MLN*, Vol. 96, No. 2, 1981, 358–402.
- Molloy, Sylvia. «Alteridad y reconocimiento en los Naufragios de Álvaro Núñez Cabeza de Vaca». *Nueva revista de filología hispánica*, T. 35, No. 2, 1987, págs.

- Myers, Kathleen Ann. *Fernandez de Oviedo's Chronicle of America: A New History for a New World*. University of Texas Press, 2007, accessed at ProQuest Ebook Central: <http://ebookcentral.proquest.com/lib/michstate-ebooks/detail.action?docID=3443195>.
- Núñez Cabeza de Vaca, Álvar. *Naufragios*. Juan Francisco Maura (ed.). Madrid: Cátedra, 2015.
- O’Gorman, Edmundo. *Cuatro historiadores de Indias, siglo XVI: Pedro Mártir de Anglería, Gonzalo Fernández de Oviedo y Valdés, fray Bartolomé de las Casas, Joseph de Acosta*, 1972.
- Ross, Kathleen. «Historiadores de la conquista y colonización del Nuevo Mundo». *Historia de la literatura hispanoamericana I: Del Descubrimiento al modernismo*. Pupo Walker, Enrique et al. (eds.). Madrid: Gredos, 2016.
- Paniagua Pérez, Jesus. «Los *mirabilia* medievales y los conquistadores y exploradores de América». *Estudios Humanísticos. Historia*, 2015, no. 7, 139-159.
- Pastor, Beatriz. *Discurso narrativo de la conquista de América*. Ciudad de la Habana: Ediciones Casa de las Américas, 1983.
- Peña, Margarita. «Poesía épica». *Historia de la literatura hispanoamericana I: Del Descubrimiento al modernismo*. Pupo Walker, Enrique et al. (eds.). Madrid: Gredos, 2016, pp. 252-279.
- Schmidt-Nowara, Christopher. *Slavery, Freedom, and Abolition in the Latin and Atlantic World*. Albuquerque: University of New Mexico Press, 2011.
- Todorov, Tzvetan. *Los abusos de la memoria*. Trad. Miguel Salazar, Barcelona: Ediciones Paidós, 2000.
- Vespucio, Américo. *El Nuevo Mundo*. R. Levellier (ed.). Buenos Aires, 1951.
- Wheelock, Stefan. *Barbaric Culture and Black Critique: Black Anti-slavery Writers, Religion, and the Slaveholding Atlantic*. Charlotte and London: University of Virginia Press, 2016.
- Yáñez, Agustín. *Fray Bartolomé de las Casas: El conquistador conquistado*. Juan Mortiz, 2014, e-book.