

VITORIA, F. (de), 1966. *Leçons sur les Indiens et sur le droit de guerre*, Genève: Librairie Droz, col. «Les classiques de la pensée politique», edición crítica y traducción francesa por Maurice BARBIER, XCV+161 p.

VITORIA, F. (de), 1967, *Relectio de Indis o Libertad de los Indios*, edición crítica bilingüe (latín/castellano) de L. Pereña y J. M. Pérez Prendes, Madrid: C.S.I.C., col. «Corpus Hispanorum de Pace», vol. V, CXCI + 239 p.

VITORIA, Francisco (de), 1981. *Relectio de Iure Belli o Paz Dinámica. Escuela Española de la Paz Primera Generación 1526-1560*, edición crítica bilingüe (latín/castellano) de L. Pereña, V. Abril, C. Baciero, A. García y F. Maseda, Madrid: C.S.I.C., col. «Corpus Hispanorum de Pace», vol. VI, 408 p.

Sociocriticism Vol. XI, 1-2, pp. 103-110

© I.L.S., Montpellier (France)

LA BREVISIMA O EL HABLA PANFLETARIA DE BARTOLOMÉ DE LAS CASAS

Daniel MEYRAN

Desde el 12 de Octubre de 1992 hemos podido, los unos y los otros, con la oportunidad de la celebración del famoso Quinto Centenario, subrayar que tal celebración no era la del mal nombrado *descubrimiento* de América sino la de la toma de conciencia de que las tierras *trouvées* según la palabra de Montaigne, y abordadas por el almirante Cristóbal Colón, no pertenecían al continente asiático pero sí que formaban parte de un continente *nuevo* distinto del *viejo* mundo. Esta convicción contribuyó al derrumbamiento del antiguo saber relativo a un mundo finito y estable tal como lo había asentado la tradición grecolatina.

Sin embargo yo pienso que lo que provocó la conmoción mental decisiva, fue el descubrimiento de un extraño asunto de curiosidad, futuro tema de controversias, el descubrimiento de una humanidad nueva llamada, por no tener nada mejor, *el Indio*. ¿De dónde procedía? ¿Había escapado a la revelación cristiana o había degenerado?

En el pensamiento occidental en plena *revolución mental*, en pleno bullicio humanista y milenarista, la humanidad india iba a oscilar entre la inocencia primitiva y la bestialidad diabólica. Lo atestigua el primer comentario, el de Cristóbal Colón en la famosa «Carta a Santángel» del 15 de febrero de 1493¹, en la que, en su tentativa de descripción de lo desconocido, el autor

evoca la naturaleza y al ser que vive en ella como una *maravilla*, utilizando o sea la adjetivación *bella diformidad*, *diformidad formosa*², o sea la denegación «no he hallado hombres monstruosos...», «así que de hombres monstruosos no he hallado ni noticia...», «salvo hacia la tierra del Aván adonde nasen la gente con cola...» para repetir que los Indios *trouvés* «son tanto sin engaño y tan liberales (...) y de muy sutil ingenio...»³. Y Las Casas confirma en *La Brevisima*:

Todas estas universas e infinitas gentes a toto genero crió Dios las más simples, sin maldades ni dobleces, obedientísimas, fidelísimas a sus señores naturales y a los cristianos a quien sirven...⁴.

La polémica iba a empezar, unas importantes disputas y controversias darían lugar a enfrentamientos entre modernistas y conservadores del derecho, entre defensores y opresores de los indios. Los derechos de los conquistadores sobre las tierras halladas y sobre las gentes encontradas eran objeto de un debate político y teológico en el que se confrontarían las nociones de derecho natural y de justa guerra. Eminentes especialistas como Lewis Hanke, Manuel Giménez Fernández, Marcel Bataillon, André Saint-Lu, Raymond Marcus, Marianne Mahn-Lot, Georges Baudot, Alain Milhou entre otros, estudiaron y analizaron este debate. Todos coinciden para mostrar la protesta humanitaria y el testimonio implacable de la acción y de los escritos de Bartolomé de Las Casas en tal combate ideológico, en defensa de los indios.

Entre la extensa producción lascasiana destaca *La Brevisima Relación De La Destrucción De Las Indias* escrita en 1542, el año de la promulgación de las famosas *Leyes Nuevas* y publicada diez años más tarde, en 1552, después de la bien nombrada controversia de Valladolid (5/7/1550-15/9/1550), como texto más difundido, más traducido y más discutido entre todos, definiendo un tipo de escritura apoyada en el testimonio y caracterizada a mi parecer por *el habla panfletaria*⁵. Así que aprovecharé las teorías sociocríticas formalizadas por Edmond Cros⁶ y por Marc Angenot⁷ para tratar de demostrar cómo el discurso lascasiano en *La Brevisima* desconstruye el discurso teológico y político oficial para construir un discurso polémico de índole panfletaria al servicio de la justicia y de la verdad.

Propongo *a priori* que *La Brevisima* tiene todas las características del panfleto en el sentido de que esta palabra no designa en un principio un género literario u oratorio sino más bien cierta presentación material (folleto) y un

modo de difusión. Será una obra corta y de poco costo, distribuida en cuanto se imprime, cuyo tema procede de una controversia de actualidad. Y de verás si volvemos a leer el título *La Brevisima Relación de la Destrucción de Las Indias*, vemos que se trata de un relato corto sobre un asunto de controversia en la actualidad, el de la destrucción de Las Indias con toda la simbólica apocalíptica que emerge de la voz *destrucción*⁸. El título traduce la eficacia del género e insiste en la fuerza temática e ideológica. El panfleto debe afirmar la capacidad del discurso para decir la verdad y debe identificar la escritura a la voz del autor es decir reflejar a la vez el arte y la vida, el artificio y la acción. Las Casas reacciona contra lo que él considera como un escándalo, una impostura, una inversión de valores:

Las cuales [conquistas] no se les podrían conceder sin violación de la ley natural y divina, y por consiguiente gravísimos pecados mortales, dignos de terribles y eternos suplicios... lo cual visto, y entendido la deformidad de la injusticia que a aquellas gentes se hace... (p. 73).

En estas ovejas mansas... entraron los españoles como lobos y tigres y leones crudelísimos de muchos años hambrientos... (p. 77).

Ya que tiene la convicción de decir la verdad (ver las repeticiones de «como es verdad» [p. 98], «con verdad se dice esto» [p. 96]), Las Casas reacciona contra lo que considera ser una evidencia que él no puede comunicar a los demás. De la misma manera, contra el propio Las Casas, Motolinía que ha visto llegar a Nueva España los escritos lascasianos, se indigna y reacciona utilizando el mismo tipo de discurso en la carta que manda a Carlos V desde su monasterio en Tlaxcala, el dos de enero de 1555, «un libelo exaltado», según la fórmula de Georges Baudot⁹:

Cuando yo supe lo que escribía el de Las Casas, tenía queja de los del consejo, porque consentían que tal cosa se imprimiese...¹⁰.

Mientras todo parece oponer a dos polemistas (Las Casas-Motolinía, Las Casas-Sepúlveda), los ideosemas manejados tanto como la utilización de rasgos discursivos, pueden acercarlos particularmente. Es decir que en cada discurso coexisten voces textuales que traducen las aspiraciones del que escribe, informan sobre su intención, o sea representan varias hablas de manera igual, o sea ponen de relieve tal discurso específico, tal habla identificadora de

tal grupo social, a expensas de otros discursos y de otras hablas. Varias voces textuales pueden coincidir en el acto de decir o bien entrar en conflicto. De acuerdo con Marc Angenot:

El texto no toma sentido más que en la contigüidad indefinida de otros discursos¹¹.

Las Casas echa una mirada indignada hacia un mundo *carnavalesco*, es decir un mundo inversado, en el que ha dejado de reconocerse. Y nada de satírico en esto, Las Casas se indigna, no se burla ni se divierte. Me parece entonces que *La Brevísima* pertenece al género panfletario y así se reúne con la literatura de humor, de pasión, pero también con la literatura de ideas, la literatura de combate, una literatura comprometida. Es a la vez una requisitoria contra «los españoles, malos gobernadores, tiranos, ladrones...»¹² y un alegato en defensa de los indios «gente pacífica y dócil, mansas ovejas...»¹³. Las Casas, como buen panfletario, actúa como fiscal y abogado a la vez, ataca defendiéndose. Su discurso será agónico y polémico:

– agónico, porque implica necesariamente un contradiscurso antagonista presente en la trama de su discurso actual, por ejemplo en el capítulo «Tierra Firme»¹⁴ la citación o convocación de las propias palabras del famoso *Requerimiento*¹⁵. Este discurso se estructura entonces según una doble estrategia: demostración de la tesis, véase «El Argumento» y «El Prólogo» donde recuerda las circunstancias de la redacción e insiste en las obligaciones de los reyes «padres y pastores», en su «innata y natural virtud» para remediar los daños, pero también véase las voces intertextuales de los sermones de Montesinos (1511) en cuanto a la inocencia natural de los indios o las de los *Justos Títulos* de Vitoria (1539) y luego la refutación de la tesis contraria rechazándola por la «insaciable codicia y ambición de los españoles» (p. 79). El discurso agónico supone un acto, una fuerte presencia del enunciador en el propio enunciado. Esta presencia explícita se traduce en las numerosas manifestaciones del YO del enunciador-scriptor Las Casas, activo y testigo:

Deliberé, por no ser reo callando... (p. 72),

Vide... Como dije que... (p. 77),

Y lo mismo afirmo... y sé por cierta e infalible ciencia... (p. 88),

Las cuales tengo en mi poder con el testimonio de los dichos frailes... (p. 130).

Al mismo tiempo la voluntad de demostración viene acompañada de signos de indignación, de profecía, de denegación o de irrisión. Es obvio cuando Las Casas utiliza una adjetivación irónica para señalar al lector el discurso antagonista con el que toma distancia:

Este piadoso capitán... (p. 16),

Semejantes romerías... (p. 101),

– polémico: porque supone un espacio textual común entre los *entre-parleurs* como suele llamarlos Marc Angenot, un espacio de representación, una puesta en escena del habla. En efecto si el discurso antagonista se representara como irreducible al discurso actual y empírico del autor, ninguna refutación sería posible. Si se entabla la polémica es porque el discurso antagonista pertenece a la misma formación ideológica y comparte las mismas premisas a partir de las cuales es posible refutarlo.

En resumidas cuentas diré que la modalidad discursiva agónica pone en escena una acción dramática con tres personajes: la Verdad, el Enunciador y el Antagonista, mientras la modalidad polémica pone en escena un conflicto entre dos personajes que se enfrentan: el Héroe y el Impostor. Las dos modalidades actúan en *La Brevísima*. Las Casas, como enunciador, está presente en su discurso se apoya en unos principios normalmente y con pleno derecho asumidos por el antagonista pero traicionados por él. Su habla panfletaria no tiene otra legitimidad más que la que saca de una verdad ausente:

¿Puede uno hacer la guerra contra gentes que no le hicieron ningún daño?

¿Puede uno hacer la guerra a gentes por su idolatría o por sus pecados?

¿Puede uno hacer la guerra a estas gentes so pretexto de que una vez vencidos, la evangelización irá más rápido?

¿Con qué derecho y con qué justicia se ha invadido las tierras y se ha ocupado por la fuerza estas tierras que los indios poseen como dueños?

¿Con qué derecho y con qué justicia se tiene a estas gentes en servidumbre?

Es obvio que Las Casas no es un panfletario aislado: sus escritos y su acción no pueden separarse de la reflexión teológica de toda la orden dominicana (Montesinos 1511, Vitoria 1539...) ni de una toma de conciencia precisa de las realidades políticas de su tiempo. Lo que le pertenece es su habla, su

puesta en palabras, su elocuencia al servicio de una pasión sin fallo por la justicia y por la verdad. Así pues estamos en presencia de un discurso subversivo pero no transgresivo de la realidad social: la distancia entre éste y el discurso dominante aparece codificada desde el *exordium* (... «Vuestra Alteza tenga por bien de con eficacia suplicar y persuadir a su Majestad que deniegue a quien las pidiere tan nocivas y detestables empresas, antes ponga en esta demanda infernal perpetuo silencio... » [p. 73]), hasta la *conclutio* (... «Tengo grande esperanza que porque el emperador y rey de España, nuestro señor Don Carlos, quinto de este nombre, va entendiendo las maldades y traiciones que en aquellas gentes y tierras, contra la voluntad de Dios y suya, se hacen y se ha hecho (porque hasta ahora se ha encubierto siempre la verdad industriosamente)... » [p. 175]). Las Casas crea entonces una realidad nueva que recorta en el lenguaje y mediante el lenguaje. Hace cosas con palabras, recordando al lector, si fuera necesario, que el sentido no es más que nuestra manera de vivir el mundo. Lo que al fin y al cabo le queda por hacer, es reconquistar un lenguaje rehén del mundo del escándalo. La tonalidad es patética porque el espectáculo de destrucción, de verdadero *mundus inversus* que se le presenta a los ojos, crea una visión del mundo que se expresa en un lenguaje negro y apasionado, fácilmente profético (véase los procedimientos utilizados como las anáforas (p. 96/120), la preterición, el oximorón en las repeticiones de las imágenes de violencia...). Las Casas quiere instituir una imagen de sí mismo como testigo, de su adversario como actor antagonista y del destinatario lector como mediador: esto me parece característico del género panfletario de la *Brevísima*. Es esta imagen siempre maníquea («en estas mansas ovejas... », «entraron los españoles como lobos y tigres... » [p. 77]). Por ello es por lo que el acto de habla de Las Casas se produce en vista de cierta meta: el compromiso, el hecho de mostrarse fiador de lo que ha visto y comprobado («... Y así lo creo yo, porque muchas y grandes tierras en aquellas tierras he visto por mis propios ojos, que en muy breves días las han destruido y del todo despojado.» [p. 171]) y el hecho de tratar de influenciar al destinatario lector. De la misma manera Las Casas está intensamente presente hasta cuando cita o relata otros testimonios como los de los hermanos franciscanos Testera, Marcos de Niza o del obispo Fray Fernández de Angulo... No hay sólo enunciación neutra de un juicio sino implicación del enunciador que se hace fiador de este juicio. Tiene derecho al habla y frente a los que asientan su verdad en un poder, a él le queda por afirmar el poder eterno de la verdad ya que la verdad es la única legitimación del habla («... porque siempre se ha encubierto la verdad indus-

triosamente... » [p. 175]). Puesto que la verdad ha sido destituida, usurpada, rechazada por la gesticulación y la impostura, el hecho de proclamar su valor absoluto toma una forma cuanto más crispada e intransigente.

Las Casas es un hombre a quien se le robaron las palabras, el lenguaje del que se vale ha sido pervertido, vaciado de su sentido por la acción de la impostura y del escándalo contra los que combate con justicia. Las Casas tiene que convencer claro pero también tiene que quitar al lector del error cometido y por ello utilizará un discurso afectivo y patético: hay que conmovér. El discurso panfletario, atraído hacia la evidencia como hacia la paradoja, quiere volver presente e imponer lo que enuncia recalando su verdad y sus realidades concretas: hay que persuadir. En la medida en que el panfletario propone un cuadro que enfoca una situación, un estado de sociedad, en la medida en que el discurso se construye alrededor de una idea clave, de una proposición testimonial, el texto se presenta como una serie de variaciones sobre un tema: «la destrucción de las Indias».

A pesar de la fuerte influencia de los escritos lascasianos y particularmente de la tremenda *Brevísima*, sintió la Corona la necesidad de reafirmar la legitimidad de su dominación en Las Indias. Por ejemplo se mandó al virrey del Perú importantes instrucciones que se tradujeron por una encuesta, entre 1570 y 1572, destinada a probar que los Incas no habían sido unos soberanos legítimos sino tiranos usurpadores: lo que fue probado evidentemente, destruyendo así la tesis lascasiana de la legitimidad e intangibilidad de las soberanías indígenas. Al mismo tiempo el virrey confiscó los libros de Las Casas.

Terminaré citando a José Antonio Maravall que escribe en *Antiguos y Modernos*:

Las Casas es éste un caso típico de cómo una formación de base fuertemente tradicional puede traer consigo una apertura a posiciones nuevas, mucho más modernas, mejor aún más abiertas al porvenir que otras que en el mismo momento se presentan con un carácter renovador¹⁶.

NOTES

1. Colón, Cristóbal, *Textos y Documentos Completos*, Madrid, Alianza editorial, 1992, (edit. Consuelo Varela), p. 219-22.
2. *Idem*, p. 220.
3. *Ibidem*.
4. Las Casas, Bartolomé, *Brevísima Relación de la Destrucción de Las Indias*, Madrid, Cátedra, 1995, (edit. André Saint-Lu), p. 75.
5. Tomo la fórmula de Marc Angenot.
6. Cros, Edmond, *Théorie et Pratique Sociocritiques*, Montpellier, édit. CERS, 1983.
7. Angenot, Marc, *La Parole Pamphlétaire*, Paris, Payot, 1982.
8. La voz *Destrucción* cobra varios sentidos en la época, se refiere al sueño milenarista y toma un sentido escatológico, apocalíptico. Alain Milhou en *El concepto de DESTRUCCIÓN en el evangelismo milenario franciscano*, reconoce la influencia de las preocupaciones escatológicas medievales en autores como Motolinía, pero señala que si el término MILENARISMO no se entiende en un sentido amplio de creencia en la unificación del mundo bajo una misma fe y una misma autoridad sino en su sentido restringido, no sería posible adscribir en esta corriente a los franciscanos porque éstos «no evocaban un milenio donde los pobres (indios) serían los primeros y donde las jerarquías sociales y políticas serían trastornadas». P. 313, *Actas del II Congreso Internacional sobre los Franciscanos en el Nuevo Mundo*, Archivo Iberoamericano, 2da época, T. 48, 1988.
9. Baudot, Georges, *Utopía e Historia en México*, Madrid, Espasa calpe, 1983.
10. Fray Toribio de Benavente, cité par Baudot, Georges, *op. cit.*, p. 307-308.
11. Angenot, Marc, *op. cit.*, p. 11.
12. Todas las referencias a *La Brevísima*, remiten a la edición ya citada de André Saint-Lu en Cátedra.
13. *Idem*.
14. *Idem*, p. 95-99.
15. Texto-arenga destinado a leerse a los Indios en cada encuentro que expresaba jurídicamente la legitimidad de la corona española a partir de la soberanía universal de los papas, 1513-1542/43.
16. Maravall, José Antonio, *Antiguos y Modernos*, Madrid, Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1966, (447-448).

Sociocriticism Vol. XI, 1-2, pp. 111-127
© I.I.S., Montpellier (France)

UTOPIA Y CONQUISTA

Beatriz PASTOR

I

Pocos temas tienen la virtud de despertar de inmediato el interés epidémico de un interlocutor o de una audiencia como el de la utopía. Con un poder notable de convocar sueños, nostalgias y deseos más o menos recónditos parece despertar sin dificultad la imaginación más recalcitrante. La Utopía... ¡Ah, la Utopía! Y sin embargo éste es uno de esos temas cuya discusión revela inevitablemente que bajo los acuerdos reposan con frecuencia malentendidos. El término mismo Utopía —y utópico— designa realidades tan diversas, percepciones tan radicalmente distintas que fácilmente pasa a significar cualquier cosa, y por lo tanto nada.

El acercamiento inicial a la problemática utópica es paradójico. Oscila entre el éxtasis y el aburrimiento. El éxtasis que parecen prometer el carácter seductor de una serie de formulaciones en las que se expresa el impulso de trascender con la imaginación las limitaciones de la vida cotidiana en contextos históricos y sociales muy diversos desde la antigüedad clásica hasta hoy. Y el aburrimiento que resulta tanto de ciertos aspectos inherentes al objeto utópico como del enfoque que se ha dado con frecuencia a su estudio crítico.

Cioran se refiere a algunos de esos aspectos que, en su análisis, marcan la oposición central entre utopía e historia:

Lo más notable de las narraciones utópicas es la ausencia de perspicacidad, de instinto psicológico. Los personajes son autómatas, ficciones o símbolos: ninguno es real, ninguno supera la categoría de marioneta. Son ideas perdidas en un universo sin puntos de referencia... ¿Qué sentido tiene crear una sociedad de marionetas?¹

Y concluye:

Considero la descripción del falansterio como el vomitivo más eficaz que existe. Se lo recomiendo.

Es el carácter abstracto, estático e ideal de la literatura utópica con su eliminación sistemática de contrastes, conflictos y contradicciones lo que provoca la exasperación de Cioran. Pero la lectura de estudios sobre la utopía puede producir fácilmente la misma reacción aunque por motivos algo distintos. Lo llamativo aquí es la monotonía de una erudición dedicada a acumular o en el mejor de los casos catalogar datos, motivos y recurrencias con una notable ausencia de cualquier enfoque crítico que ilumine su interés más que anecdótico.

Tal vez la mejor forma de retomar el hilo crítico de la problemática utópica sea el comenzar por precisar y definir algunos aspectos y funciones centrales diferenciando implícitamente la utopía de otras formulaciones imaginarias como el mito, la fábula o la literatura fantástica.

En su estudio *Utopics: Spatial Play*, Louis Marin aborda la definición de Utopía de una forma que amplía y flexibiliza implícitamente el campo de lo que se designa como utopía.

La utopía —dice Marin— es un discurso. Pero no es un discurso del concepto.

Es el discurso de una figura: un modo de discurso figurativo particular.²

Y al mismo tiempo se refiere a tres puntos fundamentales tanto en la discusión teórica de la utopía como en su discusión específica dentro de la conquista: la relación entre utopía y práctica utópica, entre utopía e historia y la función social de la utopía. Para Marin ese discurso figurativo que es la utopía es siempre un producto textual de la práctica utópica. Es:

la representación ambigua de la imagen equívoca de una síntesis posible y de una diferenciación productiva. Apunta a una reconciliación y revela una contradicción presente entre el concepto y la historia.

La utopía se presenta pues como una «imagen equívoca» que resuelve simbólicamente el conflicto ideológico fundamental e insoluble con el que se enfrentaba la práctica utópica. Y esa resolución simbólica se centra en una representación totalizadora de la armonía que simultáneamente oculta y revela las contradicciones fundamentales del orden ideológico sobre el que se levanta:

La utopía como articulación del mundo y de la historia aparece ligada al libro y al ámbito del discurso. Es un mundo de la escritura, o una escritura del mundo como representación ideal de la historia, un mundo del ser que se ha substituido a la historia y al ser. Pero, simultáneamente, la utopía es el libro en el que el libro mismo aparece desconstruido, revelando los procesos mismos que lo constituyeron.³

El enfoque de Marin restituye a la crítica de la utopía toda su complejidad. Eludiendo taxonomías y recuentos eruditos reintegra el objeto utópico en sus procesos de producción y éstos en la historia. Simultáneamente le devuelve a mi proyectado estudio sobre utopías la alegría de vivir y a mí me salva de un tedio milenarista.

En su estudio sobre el pensamiento utópico occidental⁴ Manuel y Manuel afirman tajantemente que no hay una tradición utópica sostenida en España y, cuando enumeran las utopías del Nuevo Mundo, no incluyen ni un solo ejemplo de formulación utópica española. Si restringimos el concepto de utopía al que se deriva del texto de More la afirmación de Manuel y Manuel es difícilmente rebatible porque el hecho es que no hay en toda la historiografía de la conquista ni en su literatura un solo texto que presente las características que articulan ese modelo. Tampoco lo hay en la literatura española de la época

—la Sinapia que sí se aproxima a ese modelo es muy posterior—. Pero si restituimos el concepto de utopía a una perspectiva más amplia que la que lo reduce implícitamente al paradigma utópico de More vemos que la discusión de la utopía americana durante la conquista se enriquece considerablemente. Stelio Cro rechaza el juicio de Manuel y Manuel y reivindica la existencia de la utopía en América diciendo que la hay pero que es una utopía empírica. Su reivindicación es acertada pero a su planteamiento teórico le faltan claridad y rigor conceptual. No es que la utopía (por definición una formulación teórica de un paradigma armónico imposible, figura de resolución simbólica de todos los conflictos, carencias y contradicciones de una formación históricosocial concreta) sea empírica en América. Lo que sucede es que la utopía americana de la conquista —y yo creo que sí se puede hablar de utopía en ese contexto— tiene un carácter muy particular y distinto de las formulaciones de More, Bacon o Campanella tanto en sus rasgos discursivos y textuales como en su proceso de producción. Su particularidad deriva, de entrada, de dos factores:

- La relación inmediata entre práctica utópica y formulación teórica durante la conquista.
- El carácter empírico del objeto utópico, por oposición al carácter teórico del de More.

Las circunstancias históricas concretas de la conquista incidieron de forma definitiva sobre la forma que tomó el impulso utópico en la conquista y sobre las dos vertientes de su manifestación: la práctica y la teórica. A diferencia de lo que sucedía con la utopía de More, América no necesitaba ser inventada en un modelo teórico imaginario. América existía, era un objeto empírico que sólo necesitaba ser «descrito». Su descubrimiento y exploración configuraron el proceso de aprehensión que debía desvelar su realidad nueva. Pero históricamente las cosas se desarrollaron de otro modo. Los textos de la conquista revelan de forma inequívoca hasta qué punto el proceso de aprehensión fue moldeado por un a priori fundamental: la visión de América como locus utópico por excelencia. El descubrimiento fue en este contexto el proceso de constitución de América como utopía en dos aspectos simultáneos: el práctico —exploración geográfica— y el teórico —los textos de la conquista—. La exploración convertiría América en el locus de toda una serie de mitos —el Paraíso, la Fuente de la eterna juventud, el Eldorado— que configuraban aspectos distintos de su figuración utópica⁵. El mecanismo era siempre el mismo.

Las expediciones se organizaban en busca de un objetivo cuya naturaleza aparecía prefijada en formulaciones que expresaban las expectativas y sueños de los conquistadores a través de mitos, fábulas y motivos utópicos derivados de la tradición occidental o de las noticias que se iban teniendo de diversas tradiciones indígenas. Los objetivos fabulosos concretaban diversos aspectos no de la realidad americana sino del locus utópico con el que el continente desconocido aparecía identificado en la mente de sus descubridores. El mito de la fuente de la eterna juventud, por ejemplo —que dió forma a uno de los objetivos fabulosos más buscados— funcionaría en el proceso de figuración de América como locus utópico como significante de uno de los rasgos fundamentales de esa utopía: el triunfo sobre la muerte. El mito del buen salvaje, tan central en los argumentos de Las Casas, sería a su vez el significante de otro rasgo fundamental: la recuperación en el locus utópico americano de la inocencia primigenia perdida con el pecado original. El Eldorado, mito impulsor de buena parte de la exploración de Sudamérica, funcionaría como significante de la resolución, en la utopía americana, de toda penuria económica con su promesa de riquezas ilimitadas que garantizaban ascenso social y dignidad social para los desposeídos.

Presididas por un objetivo de signo utópico las expediciones se convertían de hecho en práctica utópica, es decir en la acción encaminada a materializar una formulación teórica: la realidad de América como locus utópico, figura totalizadora de resolución de toda una serie de aspectos fundamentales de la problemática religiosa y social de la época. Y cada nueva formulación de un aspecto de la figura utópica, cada nuevo mito, se presentaba como resultado textual de la práctica utópica fallida y como expresión del incesante reajuste por el que, pese al fracaso repetido en la verificación empírica de la realidad de la utopía americana, la figura utópica que equiparaba un continente desconocido al locus utópico permanecía intacta.

II

La caracterización de América como figura paradigmática del locus utópico no se identifica con ninguno de los mitos específicos que representan uno o varios de sus hipotéticos rasgos fundamentales (inmortalidad, abundan-

cia, edad de oro, inocencia primigenia). Más bien habría que decir que la constelación de mitos y fábulas va tejiendo la red simbólica de rasgos que componen la paulatina representación de América como locus utópico, construcción dialógica, figuración discursiva que expresa en sus facetas múltiples el impulso utópico de los descubridores y su vivencia del proceso de descubrimiento.

A nivel de los mitos específicos los textos incorporan elementos tanto de la tradición occidental como de la americana. Y a nivel de la formulación utópica enlazan con los dos grandes paradigmas que organizan en el imaginario europeo la representación de la utopía desde la antigüedad clásica:

La ciudad ideal.

El paraíso.

Son las dos caras de una misma moneda, dos expresiones de un mismo impulso, de una misma problemática utópica. La primera se centra en la creación del espacio utópico concebido como utopía social. Es el paradigma utópico secular heredado de la tradición griega. El segundo aparece anclado en el mito judeocristiano del jardín perdido y persigue, dentro de una línea religiosa, la recuperación de la armonía anterior a la caída. Desde Colón hasta Ercilla el mito paradisíaco configura formulaciones que evolucionan desde la figuración de América como locus utópico concebido primero como espacio de resolución simbólica de una problemática europea hasta otras que se articulan como expresión simbólica de la ansiedad producida por la destrucción real del objeto utópico en el proceso de la conquista. La representación colombina de Paria y la desembocadura del Orinoco en la *Relación del tercer viaje* por ejemplo, enlaza con la geografía de Ailly que situaba el jardín perdido en las proximidades de las ricas regiones inexploradas del Asia oriental. Esta conexión tenía la virtud inmediata de confirmar oportunamente el logro de los objetivos económicos del almirante. Pero la elección de este mito como centro de la caracterización de las nuevas tierras va más allá de un simple interés económico. Dentro del discurso narrativo de Colón la transformación de Paria en el Paraíso culmina todo un proceso de caracterización implícita de América como Jardín del Edén —en su flora, en su fauna, en su clima y en la inocencia primigenia de sus habitantes— que recoge tanto la nostalgia europea por el paraíso perdido como la promesa milenaria de un mundo mejor con la llegada de los

tiempos del mesías. Al convocar, primero implícitamente y luego de forma explícita en la *Relación* del tercer viaje estos dos polos imaginarios Colón crea una representación de América como locus utópico de resolución de toda la compleja problemática sociohistórica de la Europa de la época en el que convergen simbólicamente la recuperación de un pasado mítico y la actualización de un futuro profético de armonía recobrada. Los textos de Bartolomé de Las Casas, por otra parte, articulan, como se verá más adelante, un discurso figurativo que delinea la utopía como resolución de las contradicciones reveladas por la intolerable realidad colonial y como expresión de la ansiedad del propio Las Casas ante la inminente destrucción del paraíso entrevisto como posibilidad en el Nuevo Mundo.

Pero, aunque la formulación utópica que enlaza directamente con el paradigma paradisíaco es central en el discurso de Colón, los textos colombinos son un buen ejemplo de la complejidad con que se manifiesta la problemática utópica en la conquista y del dinamismo que caracteriza las formulaciones utópicas del período. No hay, es cierto, un texto totalizador que, a la manera de la *Utopía* de More, formule exhaustivamente la utopía americana. Pero esto no significa que los textos que van delineando la figuración utópica de América sean más simples o incompletos. Su riqueza particular viene de la forma en que combinan tradiciones, motivos y formulaciones utópicas diversas. En Colón, por ejemplo, junto al paradigma utópico paradisíaco ligado a la tradición religiosa se desarrolla una formulación secular que convierte a América en el locus utópico del mercader. Desde esta perspectiva los textos de Colón articulan una representación de América poco fiel a las realidades objetivas del nuevo continente pero sumamente coherente como representación simbólica de una utopía comercial. La tradición con la que entronca esta representación es la de los relatos de viajeros y comerciantes medievales y, especialmente, los *Viajes* de Marco Polo. El texto del relato de los Viajes de Marco Polo proporciona el modelo sobre el cual Colón articula buena parte de su representación de América como utopía comercial. La proyección utópica de la representación colombina se concreta en dos aspectos fundamentales. El primero es la caracterización de América como repositorio simbólico de todas las mercancías más valiosas en el mercado de la época. El *valor material* se convierte en el criterio que ordena la percepción selectiva de Colón y en el rasgo que define globalmente la figura utópica de América en su vertiente mercantil. El segundo aspecto es la *ausencia de gasto*. Las mercancías más valiosas se encuentran ahí y

además son gratis. El carácter gratuito de las mercancías se conjuga con su valor material para crear una representación utópica que convierte a América en figura del **provecho**, ganancia pura, paraíso comercial, sueño dorado de cualquier mercader.

Colón no fue el único que concibió América como utopía comercial. Esta percepción estuvo en la base de la explotación más despiadada durante las primeras décadas de la conquista. Tanto Colón como Hernán Cortés revelan en sus escritos que ésta era la visión más generalizada del Nuevo Mundo⁶. La extraordinaria vitalidad del mito del Eldorado, la proliferación incesante de formulaciones de objetivos míticos como la sierra de la plata, las siete ciudades encantadas, el país de Meta, la tierra de la canela y tantas otras expresan distintos aspectos de una percepción consistente de América como utopía comercial. Todas estas formulaciones míticas comparten rasgos centrales que definen su función como significantes en el proceso de figuración de América como locus utópico. El primero de estos rasgos es **cuantitativo** y se concreta en el carácter ilimitado de las riquezas hipotéticas que se encuentran en estos lugares míticos. Este carácter ilimitado está en oposición directa con la escasez real de tales riquezas —oro, plata, piedras preciosas, etc.— en la sociedad española. El segundo es la **disponibilidad**: una vez alcanzado el objetivo mítico, nada se interpone entre el descubridor y la posesión de unas riquezas que significarían la realización de todos sus sueños económicos y sociales. Esta disponibilidad se opone a una realidad española en la que la propiedad y la riqueza aparecían concentradas en unas pocas manos y totalmente inaccesibles a los miembros de aquellas clases de las que procedían la mayoría de los conquistadores. El tercero es la **accesibilidad**. La posesión de esas riquezas aparece desvinculada en el contexto americano del trabajo y esta desconexión se opone implícitamente a una realidad de profunda desigualdad y de explotación generalizada en España. El propio Colón señaló estos tres rasgos utópicos en la crítica acerba que realizó de la percepción que tenían los primeros colonos en un intento de salir al paso de las murmuraciones que criticaban la falta de productividad de las nuevas colonias. Colón señala que si la colonia no es más productiva esto no se debe a la falta de riquezas en ella sino a la actitud poco realista de los colonos que se negaban a trabajar esperando cada uno encontrar el oro en lingotes listos para embarcar y las especias liadas en fardos dispuestos para ser recogidos por los españoles.

Para los conquistadores españoles la concepción a priorística de América como utopía material, repositorio de riquezas ilimitadas se complementaba con su percepción de América como locus de la utopía social. No en el sentido de Platón o de More —es decir concebida como sociedad ideal, justa, etc.— sino como espacio utópico de resolución de todos aquellos mismos problemas económicos y sociales que habían empujado a los españoles hacia el Nuevo Mundo en la mayoría de los casos. La posibilidad de provecho y enriquecimiento material instantáneo (y la eliminación del tiempo como la del trabajo concretaba la proyección utópica de esa percepción que se expresaba en los textos a través del repertorio de mitos mencionado más arriba) implicaba la superación de una situación social problemática o marginal, y la transformación inmediata del segundón o desposeído en rico indiano merecedor de posición, honores y privilegios que en la sociedad española hubieran permanecido para siempre fuera de su alcance. La visión de América como lugar utópico de resolución de toda la problemática social de la España de la época se desprendía casi inevitablemente de su representación como figura de abundancia utópica que prometía resolver con sus recursos ilimitados las carencias, desigualdades e imposibilidades económicas que estaban a la base de la rígida estratificación y falta de movilidad social de la España de la época.

La percepción secular de América como locus de la utopía social se concretó pues más en un proceso de inversión que substituía pobreza peninsular por riqueza mítica, trabajo por ocio, injusticia por justicia (para los españoles), marginalidad por poder que en una prolongación de la polis platónica o en una actualización del modelo totalizador de More. Pero junto a esta utopía secular hay toda una tradición utópica religiosa —representada por figuras como las Casas— que también ve en América el espacio ideal para la creación de una utopía social, en cuya formulación convergen el paradigma utópico paradisíaco con la ciudad ideal de la utopía de la tradición platónica.

El paradigma utópico del paraíso perdido es el elemento común que enlaza la corriente utópica secular (Colón, Pedro Mártir, Ribera) con la religiosa (Las Casas, Vasco de Quiroga, etc.). Pero la función respectiva que cumple en ellas es muy diferente. En la representación colombina de la utopía americana el mito del jardín perdido converge con la formulación de la utopía comercial. En los textos de Las Casas, por otra parte, la representación utópica de América como paraíso recuperado, locus utópico por excelencia conjuga la

nostalgia por la gracia perdida, la promesa milenaria de una nueva edad de oro y la crítica radical de la filosofía imperialista que impulsaba todo el proceso de descubrimiento y colonización.

III

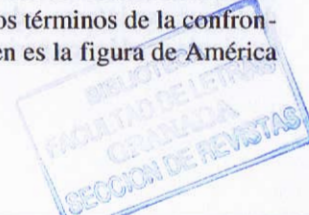
Las Casas comparte con Colón y Pedro Mártir toda una serie de motivos utópicos centrales. Pero en sus textos esos motivos aparecen integrados en una estructura de representación utópica de raíces cristiano primitivas y de radical alcance político y social. Los dos polos fundamentales de la representación de América como locus utópico que desarrolla Las Casas en sus textos (especialmente en su *Historia*, en la *Apologética* y en la *Brevísima*) son el mito del buen salvaje, símbolo de la inocencia perdida en la caída original, y la utopía primitiva indígena, en la que convergen la tradición platónica y un modelo de utopía cristiana que se formula en respuesta a la sociedad depredadora, violenta, corrompida y materialista de la colonia.

La América de Las Casas es el locus utópico que ofrece a occidente no la posibilidad de un paraíso comercial de ganancias ilimitadas, ni social—espacio mítico de resolución de las desigualdades sociales y económicas de la sociedad española— sino un paraíso espiritual, el lugar de la recuperación simbólica de la gracia perdida, de reingreso en la armonía del jardín vedado a través de una profunda renovación espiritual que hará tanto de los nativos como de los europeos cristianos verdaderos. La figuración utópica de Las Casas indica las contradicciones fundamentales de la realidad concreta de su época pero su alcance va mucho más allá de la resolución simbólica de esa problemática social. No se trata de reformas sino de revolución profunda de todo un sistema de valores⁷, no de colonias americanas y sociedades europeas sino de la humanidad. América representa para Las Casas el punto cero de una nueva historia que cancela simbólicamente la historia recorrida desde la pérdida del jardín mítico instalándose en la gracia recobrada de la armonía cristiana.

El radicalismo exasperado de la retórica lascasiana, las exageraciones cuantitativas—nunca cualitativas— tan frecuentes en sus escritos, la crueldad feroz que representan sus relatos sobre la realidad colonial, que tanto han irri-

tado a cierta crítica dando pie a descalificaciones totalmente injustificadas, configuran parte de una estrategia política para preservar la integridad del objeto utópico. Su violencia viene dictada por la urgencia. Porque esa América que Las Casas concibe y figura como locus utópico en sus escritos es una utopía amenazada. Su ingreso forzado en la historia occidental desde el descubrimiento marca el comienzo de su destrucción. Y ésta será total si no se altera radicalmente el curso de la conquista. Para Las Casas este hecho es más que un problema humanitario, jurídico o político. Implica la repetición de un ciclo que cerraría de nuevo las puertas del Edén, que devolvería al hombre a su condición miserable destruyendo nuevamente la armonía entrevista. La presentación utópica de América que desarrolla Las Casas en sus escritos es la figura de esa armonía. El radicalismo feroz de sus denuncias, su propia práctica utópica y su infatigable actividad política configuran la estrategia de su preservación frente a las realidades del infierno colonial.

Sin duda los escritos de Las Casas ofrecen una narración de los hechos de la conquista. El relato se organiza de forma discursiva y cronológica y las tres obras fundamentales en las que expone su pensamiento sobre el descubrimiento y el proceso de la conquista llevan en su título el término *historia* o *relación*, indicando aparentemente la función historiográfica que les asignaba su autor. Y sin embargo, las estructuras discursivas y estilísticas más profundas del relato no corresponden a una narración historiográfica. La crítica lo ha señalado repetidamente haciendo hincapié en una serie de rasgos estilísticos que incluyen la exageración repetida, la acumulación exhaustiva, la presentación de la acción en términos de absolutos morales, la ausencia de contradicciones o elementos negativos en la presentación de la América precolombina, la despiadada y absoluta crítica de los españoles. Se han invocado criterios de verosimilitud, exactitud factual y sutileza analítica para descalificar la versión de la conquista que ofrece Las Casas, alegando que carece de rigor historiográfico y de exactitud documental. Pero estas críticas sólo muestran una total falta de comprensión de la narración lascasiana. Claro que se propone narrar la historia de la conquista, pero no desde criterios u objetivos similares a los que organizan el proyecto de otros cronistas. Los textos de Las Casas dramatizan, a través de la representación de los sucesos de la conquista, una confrontación simbólica entre el bien y el mal. De ahí el absolutismo intransigente que recorre sus textos de punta a cabo. Y los dos términos de la confrontación aparecen definidos de forma bien clara. El bien es la figura de América



como locus utópico que recoge la nostalgia del mítico jardín perdido y la promesa de la armonía recobrada en la utopía cristiana. El mal es la destrucción de esa figura. La caracterización del primero se desarrolla de forma fundamental en la *Apologética Historia*. La del segundo en la *Historia de las Indias*, y de forma más condensada, en la *Brevísima*. Estructuras discursivas y estilísticas deben analizarse en el contexto de esta confrontación fundamental y de su resultado. No se trata simplemente de describir los hechos sino de revelar su horror profundo y señalar sus implicaciones morales. La escritura lascasiana revela así su función doble de figuración y preservación del locus utópico americano. La verdad que promete Las Casas en su *Historia* es la representación utópica de la realidad americana pero también la escenificación minuciosa de su destrucción. De esa contigüidad entre jardín mítico e infierno colonial, entre hallazgo y pérdida del paraíso, entre su descubrimiento y su destrucción deriva la urgencia trágica que da forma a la retórica lascasiana y que configura las estructuras discursivas de sus escritos fundamentales.

Quizá uno de los rasgos más admirables de la obra de Las Casas es la forma en que logró entrelazar pensamiento y acción en una lucha política coherente. Las estrategias verbales de preservación que articulan sus escritos se prolongan en una serie de iniciativas y negociaciones que marcaron hitos fundamentales tanto en el desarrollo de la lucha revolucionaria de Las Casas como en la evolución de las colonias. Y esto nos lleva nuevamente al análisis de las actividades de Las Casas como parte de una estrategia de preservación de la figura utópica. Hay tres momentos fundamentales en la trayectoria política de Las Casas. El primero es en 1521 y corresponde a su proyecto de crear la comunidad ideal en Tierra Firme. El segundo tiene lugar en 1537 con el episodio de la Vera Paz. El tercero corresponde a su labor en la elaboración de las Nuevas Leyes de Indias en 1542. Políticamente los tres episodios fueron un fracaso para Las Casas. Las causas y la forma de ese fracaso no fueron, sin embargo, las mismas. Pero causas y forma revelan, en los tres casos, la visión utópica en el centro mismo de la lucha política de Las Casas.

Refiriéndose a los sucesos de mayo de 1968 en París Marin señala que allí, como siempre, el intento de crear un «nuevo mundo» separándolo totalmente de «la sociedad» marcó el principio de la utopía⁸. Podemos añadir sin duda que ese intento, además de insertar firmemente la práctica política de la izquierda académica parisiense en el ámbito de la utopía determinó su fracaso.

Algo análogo sucedió con los dos intentos de creación de comunidades cristianas a través de la colonización pacífica que llevó a cabo Las Casas en el Nuevo Mundo.

Tanto el experimento de Tierra Firme como el de la Vera Paz comienzan con un mismo gesto de aislamiento y ruptura con la sociedad colonial que se expresa explícitamente en las capitulaciones de la primera y en los acuerdos suscritos con Maldonado para la segunda. Tanto las capitulaciones de 1521 como los acuerdos con Maldonado en 1537 estipulan la necesidad de aislamiento y de separación radical con respecto a la sociedad dominante como condición necesaria para la realización del proyecto. Y esa condición expresa simbólicamente la distancia insalvable que separa realidad de utopía. El fracaso de ambos intentos ilumina simultáneamente la imposibilidad de consumir esa ruptura —ruptura con la sociedad y con la historia y gesto utópico por excelencia— y el carácter de práctica utópica del intento.

Sabemos que después del fracaso del primer intento Las Casas se sintió tan abatido que se hizo dominico, y se retiró de la vida pública encerrándose en un convento durante diez años. Después de la Vera Paz, sin embargo, su actividad se intensificó culminando, después de su estancia de más de un año en la corte, en la promulgación de las Nuevas Leyes, tercer gran momento en la trayectoria política de Las Casas. El que Las Casas escogiera para dar su batalla esta vez no un territorio más o menos remoto de la colonia sino la corte y específicamente el ámbito de la ley revelan su lucidez frente a fracasos anteriores. Frente a proyectos anteriores que requerían el aislamiento con respecto a la sociedad dominante como condición necesaria para el éxito, esta vez Las Casas se instala en el centro mismo del poder que está dominando América —la corte— y se apropia del instrumento central de esa dominación: la ley.

A primera vista la trayectoria que lleva a Las Casas del ámbito de la acción —la fundación de las comunidades cristianas ideales— al de la palabra —los grandes debates sobre los indios y las Nuevas Leyes— se presenta como un repliegue. Pero históricamente fue todo lo contrario. Su labor legislativa es la amplificación final de su proyecto y apunta a un absoluto de justicia que englobe toda acción posible en las Indias. Y, si aceptamos con Marin que toda utopía representa la superación de la ley (histórica, natural, social, etc.) por el discurso —«the overthrow of law by discourse»— no deja de parecer irónico el que, en el caso de la lucha política de Las Casas ese discurso se instale preci-

samente en el centro del poder legal y adopte su identidad. A una legislación colonial inaceptable, la visión utópica de Las Casas va a oponer sus Nuevas Leyes. Por otra parte el carácter circular de un proceso de destrucción de la ley que culmina en una ley nueva ilustra perfectamente la circularidad del proceso utópico en la Conquista y la contigüidad renovada y destruida incesantemente del proceso de figuración en la práctica utópica hacia la que tiende y en la que simultáneamente se origina.

La sociedad colonial no volvería a ser la misma después de las Nuevas Leyes y eso a pesar de las negociaciones, compromisos y suspensiones que siguieron a su promulgación en 1542. Sin duda impulsaron transformaciones profundas en las colonias. Pero lo que no lograron nunca fue el objetivo lascasiano: la consagración de América como locus utópico y su preservación como tal. No lograron impedir que se consumara el ingreso destructor de ese ámbito, suspendido hasta 1492 fuera de la historia y del tiempo europeos, en el ciclo de violencia renovada del imperialismo occidental.

Refiriéndose a la actividad política de Las Casas Bataillon contrapone de forma velada su **pasión** a la actitud de un misionero modelo para concluir que «no es un santo. No se ha hecho monje más que para alzarse hasta el desprecio del oro y al saber que tanto admiraba en los dominicos»,⁹ y acaba comparándolo a los grandes conquistadores: «Es un gran hombre de acción, grande incluso a escala de los conquistadores».

Paradojica esa comparación final que unifica identificándolas las figuras contrarias del monje y del guerrero. Pero acertada. Porque en el contexto de la conquista se proyectan en perfecta simetría. Ambas se definen contra un mismo contexto histórico y cada una es emblemática de una de las dos corrientes centrales del pensamiento utópico del descubrimiento: la utopía materialista, figuración de América como paraíso comercial; y la utopía contracapitalista y contracolonia lista, figuración de América como paraíso espiritual de la armonía recobrada. En sus *Tesis sobre ideología y utopía*,¹⁰ Louis Marin puntualiza que «históricamente el discurso utópico hace su aparición sólo cuando se forma un modo de producción capitalista». Es el caso de la utopía en la conquista. Aquí el proceso de figuración utópica del Nuevo Mundo tiene dos vertientes contrarias, incompatibles y perfectamente complementarias. La primera, la utopía comercial proyecta la figura de América

como lugar utópico de resolución simbólica de la compleja problemática económica y social de la España de la época. La segunda, que identifica América con el Paraíso, locus recuperado de la armonía y de la gracia proyecta la primera crítica radical de una ideología explotadora y despiadada que anuncia simultáneamente el triunfo del capitalismo y la destrucción del paraíso entrevisto. Jaime Concha se refiere al alcance ideológico preciso de esa nostalgia de paraíso que impulsa la figuración utópica de Las Casas:

Contra el trabajo de las minas, contra la agobiante extracción de perlas desde el fondo del mar, propone Fray Bartolomé ese nostálgico ideal que posee, en medio del creciente dominio del capitalismo mercantilista, toda la impotencia y el poder de una utopía.¹¹

La cita se refiere a *La Brevísima*, pero la afirmación es igualmente válida para la *Historia de las Indias*, *La Apológetica Historia*, o para el *Memorial de remedios para los indios*. El mismo impulso utópico recorre estos textos de punta a cabo y los unifica como partes de un mismo discurso en el que se constituye la figura de una América utópica.

Ya críticos y detractores de Las Casas han señalado hasta la saciedad la falta de exactitud cuantitativa a la que me refería más arriba. También son evidentes el carácter repetitivo, casi formulaico que adquiere la narración de ciertos episodios —emblemas repetidos de la conquista violenta, proyecciones simbólicas del infierno colonial— y la abstracción que tipifica la caracterización individual de personajes que pasan a representar los dos opuestos de una confrontación entre absolutos en la que se juega nada menos que la destrucción definitiva del paraíso. Pero lo que interesa aquí es que precisamente esos elementos que hacen cuestionable desde el punto de vista de una historiografía factual la validez de los textos definen su naturaleza utópica. No se trata de una construcción propagandística que instrumentaliza la narración subordinándola a unos objetivos políticos inmediatos —aunque ésta sea una de las dimensiones ineludibles de la escritura lascasiana—. Se trata de un discurso utópico que engloba esa vertiente que se ha criticado como propagandística sin circunscribirse a ella. Este discurso utópico se distingue de la descripción historiográfica por una serie de rasgos bien definidos. Se articula como crítica ideológica de la ideología colonialista —contraideología colonialista la llama Jaime Concha—. Narra una confrontación simbólica entre absolutos identificando el triunfo del

bien –la preservación de la figura de la América utópica– con la resolución simbólica de todas las contradicciones históricas que entran en juego en la Conquista. Delinea los contornos de esa figura conjugando la proyección metafórica –en el locus utópico– y el desplazamiento metonímico implícito en la rearticulación de un continuo analógico de la realidad.¹² Y, finalmente, traza las líneas maestras de un proyecto totalizador que parte de un pasado simbólico –el jardín perdido– para proponer un futuro ideal –la armonía recobrada de la comunidad cristiana primitiva–. En la identidad que une, con circularidad perfecta, pasado y futuro, paraíso y Nuevo Mundo se expresa simbólicamente la negación utópica del tiempo y de la historia.

La visión utópica que articula los textos de Las Casas no configura una huida de una realidad problemática hacia el ámbito de la fantasía o de la ficción. Al contrario, la figuración utópica del Nuevo Mundo que se delinea en sus textos aparece firmemente anclada en la historia por partida doble. Por la forma en que ilumina y dramatiza a través de una confrontación entre absolutos las contradicciones fundamentales que enfrentan en la Europa de la época los valores espiritualistas centrales de una tradición cristiana en crisis –Erasmus y luego Lutero se inscriben con signo contrario en esa crisis como alternativas– con la fuerza cada vez más arrolladora de una ideología mercantilista, materialista y explotadora. Y, en segundo lugar, porque, paradójicamente, en esa proyección ficcional de un referente ausente y contradictorio, en esa figuración utópica en la que Las Casas consuma la transformación del Nuevo Mundo en Paraíso perdido, de América en locus utópico, es donde se encuentra el motor que impulsa las formulaciones ideológicas más radicales y los cambios políticos más revolucionarios de todo el período.

Los textos de Bartolomé de las Casas iluminan de forma reveladora la dinámica real del pensamiento utópico dentro de la conquista. No es que no haya utopía en la conquista española de América como afirman perplejos, entre otros, Manuel y Manuel. Tampoco es exactamente que se trate de una utopía empírica, como alega Cro. El pensamiento utópico en la conquista se manifiesta en formulaciones teóricas pero no se circunscribe a ellas (como hacen la utopía de Moro, o la Sinapia más tarde). Tampoco se identifica con las acciones, exploraciones y fundaciones de tantos aventureros y visionarios (de Marcos de Nizza a Lope de Aguirre). La utopía dinamiza en la dialéctica incesante de idea y acción, de figura y práctica todo el proceso de descubri-

miento y conquista. Es el lugar de convergencia de la representación simbólica y de la acción política. Las dos grandes corrientes en que se manifiesta el pensamiento utópico español dentro de la conquista se complementan, delineando una figura del nuevo continente –la América utópica– que es simultáneamente emblema de sus posibilidades y clave de su destrucción.

NOTAS

1. E. M. Cioran, *History and Utopia*, New York, 1987, p. 85.
2. Louis Marin, *Utopies: Spatial Play*, Humanities Press, 1984, p. 8.
3. *Ibid.*, p. 65.
4. Frank E. Manuel and Frizie P. Manuel, *Utopian Thought in the Western World*, Belknap/Hard, 1979.
5. Sobre la dinámica de los mitos que impulsaron la conquista véase E. de Gandía, *Historia crítica de los mitos de la conquista de América*, Buenos Aires, 1929. En relación con la función de mitos y leyendas en el proceso de la conquista véase Beatriz Pastor, *Discursos narrativos de la conquista de América*, Ediciones del Norte, 1988. El libro de Juan Gil, *Mitos y utopías del Descubrimiento*, Alianza editorial, 1989, contiene gran cantidad de información general sobre el tema.
6. Ambos se quejan amargamente en su correspondencia con los reyes de la codicia y total falta de visión de unos colonos que, entre otras cosas, amenazan con malograr las posibilidades comerciales de los nuevos territorios.
7. A esa revolución se refiere Hanke cuando en su biografía de Las Casas compara el alcance de las propuestas lascasianas a la revolución copernicana. *Bartolomé de las Casas: An Interpretation of his Life and Works*, The Hague, 1952.
8. Louis Marin, *op. cit.*, p. 6.
9. Marcel Bataillon, *Estudios sobre Bartolomé de Las Casas*, Ed. Península, Barcelona, 1976, p. 240.
10. *Op. cit.*, pp. 195 y ss.
11. Jaime Concha, *La sangre y las letras*, La Habana, 1988, p. 38.
12. Véase Marin, p. 196.

LOS PECADOS DE LOS INDIOS: ¿UNA JUSTIFICACIÓN DE LA CONQUISTA?

Jean-Pierre SÁNCHEZ

Como principales artífices del proceso de expansión europea en el Nuevo Mundo, los españoles se encontraron en la apremiante obligación de justificar su establecimiento en tierras americanas. Las precauciones tomadas inmediatamente después del regreso de Colón, en 1493, y la voluntad de asentar las bases de su dominio con la ayuda de la Santa Sede, muestran la urgente preocupación de la Corona castellana. Pero la presión internacional y la voluntad de contener o moderar las posibles críticas de los vecinos no son las únicas explicaciones del gran debate que se instauró entonces. Los españoles sintieron la necesidad de convencerse de la legitimidad de su intervención en el área ultramarina con el fin de acallar sus dudas y escrúpulos y de «descargar su conciencia», según la fórmula que aparece con tanta frecuencia en los documentos de la época. Buenas muestras de ello son la importante labor administrativa y la legislación indiana que, aunque no tuvo siempre la eficacia esperada, queda como testimonio de la preocupación de los gobernantes y de los juristas que los respaldaban. Letrados y teólogos intervinieron en la disputa que refleja una inquietud espiritual y un desasosiego originado por motivos éticos, morales o religiosos. Así, el deseo de obrar conforme a la justicia en América puede aparecer como una verdadera obsesión, además muy característica, según algunos historiadores, de la Conquista española. Lewis Hanke

ha señalado este aspecto de la actuación española [Hanke 1967, p. 16]: «Otras naciones enviaron osados exploradores y establecieron imperios. Pero ningún otro pueblo europeo, antes o desde la conquista de América, se lanzó a una lucha por la justicia como la que se desarrolló entre los españoles poco después del descubrimiento de América y continuó a través del siglo XVI.»

La disputa sobre los justos títulos de conquista culminó con las *relecciones* del teólogo Francisco de Vitoria en aulas universitarias salmantinas y la importante Junta de Valladolid que, en los años 1550-1551, tuvo como protagonistas al historiador humanista Juan Ginés de Sepúlveda y al famoso «Protector de los indios» Fray Bartolomé de Las Casas. Pero bien se sabe que el debate vallisoletano no tuvo verdadera conclusión. La cuestión permitía largas discusiones que sólo fueron perdiendo vivacidad cuando estuvo firmemente establecido el sistema colonial. La querella de los justos títulos corresponde pues a una primera época del imperio ultramarino español. Pero dicho debate ha de ser situado dentro del marco social y religioso en que vivían los europeos – y más particularmente los españoles – de aquel tiempo. La influencia del pensamiento teológico, y religioso en general, no deja lugar a dudas. De ahí la importancia que se concedió a los pecados de los indios en la interminable discusión en que se enfrentaron tantos pareceres. ¿Serían estos pecados de los naturales una razón suficiente para justificar el dominio ibérico? El tema, por su posible influencia sobre las decisiones que habían de tomar los gobernantes, merecía naturalmente un cuidadoso examen.

Los primeros contactos con los aborígenes americanos causaron mucha admiración a los descubridores. Colón, en la carta que dirigió a Luis de Santángel, en 1493, presenta a los indios como gente de buen parecer, mansa, servicial y muy temerosa: «Verdad es que, después que aseguran y pierden este miedo, ellos son tan sin engaño y tan liberales de lo que tienen, que no lo creería sino el que lo viese.» [Colón 1995b, p. 222].

Los naturales isleños permitían muchas esperanzas, no sólo por su buena disposición y su generosidad sino por su capacidad a integrarse rápidamente a la sociedad de los europeos. Colón asegura: «Y allende d'esto se farán cristianos, que se inclinan al amor e cervicio de Sus Altezas y de toda la nación castellana, e procuran de aiuntar de nos dar de las cosas que tenen en abundancia que nos son necessarias. Y no conocían ninguna seta ni idolatría, salvo que todos creen que las fuerças y el bien es en el cielo, y creían muy firme que yo con estos navíos y gente venía del cielo y en tal catamiento me recibían en

todo cabo después de aver perdido el miedo.» Y el Almirante, para rechazar cualquier duda acerca de la racionalidad de aquellos seres inocentes, añade inmediatamente: «Y ésto no procede porque sean ignorantes, salvo de muy sutil ingenio, y ombres que navegan todas aquellas mares, que es maravilla la buena cuenta qu'ellos dan de todo, salvo porque nunca vieron gente vestida ni semeiantes navíos.» [Colón 1995b, p. 222]. Esta presentación idílica de los naturales será explotada años más tarde con el tema del «buen salvaje», y dará paso a la evocación de la Edad de oro que tanto interesó a los humanistas.

Pero, paralelamente, en el mismo documento, se notan ciertos juicios condescendientes que evidencian el desdénoso comportamiento de los exploradores. El Almirante, con tono paternalista, ya desempeña un papel de protector oficial, responsable de aquellos seres indefensos. Quiere mostrarse como un indispensable moderador: «Yo defendí que no se les diesen cosas tan síviles como pedazos de escudillas rotas y pedazos de vidrio roto y cabos de agugetas; haunque cuando ellos esto podían, los parecía haver la mejor ioya del mundo...» [Colón 1995b, p. 222]. Esta reacción, que revela un sentimiento de superioridad, tiene un matiz despreciativo ya que el Descubridor explica en su carta a Santángel: «Fasta los pedazos de los arcos rotos de las pipas tomavan y davan lo que tenían como bestias.» [Colón 1995b, p. 222]. El juicio es francamente despectivo y puede sorprender en el contexto más bien laudatorio de la epístola. Quizás traduzcan con sinceridad estas palabras los verdaderos sentimientos de Colón cuyo interés residía sin embargo en una presentación positiva de su descubrimiento.

El diario del primer viaje colombino, tan valiosamente restituido por Fray Bartolomé de Las Casas, también permite creer que las tierras americanas no eran un mundo ideal. Las primeras observaciones del genovés (jueves, 11 de octubre) dejan suponer terribles amenazas. Según el documento, los apacibles taínos de Guanahaní sufrían la insoportable tiranía de pueblos bárbaros peligrosísimos: «Yo vide algunos – declara el Almirante – que tenían señales de heridas en sus cuerpos, y les hize señas qué era aquello, y ellos me amostraron cómo allí venían gente de otras islas que estaban açerca y les querían tomar y se defendían. Y yo creí e creo que aquí vienen de tierra firme a tomarlos por captivos.» [Colón 1995a, p. 111]. Colón, por estar convencido de la proximidad del continente asiático, adaptaba la información, infiriendo de ello que los forasteros – llamados caribes o caníbales – no podían ser sino hombres del Gran Can. Poco tiempo después se dará cuenta de que aquellas gentes inquietantes y dañinas estaban engolosinadas de carne humana. Así,

según señala Las Casas, con fecha del domingo 13 de enero de 1493: «Dize más el Almirante que en las islas passadas estavan con gran temor de Carib, y en algunas le llamavan Caniba, pero en la Española Carib; y que deve de ser gente arriscada, pues andan por todas estas islas y comen la gente que pueden aver...» [Colón 1995a, p. 195].

Pronto se difundió la noticia. Pedro Mártir de Anglería explica, en la primera década de su *De Orbe Novo*, con muchos detalles pavorosos y espeluznantes, las horribles costumbres de aquellas «naciones feroces que se nutren de carne humana» [Martyr Anghiera 1907, p. 12]. Asimismo, en una epístola, con fecha del 5 de diciembre de 1494, dirigida a Pomponio Leto, da algunas precisiones acerca de los caribes: «Y no dudes que hay Lestrigones o Polifemos que se alimentan con carne humana. Escucha y ten cuidado no sea que de horror se te pongan los pelos de punta. Cuando se sale de las Afortunadas, que algunos quieren llamar las Canarias, en dirección a la Española, pues con este nombre llaman a la isla en que ha fijado su asiento, si se dirige la proa un poco al Mediodía, se viene a dar en un grupo innumerable de islas de hombres feroces que llaman caníbales o caribes, los cuales, aunque desnudos, son bravos guerreros...» [Mártir de Anglería 1990, p. 41]. Se refiere aquí el humanista al segundo viaje del Descubridor, pero la fecha de la epístola demuestra que rápidamente cundió la fama de los antropófagos americanos, y que se impuso sin dilación la idea de la rudeza y de la barbarie de algunas naciones del Nuevo Mundo.

Numerosos exploradores y navegantes señalan la existencia de gentes caníbales. Amerigo Vespucci, en una carta con fecha del 18 de julio de 1500, dirigida a Lorenzo di Pierfrancesco de Medici, cuenta: «Y encontramos que eran de una generación que se dicen "caníbales", y que casi la mayor parte de esta generación, o todos, viven de carne humana; y esto téngalo por cierto Vuestra Magnificencia.» Completa su informe dando muchos pormenores acerca de estos naturales tan bárbaros [Vespucci 1986a, p. 57]. La rudeza de los indios americanos también aparece en el relato de sus costumbres extrañas. Aquellos hombres, que Vespucci califica de «animales racionales», viven de un modo reprensible para las gentes oriundas de las sociedades de la Europa occidental. En otra carta, de 1502, también dirigida a Lorenzo de Medici, señala Vespucci que «sus casamientos no son con una sola mujer, sino con las que quieren, y sin mucha ceremonia, que hemos encontrado hombres que tienen 10 mujeres.» [Vespucci 1986b, p. 77]. Dicho comportamiento, tan alejado de la moral cristiana tradicional, margina a los indios americanos. El

navegante florentino los considera efectivamente como seres poco civilizados y algo despreciables. Su juicio es rotundo. Cuando evoca su costumbre de horadarse los labios y las mejillas, termina diciendo: «...en fin es cosa bestial.» [Vespucci 1986b, p. 77].

Pocas regiones del continente constituían una excepción. En diversas partes, según cronistas y testigos, llevaban los naturales una vida que correspondía muy poco a las normas de la civilización europea. Pascual de Andagoya, que anduvo por Centroamérica y por la zona noroeste de Suramérica, escribe, por ejemplo: «Dos años antes de que nosotros llegásemos a París, había llegado allí grande ejército de gente que venían de hacia Nicaragua; y era gente tan feroz que en todas las provincias les salían de paz, y a darles lo que les pedían; comían carne humana, y con esto ponían mucho temor en las tierras que llegaban. En una provincia que se dice Tauraba, que confina con la de París, asentaron real en un llano donde les traían de los pueblos muchachos que comiesen, y otros mantenimientos que pedían.» [Andagoya 1986, p. 110]. Recordando los tiempos prehispánicos, Diego Muñoz Camargo apunta igualmente las costumbres caníbales muy difundidas en Nueva España: «Después de las pasiones que entre los unos y los otros obo, comenzaron a comerse sus propias carnes para vengarse de sus enemigos, y ansí, rabiosamente entraron poco a poco, hasta que se convirtió en costumbre comerse unos a otros, como demonios; y ansí, había carnicerías públicas de carne humana, como si fueran de vaca y carnero, como el día de hoy las hay. Quieren decir que este error y cruel uso vino de la provincia de Chalco a ésta...» [Muñoz Camargo 1986, p. 161-162].

La repugnancia que causaba el descubrimiento de la antropofagia viene recalcada con frecuencia. «El canibalismo – señala Georg Friederici –, bajo una u otra forma, se hallaba bastante extendido entre los indios americanos, desde las tribus de los atapascos en el extremo norte hasta la Tierra de Fuego por el sur. Y aunque muchas tribus no lo conocían, puede afirmarse que la mayoría de ellas comía carne humana, ya fuese consuetudinariamente o de un modo ocasional.» [Friederici 1973, p. 218].

El canibalismo aparece pues como uno de los mayores motivos que explican el desprecio reiteradamente manifestado por los europeos. Pero también las costumbres insólitas de los indios eran muy a menudo consideradas como erróneas por hombres adictos a la estricta moral impuesta por el cristianismo. La libertad sexual de los habitantes del Caribe pudo parecer contraria a la decencia y al buen orden social, tal como lo concebían los

descubridores. Juan López de Palacios Rubios, Consejero Real de la Corona de Castilla, explica en su memorial *De las Islas del Mar Océano* (escrito hacia 1512) que ese exceso de libertad y esa perversión tenían serias consecuencias: «Con sus mujeres, sin embargo, no usaban de rigor, pero las repudiaban a capricho. Ellas, por su parte, sobre todo las principales y, asimismo las demás se prestaban al punto y espontáneamente al trato carnal y otras exigencias con cualquier hombre, considerando ilícito el negarse. A causa de estos adulterios y del trato femenino con muchos hombres no era posible tener certeza de la paternidad de los hijos; por lo cual la sucesión se hacía por las mujeres, sobre todo tratándose de las de aquellos que tenían sobre los demás poder y jurisdicción.» [López de Palacios Rubios 1954, p. 9-10]. A pesar del tono relativamente neutral que utiliza Palacios Rubios en la evocación de los isleños antillanos, bien se ve que no está conforme con ciertas desviaciones que le parecen chocantes. Al usar la palabra «adulterio» razona tomando por base la moral tradicional que impera en el Viejo Mundo. Tras largas explicaciones sobre el asunto, termina expresando su «dolor y amargura» porque los gobernantes, por su «negligencia e incapacidad» dejan que estos indios sigan «viviendo en pecado mortal» y puedan morir en él. Su reacción se entiende muy bien en el contexto social de la época muy influido por las creencias religiosas. Las normas europeas van a servir de fundamento esencial cuando se trate ya no de describir sencillamente la alteridad sino de emitir juicios valorativos. Palacios Rubios está convencido de la superioridad española. Al dirigir su tratado al Rey Católico, que califica de «acérrimo defensor de la Iglesia, y domeñador de naciones bárbaras», no vacila en presentar los territorios conquistados en el Caribe como «bárbaras Islas Oceánicas, que el vulgo ignorante llama Indias» [López de Palacios Rubios 1954, p. 3].

Este tema de la barbarie de los indios americanos tiene varias facetas. Si las sociedades indígenas son, a menudo, tachadas de disconformes con los modelos europeos es porque están en contradicción con el derecho civil (adulterio, poligamia...) o porque se dejan llevar por pasiones que agravan al derecho natural (las costumbres antropófagas). Luego los indios fueron censurados por diversas causas. La comparación, aun implícita, con la organización social del Viejo Mundo induce una presentación desfavorable de los aborígenes.

Los bárbaros indios del orbe americano aparecen pues pintados, en general, como seres poco o no civilizados y dominados por sus «errores» y sus

vicios. Entre estos vicios está la «borrachería». La afición al *uctli*, al «vino» de la tierra, provocaba efectivamente en México serios problemas. Fray Bernardino de Sahagún, que da cuenta de la feroz represión que sufrían los naturales en tiempos prehispánicos, señala además que bajo la dominación española seguían emborrachándose vergonzosamente. Ni las autoridades civiles, ni los religiosos lograban hacer desaparecer aquella fatal propensión: «Pero viendo ahora – escribe en el capítulo XXVII del libro décimo de su *Historia* – que esta manera de policía cría gente muy viciosa, de muy malas inclinaciones y muy malas obras, las cuales los hace a ellos odiosos a Dios y a los hombres, y aun los causan grandes enfermedades y breve vida, será menester poner remedio, y parécenos a todos que la principal causa desto es la borrachera que aquel rigor antiguo de castigar con pena de muerte las borracheras, aunque ahora se castiga con azotarlos, trasquilarlos y venderlos por esclavos por año o por meses, no es suficiente castigo éste para cesar de emborracharse: y aun tampoco las predicaciones de los predicadores, muy frecuentes contra este vicio, ni las amenazas del Infierno bastan para refrenarlos; y son estas borracheras tan destempladas y perjudiciales a la república y a la salud y salvación de los que las ejercitan, que por ellas se causan muchas muertes, que se matan los unos a los otros estando borrachos, y se maltratan de obras y de palabras, y se causan grandes disensiones en la república, y los que la rigen se deshonoran y se amenguan, y hacen grandes faltas en sus oficios, y los juzgan por indignos dellos...» [Sahagún 1988, p. 628]. Las indicaciones del franciscano permiten darse cuenta de la importancia del problema de la beodez indígena, antes y después de la Conquista. «Las beoderas que hacían muy ordinarias, es increíble el vino que en ellas gastaban, y lo que cada uno en el cuerpo metía» explica Motolinía [Motolinía 1985, p. 125]. También en el Perú, según el autor anónimo de la *Relación de las costumbres antiguas de los naturales del Pirú*, «... la embriaguez y la destemplanza en el beber fue como una propia pasión desta gente, principio de todos sus males y aun de su idolatría.» [Relación 1992, p. 94]. La escasez de vino europeo no permitía tan frecuentes excesos a los súbditos castellanos...

Motolinía señala además, para Nueva España, «otra manera de embriaguez», «con unos hongos o setas pequeñas» que producen «mil visiones» y pueden tener inquietantes efectos puesto que «con esta bestial embriaguez y trabajo que sentían [los indios], acontecía alguna vez ahorcarse, y también eran contra los otros más crueles» [Motolinía 1985, p. 126]. Así, pues, los naturales aparecían como esclavos de sus vicios y por eso despreciables.

Mayor repulsión sintieron sin duda los españoles frente a la homosexualidad, al pecado nefando de los naturales. Abundan los testimonios respecto a las costumbres sodomíticas de muchos indios en diversas regiones del Nuevo Mundo.

Durante su largo viaje por el sur de Estados Unidos, desde Florida a Nueva España, Álgar Núñez Cabeza de Vaca tuvo la oportunidad de ver a unos hombres afeminados («amarionados» dice él): «En el tiempo que allí estaba, entre éstos vi una diablura, y es que vi un hombre casado con otro, y éstos son unos hombres amarionados, impotentes, y andan tapados como mujeres y hacen oficio de mujeres, y tiran arco y llevan muy gran carga, entre éstos vimos muchos de ellos así amarionados como digo...» [Núñez Cabeza de Vaca 1984, p. 108]. Al hablar de las costumbres extrañas de ciertos naturales del Perú, precisa Fray Reginaldo de Lizárraga: «...los indios de los llanos, que llamamos Yungas, sobre todas estas desventuras tienen otra mayor: son dados muchos al vicio sodomítico, y las mujeres estando preñadas fácilmente lo usan. Entre los serranos raros se dan a este vicio, por lo cual a los indios Yungas los ha castigado Nuestro Señor, que ya no hay casi en los valles sino muy pocos, como habemos dicho.» [Lizárraga 1987, p. 245].

El «vicio sodomítico» se observaba con harta frecuencia. Prueba de ello son las indicaciones negativas, puesto que negar la homosexualidad en tal o cual caso permite suponer que puede existir. Así, Pedro de Cieza de León siente la necesidad de subrayar: «El pecado nefando no he oído que estos ni ninguno de los que quedan atrás use; antes, si algún indio por consejo del diablo comete este pecado, es tenido dellos en poco y le llaman mujer.» [Cieza de León 1984, p. 152]. Asimismo, Bernal Díaz del Castillo informa que «el gran Montezuma», el emperador mexicano, «era muy limpio de sodomías» [Díaz del Castillo 1984, p. 322]. A finales del siglo XVI (¿1590?), una relación anónima «de las costumbres antiguas de los naturales del Perú» explica que entre las leyes vigentes en tiempos de los incas, existía la disposición siguiente: «Quien cometiere el pecado de sodomía, que muera arrastrado, y ahorcado, y luego será quemado con todos sus vestidos, y lo mismo si se juntare con alguna bestia.» [Relación... 1992, p. 104].

Sin duda los indios tenían muchos vicios y se portaban muy mal. Conviene señalar que tenían muchos más defectos que tendremos forzosamente que dejar de lado, pero, por si lo dicho fuera poco, recordaremos que los indígenas también solían mentir y robar, y que se complacían en otros

«errores» de marca mayor, generalmente calificados de gravísimos «pecados», de los cuales trataremos más adelante. Verdaderamente, como lo suelen recalcar muchos cronistas, parece que el diablo se había apoderado del Nuevo Mundo. El continente americano rebosaba de pecadores. Esta presentación despreciativa de los aborígenes borró en gran parte las primeras informaciones de los tiempos colombinos que encarecían el aspecto idílico de las tierras americanas y el modo de vida de sus habitantes. Si la rudeza, la barbarie, la bestialidad de algunos seres parecía evidente, era sin embargo menester establecer diferencias entre los «hombrecillos tan bárbaros, incultos é inhumanos» – como dice Juan Ginés de Sepúlveda en su *Democrates Alter* [Ginés de Sepúlveda 1987, p. 111] – y los que vivían en sociedades organizadas y que ampliamente demostraron su alto grado de civilización, con sus leyes prudentes y adecuadas para encauzar posibles excesos. Pero como la mayoría de los testimonios de la época colonial proceden de los conquistadores y pobladores oriundos del Viejo Mundo, no es nada sorprendente que (por incompreensión o voluntad de expresar un sentimiento de superioridad) el indio resulte malquisto y sea muy maltratado por sus vencedores.

Pocos abogaron en favor de los naturales. Fray Bartolomé de Las Casas viene a ser una notable excepción, y sin embargo su obstinada defensa de los indígenas le llevó hacia exageraciones poco creíbles. Los protegidos del dominicano no tienen ningún defecto, ningún vicio, no cometen ningún pecado. Este retrato demasiado pulido, estos encarecimientos sospechosos por la ausencia de matización, sobre todo en los escritos más polémicos (como la *Brevísima relación de la destrucción de las Indias* [Las Casas 1958a]), encubren parte de la realidad. No dejan de ser hombres corrientes aquéllos que Las Casas califica de «ovejas mansas». Algún defecto, algún vicio tendrían... El fraile niega terminantemente o excusa la existencia de cualquier tipo de maldad entre las gentes americanas. No obstante, si se examina cuidadosamente lo que escribió, parece que también reconoce que los indios no eran del todo buenos. Dos ejemplos daremos, sacados de su *Brevísima relación*. Al hablar del «reino de Yucatán», explica: «La gente dél era señalada entre todas las de las Indias, así en prudencia y policía como en carecer de vicios y pecados más que otra...» [Las Casas 1958a, p. 155]. El elogio de estos naturales es innegable, pero al compararlos con los demás deja suponer que en otros lugares pueden existir «vicios y pecados». Más convincentes son, quizás, las explicaciones que da sobre el comportamiento de los indios que ayudaban a Pedro de Alvarado en Guatemala: «...llevaba [Alvarado] de los ya sojuzgados

indios cuantos podía que hiciesen guerra a los otros, consentiales que comiesen a los indios que tomaban. Y así había en su real solenísima carnicería de carne humana, donde en su presencia se mataban los niños y se asaban, y mataban el hombre por solas las manos y pies, que tenían por los mejores bocados.» [Las Casas 1958a, p. 153]. No cabe la menor duda: Alvarado queda para el fraile el único responsable de aquellas horribles fechorías pero, con su voluntad polémica de desprestigiar al «tirano», Las Casas se olvida de que también está recalando la crueldad y el vicio antropófago de sus protegidos. El capitán español «consentiales que comiesen a los indios», pero al fin y al cabo la decisión la tomaron los mismos naturales acosados por el hambre, y además es cierto que éstos tenían cierta experiencia, sabiendo elegir «los mejores bocados» como lo declara cándidamente Fray Bartolomé. De sobra sabía el buen fraile que los indios tenían sus vicios, y a pesar de sus esfuerzos por pintarlo todo de color de rosa, se le escaparon indicaciones que correspondían a lo que existía verdaderamente.

Con la influencia de la religión cristiana, los «errores» o «vicios» de los indios americanos pronto se convirtieron en pecados. Esta visión de los hechos parece muy natural si se considera el contexto de la época. Los españoles veían la realidad a través del prisma de sus creencias, juzgando pues la alteridad con cierta deformación. «El paganismo, el canibalismo y la perversión sexual – asegura Georg Friederici –: tales eran los tres grandes reproches, los tres pecados capitales, por así decirlo que los españoles no cesaban de imputar a los indios y que, bajo ciertos supuestos, los tres juntos o cada uno de por sí, los colocaban al margen de las garantías y libertades que los reyes de Castilla les habían conferido, en calidad de súbditos de su monarquía.» [Friederici 1973, p. 213].

Ciertos descubridores, movidos por su fe sincera y su voluntad manifiesta de dilatar el cristianismo, intentaron sacar a los indios de su mísera condición de pecadores. Desde los primeros momentos de su conquista, Hernán Cortés demuestra su fanática decisión de promover sus creencias, luchando contra la religión de los naturales. Al llegar a Yucatán, y más precisamente a la isla Cozumel, se enfrenta con los «papas» indios y los «principales». Bernal Díaz del Castillo refiere su intervención de este modo: «... y les dijo que si habían de ser nuestros hermanos, que quitasen de aquella casa aquellos sus ídolos, que eran muy malos e les harían errar, y que no eran dioses, sino cosas malas, y que les llevarían al infierno sus almas; y se les dio a

entender otras cosas santas e buenas, e que pusiesen una imagen de nuestra señora que les dió e una cruz...» [Díaz del Castillo 1984, vol. 1, p. 132]. Aun sin la presencia de religiosos, los conquistadores solían demostrar cuán importante les parecía la salvación de seres que vivían acosados por el pecado.

La llegada de los frailes a las colonias americanas fue determinante. Con ellos se impuso una visión religiosa de los «errores» de los indios que venían observando los conquistadores. Es de notar, sin embargo, que las reacciones de los recién llegados tenían como base la moral cristiana que imperaba en la Europa occidental, pero con los frailes se impuso francamente la noción del pecado y los indios fueron considerados a menudo como desgraciados pecadores que vivían bajo el dominio de Satanás.

En la exhortación que Fray Bernardino de Sahagún dirige a los «habitadores desta Nueva España» (como apéndice al primer libro de su *Historia*), les suplica que crean las palabras de Dios y añade: «... y esto para que os escapéis de las manos del diablo en que habéis vivido hasta agora...» [Sahagún 1988, p. 65]. Para el jesuita José de Acosta, el demonio se había refugiado en tierras americanas: «Mas en fin – explica en su *Historia* –, ya que la idolatría fué extirpada de la mejor y más noble parte del mundo, retiróse a lo más apartado, y reinó en esta otra parte del mundo, que aunque en nobleza muy inferior, en grandeza y anchura no lo es.» [Acosta 1987, p. 312]. Y parece que el demonio se había apoderado por completo de las naciones indias. En su tratado *De procuranda indorum salute*, pinta el mismo Acosta un cuadro apocalíptico de la situación en América: «Sería largo enumerar todas sus abominaciones, cómo se matan unos a otros sin causa, mezclan sus borracheras con sangre, tienen muchos como gran placer comer carne humana, otros inmolaban niños inocentes a sus ídolos, otros celebran las exequias de los suyos vertiendo sangre ajena, y casi todos consideran la fuerza y robustez natural como apta tan sólo para hacer daño y saciar la ira, en todo iguales a bestias feroces (...) Cuánta sea la fiereza de los bárbaros y cuán extendida por todo este Nuevo Mundo tan dilatado, cuáles sus ritos monstruosos, qué grande la tiranía de las leyes y los señores, requeriría un buen volumen para referirlo todo exactamente.» [Acosta 1954, p. 432-433].

Con la llegada de los españoles a las tierras mexicanas, apareció de modo evidente una de las mayores taras de los indios: los sacrificios humanos que asociaban el canibalismo y los ritos idolátricos, y que causaron espanto y repulsión. Durante esta segunda etapa del proceso de expansión por el Nuevo

Mundo, que puede llamarse «verdadera conquista», los españoles que se adentraban en el continente, respaldados por los religiosos, descubrieron sociedades bien organizadas en las que la barbarie era de otro tipo. Ya no pecaban los indios por ignorancia o rudeza sino que vivían bien establecidos en el pecado. Los terribles sacrificios humanos de los mexicanos intervinieron en la dura toma de conciencia de la alteridad. Cortés, horrorizado por costumbres tan bárbaras, los recuerda en su *Segunda carta-relación* (30 de octubre de 1520) y, al descubrir los ídolos de la gente de Tenochtitlán, da la siguiente explicación: «Son hechos de masa de todas las semillas y legumbres que ellos comen, molidas y mezcladas unas con otras, y amásanlas con sangre de corazones de cuerpos humanos, los cuales abren por los pechos, vivos, y les sacan el corazón, y de aquella sangre que sale de él, amasan aquella harina, y así hacen tanta cantidad cuanta basta para hacer aquellas estatuas grandes. Y también, después de hechas, les ofrecían más corazones, que asimismo les sacrificaban, y les untaban las caras con la sangre.» [Cortés 1976, p. 65]. Bernal Díaz del Castillo, que acompañó a Cortés y Moctezuma durante la visita al templo mayor de Tenochtitlán expresa igualmente el asco que provocaba el lugar de los sacrificios: «... y en aquella placeta tenían tantas cosas, muy diabólicas de ver, de bocinas y trompetas y navajones, y muchos corazones de indios que habían quemado, con que zahumaban aquellos sus ídolos y todo cuajado de sangre, y tenían tanto, que los doy a la maldición; y como todo hedía a carnicería, no veíamos la hora de quitarnos de tan mal hedor y peor vista...» [Díaz del Castillo 1984, vol. 1, p. 335]. Los cronistas dan detalles espeluznantes, capaces de conmovir a los lectores más reacios. Diego Muñoz Camargo recuerda las horribles explicaciones de un experto: «Contábame uno que había sido sacerdote del demonio, que después se había convertido a Dios y a su santa fe católica y bautizado, conociendo el gran bien que tenía, que cuando arrancaba el corazón de las entrañas y costado del miserable sacrificado era tan grande la fuerza con que pulsaba y palpitaba que le alzaba del suelo tres o cuatro veces muerto palpitando, por las gradas del templo abajo y por esta orden iban sacrificando y ofreciendo corazones al infernal demonio.» [Muñoz Camargo 1986, p. 175-176]. Fray Bernardino de Sahagún, tras haber recogido informaciones acerca de los sacrificios de niños, añade una conmovedora «Exclamación del autor» al final del capítulo 20 del libro 2º de su *Historia*: «No creo que hay corazón tan duro que oyendo una crueldad tan inhumana, y más que bestial y endiablada como la que arriba queda puesta, no se enternezca y mueva a lágrimas y horror y espanto. Y ciertamente es cosa lamentable y

horrible ver que nuestra humana naturaleza haya venido a tanta baxeza y oprobio que los padres, por sugestión del Demonio, maten y coman a sus hijos, sin pensar que en ello hacían ofensa ninguna, mas antes con pensar que en ello hacían gran servicio a sus dioses.» Y Sahagún añade que «la culpa de esta tan cruel ceguedad» debe imputarse sobre todo «al cruelísimo odio de nuestro antiquísimo enemigo Satanás» [Sahagún 1988, p. 106-107]. El fraile, como bien puede verse, no culpa directamente a los indios sino que busca el verdadero responsable recordando la nefasta influencia del demonio. Los indios fueron inducidos al estado de pecado mortal por la malevolencia de Satanás. Las Casas, por su parte, rechaza la noción del pecado aun para el caso de los sacrificios humanos. Intenta comprender la gravísima conducta de los naturales que consideran que por los beneficios que reciben de Dios «y por aplacarle de las ofensas que se hacen, se le debe hacer sacrificio de la mejor cosa que hay en los hombres». Y concluye con esta rotunda explicación: «Y como ésta sea la vida de los mismos hombres, tienen algún velamen de su ignorancia y escusa en ofrecerle vidas de hombres.» [Las Casas 1958b, p. 307]. Es de notar, no obstante, que los documentos que se refieren a los sacrificios humanos perpetrados por los indios suelen expresar repugnancia y asco, con severas acusaciones contra la barbarie de los naturales, precisando a veces que en Nueva España fueron inmolados miles y miles de seres inocentes. Bernardo de Lizana escribe en su *Historia de Yucatán*: «... y eran tantos los que sacrificaban al año, que pasaba en México de doscientos mil contando las comarcas.» [Lizana 1988, p. 58]. Pero también en otras partes de América existió el rito de los sacrificios humanos. Gonzalo Fernández de Oviedo señala, por ejemplo, en su *Historia*: «Estos collares tales he visto al cuello en algunos indios en la Tierra Firme. En la cual, en muchas partes della comen carne humana, e sacrifican hombres e mujeres e niños, e en todas edades; y también la comen en las islas cercanas a éstas...» [Fernández de Oviedo 1959, vol. 1, p. 167]. A pesar de los esfuerzos de Las Casas en defensa de los indios, era difícil excusar a los naturales.

Pero, para muchos testigos, el pecado mayor era la idolatría que consideraban como una blasfemia u ofensa al Dios único y verdadero de la religión cristiana. En la «oración» que dirigió Hernán Cortés a sus soldados antes de emprender la peligrosa traslación a Tenochtitlán, aparece la idolatría como una razón fundamental de lucha contra los aborígenes. A pesar de ser este discurso un trozo reconstituido por Francisco López de Gómara muchos años después

del acontecimiento, según las normas de los historiadores de la Antigüedad, es interesante ver qué motivos de conquista se le atribuyen al capitán extremeño. Así, Cortés hubiera explicado a su hueste: «Además de todo esto, estamos obligados a ensalzar y ensanchar nuestra santa fe católica, como comenzamos y como buenos cristianos, desarraigando la idolatría, blasfemia tan grande de nuestro Dios; quitando los sacrificios y comida de carne de hombres, tan contra natura y tan usada, y excusando otros pecados que por su torpedad no los nombro.» [Gómara 1987, p. 139]. Dichas palabras atribuidas a Cortés parecen corresponder, en lo esencial, a los temas desarrollados por el Conquistador para animar a sus tropas. La información viene confirmada por Francisco Hernández en su *Libro de la conquista de la Nueva España*. Según él, Cortés hubiera explicado: «Que acorrieran a la mejor parte por Cristo vindicador de los hombres, máximo y óptimo, y pelearan por la verdadera religión contra bárbaros antropófagos adoradores de ídolos y que desconocían el uso de la guerra y de las armas.» [Hernández 1986, p. 199].

También en el Perú hay muestras de la voluntad de los conquistadores de luchar contra el pecado de idolatría. Francisco de Xerez, valioso testigo del principio de la actuación de Francisco Pizarro en el Tahuantinsuyu, recuerda que el capitán extremeño explicó al inca Atahualpa (que acababa de caer entre sus manos) que los españoles habían emprendido la conquista de estas tierras, para que viniesen todos «en conocimiento de Dios y de su santa fe cathólica». Y añadió: «Y con la buena demanda que traemos permite Dios, criador del cielo y de la tierra y de todas las cosas criadas: porque le conozcáis y salgáis de la bestialidad y vida diabólica en que vivís, que tan poco como somos sujetemos tanta multitud de gente. Y cuando hubiedes visto el error en que habéis vivido, conoceréis el beneficio que recebís en haber venido nosotros a esta tierra por mandado de su majestad.» [Xerez 1985 113].

Cuando ya estaban bien establecidos los españoles en Nueva España, los indios seguían pecando. Sahagún, en el prólogo de su *Historia general* lo declara terminantemente, avisando a los predicadores que, a pesar de las apariencias, queda mucho que hacer: «Ni conviene se descuiden los ministros desta conversión con decir que entre esta gente no hay más pecados de borrachera, hurto y carnalidad, porque otros muchos pecados hay entre ellos muy más graves, y que tienen gran necesidad de remedio: los pecados de la idolatría y ritos idolátricos, y supresticiones idolátricas y agüeros y abusiones y ceremonias idolátricas no son aún perdidas del todo. Para predicar contra estas cosas, y aun para saber si las hay, menester es de saber cómo las usaban en

tiempo de su idolatría, que por falta de no saber esto en nuestra presencia hacen muchas cosas idolátricas sin que lo entendamos.» [Sahagún 1988, p. 31]. Como bien puede verse en esta cita, la idolatría era de los más graves pecados para el franciscano fray Bernardino de Sahagún.

Así, algunos autores pretenden que Dios quiso castigar a los indios americanos por los pecados que cometieron en tiempos prehispánicos, convirtiendo a los conquistadores en castigadores que imponían, por voluntad divina, una pena bien merecida. «No dejo yo de tener – declara Cieza de León – que, como los juicos de Dios sean muy justos, permitió que estas gentes, estando tan apartadas de España, padeciesen de los españoles tantos males; pudo ser que su dicha justicia lo permitiese por sus pecados, y de sus pasados, que debían ser muchos, como aquellos que carecían de fe.» [Cieza de León 1984, p. 70]. Asimismo escribe el vallisoletano Bernardo Vargas Machuca: «Yo pienso que es permisión divina que mueran tan gran número [de indios], por lo mucho malo que cometen contra su divina Majestad...» [Vargas Machuca 1946, p. 196]. José de Acosta, al final de su *Historia natural y moral de las Indias*, aunque matizando sus afirmaciones, también sugiere que la Providencia permitió que se salvaran los naturales y alcanzaran la gloria eterna con la intervención de los españoles: «Pero con esto digo lo que es verdad, y para mí muy cierta, que aunque la primera entrada del Evangelio en muchas partes no fue con la sinceridad y medios cristianos que debiera ser; mas la bondad de Dios sacó bien de ese mal, e hizo que la sujeción de los indios les fuese su entero remedio, y salud.» [Acosta 1987, p. 503].

Los conquistadores podían aparecer de este modo como imprescindibles instrumentos de la divinidad, esenciales en la lucha por desterrar la idolatría, artífices indispensables de la salvación de los indios pecadores y mejores auxiliares de los ministros de Dios. «Y créanme – asegura Vargas Machuca –, como a cristiano que soy, que para que se conviertan conviene que entren a la par los religiosos y la gente de guerra, porque será más breve la conversión, y más almas las que se salvarán...» [Vargas Machuca 1946, p. 170]. Díaz del Castillo, al hacer un balance de la conquista, pone de relieve la acción benéfica de la intervención armada: «Mas – declara –, si bien se quiere notar, después de Dios, a nosotros los verdaderos conquistadores que los descubrimos y conquistamos, y desde el principio les quitamos sus ídolos y les dimos a entender la santa doctrina, se nos debe el premio y galardón de todo ello, primero que a otras personas, aunque sean religiosos; porque cuando el principio es bueno, el medio y el cabo todo es digno de loor...» [Díaz del Castillo

1984, vol. 2, p. 457]. Comparte esta opinión Francisco López de Gómara cuyas exclamaciones expresan francamente su punto de vista: «¡Oh, cuántas gracias deben dar estos hombres a nuestro buen Dios, que tuvo por bien alumbrarlos para salir de tanta ceguedad y pecados, y darles gracia para que conociendo y dejando su error y crueldades se volviesen cristianos! ¡Oh, cuánto deben a Hernán Cortés, que los conquistó! ¡Oh, qué gloria la de los españoles haber arrancado tamaños males e implantado la fe de Cristo!...» [López de Gómara 1987, p. 477]. Claro está que el ilustre cronista, que demuestra ampliamente ser uno de los más adictos partidarios de Hernán Cortés, aboga aquí a favor de los conquistadores, intentando demostrar que su intervención tuvo un carácter positivo innegable, sobre todo en cuanto a la dilatación de la fe y a la salvación de los indios pecadores. Esta opinión que, naturalmente, comparten muchos de los que estuvieron en primera fila durante la época de la lucha armada, viene a ser una justificación de la conquista. Por eso los pecados de los indios, y el empeño por su salvación, fueron temas que se discutieron y fueron examinados con mucho cuidado durante la querrela de los justos títulos. Los defensores de los encomenderos, que aseguraban que la conquista previa era el mejor modo de facilitar la evangelización, usaron el argumento de los pecados como base de su demostración.

Como bien se sabe, los españoles sintieron muy pronto la necesidad de asentar con firmeza las bases jurídicas de su imperio de ultramar. Para descargar su conciencia, los Reyes Católicos pudieron alegar la donación concedida por las famosas bulas de Alejandro VI expedidas pocas semanas después del regreso de Colón de su primer viaje transatlántico. La bula *Inter cetera*, con fecha del 4 de mayo de 1493, decía muy claramente que por «donación, concesión y asignación pontificia (*per huiusmodi donationem, concessionem, et assignationem nostram*)» se encargaba oficialmente a los soberanos castellanos la conversión de los indios y la dilatación del cristianismo allende los mares. Los Reyes habían propuesto, según el documento, «sujetar las susodichas islas y tierras firmes y los habitantes y naturales dellas, y reducirlos a la fe católica». [Fernández de Navarrete 1954, p. 317].

Durante varios años, los gobernantes castellanos adujeron el título de invención que justificaba el dominio del que primero descubrió las tierras consideradas jurídicamente como *res nullius*, o el documento pontificio para probar su buena fe y la licitud de su establecimiento en las Indias Occidentales. El debate, moderadamente apasionado, tuvo un carácter esencialmente jurí-

dico, sin predominio de la preocupación religiosa. Es de suponer que por ser todavía reducido el espacio colonial, por ser pocos los conquistadores y pobladores que intervenían en el Nuevo Orbe así como por la escasez de religiosos por tierras americanas, no había lugar para discusiones de más amplitud. Convenía, ante todo, demostrar que no se les ponía obstáculo alguno a los portugueses en su proceso de expansión ultramarina y que los Reyes Católicos actuaban en conformidad con lo estipulado en las bulas alejandrinas de 1493 y en el tratado luso-castellano de Tordesillas firmado en 1494. Algunas dudas de conciencia surgieron sin embargo con la cuestión candente de la esclavitud de los indígenas. Al fin y al cabo, no puede decirse que hasta 1511 – fecha en que pronunció su célebre sermón el dominicano fray Antonio de Montesinos – se haya impuesto la preocupación ética. La intervención de los religiosos que se encontraban en América parece pues determinante e inicia una etapa de reflexión y el verdadero debate sobre los justos títulos con la participación no sólo de letrados sino de teólogos y pensadores que examinan los aspectos éticos, morales y religiosos del establecimiento de los españoles en el Nuevo Mundo.

«Hasta la época en que Montesinos alzó la voz en la Española – asegura el historiador Lewis Hanke –, todo español alto y bajo creía que el Papa había concedido las recién descubiertas tierras a sus reyes, y que les había encargado convertir a los indios. Nadie parece haber indagado más allá de lo que precisamente constituye el sentido real de la donación.» [Hanke 1967, p. 55]. El sermón de Montesinos, verdadero aldabonazo para las conciencias, no plantea al fin y al cabo el problema de los justos títulos. Es una defensa de los indios maltratados por los españoles y considerados como seres infrahumanos. El grito del dominicano, cuyas palabras refiere Las Casas en su *Historia de las Indias*, es conmovedor y apasionado: «¿Éstos, no son hombres? ¿No tienen ánimas racionales?» [Las Casas 1992, vol. 2, p. 441-442]. Montesinos rechaza la encomienda y sólo habla de «derecho» y de «justicia», sólo se pregunta quién puede tomar tales medidas opresoras: «Decid, ¿con qué derecho y con qué justicia tenéis en tan cruel y horrible servidumbre aquestos indios? ¿Con qué autoridad habéis hecho tan detestables guerras a estas gentes que estaban en sus tierras mansas y pacíficas...?» [Las Casas 1992, vol. 2, p. 441]. Antonio García, en su estudio «El sentido de las primeras denuncias», asegura que Montesinos juzga el sistema de gobierno español y el trato dado a los indios y no la licitud de las guerras de conquista [García 1983, p. 69]. Hace observar,

además, que tampoco Las Casas, en seis tratados escritos entre 1516 y 1519 plantea el problema de las guerras de conquista «sencillamente porque a estas alturas no se lo planteaba nadie de modo directo» [García 1983, p. 75]. La protesta de Montesinos, portavoz de los dominicanos de la isla Española, provocó la reunión, en 1512, de la Junta de Burgos. Pero ésta no condenó la encomienda y sólo trató de suavizar el comportamiento de los pobladores españoles, recordando que los naturales debían gozar de libertad.

Fray Matías de Paz, dominicano, que participó en la Junta de Burgos, examina (en 1512), en su tratado *Del dominio de los Reyes de España sobre los indios* [Paz 1954] los temas de la libertad de los naturales y de la licitud de la guerra contra los infieles. En dicho tratado aparece ya la inquietud ética. No obstante, fray Matías de Paz no parece obsesionado por los pecados de los indios. Hablando de los infieles «a cuyo conocimiento no ha llegado acaso nuestra fe, o si alguna vez llegó, no recuerdan, sin embargo, en la actualidad, la existencia de esa fe sobre el orbe de las tierras», se refiere a la doctrina de Santo Tomás, que tanta importancia tiene para la orden de Santo Domingo, y explica que aquellos seres – piensa indudablemente en los indios – no pecan propiamente por infidelidad porque ésta «no puede llamarse pecado, sino más bien pena de pecado». Y el fraile subraya: «Conviene mucho entender el sentido de esta expresión, para evitar grandes ocasiones de error.» [Paz 1954, p. 221]. Pero no sale fray Matías de Paz de los límites del dudoso pecado de infidelidad.

El doctor Juan López de Palacios Rubios (que también intervino en la Junta de Burgos y fue muy probablemente el que redactó el famoso texto del *Requerimiento* cuya base esencial era la justificación de la conquista por la donación pontificia) también rechaza la noción del pecado de infidelidad en el caso de los indios. Escribe en su tratado *De las islas del mar Océano* (redactado entre 1512 y 1516): «De lo anterior se infiere y concluye necesariamente que estos isleños y habitantes del continente, a los cuales nunca ha llegado noticia de la predicación del Evangelio y si por acaso alguna vez llegó se ha perdido por el larguísimo desuso su recuerdo, parecen tener disculpa del pecado de infidelidad...» [López de Palacios Rubios 1954, p. 23]. Pero añade acto seguido: «Ahora, por el contrario no tienen excusa para su pecado, pues los que no oyeron al Señor que les hablaba por sí mismo o por sus Apóstoles o por lo discípulos de éstos o por sus convecinos, del modo que hemos dicho, tienen disculpa del pecado de infidelidad, pero no consiguientemente el beneficio de Dios que pueda justificarles de otros pecados que contrajeron al nacer

o adquirieron viviendo mal en virtud de los cuales se condenan.» [López de Palacios Rubios 1954, p. 23-24]. El ilustre doctor considera los pecados, y particularmente el pecado de infidelidad, como un asunto que debe ser resuelto en relación directa con Dios, y no presenta el tema como un justo título de conquista. Queda así en el marco acostumbrado de la reflexión sobre la infidelidad glosando los escritos de Santo Tomás y otros pensadores cristianos.

Pero pronto se relacionaron los pecados de los indios con los comentarios sobre su rudeza y barbarie. No tardaron algunos en utilizar dicho argumento para justificar el dominio español en el Nuevo Mundo. Las ordenanzas del 27 de diciembre de 1512 (completadas por las del 28 de julio de 1513), llamadas «Leyes de Burgos», subrayan la necesidad de apartar a los indios de sus vicios: «... y según se ha visto por lengua experiencia diz que todo no basta para que los dichos caciques e indios tengan el conocimiento de nuestra fe, que sería necesaria para su salvación, porque de su natural son inclinados a ociosidad y malos vicios (...) y el principal estorbo que tienen para no se enmendar de sus vicios y que la doctrina no les aproveche ni en ellos imprima, ni la tomen, es tener sus asientos y estancias tan lejos como los tienen y apartados de los lugares donde viven los españoles...» [Mazín-Val Julián 1995, p. 63].

En los debates que precedieron la publicación de las leyes intervino un «predicador del rey» llamado el Licenciado Gregorio. Éste, según cuenta Las Casas en el libro III de su *Historia de las Indias* [Las Casas 1992, vol.2, p. 471-472], fundándose en autoridades antiguas como Aristóteles o Santo Tomás, pretendía que los indios «que, según todos dicen, son como animales que hablan», podían ser reducidos a servidumbre porque «son muy viciosos y de malos vicios, son gente ociosa y ninguna inclinación ni aplicación tienen a virtud ni bondad». Añade que «aunque el papa ni otro señor no pueden punir a los infieles por razón de la infidelidad que tienen, queriendo ellos obedecer y no haciendo daño a los cristianos, pero a los que pecan pecados contra natura, los puede punir por que resciban la ley natural, y haciendo contra ella pueden ser punidos; y como idolatría sea contra razón y ley natural, por razón de la idolatría pueden ser punidos y castigados» [Las Casas 1992, vol. 2, p. 472]. Ya entramos de llano en la gran querrela sobre la responsabilidad de los indios pecadores que el buen licenciado parece tratar con muy poca lógica ya que resulta difícil acusar a «animales que hablan».

Otro de los participantes en los debates de Burgos, Martín Fernández de Enciso (quizás más conocido por su célebre *Suma de Geografía* publicada en 1520), intervino en la discusión. Él fue uno de los inspiradores del texto del

Requerimiento redactado poco tiempo después por López de Palacios Rubios. Las ideas que defendía Enciso aparecen claramente expuestas en un memorial que escribió después de haber participado en la Junta de Burgos. Ahí, explica que el soberano ha de considerar cuatro causas. Si examinamos estas cuatro causas, vemos que surge en primer lugar la idolatría de los indígenas que adoran a varios dioses. La segunda razón que alega corresponde a la antropofagia: «questas gentes contra el derecho natural comen carne humana, como se comieron a los frailes que les fueron a predicar la ley de Dios, e de Cristo, e tienen por costumbre de comerse unos a otros...» La tercera causa «es que usan pecado contra natura». Enciso da muchos pormenores sobre las costumbres viciosas de los naturales y termina su exposición acusando a los indios de homicidio: «La otra es questas gentes se matan a sí mismos...» Luego concluye asegurando: «Las cuales cosas son notorias contra el derecho natural e divino, e por cada una de ellas puede el Papa hacer merced dellos e de sus tierras al rey Católico, e así pudo Vuestra Alteza enviarles a tomar la tierra, pues derecho por cualquiera destas cuatro causas tienen perdidas las vidas e los bienes, e aun por el divino, como los de Sodoma.» [Fernández de Enciso 1864, p. 449-450]. El bachiller Enciso enuncia redondamente la responsabilidad de los indios pecadores, justificando de esta manera el dominio de los reyes castellanos. Así pues, la querella de los justos títulos se abre nuevos caminos. Ya no se reduce a meras discusiones jurídicas sobre el derecho de invención o la donación alejandrina, se trata ahora de causas morales y religiosas, de derecho civil, de ley natural y de ofensas a la religión de Cristo. A los juristas se sumarán teólogos y religiosos para examinar el caso en ásperos enfrentamientos. Esta evolución aparece en los documentos de la época. Unos dictámenes que pidió, en 1530-1531, la Audiencia de México a unos frailes franciscanos y dominicanos (cuando Nuño de Guzmán luchaba contra los naturales en Nueva Galicia) revelan que se usa el argumento de los pecados de los indios idólatras como justificación de la conquista [García 1984, p. 108]. La infidelidad de los aborígenes y sus pecados contra la ley natural eran pues, para algunos misioneros, causas suficientes para organizar belicosas expediciones.

Con el dominicano Francisco de Vitoria se dio un enorme paso hacia adelante. Éste, en sus famosas *Relecciones* presentadas a los estudiantes de Salamanca, le dio mil vueltas al tema de la conquista proponiendo una seria reflexión sobre la licitud del establecimiento de los españoles en las Indias. Excusado es recordar aquí los admirables razonamientos que presenta el

famoso jurista-teólogo, pero necesariamente nos referiremos a las opiniones que expresó en cuanto al pecado. En su célebre *Relectio De Indis* recuerda que «el pecado mortal no impide ni la propiedad civil, ni el verdadero dominio» [Vitoria 1967, p. 18] y, apoyándose en Santo Tomás, que la infidelidad no es impedimento para ser verdadero propietario. También explica que los bárbaros no se hallan impedidos de ser verdaderos dueños. En el capítulo segundo, que trata «de los títulos no legítimos por los cuales los bárbaros del Nuevo Mundo pudieron venir al poder de los españoles», afirma que «los bárbaros, antes de tener noticia alguna de la fe de Cristo, no cometían pecado de infidelidad por no creer en Cristo», señalando que «esta proposición está literalmente en Santo Tomás» [Vitoria 1967, p. 57]. Pero «si habiendo rogado y amonestado a los bárbaros para que escuchen pacíficamente a los predicadores de la religión, no quisieran oírlos, no pueden ser excusados de pecado mortal» [Vitoria 1967, p. 65].

Entre los títulos no legítimos trata «los pecados de los mismos bárbaros», un título que «se alega en serio» según precisa. Recoge por consiguiente opiniones que va a discutir: «Se dice que aunque no se les pueda hacer la guerra por razón de su infidelidad o por no recibir la fe de Cristo, puede no obstante hacerse por otros pecados mortales, ya que cometen muchos y gravísimos, según cuentan. Y distinguen dos clases de pecados mortales. Hay, dicen, algunos pecados que no van contra la ley natural, sino contra la ley divina positiva, y por éstos no se les puede hacer la guerra. Hay otros pecados, en cambio, que van contra la naturaleza, comer carne humana y el incesto o la homosexualidad, y por éstos se les puede hacer la guerra y obligarles a que desistan de tales crímenes.» [Vitoria 1967, p. 67-68]. A esto contesta el sabio dominicano: «Los príncipes cristianos, ni aun con la autoridad del Papa, pueden apartar por la fuerza a los bárbaros de los pecados contra la ley natural, ni castigarlos por esta causa.» [Vitoria 1967, p. 69]. Los indios no son pecadores porque ignoran que pecan: «esos pecados son más graves entre los cristianos, que saben que son pecados, que entre los bárbaros, que lo ignoran» [Vitoria 1967, p. 71]. Pero en el capítulo tercero Vitoria considera que un título legítimo de conquista puede ser «la tiranía de los mismos gobernantes de los bárbaros o las leyes tiránicas en daño de los inocentes, como las que ordenan el sacrificio de hombres inocentes o la matanza de hombres libres de culpa con el fin de devorarlos.» [Vitoria 1967, p. 93]. Los repetidos homicidios perpetrados en los templos aztecas o la antropofagia de los naturales americanos señalada de modo tan iterativo parecen pues, por ser las víctimas gentes inocentes y

niños, una causa justa para promover guerras contra los autores de semejantes fechorías. Por «tan sacrílega costumbre» pueden ser castigados aquellos bárbaros. «Pues – añade – no son en esto dueños de sí mismos ni tienen derecho a entregarse a sí ni a sus hijos a la muerte.» [Vitoria 1967, p. 94]. He aquí pues una notable excepción que no origina ningún tipo de dudas para el doctor salmantino. Parece que las informaciones que llegaban de América chocaron verdaderamente la conciencia de Vitoria.

En la segunda parte de su *Relectio De Indis*, Vitoria examina «Si los príncipes cristianos, con su autoridad y razón, pueden hacer la guerra a los bárbaros, a causa de su costumbre sacrílega de comer carne humana o de ofrecer vidas humanas en sus sacrificios, como sucede con los de la provincia de Yucatán, y hasta qué grado es lícito; y de si en el caso que no puedan hacerla con su autoridad, pueden hacerla por mandato y delegación del Sumo Pontífice.» [Vitoria 1967, p. 100]. Señala que «los príncipes cristianos no pueden hacer guerra a los infieles a causa de los pecados contra naturaleza más de lo que se podría por los otros pecados que no van contra naturaleza, es decir, por el pecado de sodomía más que por el pecado de fornicación.» [Vitoria 1967, p. 109]. Y termina indicando que «los infieles pueden ser convencidos tan fácilmente de que el homicidio o el perjurio es malo como de que lo es la sodomía». Además subraya que hay que andar con cuidado en este asunto «pues es cierto que entre los mismos cristianos siempre hay ciertos pecados permitidos que van contra la ley natural, como la fornicación o la usura.» [Vitoria 1967, p. 116].

Es de notar la importancia de la discusión sobre los pecados de los indios en la obra de Vitoria. No es de extrañar, sin embargo, que un teólogo se dedique con tanto afán a un tema que tiene tanto que ver con la religión. Cabe señalar también la originalidad del razonamiento de Vitoria que, no obstante, se refiere con frecuencia a Santo Tomás. Con el sabio salmantino el debate sobre los pecados de los indios cobró más densidad.

Domingo de Soto, teólogo-jurista y fraile de la Orden de Santo Domingo, cuyo pensamiento sigue la misma vía que Vitoria, opina que ni la infidelidad, ni la idolatría, ni los pecados contra naturaleza pueden ser causas legítimas de guerra si se consideran como pecados, es decir como ofensas a la divinidad pero, como indica el P. Venancio Carro en su copioso estudio titulado *La teología y los teólogos juristas españoles ante la conquista de América*, concede el derecho de intervención y el derecho de guerra «por la vía

de la sociabilidad, cuando a la condición de pecado se añade la injuria a la sociedad universal, cuya defensa compete a todos los poderes de la tierra» [Carro 1944, t. 2, p. 100]. En su *Relección*, Soto declara tajantemente: «los cristianos no pueden hacer la guerra a los infieles ni conquistarlos y despojarlos de sus propiedades y derechos con el pretexto de vengar y castigar estos crímenes contra naturaleza» [Carro 1944, t. 2, p. 107]. Sólo los propios príncipes de los infieles tienen la posibilidad y el deber de castigar a sus súbditos. Ni siquiera los sacrificios humanos, que proceden de una falsa creencia y que sólo son ofrecidos a los dioses, pueden ser castigados por los cristianos. Soto expresa más dudas que Vitoria y no se atreve a justificar la guerra aun por la vía de la sociabilidad porque teme que el remedio sea peor que el mal que impera y que una intervención bélica cause más muertos inocentes que los horribles ritos de los indígenas. De todos modos Domingo de Soto descarta por completo la justificación de las guerras por la vía del pecado. La opinión del dominicano es de suma importancia si consideramos que participó activamente en la famosa Junta de Valladolid de los años 1550-1551 y que entonces se le encargó la difícil tarea de realizar un compendio que sintetizara claramente las ideas expresadas por los contrincantes Juan Ginés de Sepúlveda y Bartolomé de Las Casas.

Durante la célebre controversia Sepúlveda, cronista del Emperador, y Las Casas, Protector de los indios, expusieron largamente su parecer. En el argumento de la disputa, se señala que el Rey mandó hacer «una congregación en la villa de Valladolid, de letrados, teólogos y juristas que se juntasen con el Consejo Real de las Indias para que platicasen y determinasen si contra las gentes de aquellos reinos se podían lícitamente y salva justicia, sin haber cometido nuevas culpas más de las en su infidelidad cometidas, mover guerras que llaman conquistas.» [Las Casas 1958b, p. 294]. En esta decisión real aparece claramente la preocupación por las «culpas» de los naturales y su posible utilización para probar la licitud de las guerras. Sepúlveda, el que habló primero, dio mucha importancia a los pecados de los indios, según afirma Domingo de Soto en el «Sumario» que escribió por comisión de la junta. Explica en pocas palabras las bases de la argumentación del cronista de Su Majestad: «Fundó, pues, el dicho señor doctor Sepúlveda su sentencia brevemente, por cuatro razones: la primera, por la gravedad de los delitos de aquella gente, señaladamente por la idolatría y otros pecados que cometen contra natura. La segunda, por la rudeza de sus ingenios, que son de su natura

gente servil y bárbara, y por ende obligada a servir a los de ingenio más elegantes, como son los españoles. La tercera, por el fin de la fe, porque aquella subjeción es más cómoda y expediente para su predicación y persuasión. La cuarta, por la injuria que unos entre sí hacen a otros, matando hombres para sacrificarlos y algunos para comerlos.» [Las Casas 1958b, p. 295-296].

Gran parte de la argumentación de Sepúlveda se funda pues en los vicios y pecados de los indios: idolatría, sodomía, sacrificios humanos y antropofagia. Además relaciona su mal comportamiento con su rudeza y barbarie, clasificándolos de este modo entre las gentes que nacieron para servir a los «de ingenio más elegantes», según una distinción ya establecida por Aristóteles. Este autor, tan utilizado durante la querrela de los justos títulos, escribía en el capítulo V del libro primero de su *Política*: «Mandar y ser mandado no sólo son hechos, sino también convenientes, y pronto, desde su nacimiento, algunos están dirigidos a ser mandados y otros a mandar.» [Aristóteles 1993, p. 47]. Y Sepúlveda, que bien conocía la obra, puesto que la tradujo, se apoyaba en esta autoridad.

Luego, Juan Ginés de Sepúlveda expresó en Valladolid unas ideas que ya aparecían en su *Democrates Alter* o *Tratado sobre las justas causas de la guerra contra los indios*. En dicho diálogo, que Las Casas logró hacer desaparecer, Sepúlveda se refería repetidamente a los pecados de los indios que juzgaba con gran severidad: «... de esa nación – declara – se diría con toda justicia y propiedad que no observa la ley natural, y podrían con pleno derecho los cristianos, si rehusaba someterse a su imperio, destruirla por sus nefandos delitos y barbarie e inhumanidad, y sería un gran bien que aquellos hombres pésimos, bárbaros e impíos obedeciesen a los buenos, a los humanos y a los observadores de la verdadera religión, y mediante sus leyes, advertencias y trato se redujesen a humanidad y piedad, lo cual sería gravísima ventaja de la caridad cristiana.» [Ginés de Sepúlveda 1987, p. 125]. Y precisa más adelante: «No es, pues, la sola infidelidad la causa de esta guerra justísima contra los bárbaros sino sus nefandas liviandades, sus prodigiosos sacrificios de víctimas humanas, las extremas injurias que hacían a muchos inocentes, los horribles banquetes de cuerpos humanos, el culto impío de los ídolos.» [Ginés de Sepúlveda 1987, p. 133].

Para justificar el dominio español en el Nuevo Mundo, Sepúlveda subraya con fuerza la necesidad de luchar contra el pecado, imponiendo por vía bélica la doctrina cristiana e interpretando asimismo la obligación de dilatación de la fe que acompañaba a la donación pontificia de 1493. Así, el cro-

nista del Emperador respaldaba a los encomenderos y a los conquistadores que pretendían haber realizado una verdadera cruzada contra la idolatría. Los argumentos de Sepúlveda servían a la Corona y, sin embargo, ésta, verdaderamente asediada por las dudas de los religiosos (en particular por la orden dominicana), no apoyó a su defensor. Es decir cuán importante fue la intervención de ciertos frailes en la querrela. El portaestandarte de los que se oponían a los encomenderos fue sin duda alguna fray Bartolomé de Las Casas que podía asentar sus declaraciones sobre la ya larga tradición de defensa de los naturales americanos promovida por los dominicanos, dentro y fuera de las aulas universitarias ibéricas (donde su influencia era patente), con la ayuda de los escritos de Santo Tomás y de las *Relecciones* de Vitoria.

Al contestar a Sepúlveda, Las Casas no considera que el asunto de los pecados sea un tema primordial. Refiriéndose a Santo Tomás, niega que los indios puedan ser considerados como pecadores. La *Brevísima relación* demuestra además la voluntad de ocultar este tema tan opuesto a la concepción angelical de los seres americanos que tiene y quiere difundir el ilustre Protector de los indios. Las Casas no puede admitir que exista el pecado antes de la conversión. Y hasta excusa los sacrificios humanos declarando que no hay necesidad alguna de mover guerra «porque para quitar y extirpar los vicios que tienen los indios de matar para sacrificar hombres, que era en pocas partes (y aunque fuera en muchas) con sola la predicación del Evangelio y no con guerras muy fácilmente se les quitan.» [Las Casas 1958b, p. 335]. En 1564, concluía terminantemente en su *Tratado de las doce dudas*: «Todos los infieles, de cualquiera secta o religión que fueren, o por cualesquiera pecados que tengan, cuanto al Derecho natural y divino, y el que llaman Derecho de las gentes, justamente tienen y poseen señorío sobre sus cosas, que sin perjuicio de otro adquirieron. Y también con la misma justicia poseen sus principados, reinos, estados, dignidades, jurisdicciones y señoríos.» [Las Casas 1958c, p. 486]. De esta manera, aun reconociendo la posible existencia de pecados, Las Casas rechaza el argumento del pecado como justificación del dominio español.

Cuarenta años después de la Conquista, cuando los indios peruanos ya estaban sometidos a los españoles – como lo subraya Pierre Duviols [Duviols 1971, p. 46] –, el virrey Toledo quiso probar la licitud de la Conquista para atajar cualquier reclamación de los descendientes de los incas. El que se encargó de presentar los argumentos necesarios fue Pedro Sarmiento de

Gamboa. Y éste, unos veinte años después de la controversia de Valladolid, sacó a relucir las razones ya presentadas por Sepúlveda y, naturalmente, se refirió a los pecados de los indios. Escribe, dirigiéndose a Felipe II, en su *Historia india*: «Y demás de esto, de sus tiránicas leyes y costumbres se entenderá el verdadero y santo título que Vuestra Majestad tiene, especialmente a este reino y reinos del Perú, porque Vuestra Majestad y sus antepasados reyes santísimos impidieron sacrificar los hombres inocentes y comer carne humana, el maldito pecado nefando, y los concúbitos indiferentes con hermanas y madres, abominable uso de bestias, y las malditas costumbres suyas...» Y explica a continuación: «Únicamente por lo cual se les pudo hacer y dar guerra y proseguir por el derecho de ella contra los tiranos, y aunque fueran naturales y verdaderos señores de la tierra y se pudieron mudar señores e introducir nuevo principado, porque por estos pecados contra natura pueden ser castigados y punidos, aunque la comunidad de los naturales de la tierra no contradijesen a tal costumbre (...) porque pueden ser forzados a que guarden ley de naturaleza...» [Sarmiento de Gamboa 1965, p. 199]. Esta aparición del argumento de los pecados de los indios, en un momento en que se sentía de nuevo, por motivos políticos, la necesidad de presentar razones convincentes, demuestra el impacto que pudo tener cuando la querella de los justos títulos agitaba profundamente la sociedad española.

El jesuita José de Acosta, en su tratado *De procuranda indorum salute o predicación del Evangelio en las Indias* (terminado en 1575-1576 y publicado en 1588), examina detenidamente el caso de los indios pecadores. Afirma (libro II, cap. 2) que «no es lícito hacer guerra a los bárbaros por causa de su infidelidad aunque sea pertinaz» [Acosta 1954, p. 431], siguiendo de este modo la opinión de Francisco de Vitoria. Y a continuación, en el capítulo 3 del libro II, cuyo título es: «Algunos han creído que por causa de crímenes contra la naturaleza es lícito a los nuestros hacer la guerra a los bárbaros.», explica: «...viene ahora la discusión de lo que puede con razón ponerse en duda, a saber: si, dejada aparte la causa de la fe, es lícito hacer guerra a los bárbaros por la poderosa razón de que cometen muchos y atroces crímenes contra la ley natural. Es decir, si se les puede forzar a que dejen la idolatría y ritos sacros abominables, el trato frecuente con el demonio, el pecado nefando con varones, los incestos con hermanas y madres, y demás crímenes de ese género.» [Acosta 1954, p. 432]. A diferencia de Las Casas el jesuita no esfuma una horrible realidad, aun la pone de relieve: «Cuánta sea la fiera de los bárbaros y cuán extendida por todo este Nuevo mundo tan dilatado, cuáles sus

ritos monstruosos, qué grande la tiranía de las leyes y señores, requeriría un buen volumen para referirlo todo exactamente.» [Acosta 1954, p. 433]. Señala que los ejemplos sacados de la historia bíblica no pueden ser tomados como referencias puesto que ni la idolatría ni otros crímenes contra naturaleza fueron considerados como causas idóneas para justificar las expediciones guerreras que organizaron los hebreos contra otros pueblos todavía más metidos en los vicios y los crímenes que los indios americanos: «No creo – añade – que se acuse a los indios de cosas más horrendas, ni aun a los caribes que son los más sanguinarios de todos.» [Acosta 1954, p. 438-439]. Refuta la opinión de aquéllos que consideran que el bárbaro comportamiento de los indios justifica una acción punitiva y permite la guerra de conquista. Las Casas, todavía más radical, ni siquiera permitía que se juzgaran los pecados de los vecinos. Declaraba en su *Apologética Historia*: «...ni a alguno le es lícito ni permitido que de pecados de alguna [nación] tenga asco, y piense que está de la divina misericordia olvidada.» [Las Casas 1958d, t. 4, p. 433].

Para Acosta no vale la calificación de crímenes contra la ley natural: «Lo que se argüía de la ley natural, milita más bien en favor de la causa de los indios. Porque no tendría por derecho natural un hombre privado potestad de imponer penas a otro hombre privado, ni fuerza alguna coactiva, siendo todos los hombres por naturaleza iguales.» [Acosta 1954, p. 439]. El sabio jesuita declara sin embargo (a imitación de Vitoria) que los sacrificios de inocentes han de ser considerados como un caso aparte. No deja lugar a duda: «Quede, pues, establecido que es justa causa de hacer guerra a los bárbaros homicidas la defensa de los inocentes.» [Acosta 1954, p. 440]. Pero todo estriba en la idolatría, como explica al concluir: «Estas cosas se han referido por extenso para que no nos maravillemos tanto de las costumbres fieras y sanguinarias de nuestros bárbaros, sabiendo que es este vicio común a la idolatría, que, como dice el Sabio, “es causa, principio y fin de todos los males”.» [Acosta 1954, p. 441]. José de Acosta, si bien rechaza la idea de la licitud de la guerra contra los indios pecadores, aun en el caso de la lucha contra la idolatría, considera que, por la vía de la sociabilidad, puede justificarse una conquista con el fin de salvar la vida de las víctimas inocentes de los sacrificios humanos. Así aparece como un heredero de Francisco de Vitoria que asienta las bases de un derecho (limitado) de intervención por razones humanitarias.

Cuando José de Acosta escribía su *De procuranda indorum salute* (1575-1576) no se manifestaba ya con tanto vigor el terrible vendaval de la querella de los justos títulos de conquista, porque había desaparecido Las

Casas, el gran Defensor de los indios, y que las colonias americanas entraban en una era de menor desasosiego. Como lo subraya Alain Milhou, Felipe II había decidido acallar las opiniones contra el sistema colonial, poniendo un punto final a una época de libre crítica [Milhou 1995, p. 50]. Ya no se admitían las vacilaciones anteriores. De este modo el jurista Juan de Solórzano y Pereyra, que recuerda ampliamente los debates pasados en su *Política indiana* (1648), pudo declarar: «...miradas las cosas con ojos desapasionados, en muchas partes dieron ocasiones bastantes los Indios para ser guerrreados, y maltratados; o ya por sus bestiales y fieras costumbres, o por los graves excesos, y trayciones, que cometían, e intentaban contra los nuestros...» [Solórzano y Pereyra 1972, vol. I, p. 126].

La querella de los justos títulos se desarrolló en las primeras décadas del establecimiento de los españoles en el Nuevo Mundo. Y la introducción del tema de los indios pecadores correspondió a un tiempo en que intervinieron los religiosos con más eficacia. Juristas y teólogos alimentaron una disputa que tenía hondas raíces. La discusión sobre la licitud de la guerra de los cristianos contra los infieles, que existía desde hacía varios siglos, cobró muchísimo interés con las nuevas circunstancias. El primer viaje transatlántico de Colón permitió que empezara una nueva etapa para un debate que se agudizó principalmente entre los españoles que participaban directamente al proceso de expansión ultramarina. Pero hay que considerar además las circunstancias muy particulares que conocieron los hombres de la Península ibérica. Para la mayoría de ellos la Conquista prolongaba la Reconquista. En ambas hubo una profunda interpenetración de la religión y de la política. Los españoles, más que otros europeos, relacionaban las dudas de conciencia con las cuestiones jurídicas. Letrados, políticos y teólogos estaban íntimamente asociados y lo demostraron en las juntas, reuniones y controversias que acompañaron la progresión por tierras americanas. Esta larga tradición peninsular de la Cruzada contra los infieles, que se tradujo por el establecimiento de leyes y costumbres peculiares, originó la reflexión sobre la licitud de la guerra contra los paganos e idólatras americanos. Las condiciones, en el Nuevo Orbe, eran diferentes y había que tomarlas en cuenta.

La querella de los justos títulos, tan compleja y apasionada, es esencialmente ibérica. No hubiese podido cobrar tanta amplitud en otra área. Las consideraciones éticas sobre el dominio español en las Indias Occidentales fueron muy marcadas por la tradición cristiana. Por eso tuvieron tanto éxito los

famosos «pecados» de los indios. Una vez que estuvieron bien establecidas las bases del imperio ultramarino, ya no quedó espacio suficiente para las dudas de conciencia y las disputas jurídicas que correspondían a una época de tanteo particularmente agitada. Los indios ya no eran bárbaros extraños, idólatras que se revolcaban en el fango del pecado, sino vasallos de la Corona que habían de ser vigilados y adoctrinados con cuidado para ser incorporados debidamente a la nueva sociedad colonial.

OBRAS CITADAS

- ACOSTA, José de, 1954. *De procuranda indorum salute*, in *Obras*, Madrid: Ed. Atlas, col. «B.A.E.» n° LXXIII, p. 387-608.
- ACOSTA, José de, 1987. *Historia natural y moral de las Indias*, ed. de J. Alcina Franch, Madrid: Historia 16, col. «Crónicas de América» n° 34, 516 p.
- ANDAGOYA, Pascual de, 1986. *Relación y documentos*, ed. de Adrián Blázquez, Madrid: Historia 16, col. «Crónicas de América» n° 27, 228 p.
- ARISTÓTELES, 1993. *Política*, Madrid: Alianza Editorial, col. «El libro de bolsillo», 340 p.
- CARRO, P. Venancio, 1944. *La teología y los teólogos-juristas españoles ante la conquista de América*, Madrid: Publicaciones de la Escuela de Estudios Hispano-Americanos de la Universidad de Sevilla, 2 t., 460 – 478 p.
- CIEZA DE LEÓN, Pedro de, 1984. *La crónica del Perú*, ed. de M. Ballesteros, Madrid: Historia 16, col. «Crónicas de América» n° 4, 416 p.
- COLÓN, Cristóbal, 1995a. *Diario del Primer Viaje (1492)*, in *Textos y documentos completos*, ed. de Consuelo Varela, Madrid: Alianza Editorial, 2ª ed., col. «Alianza Universidad», p. 95-218.
- COLÓN, Cristóbal, 1995b. *Carta a Luis de Santángel (15 de febrero de 1493)*, in *Textos y documentos completos*, ed. de Consuelo Varela, Madrid: Alianza Editorial, 2ª ed., col. «Alianza Universidad», p. 219-226.
- CORTÉS Hernán, 1976. *Segunda carta-relación – 30 de octubre de 1520*, in *Cartas de relación*, México: Ed. Porrúa, col. «Sepan cuantos...» n° 7, p. 29-96.

- DÍAZ DEL CASTILLO, Bernal, 1984. *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*, ed. de M. León-Portilla, Madrid: Historia 16, col. «Crónicas de América» n° 2a (vol. 1) - 2b (vol. 2), 558 - 494 p.
- DUVIOLS, Pierre, 1971. *La lutte contre les religions autochtones dans le Pérou colonial*, Lima: Institut Français d'Etudes Andines, 428 p.
- FERNÁNDEZ DE ENCISO, Martín, 1864. *Memorial que dió el bachiller Enciso de lo ejecutado por él en defensa de los reales derechos, en la materia de los indios*, in *Colección de Documentos Inéditos relativos al descubrimiento, conquista y organización de las antiguas posesiones españolas de América y Oceanía, sacados de los archivos del reino y muy especialmente del de Indias*, Madrid, vol. 1, p. 441-450.
- FERNÁNDEZ DE NAVARRETE, Martín, 1954. *Colección de los viajes y descubrimientos que hicieron por mar los españoles desde fines del siglo XV*, in *Obras de Martín Fernández de Navarrete, I*, Madrid: Ed. Atlas, col. «B.A.E.» n° LXXV, p. 3-568.
- FERNÁNDEZ DE OVIEDO, Gonzalo, 1959. *Historia general y natural de las Indias, t. I*, Madrid: Ed. Atlas, col. «B.A.E.» n° CXVII, CLXXVI-316 p.
- FRIEDERICI, Georg, 1973. *El carácter del descubrimiento y de la conquista de América, t. I*, México: F.C.E., 486 p.
- GARCÍA, Antonio, 1984. «El sentido de las primeras denuncias», in *La ética en la conquista de América*, Madrid: C.S.I.C., p. 67-115.
- GINÉS DE SEPÚLVEDA, Juan, 1987. *Tratado sobre las justas causas de la guerra contra los indios*, México: F.C.E. (2ª reimpresión), X-182 p.
- HANKE, Lewis, 1967. *La lucha española por la justicia en la conquista de América*, Madrid: Aguilar, 2ª ed., 336 p.
- HERNÁNDEZ, Francisco, 1986: *Libro de la conquista de la Nueva España*, in *Antigüedades de la Nueva España*, Madrid: Historia 16, col. «Crónicas de América» n° 28, p. 195-223.
- LAS CASAS, Fray Bartolomé de, 1958a. *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*, in *Obras escogidas, t. V (Opúsculos, cartas y memoriales)*, Madrid: Ed. Atlas, col. «B.A.E.» n° CX, p. 134-181.
- LAS CASAS, Fray Bartolomé de, 1958b. *Aquí se contiene una disputa o controversia*, in *Obras escogidas, t. V (Opúsculos, cartas y memoriales)*, Madrid: Ed. Atlas, col. «B.A.E.» n° CX, p. 293-348.

- LAS CASAS, Fray Bartolomé de, 1958c. *Tratado de las doce dudas...*, in *Obras escogidas, t. V (Opúsculos, cartas y memoriales)*, Madrid: Ed. Atlas, col. «B.A.E.» n° CX, p. 478-536.
- LAS CASAS, Fray Bartolomé de, 1958d. *Apologética Historia*, in *Obras escogidas, t. III-IV*, Madrid: Ed. Atlas, col. «B.A.E.» n° CV-CVI, XXXIV-472 - 472 p..
- LAS CASAS, Fray Bartolomé de, 1992. *Historia de las Indias* (3 vol.), ed. de A. Millares Carlo, México: F.C.E., col. «Biblioteca Americana».
- LIZANA, Bernardo de, 1988. *Historia de Yucatán*, ed. de F. Jiménez Villalba, Madrid: Historia 16, col. «Crónicas de América» n° 43, 288 p.
- LIZÁRRAGA, Fray Reginaldo de, 1987. *Descripción del Perú, Tucumán, Río de la Plata y Chile*, ed. de J. Ballesteros, Madrid: Historia 16, col. «Crónicas de América» n° 37, 480 p.
- LÓPEZ DE GÓMARA, Francisco, 1987. *La conquista de México*, ed. de J. L. de Rojas, Madrid: Historia 16, col. «Crónicas de América» n° 36, 502 p.
- LÓPEZ DE PALACIOS RUBIOS, Juan, 1954. *De las Islas del mar Océano*, México: F.C.E.
- MÁRTIR DE ANGLERÍA, Pedro, 1990. *Epístola 146*, in *Cartas sobre el Nuevo Mundo*, Madrid: Ed. Polifemo, 160 p.
- MARTYR ANGHIERA, Pierre, 1907. *De Orbe Novo*, Trad. Paul Gaffarel, Paris: Ernest Leroux, 756 p.
- MAZÍN, Oscar - VAL JULIÁN, Carmen, 1995. *En torno a la Conquista*, Paris: Ellipses - Ecole Normale Supérieure de Fontenay-St-Cloud, 288 p.
- MILHOU, Alain, 1995. *Introduction Historique*, in *La Destruction des Indes de Bartolomé de Las Casas (1552)*, Paris: Ed. Chandeigne, p. 7-69.
- MOTOLINÍA, Fray Toribio [de BENAVENTE], 1985. *Historia de los Indios de la Nueva España*, ed. de G. Baudot, Madrid: Clásicos Castalia, 408 p.
- MUÑOZ CAMARGO, Diego, 1986. *Historia de Tlaxcala*, ed. de Germán Vázquez, Madrid: Historia 16, col. «Crónicas de América» n° 26, 288 p.
- NÚÑEZ CABEZA DE VACA, Álvar, 1984. *Nafragios y Comentarios*, ed. de R. Ferrando, Madrid: Historia 16, col. «Crónicas de América» n° 3, 320 p.

- PAZ, Fray Matías de, 1954. *Del dominio de los Reyes de España sobre los indios*, México-Buenos Aires: F.C.E.
- Relación..., 1992. *Relación de las costumbres antiguas de los naturales del Pirú*, in VARIOS, *Antigüedades del Perú*, ed. de H. Urbano y A. Sánchez, Madrid: Historia 16, col. «Crónicas de América» n° 70, 272 p.
- SAHAGÚN, Fray Bernardino de, 1988. *Historia general de las cosas de Nueva España*, Madrid: Alianza Editorial, col. «Alianza Universidad» n° 561, 924 p. (2 vol.).
- SARMIENTO DE GAMBOA, Pedro, 1965. *Historia índica*, in INCA GARCILASO DE LA VEGA, *Obras completas*, t. IV, Madrid: Ed. Atlas, col. «B.A.E.» n° CXXXV, p. 193-279.
- SOLÓRZANO Y PEREYRA, Juan de, 1972. *Política Indiana*, Madrid: Ed. Atlas, col. «B.A.E.» n° CCLII-CCLVI (5 vol.).
- VARGAS MACHUCA, Bernardo, 1946. *Refutación de Las Casas*, in P. DE LAS CASAS - VARGAS MACHUCA, *La destrucción de las Indias - Refutación de Las Casas*, París: Librería de la viuda de Ch. Bouret, p. 141-299.
- VESPUCCI, Amerigo, 1986a. *Carta del 18 de julio de 1500*, in *Cartas de viaje*, Madrid: Alianza Editorial, «Sección Clásicos», p. 51-65.
- VESPUCCI, Amerigo, 1986b. *Carta de 1502*, in *Cartas de viaje*, Madrid: Alianza Editorial, «Sección Clásicos», p. 74-80.
- VITORIA, Francisco de, 1967. *Relectio De Indis o Libertad de los Indios*, ed. bilingüe de L. Pereña y J. M. Pérez Prendes, Madrid: C.S.I.C., CXCII-240 p.
- XEREZ, Francisco de, 1985. *Verdadera relación de la conquista del Perú*, Madrid: Historia 16, col. «Crónicas de América» n° 14, 208 p.

Sociocriticism Vol. XI, 1-2, pp. 161-174
© I.I.S., Montpellier (France)

LENGUA Y CONQUISTA

Colón, Motolinía y Las Casas ante los idiomas amerindios

Carmen VAL JULIÁN

Ecole Normale Supérieure de Fontenay- St. Cloud.

Episodios relevantes y familiares del proceso de descubrimiento y conquista aparecen vinculados con la lengua, desde el error inicial de Colón acerca de las *Indias* —y un sinnúmero de otros bautizos fantásticos del espacio (Amazonas, Patagonia, etc.)— hasta el malentendido provocado de Cajamarca que permite apresar a Atahualpa y darle la muerte, pese al pago de un considerable rescate. El papel de Marina-Malinche fue tan decisivo en la conquista de México que en las fuentes indígenas el propio Cortés es llamado «Malinche» en ocasiones... Por otra parte, la inmensa variedad étnica y lingüística del continente americano, las primeras modalidades improvisadas de comunicación esencialmente gestual con los pueblos descubiertos y los inicios del aprendizaje de los idiomas autóctonos por parte de los españoles, a partir de la *Relación* de fray Ramón Pané sobre los taínos, son de sobra conocidos. Es de obvia importancia la labor de los religiosos al respecto, así como el destacado papel que la imprenta y la traducción no tardaron en desempeñar para el conocimiento y conservación de los idiomas locales más difundidos por entonces.

Nos proponemos ahondar un aspecto de esta problemática, explorando a continuación los puntos de vista de Cristóbal Colón, fray Toribio Motolinía y fray Bartolomé de Las Casas sobre los idiomas nativos, en relación con textos legales de la época al respecto.

I. El «deseo de saber si avía alguna cosa de provecho en aquella tierra» (Colón)

La justificación dada al primer acto de privación de libertad ejercido contra los indígenas es la necesidad imperativa de comunicación con éstos. El mismo sábado 13 de octubre de 1492, el *Diario* señala que Colón apresa indígenas, por vez primera, con el fin de mandarlos a España, convertirlos en intérpretes y dar muestra del carácter pacífico de los pueblos que acaba de descubrir. Ambas finalidades se relacionan con la transmisión de un mensaje, ya sea el futuro aprendizaje del castellano o la demostración palpable de la naturaleza apacible de los aborígenes¹.

(...) esta gente es muy simplice en armas, como verán Vuestras Altezas de siete que yo hize tomar para le llevar y deprender nuestra fabla y volvellos (...)

La *Carta a Santángel* confirma tal propósito²:

Y luego que legé a las Indias, en la primera isla que hallé, tomé per forza algunos d'ellos para que deprendiesen y me diesen noticia de lo que avía en aquellas partes, e así fue que luego entendieron y nos a ellos cuando por lengua o señas; y éstos han aprovechado mucho.

Al evocar el porvenir, profetiza que la conversión podría llevarse a cabo sin mayores dificultades con tal que misioneros aprendiesen la lengua autóctona (por entonces todavía considera la zona como monolingüe). Semejante aprendizaje sería una condición tan necesaria como suficiente para la evangelización³:

(...) "Tengo por dicho, Serenísimos Príncipes", dize aquí el Almirante, "que sabiendo la lengua dispuesta suya personas devotas religiosas, que luego todos se tornarían cristianos (...)"

Aunque pinta Colón el cuadro de una idílica reciprocidad («ellos deprendían nuestra lengua y nos la suya»⁴), el proyecto de aprendizaje se emprende de inmediato, por la fuerza, en un solo sentido y se siguen apresando indios para ello⁵, lo cual conlleva amplias obligaciones para éstos. En primer lugar, los cautivos-intérpretes deben ser capaces de revelar los secretos de la tierra. Se trata de comunicación utilitaria y estratégica, destinada a guiar a los invasores, «con deseo de saber si avía alguna cosa de provecho en aquella tierra»⁶. Después, a su regreso de Europa, estos nativos han de servir de «lengua de los cristianos» y adoptar sus costumbres y religión. Que sepan hablar castellano los indios será pues instrumento determinante para su aculturación —como lo será para su conversión el que los misioneros hablen la lengua indígena. Sin que todavía se exprese conciencia clara de ello, surge sin embargo la necesidad de un *doble aprendizaje* (por parte de los indios y de los misioneros españoles) para alcanzar sendas metas, la cultural y la religiosa.

Como en tantos otros aspectos, en esta materia, Colón saca lecciones de la experiencia portuguesa en África⁷ y, procurando evitar errores de ésta, piensa en proveer de compañía femenina a los indios apresados (lo que no deja de suscitar un escéptico comentario al margen del padre Las Casas), para que no huyan como solían hacerlo los africanos⁸:

*Así que ayer vino a bordo de la nao una almadía con seis mançebos, y los cinco entraron en la nao; estos mandé detener e los traigo. Y después enbí a una casa que es de la parte del río del Poniente, y truxeron siete cabeças de mugeres entre chicas e grandes y tres niños. Esto hize porque mejor se comportan los hombres en España aviendo mugeres de su tierra que sin ella, porque ya otras muchas vezes se acaesçió traer hombres de Guinea para que deprendiesen la lengua en Portugal, y después que bolvían y pensaban de se aprovechar d'ellos en su tierra por la buena compañía que le avían hecho y dádibas que se les avían dado, en llegando en tierra jamás parecían otros, no lo hazían así. Así que teniendo sus mugeres [*al margen: "Mira qué maravilla!"], ternán gana de negoçiar lo que se les encargare y también estas mugeres mucho enseñarán a los nuestros su lengua, la cual es toda una en todas estas islas de Indias, y todos se entienden y todas las andan con sus almadías, lo que no han en Guinea que es mill maneras de lenguas que la una no entiende la otra.*

(Adviértase la utilización múltiple de la mujer indígena, cuya presencia también ha de ser benéfica para los españoles⁹.)

Pronto la realidad desmiente el optimismo del Descubridor en este punto y huyen algunos cautivos pese a sus precauciones¹⁰.

En este primer viaje, todo contribuye a conformar un panorama favorable, sin asperezas, virgen y de fácil aprensión. Por el momento no hay «secta», ni tampoco —a la inversa de Guinea— diversidad de lenguas, lo cual sería obstáculo a la penetración europea. Se conjugan, por el contrario, elementos propicios a ésta. Colón va a necesitar más tiempo y un segundo viaje para darse cuenta de que ha errado al creer que los indios hablaban un solo idioma¹¹.

La percepción del lenguaje de los indios por parte del futuro Almirante merece atención. Entiende correctamente ciertas nociones como la de *cacique*¹², si bien con inevitables aproximaciones o confusiones en la onomástica y toponimia, como pone en evidencia Las Casas¹³. Pero con frecuencia su deseo distorsiona de forma manifiesta la realidad. Como es sabido, su anhelo por llegar a tierras del gran Can y a Cipango le lleva a oír lo que quisiera escuchar¹⁴.

(...) «y así torno a dezir como otras vezes dixé», dize él, «que Caniba no es otra cosa sino la gente del Gran Can, que deve ser aquí muy vezino; y terná navíos y vernán a captivarlos, y como no buelven, creen que se los (han) comido.»

Asimismo, respecto a Haití¹⁵:

«entre los lugares que nombravan [los indios] donde se cogía el oro, dixeron de Çipango, al cual ellos llaman Çibao»

Lógicamente, la progresión en el tiempo y en el espacio se traduce por un mejor conocimiento, paralelo, de la lengua. Se va imponiendo la realidad al deseo. Dos años más tarde, Colón reconoce prosaicamente que «Çibao en lengua d'esta gente india quiere dezir pedregal, y así lo es»¹⁶. Etimología un tanto desencantada de lo que antes sonara a promesa de tesoros.

Ignorar el idioma autóctono es una carencia considerable para el Descubridor. Entrevé las posibilidades que le conferiría el dominio de la palabra

para lograr el puro y simple dominio de los naturales. En efecto, parecen tan mansos que sólo hace falta conquistar la palabra para *mandarles*, darles órdenes y obtener que las obedezcan. La finalidad del uso de la lengua es claramente autoritaria¹⁷:

dize que otra cosa no falta salvo saber la lengua y mandarles, porque todo lo que se les mandare harán sin contradicción alguna.

El conocimiento de la lengua de los nativos bastaría pues para dominarlos y convertirlos¹⁸. Dicho sea de paso, esta ignorancia lingüística tan lamentada no deja de cumplir una función secundaria en el relato colombino, pues le permite al autor atenerse una y otra vez a suposiciones halagadoras, que todavía no se han podido comprobar por no saber el habla local. *No sé, luego invento* —parece decir. Buen ejemplo y típica formulación de esto es la repetida aserción: «es de creer que aya más oro que en Vizcaya fierro»¹⁹.

La cuestión de la lengua de los indios apenas sigue dejando rastro en los escritos posteriores de Colón. Ocupa un apartado de su *Memorial a los Reyes* mandado en 1494 desde La Isabela, por mediación de Antonio de Torres, en el cual justifica el envío coetáneo de indígenas a la Península²⁰:

(...) a cabsa que acá non ay lenguas por medio de la cual a esta gente se pueda dar a entender nuestra santa fe (...) se enbía de presente con estos navíos así de los caníbales, ombres e mugeres e niños e niñas, los cuales sus Altezas pueden mandar poner en poder de personas con quien puedan mejor aprender la lengua (...) que más prefetamente deprenderán allá que non acá, e serán mucho mejores intérpretes (...)

La última alusión al tema es velada y aparece en el alegato en defensa propia que constituye, por momentos, la *Relación del Cuarto Viaje*. Rechaza Colón las acusaciones en contra suya por haber mandado indios a España diciendo: «y si enbié d'ellos a Castilla, fue para los bolver a las Yndias. La razón di muy larga a V. Al. por escripto.»²¹. Es una referencia implícita a tantas menciones de su proyecto de formar intérpretes. Parece más excusa que explicación, a la hora de descartar el reproche de haber esclavizado a vasallos de la Corona.

Si bien las leyes de Indias prohibieron reiteradamente tanto el apresamiento de aborígenes en el momento de los descubrimientos como su posterior

envío a la Península²², es de notar que los intérpretes siempre constituyeron un caso aparte en la materia, incluso en las Leyes Nuevas²³:

Que el que quisiere descubrir algo por mar pida licencia a la Abdiencia de aquel distrito o jurisdicción y teniéndola, pueda descubrir y rrescatar, con tal que no traya indios de las Yndias o Tierra firme que descubriere indio alguno, avnque diga que ge lo venden por esclavos y fuese así, eçcepto hasta tres o quatro personas para lenguas...

Poco después, la capitulación de Francisco de Orellana reza igualmente²⁴:

No llevaréis ni consentiréis llevar en las barcas indios algunos naturales de parte alguna de las nuevas Indias y Tierra Firme si no fuera alguno para lengua y no para ningún otro efecto.

El recurso a la coacción con el fin de dotarse de intérpretes sería entonces un componente estructural de todo descubrimiento, algo ineludible hasta el punto de no tener cabida en una legislación protectora. Tal estatuto de excepción dejó que se perpetuara en América una práctica inaugurada medio siglo antes por su Descubridor.

II. «Gran ciencia es saber la lengua de los Indios y conocer esta gente» (Motolinía)

El que fuera Motolinía autor de una *Doctrina en lengua mexicana*, de autos o comedias en lengua mexicana (presentados en 1538 y 1539), así como de un *Calendario mexicano*, entre otras obras, basta para colocarle en un lugar aparte con respecto a Colón o a Las Casas. La *Historia de los Indios de la Nueva España* atestigua a cada paso no sólo un profundo conocimiento del náhuatl sino también toda una reflexión en torno al idioma. Desde la *Epístola proemial*, el autor afirma su voluntad de explicar los fenómenos lingüísticos. Es intérprete e historiador de la lengua a la vez²⁵.

Y porque muchos se maravillan en ver que Nicaragua sea y esté poblada de nahuas que son de la lengua de México, y no sabiendo cuándo ni por quién fue poblada, pongo aquí la manera, porque apenas hay quien lo sepa en la Nueva España

Clasifica a los pueblos mesoamericanos con un criterio lingüístico. En efecto, en su relación, suele distinguir los grupos indígenas que menciona según su pertenencia o no al grupo de los nahuas. El criterio del náhuatl como lengua predominante le permite definir el área cultural a la que pertenecen los tlaxcaltecas, por ejemplo, pero no los de Cíbola «por donde parece ser gente extraña y nunca oída»²⁶.

Son rigurosas y detalladas sus múltiples referencias a la lengua. Por lo general, la mención de palabras indígenas va acompañada de la traducción al castellano de su significado y/o del nombre castellano que le fue impuesto²⁷. Señala los casos de transferencias lexicales desde las Antillas al continente, como *maíz* y *tuna*²⁸. Dispone de la perspectiva suficiente para arrojar luz sobre los fallos de la comunicación inicial, que ha desembocado en topónimos como *yucatán* (derivado de la percepción errada del «no te entiendo» en maya) o cabo *Catoche* (de *cotoch*: casa)²⁹. Asimismo, explica los mecanismos de la evolución de los vocablos, sin omitir la indicación de su origen y las connotaciones de sus distintos usos. Una de las mejores ilustraciones de ello acaso sea el fragmento del *Tratado tercero* relativo a la palabra *teules*³⁰:

Y en viéndolos apear, llamaron [los indios] a los caballos "castillan maçatl", que quiere decir "ciervo de Castilla", porque acá no había otro animal a quien mejor los comparar. A los Españoles llamaron teteu, que quiere decir "dioses", y los Españoles corrompiendo el vocablo decían teules, el cual nombre les duró más de tres años, hasta que dimos a entender a los Indios que no había más de un sólo Dios, y que a los Españoles los llamasen cristianos, de lo cual algunos Españoles necios se agraviaron y quejaron, y indignados contra nosotros decían que les quitábamos su nombre, y esto muy en forma, y no miraban los pobres de entendimiento que ellos usurpaban el nombre que sólo a Dios pertenece. Después que fueron muchos los Indios bautizados, llámanlos "Españoles".

Este saber no excluye la censura³¹, ni la fantasía³², ni las interpretaciones simbólicas. Por ejemplo, cuando en 1528 deja de salir humo del volcán Popocatepetl, Motolinía dice: «Algunos querían decir que era boca del infierno»³³. Como si el paisaje natural se transformara a medida que va ganando terreno la evangelización. Pero tal ciencia —si bien no exenta de extrapola-

ciones, como vemos— le permite también mirar de forma crítica ambos mundos, relativizando las normas de uno y otro. Ejemplo de ello es la alusión al calendario azteca³⁴. Otra ilustración de su capacidad de relativizar se encuentra en su forma de entender la dimensión metafórica del discurso autóctono y la dificultad de verterlo al castellano³⁵. Yendo más allá de los signos de la comunicación básica, Motolinía, como Sahagún, penetra el estilo de la lengua y su poesía.

Motolinía no se contenta con *usar* las lenguas indígenas, sino que recoge las modalidades históricas de su estudio y adquisición por parte del clero misionero. Como testigo y actor del esfuerzo de los frailes, pone de relieve los métodos y las «mil y una maneras» que fueron ideando para comunicarse con los indios y practicar sus lenguas, mediante el dibujo y el canto³⁶, insistiendo en el papel de los niños para llevar a cabo semejante tarea. Con el propósito de eliminar barreras y multiplicar conversiones, la predicación se inició en lengua indígena tan pronto como llegaron los hermanos menores, si bien en un principio debieron hacerla con ayuda de un intérprete o «por escrito» (esto es con el apoyo de una versión escrita)³⁷. Subraya el franciscano la buena disposición de los naturales y la rapidez de su aprendizaje, su «buen ingenio y grande habilidad»³⁸ en los campos afines a la lectura. Es una forma de ensalzar el éxito de los primeros evangelizadores y de rechazar las críticas de los recién llegados al Nuevo Mundo, en especial en lo referente a los controvertidos bautizos en masa³⁹:

Y el mayor mal era que los que esto pretendían no curaban ni trabajaban en deprender la lengua de los Indios, ni en bautizarlos.

El dominio del idioma de los neófitos es imprescindible y Motolinía lo incluye entre las numerosas obligaciones del clero, junto a la predicación, la enseñanza, la doctrina y la administración de los sacramentos. En su opinión, quienes carezcan de él no tienen derecho a la palabra⁴⁰:

Pero gran ciencia es saber la lengua de los Indios y conocer esta gente, y los que no se ejercitasen primero a lo menos tres o cuatro años, no deberían hablar absolutamente en esta materia

En el campo de las lenguas autóctonas, Motolinía es un ejemplo de la convergencia entre teoría y práctica, ya que las conoce y explica los mecanismos

internos (lingüísticos) y externos (sociales) de su historia. Insiste en que este conocimiento fue originado en una práctica de terreno difícil⁴¹, y se vale de ella para reivindicar la facultad de formular una política procedente para los nativos. Este argumento será esgrimido en sus ataques contra Las Casas.

III. «Aprender la lengua de sus ovejas» (Las Casas)

Coinciden los estudiosos en advertir la muy escasa parte que ocupan los idiomas americanos en la abundante prosa lascasiana⁴². Sus fundadas aclaraciones lingüísticas suelen ser de segunda mano, excepto cuando trata de las Antillas, donde transcurrieron sus primeros años en las Indias y su experiencia de encomendero. Apenas alude directamente el dominico al tema de las lenguas nativas, a no ser en dos ocasiones. Primero, al tratar del requerimiento⁴³:

(...) lo otro que aunque fueran justos y se les pudieran hacer [los requerimientos a los indios], que eran dichos en lengua española que no entendían, y así los obligaban, y que para entendellos más tiempo habían menester de dos meses y aun de catorce o de veinte para que los obligaran.

La traducción del requerimiento a las lenguas locales estaba prevista legalmente pero era poco aplicada (y aplicable) en la realidad. La carencia de traducción en los hechos es solamente uno de los puntos que censura Las Casas en los requerimientos, «absurdos, irracionales, injustísimos» en sí⁴⁴. La práctica de éstos se opone por completo al método pacífico y progresivo que defiende para evangelizar a los indios, método que implica comunicarse con ellos en su idioma. El uso del castellano es en el caso del requerimiento una faceta más de lo que considera como inicua demostración de fuerza. En segundo lugar, se hallan referencias a la lengua en la *Apologética Historia sumaria* cuando hace el elogio de la cultura india y considera la existencia de lenguas generales como criterio del desarrollo de sus civilizaciones⁴⁵.

Fuera de estas dos alusiones importantes, Las Casas siempre tiene en cuenta la importancia de la lengua pero sin mencionarla de forma explícita. De esto da constancia un manuscrito suyo, previo a la elaboración de las Leyes Nuevas, recientemente publicado en fac-simil⁴⁶. En el primero de los «remedios no generales» mencionados en éste, pide que cesen todas las guerras y entradas y se manden religiosos para «apaciguar los indios dándoles

nuevas como Su Majestad ha sabido los daños que los cristianos les han hecho y que ha sido contra su voluntad y le ha pesado dello». Estos religiosos, provistos de algún rescate, deberán restituir a los naturales lo que les hubiera sido robado, incluyendo mujeres e hijos. La persuasión para que el señorío de Carlos Quinto sea reconocido y materializado por el pago de un tributo ha de hacerse «con todo amor y suavidad». Como es usual en los alegatos lascasianos, se afirma que de la aplicación de los remedios «saldrán infinitas rentas y tesoros perpetuas (sic) para Su Majestad». En los territorios todavía excluidos de la penetración española, los religiosos han de traer *de paz* a los indios al conocimiento de Dios y sujeción a la Corona. Aunque no lo mencione el autor, es obvio que tales misiones, de reparación y de consolidación ante pueblos «agraviados y escandalizados», o de exploración ante los demás, suponen el dominio de los idiomas autóctonos en cada área. En este escrito como en otros, es significativo que sea *inducir* el verbo clave para designar la función de intermediarios a desempeñar por los misioneros con los naturales. La reforma de las Indias es inconcebible sin el papel del clero intérprete de ésta, en todos los sentidos. En esta perspectiva, la elección de religiosos destinados al Nuevo Mundo debe ser selectiva, independientemente del estrato de la jerarquía de que se trate. Una petición de Las Casas al papa Pío V insiste en la necesidad de que los obispos de Indias conozcan la lengua de sus feligreses⁴⁷:

Por tanto, a V.B. suplico humildemente que les mande aprender la lengua de sus ovejas, declarando que son a ello obligados por ley divina y natural (...)

La *Recopilación de las leyes de los Reinos de Indias* (1681) muestra que la preocupación de Las Casas y otros tuvo un eco jurídico duradero, pues se obligó a que los doctrineros supieran la lengua general de los indios que habían de administrar y a que su competencia en este campo fuera examinada⁴⁸. La ley reflejaba desde antiguo las exigencias propias de la comunicación en una sociedad plurilingüe. La función de intérprete venía siendo objeto de tentativas de regulación desde los primeros años, para impedir el fraude⁴⁹ y las extorsiones indebidas⁵⁰. Esto da cuenta de la responsabilidad de los intérpretes en la sociedad colonial. La voluntad de las Leyes Nuevas de proteger a los indios contra los abusos hizo que estipularan que la tasación de tributos había de darse a conocer a los caciques y principales de los pueblos mediante «lenguas»⁵¹.

En síntesis, las consideraciones de Colón en materia lingüística caracterizan otros aspectos de la actuación del Descubridor: el otro es un instrumento y un potencial del que es natural adueñarse sin mayores miramientos. Con la diferencia de medio siglo de conquistas por medio, las posiciones de Las Casas y Motolinía no son tan irreconciliables como parecen. Su diferencia reside en los distintos ámbitos de acción y reflexión de cada autor. El dominico —a la inversa del franciscano— es más político que misionero en acción. Su designio es informar, extensa y vehementemente, de la situación para obtener que cambie. De ahí sus incesantes viajes e intervenciones en la Península. A ojos de Motolinía, tal distancia de la realidad descrita le resta toda credibilidad y objetividad a la denuncia lascasiana⁵²:

Y no es maravilla quel de Las Casas no lo sepa por qu'él no procuró de saber sino lo malo y no lo bueno, ni tuvo sosiego en esta Nueva España, ni aprendió lengua de indios, ni se humilló ni aplicó a les enseñar. Su oficio fue escrebir procesos y pecados que por todas partes han hecho los españoles, y esto es lo que mucho encarece (...)

Ambos se nos muestran sin embargo como voces complementarias. La lengua de los nativos es un medio primordial de su conquista espiritual, el recurso imprescindible en un principio para descubrir el sentido de los ritos idólatras y combatirlos. De alguna forma, como en los albores de la conquista, siempre se trata de conocer *los secretos de la tierra*. Por otra parte, más allá del intercambio y trato cotidiano, la práctica de las lenguas desembocaría, con modalidades diversas, en el conocimiento y rescate del pasado cultural amerindio, ilustrado por las obras tanto de Motolinía como de Las Casas. Pero para la supervivencia de los indios, también era fundamental quien hiciera oír su defensa en la Corte, en castellano. *No es por azar que nacemos en un sitio y no en otro, sino para dar testimonio**.

NOTAS

- 1 COLON, Cristóbal, 1992. *Textos y documentos completos*. Edición de Consuelo Varela. *Nuevas cartas*: edición de Juan Gil, Madrid: Alianza Universidad, *Diario del primer viaje*, sábado 13 de octubre de 1492, p. 113. De hecho Colón alude en 1495, en su *Relación del viaje a Cuba y Jamaica* a «este indio que yo traigo qu'es Diego Colón, uno de los que fueron a Castilla, el que ya save hablar muy bien nuestra lengua». Ibid., p. 293. (Nótese la nueva identidad del indio).
- 2 Ibid., p. 223. Acerca de la comunicación gestual, véase *Diario del Primer viaje*, 26 de diciembre, p. 180: «El Almirante le dixo por señas que los Reyes de Castilla mandarian destruir a los caribes y que a todos se los mandarian traer las manos atadas». Acerca del fracaso de otros códigos, a falta de palabras, véase el episodio del *Tercer Viaje* con los indios de Trinidad, «yo deseava mucho aver lengua...» etc., p. 371. Un recuento global en: MARTINELLI GIFRE, Emma, 1992. *La comunicación entre españoles e indios: palabras y gestos*, Madrid: MAFPRE.
- 3 Ibid., 6 de noviembre, p. 134.
- 4 *Carta a los Reyes*, marzo de 1493, p. 231.
- 5 «Dixo qu'el domingo antes, onze de Noviembre, le avía parecido que fuera bien tomar algunas personas de las de aquel río para llevar a los Reyes porque aprendieran nuestra lengua para saber lo que ay en la tierra y porque bolviendo sean lenguas de los cristianos y tomen nuestras costumbres y las cosas de la fe, «porque yo vi e cognozco», dize el Almirante, «qu'esta gente no tiene secta ninguna ni son idólatras...», 12 de noviembre, p. 135.
- 6 13 de diciembre, p. 159.
- 7 200 africanos fueron trasladados a Portugal para aprender la lengua y adaptarse a las costumbres después de que Gil Eanes superó el cabo Bojador (1433-1434). MARTINELLI GIFRE, 1992, p. 153.
- 8 12 de noviembre, p. 136.
- 9 El «mucho enseñarán a los nuestros su lengua» es referencia al inevitable trato entre cristianos y cautivas, legitimado aquí por la eficacia de un aprendizaje lingüístico.
- 10 17 de noviembre, p. 139.
- 11 *Relación del Segundo viaje*, p. 248.
- 12 «Y allí supo el Almirante que al rey llamaban en su lengua cacique», 18 de diciembre, p. 167. (Sin embargo, Las Casas ya empleó la palabra en su transcripción del *Diario* el día anterior, p. 164).
- 13 «En esto parece cómo el Almirante no entendía nada de los indios, porque los lugares que le nombraban no eran islas por sí, sino provincias d'esta isla», en *Historia de las Indias*, sobre el relato del 29 de diciembre (en la edición citada de textos de Colón, p. 182, note 131).
- 14 11 de diciembre, p. 158.
- 15 24 de diciembre, p. 175.
- 16 *Carta a los Reyes*, 1494, p. 275. También en relación del viaje a Cuba y Jamaica: «Çibao es nombre de Yndia: quiere dezir en nuestro bocablo 'pedregal'», p. 288.
- 17 21 de diciembre, p. 171.

- 18 «otra cosa no me falta para que sean todos christianos salvo no se lo saver dezir ni predicar en su lengua», *Carta a los Reyes*, 1494, p. 277.
- 19 *Carta a los Reyes*, 1494, p. 278. Se queja unas líneas después: «me falta lengua para saverles hablar». (Véase también «mas yo no sé la lengua...», *Relación del Segundo Viaje*, p. 241.)
- 20 p. 260 Algo similar en la *Carta a los Reyes*, 1495 («bien presto ellos dependerán allá y nos acá su lengua», p. 330)
- 21 julio de 1503, p. 501. Subrayado nuestro.
- 22 Lo ilustra el índice del *Cedulario* de Vasco de Puga (1563) contiene la entrada siguiente «Indios no se consientan llevar a España». Véase MANZANO Y MANZANO, Juan, 1991. *Historia de las recopilaciones de Indias*, siglo XVI, vol I, Madrid: Ediciones de Cultura Hispánica. «Que no se de licencia que nadie traiga indio alguno a estos reinos de Castilla porque mueren, o los venden por esclavos y hay otros inconvenientes» pide Las Casas en 1542 (referencia en nota 46)
- 23 Barcelona, Real Provisión, 20 de noviembre de 1542, reproducido en MAZIN, Oscar y VAL JULIAN, Carmen, 1995. *En torno a la conquista. Una antología*. Paris: Ellipses-E.N.S. Fontenay-St Cloud, p. 155.
- 24 13 de febrero de 1544, in MARTINELLI GIFRE, 1992, p. 156.
- 25 MOTOLINIA, Fray Toribio de, 1985. *Historia de los Indios de la Nueva España* (1541), edición, introducción y notas de Georges Baudot. Madrid, Castalia, p. 110.
- 26 p. 112.
- 27 Ejemplos sobre topónimos como Tecoacatzinco («los españoles le llamaron La Torrecilla porque está en un alto»), p. 117 o Tizatlan, p. 378.
- 28 Ibid., respectivamente, p. 119 y p. 309. Los equivalentes son *centli* y *nopalli* en México.
- 29 Ibid., p. 332.
- 30 Ibid., p. 273. Véase la discusión sobre la palabra *papa*, aplicada a sacerdotes indios, pp. 153-154.
- 31 Ibid., p. 369 «Al uno llaman Coatlichan, y al otro, porque en la lengua española no tiene buen nombre, le llaman el pueblo de Orduña, porque está encomendado a un Francisco de Orduña.»
- 32 ibid., p. 344, acerca del río *Papaloapan* (<papalotl: mariposa) escribe «es buen nombre, porque él *papa* y recoge en sí muchos ríos», recurriendo al castellano para un juego de palabras con forma de seudoetimología.
- 33 Ibid., p. 317.
- 34 Nuestro calendario adopta nombres de días y meses inspirados de las deidades y planetas de los romanos, p. 144.
- 35 «[echar] en vergüenza y pobreza». Esta es manera de hablar de los Indios, y otras que aquí van, que no corren tanto con nuestro romance», p. 363.
- 36 Ibid., pp. 297-298.
- 37 Ibid., p. 273.
- 38 ibid., p. 353.
- 39 Ibid., p. 229. Las dos cifras de indios bautizados en Nueva España, dadas por Motolinía hasta 1536, son 4 y 5 millones.
- 40 Ibid., p. 232.

- 41 «Pues el vino para decir las misas muchas veces se hallaba con trabajo, que era imposible guardar las ceremonias con todos, adonde no había iglesias ni pilas, ni abundancia de sacerdotes, sino que un sólo sacerdote había de bautizar, confesar, desposar y velar, y enterrar, y predicar, y rezar, y decir misa, deprender la lengua, enseñar la doctrina cristiana a los niños, y a leer y cantar», *Ibid.*, p. 231.
- 42 HILTON, Ronald, 1976. «El padre Las Casas, el castellano, y las lenguas indígenas», in *Fray Bartolomé de Las Casas en Hispanoamérica. Primer simposio internacional de lascasistas*, San Cristobal Las Casas: Gobierno Constitucional del Estado de Chiapas, pp.107-113; SAINT-LU, André, 1993. «Langue, évangélisation et culture chez Las Casas» in *Langues et Cultures en Amérique espagnole coloniale*, París: Université de la Sorbonne Nouvelle, pp. 41-45.
- 43 LAS CASAS, Bartolomé de, 1951. *Historia de las Indias* (1564), ed.de Agustín Millares Carlo, México, FCE, vol.3, pp. 409-410. Véase HANKE, Lewis, 1938. «The Requerimiento ans its interpreters», *Revista de Historia de América*, 1,1, pp. 25-34 y HANKE, Lewis, 1942. *Introducción a Fray Bartolomé de Las Casas, Del único modo de atraer a todos los pueblos a la verdadera religión*, México: FCE, pp. 21-60.
- 44 LAS CASAS, Bartolomé, 1993. *Brevísima relación de la destrucción de las Indias* (1552), ed. de André Saint-Lu, Madrid: Cátedra, p. 97.
- 45 SAINT-LU, André, 1993.2
- 46 LAS CASAS, Bartolomé de, 1992. *Conclusiones sumarias en el parecer de los frailes de Santo Domingo para la reformation y remedios de las Indias* (1542), estudios preliminares de Helen Rand Parish e Isacio Pérez Fernández, Madrid: Biblioteca Nacional.
- 47 Se trata de una copia moderna sin fecha ni firma, incluida en LAS CASAS, Bartolomé de, 1958. *Opúsculos, cartas y memoriales*, Madrid: Atlas, BAE, p. 542.
- 48 SOLANO, Francisco de, 1993. «Aprendizaje y difusión del español entre indios (1492/1820) in *Langues et Cultures en Amérique espagnole coloniale*, París: Université de la Sorbonne Nouvelle, pp. 291-322. En especial, p. 304 y ss.
- 49 ZORITA, Alonso de, 1984. *Cedulario de 1574*. México: Miguel Angel Porrúa. Libro II, título decimoprimer (la declaración e interpretación de las lenguas de los indios se haga por dos intérpretes...), 1530)
- 50 *Ibid.* («que los intérpretes no pidan a los indios para sí ni para las justicias ni para otras personas cosa alguna fuera de aquello que son obligados a dar a sus encomenderos...», 1529. El texto alude a presentes como «joyas, ropas, mujeres, mantenimientos»)
- 51 *Real providencia de Valladolid*, 4 de junio de 1543, in MAZIN Oscar, 1995, p. 156.
- 52 *Carta al emperador Carlos V*, 2 de enero de 1555, in MAZIN, Oscar, 1995, p. 213.
(* Eliseo Diego, *La sed de lo perdido*.)

DOSSIER

LO IMPÚDICO Y LO PÚBLICO

Nelly RICHARD

Entregar nombres

Marcia Alejandra Merino comienza su relato autobiográfico, diciendo: "entre la desnudez, los estertores producidos por la electricidad, la vejación, los golpes, grité sin poder controlar ni el primer nombre: María Angélica Andreoli. Sentí que todo había terminado para mí. Había traicionado lo que más amaba en ese entonces" (*Mi Verdad*, p. 6).

Desde sus primeras detenciones y reclusiones, Marcia Alejandra Merino y Luz Arce se vieron enfrentadas al tener que decir la verdad bajo la presión de métodos coactivos. Decir la verdad—confesar lo que sabían—era la condición para que el cuerpo se salvara de la tortura a cambio de algunos nombres. Hoy pareciera que cuerpos y nombres vuelven a ser nuevamente parte de un siniestro intercambio: para saber acerca de los cuerpos de los desaparecidos-sacarlos del anonimato de la violencia de ser N.N: cuerpos y miembros inidentificables—habría que callar los nombres de los responsables ya identificados de su desaparición—volver anónimos a los ejecutores de esa violencia que, sin embargo, tiene nombre y apellido. Decir o callar son los verbos del chantaje que divide la máquina de la verdad entre la búsqueda de un saber definitivo—el paradero de los cuerpos—y las fórmulas intermediarias de transacción de los nombres que substraen o confiscan la información relativa a su desaparición. La confesión autobiográfica de la "Flaca Alejandra" no sólo

busca el perdón por haber delatado ciertos nombres. Quiere volver a nombrar: “dar ahora a conocer los nombres de los responsables y entregar antecedentes sobre ellos que ayuden a desenmascarar(los)” (*Mi Verdad*, p. 8). El libro finaliza con un anexo que nombra a funcionarios de la DINA y a detenidos –desaparecidos. El abismante sinfin de la enumeración repite mecánicamente el gesto de “entregar nombres” mediante un compulsivo listado que señala a víctimas y victimarios, alternando sus fichas en la zona ambiguamente compartida de una delación – confesión-acusación. Pero la resonancia pública de estos nombres igualados por las mayúsculas de la tipografía del libro no es hoy la misma. El General Contreras –nombrado en ella– llenó diariamente la primera plana de las noticias chilenas con el ilegítimo suspenso de su enfermedad.¹ Mientras tanto, la tensión irresuelta del legítimo querer saber “¿dónde están?” ha sido relegada a un triple margen de desafecto: sin respuesta documentada, sin elaboración simbólica, sin dramatización narrativa. A diferencia del General Contreras que protagonizó la actualidad haciendo de la demora el episodio de una obra en curso, los detenidos – desaparecidos ya conocieron el desenlace de verse archivados como casos en la fosa común de los listados oficiales de comisiones y tribunales. La comedia del diferimiento en torno a los males del General Contreras retuvo la atención pública con el “¿cuándo?” hipertelevisado de su ida a la cárcel que sacrificó nuevamente el “¿dónde?” de la pregunta por los cuerpos indocumentados: doble suspenso nacional de una misma trama en presente continuo que tiene sus hilos secretamente amarrados en algún callado punto de razonamiento y forcejeo del argumento de la Concertación. Tirar un hilo es correr la malla, ya que sus puntos de unión dependen todos unos de otros al estar sujetos por los mismos invisibles refuerzos nacionales que enlazan secretos guardados y pactos encubiertos.

Obscenidad I

Durante su estadía en el hospital militar de Talcahuano, el General Contreras fue llevado a distintos centros médicos para realizar exámenes que confirmarían las enfermedades susceptibles de aplazar su ida a la cárcel. Aparecieron varias veces en la televisión imágenes del General Contreras, reducido a la condición de examinado, que traían reminiscencias del dispositivo de la tortura: los traslados de recinto en recinto bajo vigilancia – desnudarse – colocar el cuerpo en posiciones obligadas – ser objeto de la acción fragmentadora de máquinas – ser corporalmente investigado en busca de una verdad. Una

mirada vengativa sobre el General Contreras haciendo teatro con sus enfermedades hubiera develado el lamentable revés de un cuerpo que ejerció el terror desde la postura –erguida– del mando: un cuerpo ahora tendido como paciente, a la merced del ojo examinador de la cámara que lo recortaba anatómicamente para sacar a luz su información secreta. El General Contreras fue paródicamente condenado por la televisión a ser víctima de las tecnologías corporales de la verdad: sometido a observación, expuesto bajo el foco del interrogatorio médico, vigilado por la maquinaria del examen y sujeto a objetivación –reducido a objeto– en una ceremonia pública de rebajamiento corporal. Las tomas de Contreras radiografiándose y sus radiografías exhibidas en la pantalla que mostraban el detalle orgánico y visceral de tejidos invadidos por la enfermedad obscenamente convertida en noticia que penetraba zonas del cuerpo semi – inconfesables, llevaron lo malsano a la inquisitiva transparencia de un primer plano sobre los recovecos de la enfermedad, sobre sus interioridades y profundidades mórbidas. El cuerpo ejecutor de una cierta orquestación noticiosa en torno a la enfermedad fue remitido televisivamente a toda la cadena de asociaciones semánticas que ligan el imaginario de las enfermedades tumorales a las figuras patológicas de lo “sospechoso” y de lo “maligno”, haciendo que esas asociaciones se deslizaran involuntariamente del cuerpo (de la proliferación de lo anormal) a la mente (a las reposiciones en escena de lo indigno). El eco diabólicamente resonante de la expresión “contra natura” –aplicada a los tránsitos intestinales del enfermo y repetida en toda la prensa nacional – comunicó el subtexto latente de un juicio moral sobre la degeneración, por fin nombrada. Metáfora pública, síntoma corporal y verdad figurativa.

La traición perpetua²

En sus dos autobiografías, Marcia Alejandra Merino y Luz Arce se nombran a sí mismas como “la Flaca Alejandra colaboradora” y “Luz Arce, la delatora, la traidora”. Ambas cambian el registro de la infidelidad amorosa que subraya culturalmente el engaño de la mujer por el otro registro – tradicionalmente masculino de la deslealtad al compromiso partidario de una fe política. Desplazamiento y conversión autorizados por la masculinización de sus figuras de militantes políticas: “...y... ¿yo no soy mujer?” Me dio cientos de explicaciones. No me convenció, pero en esos días para mí era todo un halago ser considerada por sobre todo una militante” (*El infierno*, p. 5. Ambos relatos

nos dicen que el primer acto de traición se comete al entregar información bajo la tortura o por miedo a ella. Habría una línea divisoria –marcada por la entrega del “primer nombre” – que separa la zona de lealtad en la que la persona se mantiene entera, de la zona de traición en la que delata porque está quebrada: lealtad y entereza, traición y quebrantamiento o doblegamiento, asimilan el principio moral de la firmeza a un ideal de rectitud. Pero a medida que se avanza en las autobiografías, esta misma línea recta de separación entre un antes y un después de la falta también se “quiebra”: se dobla y se tuerce. ¿Cuáles son las primeras renunciaciones y entregas que convierten a Luz Arce y a Marcia Alejandra Merino en traidoras: la delación del primer nombre bajo tortura, el haber aceptado ser oficiales de la DINA a cambio de una promesa de libertad, o bien sus esfuerzos cómplices para ser posteriormente aceptadas y reconocidas por la jerarquía del poder militar como parte de su sistema de distinciones (“A partir del momento en que pasé a ser funcionaria de la DINA... traté de ser eficiente... Nunca me sentí parte de la institución, sino sólo en algunos momentos. Lo intenté pero no lo lograba porque algo de mí no lo aceptaba y, además, siempre sentí el rechazo de ellos” (*Mi Verdad*, p. 94)? Los contornos que acusan el perfil de la traición son ellos mismos traicioneros. Nunca se sabe exactamente donde empiezan y donde terminan. ni en qué injuzgables márgenes del relato se desbanda la verdad testimoniada del arrepentimiento. ¿Estamos seguros de que las versiones autobiográficas de Marcia Alejandra Merino y Luz Arce que reclaman el perdón desde la confesión del engaño no nos distraen de otras verdades, engaños y traiciones menos publicitadas que éstas? Al perdonar la traición, ¿no estaremos traicionando la memoria de los que murieron delatados por sus autoras? ¿Podemos confiar definitivamente en que ésta es toda la verdad si ellas reconocen haber confesado muchas veces sólo una “verdad a medias” por tratar “de salvaguardar a terceros implicados”, y si la clandestinidad de los nombres aún depende de una estrategia de ocultamiento-revelación que se sigue disfrazando de prudencia judicial? A partir de estas autobiografías, el símbolo de la traición se extiende al Chile de hoy donde se multiplica y se desdobra en figuras sospechosamente parecidas, cuando la sospecha es el nombre que generaliza el miedo a que, de incredulidad en desconfianza, nos engañen todas las apariencias por igual. En el video realizado por Carmen Castillo sobre “La flaca Alejandra” (1994) aparece un personaje que no entra en el juego de la verdad confesada por la protagonista, y que burla el pathos de su confesión apoyada en la superioridad moral del dolor. Es el único personaje del video que prefiere no creerse el

cuento y que exhibe una risa burlesca frente al dramático tono de la conversación sostenida entre Marcia Alejandra Merino y Carmen Castillo que se sumergen ambas en los dilemas de la memoria y del perdón. La voz en off que comenta la entrada de ese personaje al video nos dice que esa mujer, disfrazada, se disfraza cada sábado para “actuar el artificio del país que disimula, miente, engaña”: figura comediente que recurre escénicamente al disfraz para situarse en una distancia frívola que rompe con la dramatización psicológica de la culpa, llevándola al juego carnavalesco de las máscaras y de los enmascaramientos. Más allá del video que los escenifica, artificio y disfraz son también las claves metafóricas de un travestismo de la conducta que lleva el Chile de hoy a reclamar y declamar oficialmente la Verdad mientras acusaciones, mentiras y desmentidos, siembran diariamente el pánico del engaño en la escena de palabras bajo juramento de los parlamentarios. De falsedad en ocultación, de deslealtad en perjurio: más que el conflicto social, son las figuras del engaño y de la traición – insidiosas figuras de rompimiento interno de la secreta moral del pacto y de sus tecnicismos del acuerdo – las que amenazan con desbarajustar el equilibrio del Consenso proyectando la sombra de la duda sobre los llamados a la “transparencia” que guían sus políticas de la imagen.

La conversión

Las dos autobiografías de Marcia Alejandra Merino y de Luz Arce toman la forma de la confesión en que la culpa y el arrepentimiento se dividen el marco de la narración expiatoria. El relato de ambas autobiografías despliega la continuidad progresiva de un transcurso de vida, signado por la mnemotécnica del recuerdo que ordena ese pasado en una secuencia razonada de hechos y explicaciones. Ambas autobiografías se abren con un texto preliminar firmado por sus autoras que anuncia y resume el contenido del relato confesional, superponiendo el punto de llegada –el final cronológico del trayecto de vida que el libro recrea – con el punto de partida –el comienzo de la lectura. Esta superposición de comienzo y final hace que la recapitulación de los hechos aparezca firmada por un sujeto-autor coincidente consigo mismo: reintegrado a su matriz de identidad. Ambas autobiografías son confesiones, y también conversiones. Describen la transformación moral experimentada por sus protagonistas a partir del reencuentro con Dios que les enseñó a tomar conciencia de sus faltas y les dio “el coraje de contar toda la verdad” en busca del perdón. La regla general de performatividad del discurso de la confesión-

conversión nos dice que la palabra actúa la experiencia que describe, sin más prueba de verdad que la subjetivamente enunciada por la revelación del secreto o el juramento: es una interioridad de conciencia la que dicta la verdad privada de la confesión-conversión, y esa verdad no tiene referente verificable fuera de la intimidad biográfica del relato personal que testimonia de ella. Hay algo moralmente perturbador en esta inverificabilidad del relato: ¿ocurrió realmente así? ¿cómo comprobar si es enteramente fidedigna esta versión confesada? La perturbación moral que surge de la condición inautenticable de los relatos de confesión está aquí controlada en las dos autobiografías por la garantía religiosa (Dios, la Iglesia) que avala simbólicamente la sinceridad del arrepentimiento. En el caso del *infierno*, el prólogo de un sacerdote da fe de la conversión de Luz Arce a la fe, y da también el ejemplo misericordioso del perdón cristiano que anticipa y compromete nuestro perdón de lector. La indecidibilidad del contenido de verdad que generalmente caracteriza los relatos de confesión ha sido aquí decidida por un texto prologante que nos dispensa –como lectores– de ejercer nuestra facultad de juzgar. Pero el dignificante reencuentro con Dios de las conversas da la oportunidad de otros reencuentros moralizadores. La conversión descrita en *El infierno* lleva Luz Arce a pasar del código de la militancia al rito de la observancia: del dogma político al credo religioso, de la disciplina partidaria a la obediencia cristiana. Pese a que el imperativo del deber ha cambiado de signo entre la primera y segunda parte del libro, se trata siempre de la rígida fidelidad a una verdad superior y absoluta que sujeta la identidad a un severo marco de invocaciones y prescripciones: “La tantas veces infiel, la Luz que se sintió miserable comenzó a desear poder decir sí al Señor” (*El infierno*, p. 338). La reiteración de la figura de la obediencia a un sistema de doctrinas y mandatos que va de lo político a lo religioso a lo largo del libro refuerza la convención ideológica de una femineidad sometida, fiel y dócil. Esta convención se formaliza en la readecuación del signo –“mujer” a los roles tradicionalmente enseñados por la moral social: “El padre Gerardo ... me mostró a Dios en este mundo. Le debo el aprender a valorar la familia, el ser madre, los compromisos...” (*El infierno*, p. 339) El valor conversivo de la fe religiosa que salva a la traidora del peso de su culpa llama al reencuentro del sujeto con la Verdad y su conciencia, pasando por el tributo de un necesario reencuentro de la mujer con su naturaleza: ser esposa y madre. Doble reconciliación que arma el final feliz de una vuelta al recto camino de la buena conducta en que la mujer, la que había traicionado no sólo sus ideales políticos sino también la idealización socio-masculina del rol femenino, regresa a las

verdades-esencias fijas y consagradas de una femineidad normada por la institución de la familia. La reintegración del sujeto a una convención de identidad ha sido sellada por una reprogramación familiar y doméstica de la mujer, de/vuelta a sus roles primarios de madre y esposa. Sin esta reconversión moralizante que paga simbólicamente la culpa de la traición a roles prefijados, quizás la autobiografía de Luz Arce no hubiera sido prologada como ejemplo constructivo de una re –inserción de identidad en la sociedad chilena de la transición.

El silencio, el grito y la palabra impresa

Las historias que narran Marcia Alejandra Merino y Luz Arce pasan una y otra vez por cuestiones de nombre, voz e identidad, recorriendo una estigmatizada secuencia de pérdidas, disminuciones, confiscaciones y anulaciones del yo. Su pasado de militante llevó ambas mujeres a experimentar la clandestinidad y los sobrenombres para ocultar y disfrazar una identidad peligrosa. Luego detenidas por las fuerzas represivas y recluidas sin la garantía de “una existencia legal”, se vieron reducidas “a un simple número” en las cárceles militares. Posteriormente, su vinculación con las oficinas de la DINA –CNI exigió que cambiaran muchas veces de nombres para borrar huellas y confundir pistas de reconocimiento. Identidades suprimidas o tergiversadas dejaron huecos de ajenidad y carencias en el sujeto de esta doble historia que se autopercibe como un no –yo: alguien con “un nombre usurpado” y “una existencia sin identidad”. La consistencia material de ese “alguien” ha pasado además por la prueba física de la tortura que lo desarticuló y lo redujo a ser ““algo” tirado ahí que está “siendo” usado” (*El infierno*, p. 56), hasta el paroxismo de la despersonificación. La violencia física de la tortura –literalmente– hace pedazos: fractura la unidad corporal de la persona, dislocando sus miembros y haciendo estallar el núcleo de la conciencia razonante. Si el ejercicio de la tortura rebaja el cuerpo al estado prelingüístico del grito, verbalizar la historia del sujeto que ha logrado traspasar ese destructivo límite nominando lo innominable a través de una palabra editorialmente diseñada y faccionada, pasa a ser una forma de vengarse de la inhumana condena a la subhumanidad del grito. El relato de Luz Arce asocia reiteradamente el motivo del bloqueamiento de la identidad al trauma de la pérdida de habla: “era como si la propia voz no sonara; como si uno no existiera” (*El infierno*, p. 78). La falta de voz –vehículo expresivo de la subjetividad – somatiza la destrucción

de la persona ya incapaz de pronunciar sonido, de testimoniar de sí misma como fuente de sentido. Después de tantos deterioros de la facultad hablante, escribir un libro –recurrir a la elocuencia de jugar con el arte de las palabras– es una manera superlativa de recobrar la voz. El silencio –la tenaz negativa a pronunciar sonidos– y el grito –la trituración física del molde de la palabra– son dos formas de resistencia a la ley que nos obliga a la articulación fonética del sentido. El silencio y el grito son lo que, en el acto de la tortura, precede y excede la formulación del “primer nombre” cuya entrega suspende temporalmente el castigo aplicado sobre el cuerpo del torturado: son la no –palabra inutilizable cuya negatividad, controlada o salvaje, el torturador debe convertir a la fuerza en significación utilizable. La confesión hablada es el victorioso trofeo del afrontamiento entre el cuerpo dañado e inservible y la palabra útil que sirve para informar de otras víctimas. Pero si la confesión hablada es el premio –arrancado a sus víctimas– que gana el torturador, la confesión escrita y publicada es la recompensa que una de esas víctimas le cobra hoy a la empresa de la Reconciliación: la página finamente impresa del *infierno* en venta en la “Feria del Libro” convierte el relato de Luz Arce en una verdad entre otras, todas ellas –por divergentes que sean– fácilmente conciliables entre sí porque comparten el mismo signo relajado de un pluralismo de la diversidad que se aplaude como escenario festivo de la no-contradicción.

El precio de la firma

Antes de publicar estas dos autobiografías, Marcia Alejandra Merino y Luz Arce habían ya roto el silencio que pesaba sobre su pasado de deladoras y colaboradoras de la DINA. Ambas habían ya declarado frente a los tribunales para contribuir con su confesión al esclarecimiento de la verdad sobre casos de violación a los derechos humanos. Estas autobiografías tienen la condición posterior –y añadida– de ser un “suplemento” textual ¿Porqué este suplemento escrito, esta suplementación autobiográfica de una verdad ya públicamente testimoniada? No bastaron las entrevistas de prensa y las declaraciones de tribunales que rodearon las primeras confesiones públicas de Marcia Alejandra Merino y de Luz Arce en Chile para que ellas volvieran a entrar en posesión de su identidad largamente capturada y secuestrada por el chantaje represivo. Ambas necesitaron de la autobiografía para re-posesionarse de sí mismas. Les hizo falta apoyarse en el género autobiográfico para finalmente dotar de continuidad narrativa al “yo” destrozado de sus historias de vida. La autobiografía

garantiza la coincidencia entre narrador, autor y personaje, sellando la cuestión de la identidad bajo la marca reafirmativa de un yo triplemente hilado. Esta reafirmación de identidad lograda por el formato autobiográfico era el único medio capaz de reparar el daño de los múltiples aniquilamientos del yo padecidos a lo largo de sucesivas violencias. Al suponer la continuidad referencial de un sujeto dotado de volumen y espesor por la narración psicológica, el testimonio y sus convenciones autobiográficas rellenan los vacíos dejados por las enajenaciones de identidad. Además, el criterio de veracidad que sustenta la definición del testimonio basada en reglas de autenticidad documental y el éxito editorial de esa definición aportaron la prueba de realidad necesaria para revertir el insistente “temor a no ser creída” (Merino) manifestado por ambas autoras. La recomposición narrativa del yo del testimonio que ordena ambas autobiografías es guiada por una voluntad de recuperación del nombre: *El infierno* comienza con la frase “Me llamo Luz Arce, me ha costado mucho recuperar este nombre”, mientras “*Yo acuso*” termina con “Yo, Marcia Alejandra Merino...”. El nombre de ambas mujeres que ha sido tantas veces –durante la militancia y la clandestinidad– obliterado y tergiversado, debe hoy pronunciarse a voz alta y escribirse con mayúsculas. Las mayúsculas levantan la vergüenza de la culpa y dan cuenta pública de una identidad reconstruida que finalmente se atreve a decir “yo”, patentando su verdad bajo la autorización legitimadora de la publicación. El libro *El infierno* de Luz Arce de hecho describe como su protagonista transitó desde el “nombre usurpado” hasta el nombre legítimo y legítimado por un circuito de reconocimiento social: es decir, el nombre que designa un yo finalmente propietario de su identidad. Si la firma es una señal que identifica a la persona en lo que tiene de más propio, si la historia de Luz Arce es una historia de desapropiaciones del yo, ¿qué mejor que la firma de autor para consagrar la reapropiación mayúscula del nombre como trofeo de una identidad justificada y reconocible? La firma del autor –marca editorial de la propiedad del sentido– es el emblema de una identidad dueña de su marca que pone finalmente a circular el nombre como signo nombrable, referible y citable, en el mercado de los nombres. El nombre escrito con mayúsculas en el prestigiado lugar del autor que firma el libro publicado por la editorial Planeta bajo el título *El infierno* concluye el proceso de reapropiación del yo de la narración autobiográfica de Luz Arce: “Sabía que vivir... en Chile tenía un precio. Y ese precio era decir públicamente mi nombre es Luz, Luz Arce” (*El infierno*, p. 552). El nombre como firma registrada materializa la economía simbólica de la reconciliación del sujeto con su

identidad en el Chile de la transición, gracias al sello legitimador y valorizador de la editorial que hace que su nombre —después de tantos desprecios— tenga finalmente un precio en el mercado de la representación social. Pero ¿quién recoge la moneda que pone a circular ese precio editorial? ¿Qué transacciones se operaron en torno al valor de su memoria y al costo de su recuerdo?

Memoria y mercado

Publicados en 1993, estos dos libros que mezclan confesiones biográficas y testimonios político-sociales no fueron comentados ni analizados hasta que un texto reciente se atreviera a “perder el sentido”³ en torno al oscuro meandro de sus verdades compaginadas según el libreto de la culpa y del arrepentimiento. Los libros hacen memoria, rememoran el tiempo de la dictadura dando a conocer una fragmentaria y controversial imagen del pasado. Pero, ¿basta con conocer el pasado para que éste cobre sentido como memoria activa, es decir, como memoria que no se limita a ser el mero depósito acumulativo de hechos sucedidos sino que busca ser ella misma intervención, suceso y actualidad? El recuerdo necesita construir vínculos de sentido que reinserten el fragmento del pasado en nuevas tramas interpretativas haciéndole decir lo que antes ignoraba o callaba, auxiliándolo con reconceptualizaciones inéditas de lo transcurrido, llevándolo a argumentar rescates y omisiones. ¿Qué lugar existe hoy para la densidad reflexiva y analítica del recuerdo: para los conflictivos nudos de memorias entrecortadas cuyos significados, voluntades, estilos, pasiones y cálculos, permanecen sin debatir? Podríamos creer que el recuerdo está hoy presente porque suelen invocarlo ciertas discursividades políticas del horizonte nacional, ya sea bajo el modo del Símbolo: monumento heroico a los metareferentes de la Antidictadura en una versión nostálgica que aún no se repone del quiebre de las totalidades maniqueas, ya sea bajo el modo de la Consigna: retórica declamativa que nombra la memoria del quiebre militar, avergonzándose de cualquier temblor o convulsión de sentido que alteren la formalidad de la cita. Pero el recuerdo es mucho más que anterioridad: es un nudo elaborativo que conjuga residuos de significación histórica y narrativas en curso. Y ese recuerdo ha sido desalojado de nuestro presente, porque la tensionalidad de sus materiales escindidos no es compatible con el proyecto mayoritario de evitar los enfrentamientos de posturas y categorías juzgados, todos ellos, insociables. La tranquilización de los ánimos como meta reconstructiva de la postdictadura ha censurado cualquier trato demasiado compli-

cado entre materiales en conflicto de referencias y valores ideológico —culturales, eliminando así —como sobra— la problematización del recuerdo. El libro de Luz Arce edita un fragmento del pasado de la dictadura que el mercado de la transición pone a circular a través de una de las marcas registradas de su industria cultural: la editorial Planeta. Ese mercado chileno de la transición lo constituye un desfile de marcas y logotipos que se sustituyen unos a otros en una regular continuidad de planos iguales entre sí, alisada por una misma —planificada— falta de accidentes de transcurso.

La velocidad del flujo mercantil de las marcas y logotipos descansa en su transitoriedad ya que los signos deben reemplazarse e intercambiarse continuamente para que la pulsión de novedad se estimule con las reglas sustitutivas del cambio y de la renovación. La memoria de la dictadura que circula vía el mercado entra en ese juego de signos velozmente reciclados por el flujo mercantil que no tiene tiempo de hacer de la historia algo más que una mención al pasar: una referencia muy brevemente intercalada que no debe presentar ni rugosidad significativa ni aspereza comunicativa para no alterar el ritmo liviano de variaciones y diversiones que conjuga la estética de la transición.

Obscenidad II

La imagen del “Guatón Romo” entrevistado en la televisión chilena (Junio 1995) fue obscena en varios sentidos. Abusó de la delicadeza de ciertos frágiles límites de resistencia emocional brutalizando ánimos todavía perjudicados, golpeando la memoria cicatricial de un pasado herido, maltratando la afectividad rota de biografías dañadas. Sin embargo no hubo remezón de códigos. Tampoco espacios libres para desanudar simbólicamente la trama de conflictos anudada por su violentación del recuerdo, ya que la televisión no permite que ninguna pausa de detención del ritmo de sucesión de las imágenes se convierta en el intervalo crítico-reflexivo de una meditación sobre cuáles son las fronteras vigentes de resguardo ético.

Lo obsceno radica quizás en que lo éticamente chocante ya no produce ninguna disrupción de sentido en la lisa y pulida continuidad visual de información-noticia-publicidad-mercado-entretención de la TV chilena. La censura que separa lo mostrable de lo inmostrable ha sido abolida por la neutral permisividad de la indiferencia que todo lo absorbe en ininterrumpidos planos de hábil vaciamiento semántico.

No es que la entrevista revelara horrores desconocidos sino que el exhibicionismo vicioso del "Guatón Romo" que desafiaba la cámara nombrando estos horrores con absoluta malignidad, los personalizó a través de un cuerpo escandalosamente ubicado en una posición directamente inversa a la que ocuparon los cuerpos mencionados por su relato victimario: un cuerpo indemne, protegido de toda sanción física por la abstracta –incorporal– distancia mediática de una imagen también a salvo, finalmente justificada por su competencia informativa en el *rating* noticioso. El programa "Mea Culpa" despertó más polémica que el documento-noticia de la entrevista de Romo cuya realidad grabada trajo a la pantalla una verdad documental, menos espectacular que la del *reality show* que confunde melodramáticamente las fronteras de actuación entre realidad, realismo y simulación, y que hiperactúa esa confusión a través de la *performance* locutoria del periodista: turbia sentimentalidad y patetismo viscoso de un "drama de conciencia" traducido al estilo folletinesco. Mirados desde el trucaje actoral de la "reconstitución de escena" en que basa su éxito el género televisivo del testimonio, es como si, a los contenidos de la entrevista del "Guatón Romo", les hubiera faltado el suplemento de doblaje de una "recreación" para ser merecidamente tratados por la televisión como materiales dignos de una profundización dramática del horror. Lo obsceno de "Mea Culpa" está en el revulsivo pathos del comentario moralizante que disfraza el truculento beneficio de comerciar televisivamente con simulacros de emociones. Los obscenos de la presencia de Romo en la pantalla viene de la ausencia de un comentario que se pronuncie sobre cómo las reglas de pudor-verdad-moral-representación que gobiernan nuestra condición de telespectadores, están hechas para censurar las transgresiones menores y comercializar la censura de su inofensivo margen sexual a fin de desviar nuestra atención de las ofensivas puestas en escena de la impudicia (Romo, Contreras y otros) montadas por el espectáculo público.

NOTES

- Desde junio, este suspenso todavía dura hasta la fecha de entrega de este texto para su publicación (15 de octubre).
- Le pido prestado este título a una película del cineasta chileno Carlos Flores.
- Diamela Eltit. "Perder el sentido". Suplemento Literatura y Libros del diario *La época* (Santiago, 1995).

IMPRÉVUE 1995-1

Río de la plata littérature et société – I

Dossier

Stéréotype et modernité. Quelques repères morphogénétiques à propos

de *El Juguete rabioso* de Roberto Arlt.....Sol VillacèqueContestations ostentatoires et adhésion : *Flores robadas en los jardines de Quilmes*

de Jorge Asís.....José Maristany

He weeps over Jim : l'intertextualité de langue anglaise dans la poésie

de Juan José Saer.....Raquel Linenberg-Fressard

Les rapports entre oralité et écriture comme problématique dans *Hijo de hombre*

de A. Roa Bastos.....Christiane Tarroux-Follin

Étude

Rosas de Oquendo : lectura sociocrítica del tiempo-espacio en su sátira,

compte rendu de stage post-doctoral à l'Institut de Sociocritique, 1994.....Amelia Royo

IMPRÉVUE 1995-2

Río de la plata littérature et société – II

Dossier

Logos et abjection, la différence en jeu.....Michèle Soriano*Ritualización de la muerte en El Matadero de Estebán Echevarría.**Estructura sacrificial*.....Jorge Ramírez Caro*Desarraigo y primeras huellas picarescas en América ;**Fracasos de la fortuna de Miguel de Learte*.....Javier de Navascués*After the fall* : J. L. Borges and romantic individualism.....Jeff Browitt

Notes de lecture

Mora Sonia Marta y Flora Ovares, *Indómitas voces : las poetisas de Costa Rica.**Antología*, San José, Costa Rica, Editorial Mujeres, 1994, 271 p.(Carlos Francisco Monge)Fredric Jameson, *The Political Unconscious*, New York,

Cornell University Press, 1981.....(Roland Lemieux)

Daniel Pineda Novo, *Joselito « El Gallo » o la exactitud emocionada del toreo,*

Gelves (Sevilla), Excmo. Ayuntamiento, 1995, 53-III p.....(Jacques Issorel)

Jean Franco et Rosa Parra Valiente, *Comprender, comparar, expresar*, Paris,

Masson, coll. « Español moderno », 1995, 201 p.....(Jacques Issorel)

Bibliographie : livres et revues

IMPRÉVUE 1996-1
Convergences et divergences

Dossier

Sociocrítica	Francisco Linares Alés
L'oreille percée	Jérôme Meizoz
El humor y su texto en <i>La vida exagerada de Martín Romaña</i>	Rita María Porras León
La problemática de la representación del exilio en <i>El jardín de al lado</i> de José Donoso	Jean-Marie Lemogodeuc

Activités scientifiques (CERS de Guanajuato)

Ciudades guanajuatenses a la orilla del milenio. Los Xúchiles : una tradición en las comunidades del antiguo Izcuinapan	Felipe Macías Gloria
Ciudades guanajuatenses a la orilla del milenio. Salvatierra en el tiempo y en el espacio	Patricia Campos Rodríguez

Recherches en cours

Littérature négro-africaine d'expression espagnole : introduction à la littérature de Guinée équatoriale	S. Onomo Abena
---	----------------

Comptes rendus

<i>Sociocríticas textuales, Cultura de fronteras</i>	(compte rendu par Assia Mohssine)
Michel Lafon, <i>Borges ou la réécriture</i>	(compte rendu par Michèle Soriano)
Mauricio Bacarisse, <i>Poesía completa</i>	(compte rendu par Jacques Issorel)
Notes sur une édition espagnole de la littérature de Picasso : <i>Poemas y declaraciones</i>	(compte rendu par Antonio Jimenéz Millán)

CO-TEXTES n° 26 (1994)

Género y transgresión : el cine mexicano de Luis Buñuel (Gastón Lillo)

Introducción

- Problemática, hipótesis de trabajo y definición del corpus

Capítulo 1

- Cuadro teórico

Capítulo 2

- El problema de los géneros fílmicos. *Los olvidados* (1950) y el melodrama

Capítulo 3

- La distanciación irónica como principio estructurante *El gran calavera* (1949)

Capítulo 4

- Bivocalidad enunciativa y tensión dialógica *Ensayo de un crimen* (1955)

Capítulo 5

- La reappropriación del melodrama : *El bruto* (1952)

Capítulo 6

- La adaptación cinematográfica como lectura crítica del texto literario : *Nazarín* (1958).

Conclusión.

Bibliografía

Appendices 1, 2 et 3

Sommaire

CO-TEXTES n° 27-28 (1995)

Cinéma et Espagne franquiste en hommage à Marcel Oms

À l'amitié !	Edmond CROS
--------------------	-------------

Dossier

Présentation par	Edmond CROS
------------------------	-------------

<i>Viridiana</i> , les traverses intertextuelles de l'expiation.....	Monique Carcaud-Macaire
--	-------------------------

Le désir en suspens dans <i>Viridiana</i>	Annie Bussièrre-Perrin
---	------------------------

« Familles, je vous hais » : un psychodrame individuel et collectif,	
--	--

<i>El Desencanto</i> de Jaime Chavarrí.....	Jean Tena
---	-----------

Le Combat du Biutz dans <i>Franco, ese hombre</i> de Luis Sáenz de Heredia.	
---	--

Histoire d'un miracle	Nancy Berthier
-----------------------------	----------------

Lecture politique de <i>Demonios en el jardín</i>	Edmond Cros
---	-------------

Manuel Vázquez Montalbán, <i>Autobiografía del General Franco</i> ,	
---	--

Estudio narratológico	Maryse Bertrand de Muñoz
-----------------------------	--------------------------

NO-DO y la Segunda Guerra mundial	Rafael R. Tránchez, y Vicente Sánchez Biosca
---	--

SOCIOCRITICISM Vol. IX, 1-2 (n°s 17-18) 1993

Numéro double – Double issue

*Formes textuelles et matériau discursif
Rites, mythes et folklore*

Edmond Cros : D'un sujet à l'autre.

Eugenio D. Hatibag : Beyond dependency : Alejo Carpentier and the third world.

Sheryl Craig : "She is abused" : the battered-wife syndrome in *Othello*.

Jean-François Lavis : Identité et introversion dans *La Recherche* de Marcel Proust.

Edmond Cros : Dans la marge du texte, le rêve. Pour une approche théorique du texte culturel.

Les composantes folkloriques de la structure filmique dans *Viridiana* de L. Buñuel.

María Inés Palleiro : Un Espacio textual de convergencia. Acerca de las categorías de ficción, historia y creencia en el relato folklórico.

María Inés Palleiro : La seducción de la muerte : un modelo de actuación.

Alan E. Smith : Ritual y mito en *Fuenteovejuna* de Lope de Vega y los casos de la honra.

Zila Bernd : Littérature noire au Brésil : expression de frontière entre le savant et le populaire.

Le point sur la recherche

María Inés Palleiro, Tesis de doctorado (síntesis) : *La dinámica de la variación en el relato oral tradicional riojano. Procedimientos discursivos de construcción referencial de la narrativa folklórica.*

Actualité scientifique

Installation du Conseil scientifique de l'Institut international de sociocritique, Montpellier, 22 avril 1994.

SOCIOCRITICISM VOL. X, 1-2 (n°s 19/20), 1994

Numéro double – Double issue

Histoire et déni de l'histoire dans l'Espagne contemporaine

Note de l'éditeur

Résumés/Resúmenes

Edmond Cros : Histoire et déni de l'Histoire.

Georges Tyras : « Le roman contemporain et le déni de l'Histoire » de *Muertes de perro* à *Beatus Ille*.

Jean Alsina : *Beatus Ille*. L'écriture en question : entre échec et triomphe.

Annie Bussière-Perrin : *Beatus Ille* : « Une population de miroirs ».

Michel Bourret : *Speculum temporis* : la salle obscure dans *Beltenebros* d'Antonio Muñoz Molina

Catherine Berthet : *Femmes au bord de la crise de nerfs* : une musique sous influence.

Annie Bussière-Perrin : *Mujeres al borde de un ataque de nervios* : le chronotope de la rencontre.

Jean-Claude Seguin : *Mujeres al borde de un ataque de nervios* : texture, forme et couleur.

Jacques Terrasa : Les contrepoints narratifs dans *Mujeres al borde de un ataque de nervios*.

Edmond Cros : Lecture politique de *Demonios en el jardín*.

This journal is available only by subscription :

Individual \$25.00 ou 160,00 F.

Institutions \$50.50 ou 350,00 F.

Les opinions exprimées dans cette publication ne sauraient engager que leurs auteurs.

CHANGEMENT DU SYSTÈME DE NUMÉROTATION DE SOCIOCRITICISM

À compter du présent numéro, seul le volume et le numéro du volume identifieront l'ouvrage. De même, nous abandonnons la désignation par année scientifique pour ne garder que l'année d'abonnement. Voir le tableau récapitulatif ci-dessous. Merci.

CHANGE IN THE NUMBERING SYSTEM FOR SOCIOCRITICISM

From this present issue, only the volume and the volume number will identify the book. We also give up the scientific year and we will only use the subscription year. Please, see the table below.

Thank you.

CAMBIO EN EL SISTEMA DE NUMERACIÓN DE SOCIOCRITICISM

A partir de este número, sólo el volumen y el número de volumen identificarán el libro. Dejamos también de identificar la edición por el año científico y sólo conservamos el año de suscripción. Por favor, consulte la tabla siguiente.

Gracias.

Volume Volume Volumen	Numéros Issues Números	Année d'abonnement Subscription year Año de suscripción
I	1 2	1986
II	1 2	1987
III	1 2	1988
IV	1 2	1989
V	1 2	1990
VI	1 2	1991
VII	1 2	1992
VIII	1 2	1993
IX	1 2	1994
X	1 2	1995
XI	1 2	1996

 • Numéro double — Double issue — Número doble