

ACTA CLASSICA UNIV. SCIENT. DEBRECEN.	LIII.	2017.	pp. 163–177.
--	-------	-------	--------------

DEMONIOS, GUERREROS Y ENGAÑOS ENTRE EL MUNDO ANTIGUO Y LA AMÉRICA COLONIAL

BY PAOLO TAVIANI

Abstract: When Christopher Columbus arrives in the New World he is surprised to see that the natives are not familiar with weapons made of metal. Watching them touch the metal blades unaware of the risk of accidentally hurting themselves, Columbus convinces himself that Europeans could get these people to do anything. Columbus informs the Spanish monarchs of his opinion. Then, within a short period of time things change drastically in America, and in Europe images of Indios as cannibals begin to circulate. However, it seems as if there is a desire to somehow maintain that wonderful first impression. The image of the Indios fighting Europeans offers a very specific vision of this enemy. It was an image that had its roots in stereotypes of the past. But it had been reshaped into a new and original version. It was an image that did not have to hinder the expansion of European traffic and conquest.

Keywords: Conquista, cannibalism, Christian Roman Empire, *furor bellicus*, warfare

Os agradezco que consideréis este *paper* no como una contribución definida, sino como apuntes de lecturas, un primer acercamiento al tema. El tema, por decirlo de manera algo genérica, es la representación del otro en su papel de guerrero, de combatiente. La representación del guerrero enemigo. Me centro, naturalmente, en la primera fase del encuentro y desencuentro entre indígenas americanos y colonizadores europeos. El punto de partida – digamos: la base comparativa – serán algunas consideraciones relativas a los modelos de imperialismo clásico, según la orientación acordada por el grupo de investigación.

¿Qué empujó al imperialismo romano en sus primeras fases de expansión? Los factores que despertaron y empujaron al imperialismo romano pueden reducirse a algunos temas principales. Por ejemplo: la necesidad de defender las fronteras, ejerciendo cierta forma de control también fuera de estas, en las áreas externas pero próximas al *limes*; o el interés de los líderes en construir una base de consenso en las legiones, fuerzas de impacto que luego se utilizarían en las luchas para la conquista del poder central; o también la necesidad de proteger los tráfico comerciales, en concreto en el Mediterráneo; y obviamente el deseo banal de adquirir nuevas riquezas.

Naturalmente, a estos temas podrían añadirse otros. Sin embargo, en mi opinión, debemos destacar la *ausencia* de un tema concreto: los primeros pasos del

Imperio romano *no* se vinculan a una exigencia de *civilizar el mundo*. Ciertamente, allí donde llegaba el dominio de Roma, llegaban también sus modelos de vida. Pero el imperialismo de Roma no dependió de la voluntad de exportar sus modelos. Esto es evidente si se observa tanto el debate político de la época como las narraciones historiográficas. Huelga decir que ya había aparecido cierto afán de civilización en el debate político de los predecesores, precisamente en Atenas, durante la Guerra del Peloponeso (son testimonio de ello los discursos de Pericles recogidos en Tucídides). Pero la Roma imperial, por principio, sigue poco esta línea ideológica. Y además, en lo que se refiere a la religión, es necesario hacer una observación que podrá parecer incongruente, o hecha a posteriori, o incluso banal, pero que como todas las cosas banales no debe olvidarse. En Roma, para empujar las legiones a la guerra, o para justificar luego las guerras de conquista, nadie pensó nunca en poner en práctica la exigencia de difundir el culto de Júpiter o de Quirino, de Juno o Minerva, y ni siquiera la exigencia de difundir el culto del emperador. Nadie utilizó un argumento similar, ni de modo sincero (es decir, creyendo en lo que decía) y tampoco de modo oportunista (como sucedió normalmente a continuación). Se fundaron templos romanos un poco en todas partes – en el Mundo Antiguo – y el culto al emperador se difundió con el Imperio. Pero las legiones no combatían *para* ir a fundar estos templos, o *para* difundir ese culto. Nadie decía algo así. Nadie lo pensaba.

Luego las cosas cambiaron, más o menos gradualmente. Hasta que, en el siglo cuarto, se produjo el giro decisivo. Es un período - el período del que estoy hablando – en el que aquellos que vivían en el Imperio podían sentirse asediados. El anónimo autor latino de un tratado sobre las máquinas de guerra escribe (cito): «Ante todo debe recordarse que la *insania* de pueblos que ladran alrededor (*circumlatrantes*) oprime al Imperio romano en una mordaza, y que nuestras fronteras están amenazadas por todos lados por una barbarie *dolosa* protegida por el entorno natural» (*Reb. bel.* 6,1). En un contexto que un observador de la época podía describir así se realiza el proceso de integración entre Iglesia e Imperio.

Para las comunidades cristianas se trató de una notable torsión ideológica. El primer cristianismo compartía con otros movimientos judaicos un deseo de revuelta respecto al dominio de Roma, pero lo materializaba en una especie de fría indiferencia. El Imperio era polvo: era tan irrelevante, a los ojos de Dios, que ni siquiera era necesario combatirlo. Al final de los tiempos, el poder de Roma se quedaría en nada. Y era un final que Pablo de Tarso y sus compañeros advertían como inminente. En cambio, tras el siglo IV, los cristianos observaron el Imperio desde una perspectiva completamente diferente. Dios y el Hijo de Dios, escribe Eusebio de Cesarea, guían a los emperadores cristianos (Cons-

tantino y su hijo Crispo) en las operaciones militares (Eus. X 9, 4). Son sus «aliados (*symmachoi*)», es decir, luchan junto a ellos. Las victorias del Imperio dependen de la voluntad de Dios y entran en su diseño.

Para los cristianos, el Imperio se convierte en un instrumento a través del cual se difunde la buena nueva y se eliminan los cultos de las falsas divinidades. Escribe el recién convertido Firmico Materno, dirigiéndose a los emperadores Constancio y Constante:

Quitad, quitad tranquilamente los adornos de los templos, o emperadores sagrados. Fundid en monedas o en metales estos dioses y adueñaos de todas las ofrendas, de modo que os sean útiles. [...] El Dios supremo os promete su misericordia y garantiza la máxima ampliación de vuestra expansión. [...] La venerable mano de Dios nunca os ha abandonado, nunca ha negado su ayuda a vuestras fatigas. Han sido allanadas las formaciones enemigas, y las armas de los rebeldes siempre han cedido frente a vosotros (Firm. Mat. XXVIII 6, 95-101; XXIX 3, 45-46).

El cristianismo imperial tiende a interpretar el mensaje evangélico en términos drásticos: la humanidad se divide en dos partes, están los que actúan en nombre de Dios y los que se oponen. Tal como dijo el Maestro: «El que no está con mígo está en mi contra» (Mt 12, 30; Lc 11, 23). La parte que se opone a Dios cae automáticamente en la esfera de influencia del demonio. A finales del siglo IV las dos partes - la de Dios y la de Satanás - corresponden una al Imperio y la otra a sus enemigos. Enemigos internos y externos: heréticos, rebeldes, paganos y bárbaros. Se establece así una concepción teológica de la guerra que en cierto modo se vincula con la que ya estaba presente en el Antiguo Testamento (Yavé que abre camino a los ejércitos de Israel), pero añadiendo una nueva tendencia a la difusión de la única fe verdadera. Una tendencia ausente en la tradición hebraica y que en cambio coincide perfectamente con el expansionismo del Imperio romano.

En la literatura cristiana de los orígenes, la guerra y las armas aparecen como elementos metafóricos. Solían usarse metáforas militares para describir el desencuentro entre demonios y pueblo de Dios. Es un modelo retórico que se remonta a Pablo de Tarso y que encontramos, por ejemplo, en la *Epístola a los Efesios*:

Póngase la armadura de Dios (πανοπλία τοῦ θεοῦ) para poder resistir con entereza ante las maquinaciones del diablo, [...] tomen la verdad como cinturón, la justicia como coraza, [...] tengan siempre en la mano el escudo de la fe; [...] por último, usen el casco de la salvación y la espada del espíritu, o sea, la palabra de Dios (Ef 6, 10-17; cf. Rm 13, 12; 1Cor 10, 4; 2Cor 6, 7).

Las armas del *miles Christi* en las que pensaba Pablo de Tarso eran armas solo en sentido metafórico. En principio nadie, entre los cristianos, incitaba a usar armas en nombre de Dios. Sin embargo, después, tras Constantino y Teodosio,

uso de armas y oración cristiana empezaron a unirse en una correspondencia biunívoca, que va mucho más allá de la combinación metafórica inicial. Una epístola de Agustín de Hipona expone esta correspondencia de modo exhaustivo y seco, como en una fórmula matemática. En la respuesta a su amigo Bonifacio (un general que le pidió luz sobre la compatibilidad entre fe cristiana y el oficio de las armas), Agustín disipa cualquier duda escribiendo: «Otro, así, al rezar por vosotros, lucha contra los enemigos invisibles, y vosotros, al luchar por ellos, atacáis a los bárbaros visibles» (*Alii ergo pro vobis orando pugnant contra invisibiles inimicos; vos pro eis pugnando laboratis contra visibiles barbaros*; August., *Ep.* CLXXXIX 5, 16). El Imperio cristiano se defiende y se difunde orando y pugnando. Al arma espiritual y metafórica de la oración se suma ahora una *oración de las armas* bastante más concreta. Los enemigos invisibles son los demonios. Entre bárbaros y demonios solo hay una diferencia de visibilidad. La posesión diabólica del guerrero enemigo se convierte en una realidad obvia, consecuencia lógica, porque los guerreros enemigos del Imperio cristiano son *milites diabuli*.

En la cultura clásica romana, a la *disciplina* del legionario podía en su caso oponerse – en sentido negativo – la *ferocia*. Una *ferocia* que debe entenderse como un carácter personal, casi natural, como un coraje en exceso, un exceso de *virtus*. Ahora, en cambio – es decir, tras el siglo cuarto – la oposición entre *disciplina* y *ferocia* es superada por una oposición bastante más radical, que se ubica en la nueva concepción teológica de la guerra, es decir, la oposición entre *milites Christi* y *milites diabuli*. Este modo de concebir los conflictos se ajusta perfectamente a la ideología imperial y cristiana. Pero resultó eficaz y duradero en el tiempo también por otro motivo: servía para soportar mejor el peso de las derrotas militares. En caso de derrota, reducía el riesgo de perder la confianza en la victoria final. Si tenemos presente la dialéctica demartiniana de crisis cultural y dispositivos de rescate, podremos decir que la figura del guerrero-demonio se convirtió en el eje de un *dispositivo de rescate preventivo*.¹ Los *milites diabuli* pueden asestar golpes terribles, también pueden ganar alguna batalla, pero la victoria final será en cualquier caso de los *milites Christi*, porque esta es la voluntad de Dios.

De hecho, en el transcurso de los siglos, la imagen del guerrero-demonio se manifestó con más intensidad precisamente en los períodos en los que se advertía una amenaza más grave. Un solo ejemplo. Uno de los momentos en los que la Europa cristiana se sintió más en riesgo – en el período temporal que va de los últimos años de la antigüedad a la edad moderna – fueron los años a ca-

¹ De Martino 1954, 18-19; Taviani 2012, 42-46.

ballo entre los treinta y los cuarenta del siglo XIII, años en los se difundieron las noticias del descenso de los mongoles hacia occidente. Mateo de París escribía lo siguiente al respecto:

La odiada plebe de Satanás, el infinito ejército de los tártaros [...] se extendió, como demonios liberados por el Tártaro. [...] Son inhumanos y bestiales, podríamos decir monstruos más que hombres. Tienen sed de sangre y la beben; trocen la carne de perro y la carne humana, y se la comen; [...] en la guerra son invencibles. [...] No tienen leyes humanas y no conocen la clemencia; son más truculentos que osos y leones. [...] Han llegado como rayos hasta los confines de los cristianos; [son] devastadores; y perpetrando grandes masacres han suscitado en todos un terror y un horror incomparables (Mat. Par., C. M. IV 76-77).

También hay una ilustración que se encuentra en el manuscrito de la *Chronica Maiora*. Tal vez es la obra del propio Mateo de París. Representa a los tártaros (Tab. I).

Llegamos a los guerreros indígenas de América, así como se representaron en las relaciones europeas, en los años de la Conquista. Se trata, obviamente, de un primer reconocimiento, en el que sin duda es necesario profundizar.

Una de las fuentes más significativas – desde un punto de vista general, diría etnográfico – es la relación de Alvar Núñez Cabeza de Vaca. En dos capítulos sucesivos,² Núñez trata sobre el combate y la guerra de los indios «porque allende que todos los hombres desean saber las costumbres y ejercicios de los otros, los que algunas veces se vinieren a ver con ellos estén avisados de sus costumbres y ardides». Describe su habilidad táctica para mimetizarse y moverse con gran rapidez. El rasgo más negativo, entre los señalados, es que «todas estas gentes, cuando tienen enemistades particulares, cuando no son de una familia, se matan de noche por asechanzas y usan unos con otros grandes crueldades». Pero Núñez describe también cómo los indios saben resolver pacíficamente las disputas internas de la comunidad, encontrando el modo de disipar la rabia de los rivales. Y en lo que se refiere a las técnicas de lucha, escribe: «Toda es gente de guerra y tienen tanta astucia para guardarse de sus enemigos como tenían si fuesen criados en Italia y en continua guerra».

Coraje, sagacidad y habilidad: de guerreros endemoniados ni rastro. Ciertamente, esto podría depender exclusivamente de la particularidad de la fuente. Núñez siente que pertenece a la parte justa, a la parte de Dios, pero su modo de ver a los indios es muy particular. Por ejemplo, alude a casos de antropofagia, pero se trata de antropofagia de subsistencia y es practicada por los europeos: por cristianos hambrientos, no por los indios.³ Llega incluso a descartar que los

² Núñez 1542, 103-107.

³ Núñez 1542, 87.

indios realicen sacrificios y celebren la idolatría.⁴ Núñez vivió durante años con los indígenas de Florida y en cierto modo se integró en su comunidad. Podría decirse que esto redujo drásticamente el peso de ciertos estereotipos. Más que cualquier otro europeo de su época, Núñez parece haber adquirido una distancia adecuada desde la que observar al otro. Por eso su testimonio es valioso en líneas generales, pero lo es mucho menos para una investigación que se centra precisamente en un estereotipo.

Núñez no quiere sorprender, no pretende rodarse de público. El caso de Hans Staden es muy diferente. Su *Warhaftig Historia*⁵ se centra totalmente en el canibalismo ritual de los salvajes americanos. Es un triunfo del estereotipo. Asimismo, diremos que Staden llena su libro de referencias a Dios. Nombra a Dios continuamente, mucho más que Núñez.⁶ Staden no solo siente que pertenece a la parte justa, sino que demuestra tener una confianza muy especial con Dios, parece casi un agente de Dios en la tierra. Es un soldado (un marinero), pero su texto parece hagiográfico, una paradójica hagiografía de sí mismo. La crítica ha puesto de manifiesto que esto dependió también del deseo de satisfacer las expectativas de la persona a la que se dedica la obra y del promotor de la impresión.⁷ Ciertamente, estos son aspectos que pueden influir mucho. Pero no pretendo entrar en el debate sobre la fiabilidad del testimonio de Staden. No son objeto de este reconocimiento los comportamientos de los indios, sino como fueron representados.

Staden describe algunas escenas de combate de los Tupinamba⁸ y también él dedica un párrafo a sus armas. Sin embargo, ni siquiera sus páginas recogen guerreros endemoniados. Los indios son rapidísimos en la lucha; son excelentes arqueros; en el momento del ataque gritan continuamente y a veces amenazan con comer a los enemigos. En un momento determinado, él mismo Staden pide arco y flechas y lucha con ellos, *como ellos*: «grité y lancé flechas *a su manera*, como mejor pude».⁹ No es el modo de hacer la guerra lo que diferencia radicalmente a Staden de los salvajes, es el canibalismo. Y el canibalismo de los Tupinamba, por como lo presenta Staden, es la parte esencial de algunas de sus ceremonias elaboradas. No depende de una sed insaciable de sangre. Guerra y

⁴ Núñez 1542, 137.

⁵ Staden 1557.

⁶ Núñez 1542, 74-75, 136, 141; Staden 1557, 33, 85-86, 107, 121, 130-131, 140-142, 148, 150-151, 157, 163; cf. 111-115.

⁷ Felipe I el Magnánimo, landgrave de Hesse, y Johann Eichmann (helenizado: Dryander), médico, astrólogo y matemático.

⁸ Staden 1557, 79-80, 82, 136-139, 206-210.

⁹ Staden 1557, I, cap. xxix (*frase omitida en la traducción española*).

canibalismo no están aquí asociados de modo directo. Los Tupinamba de Staden no son truculentos como osos y leones. Luchan y consiguen prisioneros para poder celebrar fiestas. Fiestas en el transcurso de las cuales matan siguiendo un ritual a prisioneros, los comen, y mientras tanto se emborrachan con el *cauim*.¹⁰ El verdadero problema son estas fiestas. Ya lo había escrito, en 1494, Diego Álvarez Chanca, el médico de las misiones colombianas, en uno de los primeros testimonios sobre el canibalismo de los Caribes: «Los mochachos que cativan córtanlos el miembro e sírvense de ellos hasta que son ombres y después, *quando quieren fazer fiesta*, mátanlos e cómenselos».¹¹

Pasamos a un autor institucional, Gonzalo Fernández de Oviedo, ‘Cronista oficial de las Indias’. La crítica reciente ha puesto de manifiesto una cierta mutabilidad de su disposición hacia los nativos americanos, influenciada por el cariz de los eventos y también por evolución de la legislación española. Es admisible que no se puede definir simplemente como un enemigo de los indios. Sin embargo, me parece innegable que para él la proximidad, la solidaridad entre los indios y el demonio es un dato de hecho, y que en muchos casos – si no siempre – es una condición remediable solo con la eliminación de ellos. Una de sus sentencias más famosas¹² – relativa a los indios de Hispaniola (el lugar americano donde vivió durante más tiempo) – es la que establece un paralelismo entre la pólvora, utilizada para disparar a los nativos infieles, y el incienso quemado para honrar a Dios: concreto, actualizado, tal vez también algo extremo, es un corolario de la fórmula agustiniana. Sin embargo, al recorrer sus páginas, vemos que este carácter demoníaco no se vincula tanto al belicismo de los nativos americanos, sino más bien a otras «costumbres abominables» suyas: sobre todo la idolatría, la antropofagia y los comportamientos sexuales.¹³ Oviedo estigmatiza también la belicosidad de los indios (en concreto la de los arqueos caribes¹⁴), pero no es este el tema fuerte de la demonización. No es en la propensión a la lucha, o en el modo de luchar, donde se manifiestan los aspectos demoníacos de los indios. Más bien, su belicosidad es un factor posterior, o más o menos incisivo según el caso (¡existen incluso indios pacíficos!), aunque – obviamente – se trata de un factor que debe evaluarse atentamente, especialmente cuando se tiene que decidir cómo tratar con ellos. Un pasaje de Oviedo contiene un detalle interesante al respecto:

¹⁰ Una bebida fermentada, alcohólica, a base de maíz o mandioca.

¹¹ Chanca 1494, 158-161 (*énfasis añadido*).

¹² Oviedo 1549, 273.

¹³ Oviedo 1549, 124-140.

¹⁴ Oviedo 1549, 31-35.

*Pero en fin, estos indios (por la mayor parte de ellos) es nasción muy desviada de querer entender la fe católica; y es machacar hierro frío pensar que han de ser cristianos, sino con mucho discurso de tiempo, y así se les ha parescido en las capas (o mejor diçiendo) en las cabeças: porque capas no las traían, ni tampoco tienen las cabeças como otras gentes; sino de tan resçios é gruesos cascos, que el prinçipal aviso que los cristianos tienen, quando con ellos pelean é vienen á las manos, es no darle cuchilladas en la cabeça, porque se rompen las espadas. Y así como tienen el casco grueso, así tienen el entendimiento bestial y mal inclinado, como se dirá adelante, espeçificando algunos des sus ritos é çerimonias, é idolatrias, é costumbres, é otras particularidades que al mismo propóssito ocurrieren é yo tuviere notiçia dellas hasta el tiempo presente.*¹⁵

El hábil historiador pasa de una metáfora explícita (machacar hierro frío) a una metáfora disimulada (la cabeza dura) para luego llegar al punto para nada metafórico: su «entendimiento bestial». Por lo que sé, lo de la ‘cabeza dura’, difícilmente penetrable de la fe cristiana, es un tópico que en la literatura de las colonizaciones se había utilizado ya al menos un otra vez, cuando una fuente de parte anglonormanda representaba con la *dura cervix* a los irlandeses, a finales del siglo duodécimo, es decir, poco después de la invasión de Irlanda (G. Cambr., *T. Hib.* II 5). Pero Oviedo no se limita a usar la metáfora: la escenifica. Y para ello describe una escena de combate. Me parece significativo el papel atribuido a los indios: un papel totalmente pasivo. Problemático solo por el hecho de tener un cráneo duro y resistente *por naturaleza*. La solidaridad con el demonio no produce guerreros insidiosos, realmente amenazantes, sino individuos obtusos y naturalmente resistentes a la única auténtica fe y a la civilización.

El topos del guerrero endemoniado parece latitante, en contumacia. De hecho, esto podría depender de un motivo muy sencillo, es decir, que la Europa cristiana – obviamente – nunca se sintió amenazada por los nativos americanos. Sin embargo, es evidente que no faltaron ocasiones en las que los colonos europeos se sintieron directamente amenazados por los indígenas. Será útil ver al menos un par.

Pedro Mártir de Anglería, miembro del Real y Supremo Consejo de Indias, es alguien que intenta tener una posición intermedia entre enemigos y defensores de los indios. En una de sus cartas a Francesco Sforza, de 1524, tras haber señalado varios comportamientos reprobables de los Conquistadores españoles, y queriendo en cierto modo reequilibrar la balanza para justificar el rechazo institucional de conceder la libertad a los indios, narra un episodio sucedido en la región de Chiribichí (en el interior del Golfo de Paria).¹⁶ Los Dominicos habían construido ahí un convento y se habían dedicado, «con mil fatigas y trabas», a educar e instruir a los hijos de los notables indígenas. Habían consegui-

¹⁵ Oviedo 1549, 124-125.

¹⁶ Anghiera 1524, 776.

do educar a la mayoría de ellos, tanto que aquellos jóvenes habían aprendido a servir perfectamente la misa y a hablar español (literalmente, en este orden). Hasta que un día – «¡Mira que horror!», escribe Martire d’Anghiera – dos de ellos, superada la infancia y convertidos en adolescentes, precisamente dos de aquellos que los Dominicos «pensaban que habían convertido de la *natura ferina* de sus antepasados» a los dogmas de Cristo y a los modos humanos, «encuentran un refugio donde huir, a modo de lobos (*more luporum*), y asumiendo de nuevo el aspecto de antaño (*vetere pelle resumpta*) retomaron las costumbres perversas de sus orígenes». Reunieron a varios hombres armados de los territorios vecinos, se pusieron a su mando y asaltaron el convento, precisamente aquel donde habían sido educados con amor paterno (*paterna charitate*). Lo expugnaron, lo destruyeron y masacraron a todos, educadores y sirvientes.

Este episodio, según Martire d’Anghiera, corresponde al más grave de los motivos (*particularis horrida causa*) que justifican la negativa a conceder la libertad a los indios. No solo «aquellos bárbaros son capaces de tramar la muerte de los cristianos», sino que son capaces de hacerlo también después de haber sido educados cristianamente y con amor paterno (que aquellos cuidados paternos puedan haber suscitado algún resentimiento, naturalmente es una posibilidad descartada). Lo que más temen los colonos europeos no es la iniciativa propiamente bélica de los indios. Lo que temen realmente es de criar cuervos. Temen los brotes de la *natura ferina*. Y cuanto más se advierte la amenaza, más se entrevé el estereotipo que, sin embargo, también aquí, se mantiene, se esfu-ma, se alude a él. Martire d’Anghiera no representa a los dos chicos como guerreros endemoniados, pero falta muy poco. No son como osos o leones sedientos de sangre, pero actúan *more luporum*.

Los hechos de Chiribichí no afectaron solo a la sensibilidad personal de Martire d’Anghiera. También alcanzaron la esfera institucional. Algunos de los montajes habían escapado a la muerte porque en el momento del asalto se encontraban lejos del monasterio. Luego presentaron un informe al Consejo de Indias, por boca de uno de ellos, Tomás Ortiz. Martire d’Anghiera, que estaba presente en la reunión, cita literalmente el informe, tal como consta en acta y en español («para que nadie me acuse de haber cambiado algo en la traducción»¹⁷). Es un texto muy citado: en el pasado, porque ofrecía a los europeos una descripción breve y eficiente de los nativos americanos; y en tiempos más recientes porque parece recoger todos los peores ingredientes del racismo europeo. Comienza así: «Estas son las propiedades de los Indios, por donde no merecen libertades. Comen carne humana [...], son sodométicos más que generación alguna, ninguna justicia hay entre ellos, andan desnudos, no tienen amor ni

¹⁷ Anghiera 1524, 778.

vergüenza». Continúa diciendo que «son bestiales», que son «muy enemigos de la religión» etcétera. Y luego termina con un pasaje involuntariamente y trágicamente irónico: los indios «son insensatos como asnos y no tienen en nada matarse». No es necesario citar este texto en su totalidad. Simplemente me gustaría apuntar una cosa: en todo el informe no hay una sola referencia a la violencia organizada, a la guerra. La única, mínima, alusión que se hace a cuestiones de guerra y de combate, es la siguiente: los Indios son «cobardes como liebres». En el documento oficial, los lobos son liebres. O en su caso asnos.

Existió otra circunstancia, diría la más famosa, en la cual los Conquistadores se encontraron en una situación crítica. Me refiero a los días anteriores y siguientes a la Noche Triste, entre junio y julio de 1520. Los españoles y sus aliados Tlaxcaltecas, todos al mando de Cortés, primero sufrieron el asedio de los rebeldes, en Tenochtitlán, y luego se vieron obligados a abandonar ruinosamente la ciudad, y a huir durante siete días antes de conseguir liberarse de la persecución enemiga. En la relación de los hechos enviada a Carlos V en el octubre del mismo año, Cortés indica la causa de aquella derrota provisional: la enorme disparidad de número entre las partes. A propósito de los enemigos, Cortés recuerda que lanzaban «alaridos», o que atacaban «gritando», pero combatían «reciamente», «valientemente» y «fuertemente».¹⁸ Y esto es todo. Será que Cortés es alguien capaz de comprender, antes de tomar y destruir, como dice Todorov.¹⁹ Sin embargo, también el cronista de la expedición, Bernal Díaz del Castillo, recuerda los acontecimientos más o menos del mismo modo: el problema era el número de enemigos.²⁰ Aunque añade un detalle. Durante el asedio, cuando los rebeldes gritaban amenazas, decían «que habían de sacrificar a sus dioses nuestros corazones y sangre, y con la pierna y brazos que bien tendrían *para hacer hartazgas y fiestas*».²¹ Por lo demás, en lo referente al modo de combatir los enemigos, Díaz no se aleja de las valoraciones de Cortés. Una sola vez usa la metáfora de los «leones», pero la refiere a los guerreros Tlaxcala, aliados de los españoles, y la usa como un elogio.

Será útil echar un vistazo también a los testimonios del Defensor de los indios. La postura de Las Casas es muy conocida. Según él, no son los indios los solidarios con Satanás, sino los Conquistadores. Por ejemplo, respecto a aquellos que se instalaron en el Nuevo Reino de Granada,²² Las Casas escribe: «Muchos inicuos²³ y crueles hombres de los que allí concurrieron de todas par-

¹⁸ Cortés 1520, 156, 159-160, 165-166.

¹⁹ Todorov 1982, 155-161.

²⁰ Díaz del Castillo 1520, 385-399 *passim*.

²¹ Díaz del Castillo 1520, 387 (*énphasis añadido*).

²² Más o menos Venezuela y Colombia de hoy.

²³ Cf. 2 Ts 2. 8-9: «inicuo, cuyo advenimiento es según operación de Satanás».

tes eran insignes carniceros y derramadores de la sangre humana»; eran capaces de realizar «endemoniadas obras».²⁴ Cuando atacan a los indios, los Conquistadores son «tigres y leones» que se abalanzan sobre «las ovejas mansas».²⁵ En general, son «diablos»; y «los diablos del infierno» no son peores que ellos.²⁶

En el libro tercero de la *Historia de las Indias* encontramos un fragmento todavía más interesante. Las Casas narra las masacres de Coanao, de las que fue testigo directo. Un pelotón de españoles, llegados a una aldea, quiso probar el filo de las espadas, que habían afilado pocas horas antes: «Súbitamente sacó un español su espada, en quien se creyó que *le revistió el diablo*, y luego todos ciento sus espadas, y comienzan a desbarrigar y acuchillar y matar de aquellas ovejas y corderos, hombres y mujeres, niños y viejos».²⁷ El estereotipo del guerrero endemoniado aquí aparece de modo totalmente evidente, explícito. Tras tantas ausencias, sorprende un poco encontrarlo precisamente en este episodio, referido a los cristianos, en vez que a los indios.

La primera edición del libro de Hans Staden (1557) estaba ampliamente acompañada por xilografías. Son cinco las escenas de batalla, pero la serie más homogénea y consistente (una docena) describe momento por momento la antropofagia ritual.²⁸ Son imágenes meticulosas, casi asépticas (se asemejan a las imágenes de las instrucciones de Ikea). Otro grabado, en cambio, de mayores dimensiones, se considera la primera imagen de los indígenas americanos publicada en Europa, precisamente en Alemania, probablemente alrededor de 1505 (Tab. II). Es una imagen más compleja.²⁹ Tres hombres armados se representan en una tranquila escena de la vida cotidiana. Hay una mujer, de rasgos dulces, que amamanta a su niño. Otros dos niños que la observan. Uno de los hombres parece maduro y tiene rasgos austeros: en el hombro izquierdo lleva el arco, en posición de reposo, pero bien evidente. En segundo plano aparecen tres figuras sentadas, dos hombres y una mujer. Uno de los hombres está comiendo un antebrazo; el otro hombre flirtea con la mujer. A la derecha están dos jóvenes hombres de pie, uno de frente al otro. Sus rostros están tranquilos. Se puede ver que también ellos llevan el arco. El que está de espaldas tiene la mano derecha sobre el hombro del otro, con un gesto afectuoso. Podría decirse que son dos amigos saludándose, o tal vez dos amantes representados muy públicamente. Al fondo se ve el mar y dos carabelas: una más cercana, que llega, y una que

²⁴ Las Casas 1542, 165.

²⁵ Las Casas 1542, 169.

²⁶ Las Casas 1542, 172.

²⁷ Las Casas 1561, 113-114 (*énfasis añadido*).

²⁸ Staden 1557: en la traducción española (pp. 211-219), las tabulas están colocadas de manera diferente que en el original (II, cap. XXIX).

²⁹ Eames 1922, 757a-b.

parte, a lo lejos. En el medio, arriba, de la viga de una estructura de madera, cuelga la mitad de un cuerpo humano, el busto con la cabeza. Abajo arde el fuego. Es una tranquila escena de la vida cotidiana, donde se practican el amor libre y la antropofagia (Tab. I).

Puesto que esto es el resumen de un primer acercamiento al tema, naturalmente solo se puede tener una primera impresión, no un resultado. Sin duda es necesario profundizar en el tema. Sin embargo, por el momento, la impresión es que el estereotipo del guerrero endemoniado se ha usado poco, con mucha parsimonia, al representar a los indios de las Américas. A título de hipótesis, o al menos como ejercicio, nos preguntamos: ¿Por qué? ¿Estaba pasado de moda? No lo parece, considerando lo que escribe Las Casas. ¿O el motivo es que los indios nunca amenazaron a Europa? Tal vez. Aunque en cierto modo eran una amenaza para los europeos. Al margen de las batallas perdidas por los Conquistadores, ¿cuántas fueron las expediciones europeas fallidas, perdidas, en las Américas? Tal vez haya habido también otras razones.

Cuando las primeras carabelas llegan a las Indias, no se tiene en mente una conquista, sino los tráfico. Se buscan sobre todo materias preciosas a bajo coste. Ciertamente, a medio plazo la idea es que los nuevos tráfico reporten a la Europa cristiana la riqueza necesaria para reconquistar Jerusalén. Pero para empezar se trataba de establecer redes de tráfico, comercios. De hecho, no tardaron en encontrarse materias primas, antes menos de lo que se deseada. En cambio, lo que nadie se esperaba encontrar es toda aquella potencial fuerza de trabajo. ¿Qué hacer con ella? El debate teológico e ideológico sobre los indios – sobre su naturaleza, alma, intelecto – giraba en torno a este problema. ¿Qué hacer con los indios? ¿Mantenerlos en esclavitud? ¿Liberarlos e implicarlos en una explotación a la europea de aquellas ‘nuevas’ tierras? O bien, puesto que dan más problemas que beneficio, ¿eliminarlos?

Mientras se discutía esta cuestión, mientras se buscaba la mejor solución (entre intentos, fracasos y nuevos intentos), había que tenerlos disponibles. Había que mantener disponible aquella potencial fuerza de trabajo. No solo con iniciativas concretas, en el terreno, sino también con una elaboración simbólica adecuada. En este aspecto, Satanás – es decir, la demonización – era sin duda un as en la manga, una carta ganadora. Pero vincular demasiado a Satanás a la índole bélica de los indios podía resultar un búmeran. Cualquier inversión en el Nuevo Mundo implicaba un altísimo riesgo. ¿Quién habría financiado, en Europa, en aquellos años, una expedición de conquista en Mongolia? Los indios no eran invencibles. Pero, ¿quién lo podía saber a principio del siglo decimosexto? Sin embargo – casualmente – los indios son caníbales y practican el amor libre. Por lo tanto, aquí es la solución simbólica: la intervención satánica se manifiesta en los cultos demoníacos hechos de sacrificios humanos, caniba-

lismo y amor libre. Se mantiene el carácter bélico. Pero permanece en segundo plano, al fondo. No pienso en una solución establecida de modo abstracto y aprobada por una cúpula. Pienso más bien en una solución sobre la que poco a poco se irán poniendo de acuerdo diferentes opiniones, de modo más o menos consciente. Una costumbre que, cuanto más se difundía más se autoafirmaba. ¿Fue también un engaño? ¿Una manera de engañar a las cortes y a los financiadores europeos? Yo diría que sí. Y también diría que funcionó bastante bien. Sin embargo, a nivel historiográfico, el engaño provocó un ‘daño colateral’: oscureció durante siglos el arte miliar de los nativos americanos. Para hacerse una idea, compárense las pocas páginas dedicadas por William Hickling Prescott a la estructura militar azteca³⁰ con los trabajos más recientes de Ross Hassig.³¹

Cuando Colón encuentra a los indios por primera vez, se sorprende al ver que no conocen las espadas. Incluso están a punto de hacerse daño al tocarlas, porque no saben cómo hacerlo.³² Colón no puede imaginar que espadas como esas – y tal vez algunas de esas, la mismas que los europeos habían mostrado a los indios en el primero encuentro – veinte años después iban a hacer una matanza de indios, incluyendo a viejos, a mujeres, a niños, sólo para demostrar que están bien afiladas. En octubre de ’92 estos salvajes desconocedores de las armas, tan ingenuos, hacen soñar a Colón con los ojos abiertos. El Almirante escribe a la familia real de España:

*Esta gente es muy simplice en armas, como verán Vuestras Altezas de siete que yo hize tomar para le llevar y deprendera nuestra fabla y bolvellos, salvo que Vuestras Altezas quando mandaren puédenlos todos llevar a Castilla, o tenellos en la misma isla captivos, porque con cinquenta hombres los ternán todos sojuzgados, y les harán hazer todo lo que quisieren.*³³

Colón es un navegante extraordinario, un excelente geógrafo. Ahora cree ver claro el camino hacia el éxito, el poder y la riqueza. Pero se engaña. Con la intención de engañar a los indios, engaña a sí mismo. Pasa poco más de un año y la situación cambia drásticamente. Antes de volver a España, Colón había dejado treinta y nueve colonos en Navidad. Cuando regresa, en el segundo viaje (al final del noviembre de ’93), los encuentra todos muertos. Guacanagarí (el Cacique de los indios ‘buenos’, los Tainos) dice que los mataron los Caribes malos, al mando del pérfido Caonabo. El sueño de Colón desvanece. Deberá relatar la masacre a la corte de España: ¿cuáles serán las consecuencias? Una extraordinaria, afortunada empresa se estaba transformando en algo completamente diferente. Guacanagarí afirma que también él ha resultado herido, en los

³⁰ Prescott 1843, 30-32.

³¹ Hassig 1988; Hassig 1992. Doy gracias al amigo Sergio Botta que me señaló estos libros.

³² Colombo 1492, 44.

³³ Colombo 1492, 50.

encuentros con los caribes. Pero Colón y los suyos empiezan a dudar. Se consultan. Chanca, el médico, dice que no hay ninguna herida. Al final deciden fingir creer al cacique. Y luego Caonabo es capturado por Alonso de Ojeda, no con la fuerza de las armas, sino con un engaño temerario. La Conquista comienza así, en un entramado de engaños. Y esto es solo el principio.



Tabula I.



Tabula II.

Bibliografía

- Anghiera 1524 = Anghiera, P. M. d': *Septima Decas, Francisco Mariae Sfortiae Vicecomiti, duci Mediolanensi*. In: *De Orbe Novo Decades. II*, edd. Mazzacane, R. – Magioncalda, E. Genova 2005, 744-845.
- Chanca 1494 = Chanca, D. A.: *Carta al Cabildo de Sevilla*. In: Gill, J. – Varela, C. (edd.): *Cartas de particulares a Colón y relaciones coetáneas*. Madrid 1984, 152-176.
- Colombo 1492 = Colombo, C.: *Il giornale di bordo. Tomo I*, edd. Taviani, P. E. – Varela, C. Roma 1988.
- Cortés 1520 = *Segunda carta-relación de Hernan Cortés al Emperador Carlos V*. In: Cortés, H.: *Cartas de relación*, ed. Hernández, M., Madrid. 1985, 77-182.
- De Martino 1954 = de Martino, E.: Fenomenología religiosa e storicismo assoluto. *SMSR* 24-25 (1953-54) 1-25.
- Díaz del Castillo 1520 = Díaz del Castillo, B.: *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España, Tomo I*. México D. F. (1942) 1977.
- Eames 1922 = Eames, W.: Description of a wood engraving illustrating the South Americans Indians (1505). *Bulletin of The New York Public Library* 26, 755-760.
- Hassig 1988 = Hassig, R.: *Aztec warfare. Imperial expansion and political control*. Oklahoma. — 1992 = Hassig, R.: *War and Society in Ancient Mesoamerica*. Berkeley.
- Las Casas 1542 = Las Casas, B. de: *Brevísima Relación de la Destrucción de las Indias*, ed. Saint-Lu, A. Madrid 1982.
- 1561 = Las Casas, B. de: *Historia de las Indias, III*, ed. Saint-Lu, A. Caracas 1986.
- Núñez 1542 = Núñez Cabeza de Vaca, A. N.: *Naufragios y Comentarios*, ed. Ferrando, R. Madrid 1984.
- Oviedo 1549 = Oviedo y Valdés, G. F. de.: *Historia general y natural de las Indias, islas y tierra-firme del Mar Océano*, ed. Amador de los Rios, J. Madrid 1854.
- Prescot 1843 = Prescott, W. H.: *History of the Conquest of Mexico*. New York 1953.
- Staden 1557 = Staden, H.: *Warhaftig Historia vnd Beschreibung eyner Landschafft der Wilden, Nacketen, Grimmigen Menschfresser Leuthen, in der Newenwelt America gelegen*. Marburg; facsimil Kassel 1978; tra. esp. Azpitarte, J. Barcelona 1983.
- Taviani 2012 = Taviani, P.: *Furor bellicus. La figura del guerriero arcaico nella Grecia antica*. Milano.
- Todorov 1982 = Todorov, T.: *La conquête de l'Amérique. La question de l'autre*, Paris; tra. esp. *La conquista de America. El problema del otro*. Buenos Aires 2008.

(ISSN 0418 – 453X)