

EL CONTINENTE VACÍO

La conquista del Nuevo Mundo y la conciencia moderna

por
EDUARDO SUBIRATS



Jan van der Straet (Stradamus) grabado por Théodor Galle (1589), *Americen Americus rexit, Semel vocavit inde semper excitam* ("Amerigo redescubre América, A partir de entonces ella siempre más fue despertada por este nombre").

25 pages

asimismo que Cortés se revela "como el gran creyente de la idea de la poderosa monarquía social esbozada en *Las partidas*, como hombre de esencial orientación política..."¹⁷

El significado interior, el sentido espiritual, las categorías estratégicas constituyentes del proceso colonial solamente pueden entenderse desde esta continuidad con las guerras contra el Islam. Podemos llamar *lógica de la colonización* a aquel proceso discursivo, y al mismo tiempo *institucional*, por medio del cual se instauró un principio de dominación y dependencia sobre las comunidades y la existencia individual del indio. Proceso que comprende la "conquista espiritual", es decir, lo que se ha llamado vaga e impropriamente "evangelización" (puesto que los breviarios, catecismos y confesionarios son, en rigor, libros doctrinarios, no libros sagrados, no la biblia y mucho menos su espíritu). Las estrategias misionales de América, desde la política sacramental hasta el sistema de impuestos eclesiásticos, desde la propaganda de la fe hasta los sistemas punitivos de herejías, idolatrías y heterodoxias, constituyen sin duda alguna el centro axial de este discurso colonizador. La lógica de la colonización es en primer lugar una *teología de la colonización*.

Las palabras de Martín Fernández de Enciso declarando América tierra de promisión otorgada por Dios a España, para legitimar en ese nombre la apropiación de tierra y la esclavización inmediata de sus habitantes, ilustran esta dimensión teológica de la conquista.¹⁸ Las frases grandilocuentes de Sepúlveda sobre la muerte y el dolor infligido sobre indios como acto de caridad cristiana son testimonio de la misma dimensión fundamentante de la ética cristiana. Y en el mismo orden de cosas, pueden citarse las estrategias de conversión definidas por Acosta como ilustración y defensa de la libertad de los indios, un concepto racional de libertad que suponía, como condición epistemológica absoluta, la abstracción o la "extirpación" de su anterior "servidumbre" a sus tradiciones y formas de vida, o sea sus diatólicas y monstruosas costumbres.

Lógica y teología de la colonización definidos en primer lugar por la bula *Inter Cetera*: "*ac barbarice nationes deprenantur et ad fidem ipsam reducantur*", principio de depresión y vasallaje por la guerra; "*populos... ad christianam religionem suscipiendum inducere velitis et debetis*", el objetivo de propaganda e indoctrinación subsecuente al allanamiento militar. Y

¹⁷ Víctor Frankl, "Hernán Cortés y la tradición de *Las Siete Partidas*", *Revista de Historia de América*, México, junio-diciembre de 1962, núms. 53-54, p. 73. Citado por José Luis Martín, *Hernán Cortés*, op. cit., p. 196.

¹⁸ Cf. Lewis Hanke, *La lucha por la justicia en la conquista de América*, Madrid, 1988, p. 49, la comparación de España con el pueblo de Israel.

la sujeción política: "*ad instruendum... in fide catholica et bonis moribus inbendendum...*", el principio civilizador, o sea transformador de las formas de vida bajo el nuevo orden, subsecuente al vasallaje y la conversión.¹⁹ Principio de vasallaje o *sujeción* por medio de la violencia y la guerra, de la persecución, la tortura y el castigo; principio de *subjetivación*, inmediatamente después, por medio del bautismo compulsorio y masivo, mediante el nuevo nombre y la nueva ley que el bautismo significan; principio de indoctrinación y propaganda, de enseñanza y vigilancia persuasivas, o sea de *educación formativa*, como momento supremo que confiere valores, significados, contenidos nuevos a un proceso al mismo tiempo destructivo y abstracto, brutal y sublime de sujeción y subjetivación, de destrucción y aculturación: tales son los momentos del discurso teológico de la colonización americana.

II. LA CONQUISTA, UN LIBRO DE CABALLERÍA

1. El héroe cristiano

Cuando Hernán Cortés consumaba la conquista de Tenochtitlan, la masacre de sus habitantes y su destrucción física, había alcanzado, sin embargo, al menos cuatro objetivos en el orden de la Gloria. De acuerdo con su propia representación en sus *Cartas de relación*, cumplió con el ideal del héroe militar clásico. Muchas de sus formulaciones, la misma estructura literaria de su narración y algunos de los valores militares que esgrimió se remontan a la *Guerra de las Galias*.²⁰ La voluntad siempre pacificadora y siempre liberadora que exhibió a lo largo de sus cartas al emperador son viejos motivos literarios de las crónicas medievales españolas.²¹ Por otra parte, Cortés se estilizaba como representante de la virtud aristocrático-militar griega: no le afectaba el temor; tampoco le movía la codicia o la pasión sanguiñaria; sus empresas siempre persiguieron el universal objetivo de un

¹⁹ Bula del 4 de mayo de 1543, en: *Colección de bulas, breves y otros documentos relativos a la Iglesia de América y Filipinas*, op. cit., pp. 13 y ss.

²⁰ Eberhard Straub, *Das Bellum Iustum des Hernán Cortés in Mexico*, Colonia y Viena, 1976, cap. II y V.

²¹ El concepto de "pacificar" y "liberar de tiranos" es utilizado en la *Cronica de los Señores Reyes Católicos Don Fernando y Doña Isabel de Castilla y Aragón* de Hernando del Pulgar al referirse a las guerras sostenidas en Galicia en la década de los ochenta. Cf. *Cronicas de los Reyes de Castilla*, C. Rosell (ed.), Madrid, 1953, t. 3, pp. 356-357.

imperio cristiano; bajo su signo mantuvo siempre la impasibilidad de su ser absoluto e idéntico. Pero Cortés reunió también, en tercer lugar, los rasgos míticos del antiguo héroe fundador de cultura: a medida que avanzaba en el tiempo y el espacio disponía las nuevas fronteras geográfico-políticas, construía ciudades y creaba un orden social allí donde sólo debía de reinar el demonio y la barbarie. Fomentó, en fin, la paz y la justicia e impulsó la construcción económica de la nueva nación española. Por último, Cortés se erigió a sí mismo como vivo emblema histórico de un cristianismo redentor: la salvación de millones de almas por el signo de la cruz es el más alto designio que legitima el carácter divino de su empresa.²²

Este momento heroico es de radical importancia. Define o más bien distingue la crónica cristiana de Indias en su aspecto épico. La construcción del sujeto heroico es elevada a motivo central. Su necesaria síntesis de las virtudes clásicas de la *areté* militar y las virtudes medievales del cruzado constituye por sí misma una instancia legitimadora de la compleja y delicada estructura de la conquista americana. Eso sin dejar de lado el hecho de que las *Cartas de relación* de Cortés expongan también, junto a esos momentos arcaizantes de la glorificación del cruzado, la representación moderna de la subjetividad única y autosuficiente, y sobre todo, autoconstituida como obra de arte. Las *Cartas de relación* son precisamente esta obra de arte. Este sujeto único y artísticamente forjado, sustancial y ejemplar, que en sus propios actos y en sus principios entraña el orden puro de un nuevo mundo, traza una línea divisoria en la continuidad formal y simbólica entre la crónica de Indias y las crónicas medievales. Pero el aspecto central de las *Cartas* de Cortés, su principio legitimador a la vez de su persona y de la conquista como proceso político-militar, es el relato *épico y heroico*. Es como si la derivación "degenerada" de la crónica medieval, es decir, el libro de caballerías,²³ adquiriese ahora, por medio de la prosa de Hernán Cortés, y en el contacto con las reales maravillas del Nuevo Mundo, una nueva vitalidad.

En el *Poema de mío Cid* y otras crónicas medievales, como la *Nigerense* o el *Liber Regum*, las características épicas y heroicas se conjugaban con el relato del linaje de reyes, es decir, aquella sucesión discursiva que encerraba el ciclo lógico de un poder homogéneo y continuo a lo largo del tiempo.²⁴ La

²² Hernán Cortés, *Cartas de relación*, México, 1988. Cf., por ejemplo, p. 266, acerca del sentido universal de su empresa. Asimismo, p. 273, sobre el sentido pacificador y civilizador de la conquista mexicana.

²³ De acuerdo con la definición de "libro de caballerías" de Menéndez Pelayo, Marcelino Menéndez Pelayo, *Orígenes de la novela. Obras completas*, Madrid, 1943, vol. I, pp. 200 y ss.

²⁴ Brian Powell. En: Brian Powell, *Epic and chronicle. The "Poema de mío Cid" and the "Crónica de veinte reyes"*, Londres, 1983, pp. 28 y ss.

crónica testimonial del Nuevo Mundo tuvo que reinventar este discurso, que ahora atravesaba el proceso traumático de la violencia y la ruptura de la conquista, como el ritual de un nuevo comienzo. Tuvo que refundir viejos principios trascendentes. Ya no era el linaje lo que directamente legitimaba al héroe, excepto el momento negativo de la limpieza de sangre y el principio de la honra a ella ligada. Era el propio valor lo que elevaba a la altura moral de héroe al sujeto narrativo de la conquista. Esa identidad heroica se dilata a alturas fantásticas, a lo prodigioso y lo quimérico, lo mismo que en un libro de caballerías. El relato de Cortés reactualizaba así la novela de caballerías en la época de su decadencia como género, precisamente en la misma medida en que le otorgaba la dimensión testimonial y realista de unos anales de la conquista.

Gómara ilustró con detalles preciosos y precisos lo que constituye, sin embargo, su quimera metafísica: la estilización heroica de Cortés contra el fondo sangriento de destrucción y violencia. Semejante ideal se afianzaba sobre sólidos cimientos: los limpios cuatro linajes, todos ellos "muy antiguos, nobles y honrados" distinguen el nacimiento del héroe. Su "poca hacienda, empero mucha honra" enfatizan el mismo fundamento racista. Las circunstancias extraordinarias de su nacimiento y su tierna infancia, presidida por una muerte simbólicamente realzada (al igual que en el ritual biográfico de iniciación mística representado por la *Vida* de Teresa de Ávila), y su subsiguiente curación milagrosa y renacimiento sobrenatural bajo los auspicios del fundador de la Iglesia romana, sellan un significado providencial al desarrollo de su biografía. El talle clásico de sus virtudes caballerescas, forjadas a un tiempo en el valor de las armas y el aprendizaje de las letras, y coronado por un fervor cristiano sin tacha, el favor divino de sus empresas militares e incluso una serie de intervenciones milagrosas de lo sobrenatural que anunciaron la victoria final de su Guerra Santa, cierran ornamentalmente el perfil del nuevo sujeto ejemplar.²⁵

También Sahagún glorificó, en su *Historia general*, el ideal heroico del "nobilísimo capitán D. Hernando Cortés", sólo comparable con lo que "hacía en tiempos pasados el Cid Ruiz Díaz". Y en su narración de la conquista de México tampoco dudó en mencionar la directa intervención divina que "por cuyos medios [Hernando Cortés] hizo muchos mila-

²⁵ Francisco López de Gómara, *La conquista de México*, Madrid, 1987, pp. 35 y s. Acerca de la intervención milagrosa en la guerra contra indios, cf. pp. 73 y s. Sobre el carácter caballeresco de la leyenda de Cortés son elocuentes las siguientes palabras: "... y quién son estos infieles hombres, aborrecidos de Dios, amigos del diablo, con pocas armas y no buen uso de la guerra; si hubiéramos de pelear, las manos de cada uno de nosotros han de mostrar con obras y por la propia espada el valor de su ánimo; y así, aunque muramos quedáremos vencedores, pues habéremos cumplido con la misión..." (p. 214).

gros en la conquista de esta tierra...²⁶

La comparación con el Cid era justa. Al igual que en el *Poema de mió Cid*, la proeza y agudeza militar y el servicio al rey, la honra debida al linaje y las honras proporcionadas por las victorias, el nombre de Cristo y el mismo oro constituyen los elementos primordiales que otorgaban un significado heroico al sujeto épico. También en las *Cartas de relación* de Cortés o en las crónicas de sus soldados, la destrucción de ídolos y templos gentiles significaba, al igual que la destrucción de las mezquitas para el Cid, una coronación y el símbolo glorioso de su victoria: "desfizo el Cid todas las mezquitas que avie... e fizo dellas yglesias a honra de Dios e de Santa Maria".²⁷ Como en el modelo medieval, Cortés se distinguía a sí mismo no sólo por el coraje y la astucia del estratega militar, sino también por la flexibilidad y ejemplaridad bajo la que se representaba y adornaba en su papel de legislador y juez.²⁸

El centro de gravedad de la crónica de Gómara lo constituyeron las "oraciones" de Cortés a sus soldados. Sabemos que estas arengas le fueron dictadas a Gómara por el propio Cortés. No son, por consiguiente, testimonios simples de un hecho histórico cumplido. Poseen más bien el rango de una autorrepresentación. De acuerdo con ella, la codicia de riquezas y la gloria militar se armonizaban idealmente con la obediencia y servicio a la corona y, al mismo tiempo, con el significado apostólico de la conquista: "... no sólo ganaremos para nuestro Emperador y rey natural rica tierra, grandes reinos, infinitos vasallos, sino también para nosotros mismos muchas riquezas, oro, plata, perlas y otros haberes; y aparte de esto, la mayor honra y prez que hasta nuestros tiempos, no digo nuestra nación, sino ninguna otra ganó... además de todo esto, estamos obligados a ensalzar y ensanchar nuestra santa fe católica como comenzamos y como buenos cristianos, desarraigando la idolatría...".²⁹

Es el propio Cortés quien ensalzó, en sus *Cartas de relación*, la imagen y la leyenda heroica de la conquistista española. Las tareas del caballero cristiano medieval, aquellas que, por ejemplo, consiguió Ramón Lull en su tratado de caballería—el papel mediador entre el poder divino y el poder temporal, la defensa de la fe contra el infiel, las virtudes éticas, el coraje por encima de la fuerza—aparecen y reaparecen hasta la saciedad en el rela-

²⁶ Bernardino de Sahagún, *Historia general de las cosas de Nueva España*, México, 1989, p. 720.

²⁷ *Poema de mió Cid*, p. 154 c, ed. Brian Powell. En: Brian Powell, *Epic and chronicle. The "Poema de mió Cid" and the "Crónica de veinte reyes"*, op. cit., p. 142.

²⁸ Ramón Menéndez Pidal, *La España del Cid*, Madrid 1956, vol. II, p. 600 y ss.

²⁹ Francisco López de Gómara, *La conquista de México*, op. cit., p. 139.

to de sus aventuras americanas.³⁰ Cortés se estilizaba como el siervo leal: "por cobrar nombre de servidor de vuestra majestad y de su imperial y real corona, me he puesto a tantos y tan grandes peligros..."; se enaltece como varón cristiano: "... por haber en tanta cantidad por estas partes dilatado el patrimonio y señoría real... quitando tantas idolatrías y ofensas como en ellas a nuestro Creador se han hecho..."; y Cortés se presentaba, sobre todo, como realizador del ideal medieval del orbe cristiano: "En respuesta de lo que aquellos mensajeros me preguntaron acerca de la causa de mi ida a aquella tierra, les dije... que por que yo traje mandado de vuestra majestad que viese y visitase toda la tierra, sin dejar cosa alguna, e hiciese en ella pueblos cristianos para que les hiciesen entender la orden que habían de tener, así para la conservación de sus personas y haciendas, como para la salvación de sus almas...".³¹

Las virtudes heroicas del guerrero eran la condición necesaria, por derecho natural y divino, de la legitimidad de su guerra de ocupación y de exterminio, contra aquellos que este mismo principio heroico debía necesariamente de estigmatizar como lo radicalmente negativo: estado de naturaleza y de gentilidad, barbarie y pecado, en fin, el indio. Como escribía Juan Ginés de Sepúlveda, en sus diálogos *De justis belli causis*, una réplica al principio liberal de la Reforma protestante y su crítica del genocidio americano: "La guerra justa no sólo exige justas causas para emprenderse, sino legítima autoridad y recto ánimo en quien la haga, y recta manera de hacerla."³²

También Bernal Díaz del Castillo describió la epopeya fundacional de Nueva España como un libro de caballerías. Es célebre el pasaje de su *Historia Verdadera* en el que traza el paralelismo: "nos quedamos admirados y decíamos que parecía a las cosas de encantamiento que cuentan en el libro de Amadís...", escribía a este respecto.³³ Lo maravilloso se confundía con lo terrible, y la astucia y la virtud guerreras prestaban sus signos a una destrucción de Tenochtitlan literariamente realizada como la "Destrucción de Jerusalén".³⁴ La intrincada tensión que envolvía la atmósfera aventurera

³⁰ Ramón Lull, *Obras completas*, Barcelona, 1956, pp. 529-532.

³¹ Hernán Cortés, *Cartas de relación*, op. cit., pp. 280 y 266.

³² Juan Ginés de Sepúlveda, *Tratado sobre las justas causas de la guerra contra los indios*, México, 1987, p. 78.

³³ Bernal Díaz del Castillo, *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*, Madrid, 1985, pp. 178 y s.

³⁴ La sustitución de Jerusalén por Tenochtitlan posee otra importante dimensión significativa además de la histórico-literaria ligada a la mitología del libro de caballerías y del héroe cruzado. Se trata de la identificación del indio americano con el judío. A ella se refiere Acosta en su *Historia natural y moral de las Indias* (México, 1985, p. 325). Esta connotación es significativa en cuanto a la legitimación del exterminio masivo de los indios, elevados, al igual que los judíos, a pueblo condenado por el Dios

del acecho, acoso, conquista y derribo de la nueva ciudad sagrada es relatada en la *Historia verdadera* como un ritual viaje al centro.

En el conquistado centro simbólico, la recién creada representación del paraíso americano tenía que trocar necesariamente sus signos por los signos del infierno cristiano. Sólo así se justificaba su apropiación violenta: dioses monstruosos, "mezquitas" en las que se celebraban sacrificios humanos, costumbres bárbaras que el español demonizó de inmediato. La radical extrañeza de lo desconocido y lo imaginado legitimaba la guerra de religión, y la destrucción que el conquistador sembraba a su paso fundía sus multicolores signos con el éxtasis de la gloria y la salvación.

La concepción virtuosa y heroica del conquistador como caballero andante, sujeto civilizador, salvador mesiánico, y del proceso efectivo de la conquista militar y la destrucción del indio como guerra de salvación respondía también a una perspectiva medieval en cuanto a la forma literaria en que se le dio expresión: la crónica. La crónica de Indias aparecía, sobre todo en este primer momento de la conquista americana, como la forma literaria encargada de prestar una legitimación trascendente a sus hazañas de guerra y vasallaje.

Su heroísmo, aun cuando adoptara elementos clásicos y renacentistas, se distingue claramente de la figura subjetiva del narrador en lo que constituye el género propiamente moderno del libro de viajes, a menudo dotado de un sentido crítico hacia la propia realidad europea y contra la brutalidad de las formas españolas de dominación. Tal sucede en los viajes de Benzone, o incluso el de Von Staden. Pero así como los valores ejemplares del nuevo héroe hispano-americano recogían la tradición trascendente de las cruzadas ibéricas, así también el sentido santificador de la crónica de Indias constituyó una tardía manifestación del espíritu medieval de las crónicas oficiales castellanas. Estas crónicas obedecían a una intención documental y conmemorativa de las acciones de conquista de los cristianos. Como se señalaba en la crónica debida a Alfonso X el Sabio, su cometido era "mostrar la nobleza de los godos et como fueron viniendo de tierra en tierra... Et como fueron los cristianos despues cobrando la tierra..."³⁵ Pero no era menos fundamental su aspiración moral y su carácter ejemplar. Precisamente en este objetivo final la crónica aspiraba a un valor al mismo tiempo educador y

cristiano. Así lo formula Gregorio García en su *Origen de los indios del nuevo mundo* (1607), o sea como tesis legitimadora de la Guerra Santa: "Solo digo que por su incredulidad, poca firmeza en la Fe, i menos Christianidad, los va Dios acabando, como en efecto se han acabado los Indios, que habia muchos en la Isla Española... Y asimismo permite Dios, que se cumpla con ellos, lo que dijo a los de su Pueblo, amengandolos con pestilencia, que se vaian acabando, i consumiendo en las demas Provincias con pestes, i enfermedades, que cada dia les embia el Señor..." (México 1981, p. 88; también p. 87).

decisivamente universal. En la misma crónica de Alfonso X se decía a este propósito: "...Convienne esto leer, ca podemos muchas cosas ver, por las quales te aprovecharas et en las cosas arduas ensenando te faras; ca ssaberlas qualquier cosa si es acepta la tal o si es ynepia, vayas ante al fin, o el fin a las muy buenas cosas te mueva, por el qual fuyendo de las cosas peores tomaras las mejores."³⁶ El mismo motivo de ejemplaridad moral y trascendencia perduró en las crónicas cristianas de Indias prácticamente hasta mediados del siglo XVI. Sólo con Las Casas, y gracias al doble rigor de su denuncia de la violencia conquistadora, y de su documentación analítica, se da comienzo real al sentido moderno de la crónica como reconstrucción crítica de un acontecimiento real. Y sólo con Garcilaso, la crónica de Indias abandonó una intención testimonial, para abrazar el nuevo significado de una restauración hermenéutica de la cultura destruida por el conquistador.

El concepto de caballero andante y héroe medieval no se contradice con el retrato humanista y moderno que Cortés asimismo representó. Esta dimensión renacentista y humanista forma parte de la propia mitología que el héroe esgrimió en sus cartas. El Cortés-César es un mito clásico, ciertamente. Pertenece a la cosmogonía renacentista del héroe militar como conciencia virtuosa: los tratados de Castiglione y Maquiavelo, o la escultura de Donatello. Todo ello se encuentra también, sin lugar a dudas, en las *Cartas de relación*. Y, en no menor medida, en la mitología histórica del héroe ejemplar del sueño español de América. Existen modernas reformulaciones. Es el caso *Todo*rov. Los franceses aman las poderosas escenas arcaizantes del pasado español, para estilizar sobre su oscuro fondo los espectáculos edificantes de su guillotina como verdadero comienzo de la modernidad.

Esta dimensión humanista, tan real e indiscutible por lo demás, no solamente se entrecruza con aquel principio arcaico del heroísmo cristiano de caballeros y cruzados, la concepción beligerante de la guerra española de Reconquista y el mito de Santiago Matamoros. También se funde con el relato de la crueldad que abre el concepto de Guerra Justa contra indios. Las encarnizadas matanzas a lo largo de la conquista de Nueva España mantienen precisamente el *crecendo* de una prodigiosa tensión emocional en las crónicas ejemplares, como la de Bernal Díaz del Castillo, hasta llegar a las últimas escenas de la destrucción de Tenochtitlan, donde, en un postrer éxtasis de sangre y fuego, las muertes ya no pueden contarse. Los relatos de torturas, violaciones, sacrificios, profanaciones del orden corporal del conquistador.

³⁶ *Ibid.*

tado, resacralizaciones del poder en nombre de la cruz y el nuevo ritual de sacrificios hispanos, como asimismo llenan las maravillosas páginas de la *Verdadera historia de la conquista de Nueva España*, son un momento tan significativo como el valor mesiánico y la virtud clásica del héroe americano. Le confieren en fin su originalidad y su riqueza simbólica.

Nada nos obliga, sin embargo, a elegir ninguna de las expresiones literarias de la destrucción de Tenochtitlan como signo protagonista y codificador privilegiado de la conquista en detrimento de cualquier otro: lo heroico en beneficio de lo aventurero o lo criminal, lo criminal contra lo heroico, los ropajes modernos del héroe clásico contra las imágenes arcaicas del guerrero salvaje y sanguinario... La figura ejemplar de Hernán Cortés como artista del poder, el político astuto, el comunicador genial de signos y el prototipo de la conciencia renacentista, es un momento constitutivo de una representación ideal, que en la realidad se mezcla con los rostros oscuros del antihéroe, del criminal sanguinario, y de un creador original y único en la historia de la infamia hispano-americana.³⁷

2. El salvaje satánico

La consecuencia y, al mismo tiempo, la condición lógica de la leyenda heroica de la conquista es la definición negativa del americano, en primer lugar, como ser bestial y naturaleza sin nombre, a continuación, como existencia poseída por las fuerzas infernales. "Porque su principal intento era comer, e beber, e folgar, e luxuriar, e idolatrar, e exercer otras muchas suciedades bestiales... Ved qué abominación inaudita (el pecado nefando contra natura), la cual no pudo aprender sino de los tales animales..." escribía en este sentido el cronista Gonzalo Fernández de Oviedo en su *Historia*.³⁸ Esta clase de definiciones era tan común literariamente hablando como significativa bajo un punto de vista estratégico y militar: legitimaba al conquistador como principio humanizador, no importa a qué precio. Y se complementaba perfectamente con la definición, lógica e históricamente

³⁷ Es la contrapartida del héroe que afloró a lo largo de las acusaciones frente al estado español que, a partir de una fecha tan temprana como 1524, se realizaron contra Cortés. José Luis Martínez refiere a este respecto: "las acusaciones principales habían sido: infidelidad a la Corona e intentos de tiranía, desobediencia... crímenes, crueldades y arbitrariedades durante la guerra; excesos y promiscuidades sexuales; enriquecimiento personal sin compartir... apropiamiento... las matanzas de millares de indígenas para sembrar el terror..." J. L. Martínez, *op. cit.*, p. 560.

³⁸ Gonzalo Fernández de Oviedo, *Historia general y natural de las Indias, islas y Tierra Firme del mar Océano*, Madrid, 1851-55, lib. 2, cap. 6; lib. 4, cap. 2. Citado por Lewis Hanke, *La lucha por la justicia en la conquista de América*, *op. cit.*, p. 98.

subsiguiente, del indio como servidor del demonio, expuesta entre otros por José de Acosta, en la medida en que esta segunda instancia justificaba una ulterior edad del vasallaje: ya no como esclavo aristotélico sujeto a una ley humanizadora, sino como siervo de la Iglesia sujeto a un principio trascendente de salvación.

La importancia doctrinaria de la obra de Juan Ginés de Sepúlveda resultó en formular los presupuestos teológico-filosóficos de esta doble figura del político humanista y del cruzado medieval, por una parte, y del americano como ser bestial en estado de naturaleza y sujeto satánico, por otra. Tales eran los últimos presupuestos teóricos de la legitimación de la guerra de conquista. "Es de derecho humano y divino someter a los indios del Nuevo Mundo... no para obligarles a ser cristianos por medio de la fuerza o la intimidación... sino para llevarles a observar las leyes de la naturaleza."³⁹ He aquí, sin duda alguna, el lado moderno, el lado humanista de su defensa, no obstante medieval, del derecho temporal del Papa y su consiguiente advocación del ideario de la cruzada.

La argumentación de Sepúlveda encerraba, por tanto, un triple aspecto. Primero fundaba, con arreglo a la doctrina política de Aristóteles, el derecho natural a la guerra contra el indio en virtud de su carácter de naturaleza, de su naturaleza inferior o de su precario rango humano. En segundo lugar, legitimaba la guerra contra indios como Guerra Santa de conversión, de acuerdo con la tradición agustiniana de la guerra contra gentiles. Sin embargo, además de la argumentación aristotélica del sometimiento de los bárbaros a la esclavitud y del principio agustiniano de su subordinación a la fe cristiana, Juan Ginés de Sepúlveda añadió el momento mesiánico de la guerra contra indios como Guerra de Salvación: "...Sometiéndolos primero a nuestro dominio... creo que los bárbaros pueden ser conquistados con el mismo derecho con que pueden ser compelidos a oír el Evangelio..."⁴⁰ escribía a este respecto, para añadir más adelante el profundo significado teológico de la guerra de conquista: "Y sometidos así los infieles, habrán de abstenerse de sus nefandos crímenes, y con el trato de los cristianos y sus justas, pías y religiosas advertencias, volverán a la santidad de espíritu y a la probidad de costumbres, y recibirán gustosos la verdadera religión con inmenso beneficio suyo, que los llevará a la salvación eterna... recibir el imperio de los españoles ha de serles todavía más provechoso que a los españoles, porque la virtud, la humanidad y la verdadera religión son más preciosas que el oro y que la plata..."⁴¹

³⁹ Juan Ginés de Sepúlveda, *Historia del Nuevo Mundo*, Madrid 1987, pp. 60-61.

⁴⁰ Juan Ginés de Sepúlveda, *Tratado sobre las justas causas de la guerra contra los indios*, *op. cit.*, p. 139.

⁴¹ *Ibid.*, pp. 133-135.

El oro puro de la salvación a cambio del oro maldito de la gentilidad americana; y la cruz como la mediación de todos modos purificadora que bendecía el oro usurpado en nombre del oro simbólico de la conversión. El intercambio de significados entre el oro como valor económico real y el valor virtual del oro como salvación de las almas no sólo es una coincidencia azarosa.⁴² Alain Millhau ha señalado el significado escatológico del oro en el propio Colón y en el pensamiento de los franciscanos. Su significado era sobrenatural para el hombre del Renacimiento. Se encuentra asociado como tal con la lucha del Bien contra el Mal.⁴³ Se lo puede encontrar bajo esta misma función de intercambio simbólico en manuales para confesionarios,⁴⁴ y ciertamente, no falta esta metáfora del oro y los tesoros en las bulas de la Iglesia romana.⁴⁵ El trueque metafórico entre el oro metálico y el oro de la pureza cristiana constituyó por lo demás un momento indispensable del racismo antisemítico español.⁴⁶ Pero, sobre todo, constituye el aspecto iconográfico más espectacular y elemental en toda la arquitectura sacra de la colonia: los prodigiosos rebalbos incrustados en oro del barroco hispano y lusamericano.

Un precioso lugar destaca en la representación visual de este intercambio de significados entre los valores mesiánicos que definían el universalismo imperial cristiano y el descubrimiento del oro y de los minerales preciosos en el Nuevo Mundo: *La Virgen del Cerro* de la Casa de la Moneda de Potosí. En esta representación precisamente coinciden todos los símbolos posibles. Aparece la Virgen, columna dorsal de la cristiandad, y la Tri-

⁴² Como una coincidencia psicológica la interpreta Lewis Hanke, en: *La lucha por la justicia en América*, op. cit., p. 60.

⁴³ Alain Millhau, *Colón y su mentalidad mexicana*, op. cit., p. 133.

⁴⁴ El intercambio de metáforas entre el oro real que definía la codicia imperial de los europeos y el oro espiritual de la salvación eterna ocupa un lugar distinguido en la propia bula *Inter Cetera* y constituye un momento iconográfico tan general que no es preciso señalar. En el "Parceat", firmado por Carlos Tapia, del confesionario *Breve practica, y regimen del Confessionario de indios*, de Carlos Celedonio Velásquez (México, 1761), la metáfora del oro se explica por la virtud de este mineral resistente a la destrucción del fuego: "Previo Salomón la Española gloria de que a ella sola hubiera Dios reservado la usura mas digna de su Magestad, en la negociación del Oro mas puro, que son las Almas" (sin paginación). La metáfora de la fe y los sacramentos como el verdadero oro, que la Iglesia cambia generosamente contra el oro falso de las Indias, constituye un motivo que, más allá de la teología de la salvación de Sepúlveda, se reitera en el moderno lenguaje secularizado de la deuda externa.

⁴⁵ Mas antes luego muy mucho a Vuestras Caridades que con palabras y obras favorezcan esta obra tan pia y necesaria, como espero lo harán, persuadiendo a los indios, que, pudiendo, no dejen de tomar la Bula, pues ellos serán gananciosos, gozando para sus almas de un tesoro que en lo temporal no tiene precio...; se dice en la "Patente" de la "Bula de la Cruzada", fechada en Santiago de Tlaxeluco, el 15 de junio de 1574, *Códice Mendiceta, Documentos Franciscanos*, t. I, p. 193.

⁴⁶ Es el tema precioso de la honra, no definida por el dinero, sino por la pureza de sangre del cristiano viejo, estudiado por Américo Castro. Cf. Joseph H. Silverman, "The Spanish Jews: Early references and later effects", en: José Rubia Barcia (ed.), *Américo Castro and the meaning of Spanish civilization*, Berkeley, Los Angeles, Londres, 1976, pp. 142 y s.

nidad a su cabeza. El cuerpo y el manto de María se confunden con el cuerpo de la montaña minera de Potosí. El globo terráqueo yace a sus pies. Los representantes del poder pontificio y de la monarquía hispánica flanquean el espectáculo. El oro, el esplendor del orbe cristiano, y el Imperio español celebran su perfecta unidad frente a las escenas de los trabajos de las minas que se despliegan como las líneas de barrocos arabescos a lo ancho del manto virginal.⁴⁷

La doble estigmatización del americano como bárbaro y su criminalización como infiel elevaban por contraste la conquista española a aquella misma dimensión redentora que también Cortés esgrimita, hasta la náusea, en sus cartas al emperador cristiano, a título de determinación providencial de la conquista. "Y por seguir la victoria que Dios nos daba... ayudándonos Nuestro Señor... y Dios nos dio asimismo tan buena dicha y victoria... Dios sabe cuanta alteración recibí... que si Dios misteriosamente no nos quisiera salvar... Dios sabe cuanto trabajo y peligro recibí... Y pareció que el Espíritu Santo me alumbró con este aviso... Pero quiso Dios Nuestro Señor mostrar su gran poder..."⁴⁸

Pero no sólo Cortés, de quien Sepúlveda afirmaba que "había actuado como un apóstol",⁴⁹ invocaba esta dimensión milagrosa a la vez que espiritual de la conquista. Bernal Díaz del Castillo citó por igual el carácter divino de la empresa, Gómara reiteró su demasiado distante testimonio de intervenciones milagrosas de lo divino en el curso de la empresa militar constitutiva de Nueva España. Y en los *Colloquios y doctrina cristiana*, vertidos por Sahagún, se ponen en boca de los doce franciscanos llegados a la recién destruida Tenochtitlan la siguiente proclamación espiritual de objetivos: "Y no es otra cosa por la cual hemos venido... sólo por compasión de vosotros, por la salvación vuestra."⁵⁰

3. *La Guerra Santa*

La concepción militar de la conquista, y sus presupuestos morales en torno a una concepción heroica y mesiánica de la guerra justa, se arropaba además bajo los signos de una Guerra Santa, querida y presidida por Dios. Semejante ideal de una guerra divina—escribe E. Straub en su libro sobre

⁴⁷ Alain Millhau, *Colón y su mentalidad mexicana*, op. cit., pp. 143 y ss.

⁴⁸ Hernán Cortés, *Cartas de relación*, op. cit., pp. 81-85.

⁴⁹ Juan Gines de Sepúlveda, *Historia del Nuevo Mundo*, op. cit., p. 104.

⁵⁰ *Los diálogos de 1524 según el texto de fray Bernardino de Sahagún y sus colaboradores indígenas*, Miguel León-Portilla (ed.), México, 1986, pp. 125-129.

Cortés—“podía conseguir rápidamente adeptos en España, puesto que sintetizaba con las ideas mesiánicas de los enviados del imperio, con la concepción de que España había sido destinada por Dios no solamente a llevar el Evangelio por todo el orbe, sino también a imponer el reino de la paz divina. En esa época comenzaban a trazarse en este sentido paralelos entre la historia de España y la de Israel, a aplicar las profecías bíblicas a Castilla...”⁵¹

La doctrina de la Guerra Santa instauró al conquistador como sujeto virtuoso, alma sustancial y salvador cristiano. La presencia y fortaleza de ánimo, el arrojo ante los peligros y la obediencia a la ley divina, la rectitud de ánimo y el acatamiento de la legítima autoridad temporal recorren la leyenda del héroe conquistador como modelo emblemático del alma cristiana. Cortés describe su conquista de México como un rito de iniciación, en la misma medida en que la victoria final es estilizada en sus cartas como consagración del mesianismo cristiano a escala universal. Estos rasgos configuran asimismo una identidad histórica: la imperial e imperialista, la española en la edad dorada de su señorío universal. El alma sustancial aristotélica se fundía con las virtudes heroicas del caballero cristiano, para elevarse hasta los cielos sublimes de la doctrina providencial y apocalíptica de la conquista de las Indias como Guerra Santa y, finalmente, revelarse en la propia misión histórica de España como nación elegida por Dios. Identidad política, militar y religiosa al mismo tiempo; aquella misma identidad y unidad de lo militar, lo nacional y lo religioso que, por medio del mito de Santiago Apóstol, había definido el principio constituyente y fundador de la “casta” hispano-cristiana a partir del siglo noveno.⁵²

Heroísmo mesiánico y militar, secreta pero íntimamente vinculado a la formación de una identidad subjetiva, que se forjaba al mismo tiempo en el campo de batalla como principio de ocupación territorial, y en la iniciación del alma mística como instauración de una nueva subjetividad sustancial, irreflexiva y dominante, por medio de un proceso de signo ascético y extático, como el definido por Teresa de Ávila. Formación histórica gestada a lo largo de siglos de luchas militares aglutinadas bajo el signo de la cruzada. Síntesis del concepto aristotélico del héroe y de la concepción cristiana de sacrificio y purificación que se abrió paso también en la cruzada interior de la iniciación mística, como triunfo sobre el cuerpo definido como medio satánico de tentaciones, como supresión de la historia individual y la realidad colectiva, como glorificación del alma transverberada por los caminos

de una marcha espiritual hacia un centro simbólico a la vez institucional e interior, la ciudad interior de Teresa de Ávila.

Entre la construcción heroica de una identidad territorial bajo los signos trascendentes de la cruz y la unidad del orbe cristiano, y la instauración mística del alma como ciudad interior, existe un vínculo profundo. En el recorrido de la iniciación mística el principio de la culpa, la negación de la existencia empírica, la ascesis de la angustia y la muerte presiden una redención a la vez subjetiva, doctrinaria e institucional.⁵³ Por ello se construyen los más inexpugnables baluartes del “castillo interior”, por parafrasear la metáfora militar del Yo empleada por Teresa al final de sus *Moradas*: “manda el esposo cerrar las puertas de las Moradas, y aun las del Castillo y cerca...”⁵⁴

“Aumento de su Iglesia” es también la última voluntad expresa que se formula en la culminación de *Las moradas*, allí donde se cierra la obra del “castillo interior”.⁵⁵ En las reconquistas legendarias y conquistadas de reinos míticos es la guerra, entendida asimismo como empresa de expiación, y de salvación por el dolor y la muerte, la que cumple esta misión metafísica de instauración de una renovada identidad histórica absoluta. La historia cultural española trazó precisamente en torno a estos momentos sus signos de identidad doctrinaria. Hasta entrados en el siglo XX, cuando la empresa de la conquista y el imperio español de ultramar habían trocado sus quiméricas gestas por los signos de la pesadilla, el pesimismo o la conciencia del “desastre”, todavía el alma mística, la identidad absoluta de un imperio se afirmaron como los baluartes últimos de aquel sueño histórico, a lo largo de la ambivalente poética y ensayística de los autores más renombrados de aquella triste España: Góngora, Unamuno, Maeztu...

Al otro lado de la identidad heroica e imperial, de los cielos sublimes del alma mística transverberándose en los infinitos horizontes de conquistadas sin nombre y sin ley, daba comienzo la moderna historia americana bajo el signo de una realidad miserable y una identidad negativa: el indio vencido y avasallado; el indio *convertido* bajo un nuevo y heterónimo principio de sujeción y subjetivación. Su realidad apareció bajo esta figura negativa, tempranamente, en su definición como esclavo del demonio que tiñó con su imaginaria de ardiente colorismo las primerísimas tareas de la conquista militar.

II Satanización y culpa. Los primeros franciscanos que llegaron a Te-

⁵³ Por ejemplo, a propósito de la culpa y su relación con el “fortalecimiento del alma”, en: Santa Teresa de Jesús, *Caminos de perfección*, Madrid, 1969, t. I, pp. 107 y ss.

⁵⁴ Santa Teresa de Jesús, *Las moradas*, Madrid, 1968, p. 153.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 253.

⁵¹ E. Stamba, *op. cit.*, p. 46.

⁵² Américo Castro, *La realidad histórica de España*, *op. cit.*, pp. 29 y ss.

nochtitlan interpretaban el olimpo, y con él las formas de vida mexicas, bajo los términos de una demonología. Lucifer debía haberles obligado a andar "construyendo la tierra... a que divinicen, hagan súplicas, al sol, la luna y las estrellas... al ave y la serpiente y a todas las creaturas de Dios...", para convivir con la culpa y el castigo merecidos como la verdadera causa de los males acaecidos con la guerra española: "los españoles... los que os conquistaron... los que os hicieron miserables... con esto fuisteis castigados, para que terminárais las no pocas ofensas de su corazón (del dios Verdadero), aquello que habeis vivido haciendo"⁵⁶ La misma justificación del genocidio en nombre de los pecados de gentilidad cometidos por el indígena americano la reiteraba también Sahagún: "en estas partes... las gentes se van acabando con gran prisa, no por los malos tratamientos que se les hacen como por las pestilencias que Dios les envía..."⁵⁷ Y fray Toribio de Benavente escribía bajo la misma perspectiva que "en servir de leña al templo del demonio tuvieron estos indios siempre muy gran cuidado".⁵⁸

La misma estrategia argumental distinguía también el tratado de guerra contra indios de Sepúlveda. El indio era estigmatizado como ser inferior y semianimal. Era un "homínuculo".⁵⁹ Pero, además, este existente humanísticamente disminuido era también pasible de pecados, impiedades, torpezas, ofensas aborrecibles al orden divino.⁶⁰ Su inferioridad natural justificaba la esclavitud como redención, incluso como liberación: el dolor y la muerte, el sufrimiento del castigo y del trabajo se convirtió, a su vez, en un medio expiatorio y camino de cristiana perfección, a partir de su satánica forma de vida.⁶¹

Estos argumentos ni pueden considerarse radicales, ni mucho menos extremos. Sepúlveda se apoyaba, ante todo, en la tradición agustiniana, de acuerdo con la cual sólo la violencia, o sea la necesidad emanada del temor, era capaz de romper los lazos de la costumbre, o sea la forma de vida. Para Agustín, sólo el temor era capaz de suprimir la seguridad, el hastío o la pereza que, de acuerdo con su existencialismo teológico, distingue precisa y negativamente la costumbre, es decir, el reino inauténtico de las formas comunitarias e históricas de vida. El alma cristiana redimida era la trascendencia en la identidad pura del más allá. Pero esta identidad, o sea el alma

⁵⁶ *Colloquios y doctrina christiana*, op. cit., versos 1520 y s., y 224 y s.

⁵⁷ Fray Bernardino de Sahagún, *Historia general de las cosas de Nueva España*, México, 1989, p. 707.

⁵⁸ Fray Toribio de Benavente, *Historia de los indios de Nueva España*, Madrid, 1985, p. 81.

⁵⁹ Juan Ginés de Sepúlveda, *Tratado sobre las justas causas de la guerra*, op. cit., pp. 104-105.

⁶⁰ *Ibid.*, pp. 112-113.

⁶¹ *Ibid.*, pp. 85 y ss., 93 y ss. "Tal guerra puede hacerse recta, justa y piadosamente y con alguna utilidad de la gente vencedora y mucho mayor todavía de los bárbaros vencidos" (p. 99).

cristiana, y su absoluta libertad, sólo podía surgir con la destrucción de aquellas costumbres o formas de vida, como una absoluta nada.⁶²

También es interesante recordar aquí las tesis generalmente interpretadas como liberales de Francisco Suárez, pues también él había apelado a esta tradición agustiniana de legitimación de una violencia heroica para justificar teológicamente el uso, ciertamente no general, sino condicionado, de la coacción como medio de conversión.⁶³

La guerra es definida como castigo, la servidumbre como expiación, la destrucción de culturas, símbolos o formas de vida, elevada a principio de libertad trascendente y redención bajo los signos de una identidad... son los momentos lógicamente consistentes del proceso subjetivador de la conquista. Bajo esta perspectiva resultan enormemente instructivos los llamados *Colloquios y doctrina christiana*, los sermones dictados por los primeros franciscanos que llegaron a México a los últimos filósofos nahuas de la destruida Tenochtitlan, conservados gracias a la labor erudita de Sahagún. Se trata, una vez más, de un esquema y un rigor lógico ejemplares que los franciscanos exhibieron elocuente e inconscientemente en su discurso. Pues no sólo era preciso que al indio, homínuculo o demonio, o al indio vasallo y esclavo se le redujera al estado más miserable de su existencia: cual tenía lugar en los campos de batalla o en las encomiendas. Era preciso, además, que la imposición de esta existencia humillada se elevara a principio moral. En otras palabras, era lógicamente necesario que el nihilismo impuesto por el terror y el temor fuera reconocido por su víctima como la condición negativa y absoluta de su existencia, o sea: como nihilismo teológico-moral.

La interiorización de la miseria como principio básico de la nueva identidad cristiana del vencido fue precisamente la tarea elemental que asumieron los primeros franciscanos de Nueva España. Como si se tratase de una ilustración anticipadora de la teoría del ideal ascético, del nihilismo vital de la conciencia cristiana y del papel subjetivador de la culpa expuesto por Friedrich Nietzsche en su ensayo *Zur Genealogie der Moral*. "...Si allá queréis entrar en el cielo, donde está el dador de la vida, Jesucristo, mucho a vosotros os hace falta que aborrecáis, despreciéis, no queráis bien, escupáis a aquellos a los que habéis andado teniendo por dioses... y es necesario que quede limpio lo que está oscuro, lo que es vuestra suciedad, por medio del agua preciosa del dador de la vida..."⁶⁴

⁶² San Agustín, *Obbras de San Agustín*, Madrid, 1972, t. III, p. 597. Cf. a este respecto el análisis de la doctrina de la conversión de san Agustín de Elia Nahán, "Cuatro argumentos en favor de la persecución: eficacia del temor", Conferencia pronunciada en Chihuahua, México, 14 de octubre de 1991.

⁶³ Francisco Suárez, *Guerra, intervención, paz internacional*, Madrid, 1956, p. 169.

⁶⁴ *Colloquios y doctrina christiana*, op. cit., pp. 635 y ss.

Conciencia negativa, reconocimiento invertido de sus formas de vida como lo sucio y lo oscuro, como culpa y, a continuación, introyección de una deuda originaria por la que se selló un pacto de dependencia definida con la identidad absoluta del colonizador, y sus metáforas económicas y políticas. Una relación de vasallaje que obligaba al indio al servicio y le imponía el castigo, a la vez como expiación cristiana y como secular proyecto civilizador. Primero la libertad cristiana, el reino de la pureza interior, más tarde el orden del progreso y la razón. Ésa era la otra cara de la identidad heroica, de la representación de las virtudes de un alma sustancial e idéntica, a la que servían la crónica de Indias, las cartas, el teatro que se importaba en las colonias, y a la que servía también, en definitiva, el aparato institucional de la conversión.

Todavía en la cultura contemporánea se ha defendido esta doble representación de un indio animalizado y satanizado y el soldado cristiano como la figura del héroe clásico, o sea, la subjetividad a la vez virtuosa y ejemplar capaz de asentar los fundamentos racionales de una nueva civilización. Así lo estiliza un intelectual español, al fin y al cabo distinguido, como Salvador de Madariaga, en su inconfesada novela caballerescas sobre Hernán Cortés. Lo mismo que para Sepúlveda y Vitoria, los indios eran, para este intelectual, habitantes de "un espacio poblado de duendes y fantasmas, y un tiempo tejido de presagios y malos agüeros... No les era dado interpretar una ley humana consistente, ya fundada en razón, ya en revelación..."⁶⁵

Frente a esta definición profunda y teológicamente fundada, la doctrina del "buen salvaje" no constituye más que un fenómeno superficial, lógica e históricamente subsidiario de la violencia colonizadora y su estigmatización del americano como un "continente vacío". Para la teología de la colonización el indio podía llegar a ser un buen cristiano, ciertamente, pero jamás había sido un salvaje bueno. Su estado de naturaleza era idéntico al estado aristotélico de servidumbre social, y al paulino de esclavitud moral. Ello no elevaba al indio, al "otro", a los cielos de un reductivo juego de representaciones fatuas. El indio demoníaco y perezoso, el sodomita y lascivo, el ladino y embustero, el corrupto, infeliz y desdichado no eran solamente formas representativas, iconos de un nuevo u otro "orientalismo", por mencionar la muy diferente proyección del eurocentrismo colonial sobre el mundo islámico estudiada por Edward Said.⁶⁶ Aquellas representaciones, o iconos negativos, del indio tuvieron la fuerza de justificaciones de guerra y sirvieron como eficaces armas de destrucción. La conquista y colonización

⁶⁵ Salvador de Madariaga, *Hernán Cortés*, Buenos Aires, 1941, pp. 318 y ss.
⁶⁶ Edward W. Said, *Orientalism*, Nueva York, 1979, pp. 49 y ss.

de América no fue un simple juego de representaciones, ni la obra sagaz del genio comunicador de la Iglesia o de los conquistadores cristianos. Fue fundamentalmente un acto de negación, de no reconocimiento teológico, filosófico y ético de la existencia americana, fue un postulado eficaz de destrucción militar, social, económica y también espiritual.

La definición del descubrimiento colombo como "encuentro" entre los "dos mundos", y como reconocimiento del otro en la diferencia de su otredad, según lo ha formulado el crítico Tzvetan Todorov, resulta igualmente banal. Por supuesto que existió una construcción imaginaria del "indio", del "otro", como una proyección negativa de la propia búsqueda de una identidad de las sociedades cristianas europeas. "Esos rudos conquistadores habían traído su propio salvaje para evitar que su ego se disolviera en la extraordinaria otredad que estaban descubriendo" ha escrito en este sentido Roger Bartra en una investigación antropológica sobre las representaciones del salvaje americano en un mundo precolonial europeo que reúne al mismo tiempo la crítica de los valores dominantes en el panorama europeo occidental y la más delicada ironía.⁶⁷ Esta construcción imaginaria no es por otra parte negativa por el solo hecho de proyectar en el otro las imágenes de lo indeseable deseado, desde la concupiscencia hasta la cercanía con la naturaleza. Es negativa ante todo, porque parte de una angustia ante la propia falta de ser, un terror a perder cualquier identidad de sí frente a una realidad que no solamente entraña el frío carácter de lo que sólo es diferente, sino los apasionantes y temibles signos de lo que es maravilloso y aterrador al mismo tiempo: el sublime siniestro. Pero reducir el problema de la expansión colonial cristiana y la guerra de avasallamiento del indio a la "cuestión del otro" es un eufemismo.⁶⁸ Supone nada menos que ignorar el significado

⁶⁷ Roger Bartra, *El salvaje en el espejo*, México, 1992, p. 13, en figuras de la mitología cristiana medieval, como Juan Crisóstomo o Merlín, este antropólogo mexicano se encuentra al mismo tiempo, con representaciones de la animalidad y de un estado de naturaleza, pero también de una sabiduría ancestral y profunda. El Salvaje se revela como lo odiado y negado, y al mismo tiempo como el lugar reprimido de un origen y, por lo tanto, también como lo deseado e interrogado por el logos occidental. El discurso mítico del Salvaje se pone de manifiesto como el reverso de la razón occidental. Desde el universo mitológico de los centauros, sátiros, ménades y cíclopes de la Antigüedad griega, pasando por los antropófagos, trogloditas, amazons o andróginos romanos, hasta llegar a las figuras judeo-cristianas de salvajes santos y anacoretas del desierto. Por todos estos parajes el ensayista recorre una misma cuestión: la pregunta por el "otro" como expresión de una angustia patética por la precaria identidad del hombre occidental. Dicho sea de paso, pero no en último lugar, semejante aproximación significa una ruptura interesante con respecto al influyente paradigma eurocentrista refundido por el crítico francés Tzvetan Todorov en su viejo ensayo sobre América: *La conquista de América*, para quien el reconocimiento del otro, la "capacidad de entender al otro", constituye la clave del éxito colonizador.

⁶⁸ La aportación de Todorov a la comprensión de la conquista y colonización españolas de América es interesante como visión reformadora del eurocentrismo tradicional. "Cortés entiende relativamente bien el mundo azteca que se descubre ante sus ojos, ciertamente mejor de lo que Moctezuma entiende las

fuerte, esto es, constituyente, de una universalidad impositiva que necesariamente entrañaba la noción cristiana de salvación.⁶⁹ Significa, además, desconocer la dialéctica de destrucción y vaciamiento de las culturas americanas como condición necesaria para la instauración de una identidad racional.⁷⁰ Y significa, por último, desconocer el papel de la violencia en la dialéctica del reconocimiento de colonizador y colonizado.⁷¹

Cuando se habla de la "superioridad" del imperio cristiano o de la razón occidental por encima de muchas otras civilizaciones, y entre ellas las que poblaron en otro tiempo el continente americano se da por descontado, sin embargo, un valor profundo. Semblante superioridad no residía solamente en su capacidad militar y tecnológica. Todorov escribe a este respecto: esta superioridad residió en "la capacidad de entender al otro".⁷² ¿Comprenderlo? La pretensión eurocéntrica de una razón capaz de comprender, devolver y asimilar todas las cosas a lo largo de su marcha triunfal a través de la historia no puede afrontar, ni en la versión de Todorov ni en la más heroica debida a la filosofía hegeliana de la historia, el simple hecho de que los mismos medios técnicos de reconocimiento de las culturas y formas de

realidades españolas. Y sin embargo esta comprensión superior no impide que los conquistadores destruyan la civilización y la sociedad mexicanas⁷³, escribe a este propósito. Cf. T. Todorov, *La conquista de América*, México, Siglo XXI, 1987, p. 137. Doble error de corta visión y prepotencia. Primero, confundir la superioridad estratégica y táctica, y la racionalidad instrumental que ella supone, con el conocimiento hermenéutico y el reconocimiento comunicativo. Segundo, ignorar cándidamente la destrucción militar de una civilización como condición de su dominación política. Todorov asienta su eurocentrismo en una concepción rosada de la historia y de la dialéctica del señorío y la servidumbre. Pero sobre todo, el crítico francés elude la cuestión principal: el nexo fundamental de reconocimiento y, por lo tanto, de "comprensión" del americano por el europeo es aquel que define la concepción cristiana y salvacionista del mundo. Y para ella el indio nunca fue un "otro", o simplemente lo diferente, sino esa entidad virtual negativa, miserable y satánica que debía justificar el avasallamiento como necesidad teológica y sacramental.

⁶⁹ La conquista religiosa —escribe Todorov, como si el salvacionismo cristiano fuese un aspecto o un atributo del concepto de conquista y no el momento central de su definición conceptual y programática— consiste a menudo en quitar ciertas imágenes de un sitio sagrado y poner otras en su lugar. *Ibid.*, p. 68. Ello supone, en definitiva, un concepto blanco o débil de la colonización.

⁷⁰ Todorov suplantó el análisis de esta lógica de la colonización e instauración de la identidad por una formal dialéctica del reconocimiento entre "el hombre y el hombre" y entre "el hombre y el mundo". *Ibid.*, pp. 75 y ss.

⁷¹ La abstracción de la violencia como función instauradora de la identidad y el poder colonial le permite a Todorov retraducir la empresa de la conquista y colonización en los dulces términos de un juego formal de símbolos, es decir, a las leyes de la conversación. *Ibid.*, p. 83. E ignorar la especificidad de la religión cristiana como una doctrina que no está entrazada, a diferencia de las religiones americanas precolombinas, a una comunidad real, y al espacio y al tiempo que los define, por tratarse precisamente de un credo universalista y trascendente, le permite a Todorov desplazar el nexo interior entre el mesianismo cristiano y la constitución de un poder virtualmente universal y necesariamente universalista. *Ibid.*, pp. 90 y s.

⁷² *Ibid.*, pp. 257-258.

existencia que encontraba a su paso (en el caso americano eran los tratados "antropológicos" desarrollados para la definición empírica de las estrategias institucionales de conversión y avasallamiento) coincidían nominal y fácticamente con los medios técnicos de su destrucción.

Es la capacidad de no reconocer, no comprender, negar y eliminar teológica y filosóficamente a cualquier existente, a cualesquiera formas de vida, precisamente en su contingencia gratuita, no herida por aquel principio de la duda, de la negación de sí, no estigmatizada por aquella condición exiliada de toda patria real que precisamente definía la identidad cristiana... en ello reside la superioridad de la razón occidental, y su maravilloso poder de lo negativo, y la prodigiosa imaginaria que ese poder genera. Esta superioridad de la razón occidental nace precisamente de aquella confluencia entre el descubrir y el dominar, y del conocer y el destruir, como las dos caras de un mismo principio lógico de identidad, cuya primera forma teológica moderna revelaron hombres como José de Acosta y cuya primera expresión filosófica moderna formuló Francis Bacon.

Sí es cierto que el descubrimiento colombino significó un punto culminante de esta razón occidental. Pero ello no significa el triunfo de una universalidad omnicomprensiva: el discurso de todos los discursos. Por el contrario: históricamente la conquista de América significa la culminación de la Reconquista y esgrime sus mismos valores ético-militares, su mismo ideario de un universalismo represivo y su misma racionalidad. La destrucción de las culturas árabes en España y la expulsión y larga persecución de la cultura judeo-española constituyen asimismo las antecelas de aquella proyección civilizadora hacia ultramar, y por tanto de la destrucción de las culturas americanas, como muy bien entendieron Yehudá Ben Israel y el Inca Garcilaso. Son estos radicales cortes, fisuras y discontinuidades históricas, y su representación ficcional en el mesianismo misionero, las que definen la constitución profunda de aquella culminante razón moderna.

Pero el maravilloso círculo lógico de guerra y dominación, culpa y servidumbre, e instauración de la cristiana identidad negativa de la vida, nunca se cerró sin fisuras. Se engañaban los franciscanos con sus fantasías de una cruzada en América. La doctrina heroica de Cortés y la doctrina teocrática de la guerra de salvación de Sepúlveda fueron construcciones quiméricas teóricamente hablando, por efectivo que fuera el poder de la destrucción que legitimaban teológicamente. Los propios *Colloquios y doctrina christiana*, acaso uno de los testimonios del triunfalismo más estridente y banal de los primeros días de la conquista, dejan entrever, de una manera que no debió ser consciente para sus cristianizados traductores, el principio de una ruptura, de una resistencia por parte del vencido y, por tanto, del fracaso del

ideal conversor, a fin de cuentas excesivamente sumario y expedito.⁷³

Sahagún dejó, al final de su vida, constancia indirecta de una nueva conciencia escéptica respecto del triunfalismo colonizador de las primeras generaciones de aventureros cristianos y, quizá, la no publicación de aquellos *Colloquios*, cuando ya el Tribunal de la Inquisición había otorgado el permiso de edición, se debiera a una nueva mirada más crítica sobre el sueño heroico y triunfalista de los primeros días.

En cualquier caso, la respuesta de los filósofos nahuas a los frailes cristianos, según se reproduce en los mencionados *Colloquios*, deja entrever perfectamente que la asunción de la violencia conquistadora bajo la forma interiorizada de la culpa, la servidumbre y la conversión no era ni unívoca, ni absoluta, ni mucho menos perfecta. "Decían nuestros progenitores que ellos, los dioses, son por quien se vive... ellos nos dan nuestro sustento, nuestro alimento... en verdad ellos nos dieron su norma de vida... los que vinieron a ser, a vivir en la tierra, no hablaban así...", replicaban bastante elocuentemente a la doctrina franciscana que reservaba directa y tajante el nombre de *teleo*, la palabra nahuatl para referirse a los males, los demonios, para el olimpo precolombino. Por tajantes que quieran considerarse las condiciones de la capitulación militar e interior de los indios mexicanos, estas palabras no pueden interpretarse unívocamente como una capitulación espiritual. La propia musicalidad que los distingue, como a tantos textos indígenas sobre la conquista española, con sus cadencias lentas y sus ritmos repetitivos, síntesis a la vez de oración y de llanto, expresan poéticamente un testimonio de una conciencia independiente, y una sofisticada reflexión sobre su condición política y espiritual.

Sin duda, los *Colloquios* constituyen un precioso y dramático documento del final violento de una civilización. Y, por tanto, ponen de relieve aquella figura negativa de la conciencia del vencido que he tratado de definir desde el punto de vista de su contraposición y complementariedad con el alma sustancial y heroica del cristiano. Pero no todo acaba en esa burda contraposición de moros vencidos y cristianos vencedores. La deseperación de los sacerdotes aztecas ("¿Acaso aquí... debemos destruir la an-

⁷³ En su interpretación de los *Colloquios*, Jorge Klor de Alva centra su atención precisamente sobre el aspecto del escepticismo tardío de Sahagún que, entre otras cosas, explicaría su desinterés por la publicación de esta obra cuando ya tenía el permiso de la Inquisición en la mano. Cf. "Sahagún's misanthropic introduction to ethnography and the failure of the *Colloquios* project", en: J. J. Klor de Alva, H. B. Nicholson y E. Quiñones Keber, *The work of Bernardino de Sahagún*, Nueva York, Texas, 1988, pp. 89 y ss. Por el contrario, Klor de Alva no parece tener en cuenta la tensión, la sorda pugna conceptual entre los dos lados contrapuestos de dichos *Colloquios*, la cual, por sí sola, pone en entredicho la homogeneidad y la consistencia lógicas del propio proyecto originario de la conversión automática subsiguiente a la derrota militar del México precolombino.

tigua regla de vida?... los que vinieron a ser, a vivir en la tierra, no hablaban así... es ya bastante que hayamos perdido..."⁷⁴ apuntaba igualmente hacia una resistencia espiritual y política que también formularon un *Guaman Poma*, un *Garcelaso* y, no en último lugar, la historia de las rebeliones anticoloniales en la América ibérica.

El reconocimiento del dolor ("estamos perturbados... espantados") y la claudicación ("haced con nosotros lo que queráis"), la visión pesimista del futuro por parte de los sacerdotes-filósofos nahuas ("tal vez sólo vamos a nuestra perdición, a nuestra destrucción...")⁷⁵ señalaban efectivamente un límite radical: la completa desolación, la angustia. En idéntico sentido describía una experiencia radical de la angustia el poeta anónimo del "Canto del huérfano" en los *Anales de Tlaxelolco*: "Las casas han perdido sus techos... los gusanos hierven por las calles... las aguas están como rojas... Y entonces bebimos esta agua salitrosa... hemos comido la madera coloreada... hemos mascado la grama... la arcilla de los ladrillos, lagartijas, ratones... se fijó nuestro precio... todo lo que era precioso no valía nada..."⁷⁶ Pero de ningún modo puede deducirse de estas palabras que este poeta o aquellos filósofos asumieran absolutamente esa nada, este fin o nihilismo cristianamente ensalzado como su nueva condición histórica y existencial.

El cronista de Tlaxelolco no claudica frente al conquistador. Los sacerdotes de Tenochtitlan tampoco renunciaron a aquello de lo que los franciscanos pretendían privarles impunemente en el postrer acto de la fatal guerra: su norma de vida, su memoria, su fuente de existir, tanto en un sentido espiritual como material.

No hubo una destrucción simple de la memoria y de la propia realidad existencial. Éste es el verdadero límite, el auténtico fracaso inherente a toda concepción absolutista y heroica del poder. De hecho sabemos que esa memoria histórica, ligada a los dioses, a su culto y a la experiencia del mundo que garantizaron, ha pervivido, de manera ciertamente fragmentaria, violentada, deformada y adaptada a las condiciones creadas por los nuevos dispositivos de dominación, hasta el día de hoy. Esta memoria fue también el centro neurálgico de los planteamientos humanistas de Garcelaso: el reconocimiento de la propia historia como único punto de partida legítimo para el nuevo proyecto civilizatorio inspirado, no obstante, a través del contacto con Europa, pero que bajo ningún concepto aceptaba como legítima la liquidación de la propia forma de vida en los términos de autone-

⁷⁴ *Colloquios*, *op. cit.*, versos 920 y ss., 937 y ss., y 1050 y ss.

⁷⁵ *Ibid.*, versos 1052 y ss., y 924.

⁷⁶ *Anales históricos de Tlaxelolco*, en: G. Baudot y T. Todorov, *Relatos aztecas de la conquista*, México, 1990, pp. 199-200.

gación absoluta que exigían complementariamente el conquistador y el misionero: Guaman Poma revertió los signos de la conversión colonizadora en un sentido paralelo: resituyendo la historia incaica en el interior de la historia bíblica y cristiana, restaurando un orden cosmológico antiguo dentro del nuevo orden moral y subjetivo de la cristianización, en fin, "canibalizando" —si se quiere emplear la fórmula de Mercedes López Barral— "los repertorios disponibles del discurso europeo en la terrible empresa de decirlo todo de nuevo".⁷⁷

Esa misma actitud de una postrer resistencia no es ajena al espíritu de los sacerdotes-filósofos nahuas en su debate con los frailes españoles. "Que no muramos... aunque nuestros dioses hayan muerto" respondieron en cierto momento de los llamados "Coloquios".⁷⁸ Este último No al concepto militar de vasallaje entrañaba necesariamente el reconocimiento de la propia historia. Miguel León-Portilla cita el testimonio, algo más tardío, de un señor de Texcoco, Carlos Ometochtzin, que en los interrogatorios a que fue sometido en su cautiverio afirmaba el mismo principio de resistencia con bellísimas y simples palabras: "Sigamos aquellos que tenían y seguían nuestros antepasados y, de la manera que ellos vivían, vivamos..."⁷⁹

Frente a la concepción heroica de la conquistadora americana como cruzada, triunfante y gloriosa aunque sólo fuera en el instante efímero y grandilocuente de un inefable exterminio y destrucción, los testimonios de los así llamados "vencidos" encierran un interesante secreto. Allí donde la muerte rompió efectiva e indistintamente todo vínculo social —como aconteció realmente en América—, y donde la derrota y el dolor impusieron el silencio, allí también dio comienzo el reino de la palabra extraña. Palabras nuevas que nunca antes se habían escuchado y que, al comienzo, resultaban completamente incomprensibles para el habitante de América. Pero palabras también que, aun antes de que el vencido pudiera distinguir sus articulados sonidos, y aun antes de que el vencido pudiera significarlo, y de experimentar en la propia carne la crueldad que las acompañaba, se declaraban como verdaderas. La palabra exterior, la que no podía comprenderse, la que representaba formas de vida extrañas, era al mismo tiempo la palabra absoluta, la absolutamente impuesta verdad.

Esta "imposición de nombre", como la llamó Garcilaso,⁸⁰ define, al mismo tiempo, el *silencio fundacional* del nuevo orden civilizador: el orden

⁷⁷ Mercedes López Barral, *Icono y conquista: Guaman Poma de Ayala*, Madrid, 1988, p. 23.

⁷⁸ *Colloquios*, op. cit., versos 1053 y s.

⁷⁹ Miguel León-Portilla, *Los franciscanos vistos por el hombre nahuatl*, México 1985, p. 38 y ss.

⁸⁰ Garcilaso de la Vega, *Comentarios reales de los incas*, Venezuela, 1976, t. I, p. 21.

de la conversión y de la ley del conquistador.⁸¹ El nuevo nombre era al mismo tiempo verdadero y exterior a cualquier realidad colectiva. O, más bien, podía proclamarse como la palabra absolutamente verdadera precisamente porque era por completo exterior a la comunidad y, por consiguiente, inapropiable e inaccesible a su experiencia. Ese nombre exterior era el principio de no reconocimiento y la palabra que se confundía con las instancias de subyugación. Era el verbo consagrado por la angustia y la violencia, nombre verdadero y *palabra deshabitada*, y reino absoluto del silencio.

Pero este nombre exterior y vacío que traía consigo el conquistador era al mismo tiempo el irremisible principio de subjetivación e identidad del conquistado. Era el nombre del bautismo: principio de identidad más allá de este silencio, más allá de la destrucción de su comunidad lingüística. Toda la estrategia sacramental de la culpa, la remisión y la restitución, como principio efectivo del proceso subjetivador cristiano, encuentra en este discurso del silencio, de la palabra deshabitada, vacía, exterior y al mismo tiempo impuesta como la verdadera comunidad trascendente de las almas, su principio y su sentido profundo.⁸²

De ahí un momento amargo y desesperado en el texto poético de los sacerdotes nahuas que recogieron los *Colloquios*, aun a pesar, o precisamente por medio de su adusta contraposición con el discurso seco e hiriente del sermón franciscano que los presidía. Es como escuchar detrás de aquel silencio fundacional una voz postrera que recordara en un solo gesto la comunidad de una memoria que, un instante más tarde, iba a ser demonizada y destruida: la voz profunda de los vencidos.

Cuando León-Portilla se refiere a la concepción de la vida "como una especie de sueño", propia de los sabios nahuas, y sitúa este pesimismo metafísico en la proximidad de la experiencia histórica de cataclismos terribles, como el de la conquista, tal vez esté pensando precisamente en una constelación semejante, en la que la palabra secuestrada y la comunidad destruida, encierran al mismo tiempo al individuo en la irrealidad de una palabra o de una identidad tanto más ficticias, cuanto más impositivamente se instauran.⁸³

La entrada a la historia histórica en América Latina coincide con este silencio: con la muerte y el dolor como *trauma fundacional* atravesado por

⁸¹ Marlana Chiampí, cf. Mercedes López Barral, op. cit., p. 21.

⁸² Roberto Blaut ha analizado el proceso de exilio de la palabra de la comunidad y su constitución como entidad identificada con la institución que detenta al mismo tiempo el poder político y el monopolio de su interpretación o verdad. Cf. Roberto Blaut, "Tradición talimútica: patria y exilio de la voz", en: *Letra*, núm. 23, otoño, 1991, pp. 62 y ss.

⁸³ Miguel León-Portilla, *Los antiguos mexicanos*, México, 1988, p. 172.

el discurso emergente de la cristianización, el discurso de la conversión, del sermón y la indocctrinación, a partir de los cuales surge el sujeto moderno, la identidad cristiana y occidental.

Vosotros dijisteis
que nosotros no conocíamos
al Dueño del cerca y el junto,
aquel de quien son el cielo, la tierra.
Habéis dicho
que no son verdaderos dioses los nuestros.

pronunciaban los sacerdotes-filósofos a los frailes españoles, y añadieron:

Nueva palabra es ésta,
la que habláis
y por ella estamos perturbados,
por ella estamos espantados.
Porque nuestros progenitores,
los que vinieron a ser, a vivir en la tierra,
no hablaban así.
En verdad ellos nos dieron
su norma de vida...
Y decían nuestros ancestros
que ellos, los dioses, nos dan
nuestro sustento, nuestro alimento,
todo cuanto se bebe, se come,
lo que es nuestra carne, el maíz, el frijol,
los bledos, la chíá.
Ellos son a quienes pedimos
el agua, la lluvia,
por las que se producen las cosas en la tierra... 84

La "nueva palabra", la palabra Verdadera, era, al mismo tiempo, la palabra que clausuraba la memoria y la comunidad bajo el estigma de la "perturbación" y el "espanto". Era también la palabra que nombraba de nuevo todas las cosas, a veces hasta volverlas irreconocibles, y la que transformaba radicalmente su relación con el cosmos y con la comunidad humana y, por consiguiente, su significado. Era, en fin, la palabra capaz de imponer

⁸⁴ *Colloquios, op. cit.*, versos 933 y ss.

como verdad absoluta un orden natural y sobrenatural, como si, bajo los signos de la espada y el bautismo, comenzara una nueva cosmogonía, aunque todos sepamos que sólo comenzaba una agonía incabable bajo el principio de su radical falsedad.

III. "AHORA TODO ESTÁ POR EL SUELO, PERDIDO, QUE NO HAY COSA" ⁸⁵

La consecuencia efectiva de la leyenda heroica de la conquista, la *destrucción de las Indias*, constituyó, al mismo tiempo, su premisa intelectual. Era preciso reducir el paraíso a barbarie, antes de poder conquistarlo en nombre de su salvación. Es la otra cara de la conquista. Cortés, el héroe, el maquiavélico político, triunfó militarmente, no obstante un proceso ascendente de guerras despiadadas sin orden ni cuarte, torturas y crímenes. Su victoria sobre Tenochtitlan fue al mismo tiempo el cumplimiento de una destrucción masiva y una aniquilación total.

En un análisis de la crueldad como momento constitutivo del proceso de colonización americana, Inga Clendinnen, escribe a este propósito: "Usar el cañón para abrirse un camino o alzar un paso, o dispersar una concentración de guerreros es una cosa; usar el cañón para reventar una masa confusa de miseria humana era otra, y muy diferente. Probablemente, mientras proseguía su degradada rutina de estrategias finales, Cortés tuviera un atisbo de lo que los indios concebían sobre la naturaleza y calidad del guerrero español." ⁸⁶

Y, sin embargo, éste solamente fue el aspecto externo, sólo el instrumento material, el brazo armado de un principio general y abstracto, y lógicamente anterior, de no reconocimiento: la condena teológica del indio como sujeto de un culto diabólico, ser carente de memoria histórica y existente en estado de naturaleza y, por consiguiente, servil y miserable. El concepto de destrucción de las Indias no sólo comprende, por esta razón, el genocidio americano que comenzó en el siglo XVI en nombre de la trascendencia cristiana, y no ha sido clausurado bajo el signo de la moderna racionalidad po-

⁸⁵ Después de las coloridas, fascinadas descripciones de jardines, canales, edificios, mercados y gente de la monumental Tenochtitlan, de aquellas "cosas nunca oídas, ni aun soñadas, como veíamos", Bernal Díaz del Castillo concluye con esa observación final, ciertamente melancólica: "Ahora todo está por el suelo, perdido, que no hay cosa". *Historia de la conquista de la Nueva España, op. cit.* t. I, p. 261.

⁸⁶ Inga Clendinnen, " 'Fierce and unnatural cruelty': Cortés and the conquest of Mexico", en: *Representations*, núm. 33, invierno, 1991.

