



CENTRO DE ESTUDIOS HISTORICOS

**LA CONSTRUCCIÓN DE LOS INDIOS**

**DISPUTAS ALREDEDOR DE UNA CLASIFICACIÓN  
POLÍTICA Y SOCIAL, 1492-1555**

Tesis que para optar por el grado de  
DOCTOR EN HISTORIA  
presenta

**Alfredo Nava Sánchez**

Directora de tesis: Dra. Pilar Gonzalbo Aizpuru.

México, D.F., 2013.



CENTRO DE ESTUDIOS HISTORICOS

**APROBADA POR EL JURADO EXAMINADOR**

---

PRESIDENTE

---

PRIMER VOCAL

---

VOCAL SECRETARIO

*En esta obra puse en claro, para mí, por lo menos, la necesidad de considerar la historia dentro de una perspectiva ontológica, es decir, como un proceso productor de entidades históricas y no ya, según es habitual, como un proceso que da por supuesto, como algo previo, al ser de dichas entidades.*

Edmundo O’Gorman

*“Indians”, as everyone knows, were invented by Europeans.*

Rebecca Earle

*Y si quieren ver el misterio muy a la clara miren con diligencia las opiniones de todos los que en esta materia han de hablar. Y verlas han tan diversas y contrarias las unas de otras que por vía ninguna se podrán convidar. A lo que más es de considerar que cada uno está tan fijo y arraigado en su opinión que le parece que decir lo contrario es blasfemia y desatino. Este es el camino de la destrucción por que omne regnum sibi seipsum divisum desolab.*

Fray Domingo de Betanzos

# ÍNDICE

|   |           |
|---|-----------|
| <b>Agradecimientos</b>  | <b>10</b> |
| <b>Introducción</b>   | <b>13</b> |
| Objetivos del trabajo   | 13        |
| Los documentos  | 15        |
| El espacio  | 18        |
| El tiempo   | 19        |
| Estado de la cuestión: el término como esencia  | 20        |
| Estado de la cuestión: el término como invención  | 24        |
| Una categoría en disputa  | 25        |
| <br>  |           |
| <b>Capítulo 1. Las Indias y sus determinantes</b>   | <b>31</b> |
| Las indias como espacio político  | 31        |
| Las indias desde dónde y para qué   | 41        |
| La retórica como herramienta para producir la diferencia  | 46        |
| <br>  |           |
| <b>Capítulo 2. Navegantes y letrados en la definición de la naturaleza de los indios</b>                                    | <b>51</b> |
| La concepción política de la naturaleza   | 51        |
| Las señales de los indios: el contorno físico   | 53        |
| Las señales de los indios: tránsitos entre el exterior y el interior  | 60        |
| Las señales de los indios: entre la desnudez y el vestido   | 69        |
| Las señales de los indios: las costumbres como medidas de la diferencia   | 80        |
| <br>  |           |
| <b>Capítulo 3. El origen de las identificaciones divergentes: de los cristianos en potencia a los enemigos sanguinarios</b> | <b>91</b> |
| La empresa imperial y religiosa de la Corona castellana:<br>los indios como vasallos y cristianos en potencia               | 93        |
| La empresa nobiliaria de los cristianos en Indias: los indios como servidores   | 109       |
| La empresa caballeresca de los cristianos en Indias: los indios como enemigos   | 111       |

|  |            |
|--|------------|
| <b>Capítulo 4. La guerra como confirmación de las diferencias:</b>                   |            |
| <b>la <i>conquista</i> del señorío de Moctezuma</b>                                  | <b>127</b> |
| Relaciones e historias de una conquista  | 130        |
| Cristianos y vasallos del rey de España  | 136        |
| Los conquistadores de la tierra  | 148        |
| Moctezuma y su “señorío”, las razones legítimas de un enemigo                        | 156        |
| <br>   |            |
| <b>Capítulo 5. Los religiosos divididos:</b>   |            |
| <b>disputas en torno a las identificaciones de los indios</b>                        | <b>173</b> |
| ¿Cómo conservar y poblar la tierra? La Corona y su necesidad de respuestas           | 179        |
| Las reuniones  | 180        |
| Las definiciones en pugna  | 183        |
| <br>   |            |
| <b>Capítulo 6. Los indios de Nueva España:</b>                                       |            |
| <b>los indios de los <i>españoles</i></b>  | <b>225</b> |
| El ser de los indios, según la Corona, y la dificultad de convertirse en encomendero | 227        |
| La identificación de los españoles   | 238        |
| Los indios de los encomenderos   | 246        |
| <br>   |            |
| <b>Capítulo 7. La imposición de una definición:</b>                                  |            |
| <b>los indios de la corona española</b>  | <b>269</b> |
| La degradación de los españoles y de su definición de los indios                     | 273        |
| Las ordenanzas del 42, precisiones de una política contra los españoles              | 286        |
| Con los religiosos, la ambigüedad  | 289        |
| Los indios de la Corona  | 295        |
| Su definición terrenal   | 296        |
| Su definición espiritual   | 316        |
| <br>   |            |
| <b>Reflexiones finales</b>   | <b>323</b> |
| <br>   |            |
| <b>Archivos y fuentes primarias</b>  | <b>331</b> |
| <b>Bibliografía</b>  | <b>335</b> |

## AGRADECIMIENTOS

Agradezco en primera instancia a la Dra. Pilar Gonzalbo, de quien he aprendido que la disciplina y la constancia son dos cualidades fundamentales en la labor del historiador. Enseñanzas que, por otra parte, valen sobre todo más allá de las aulas y los cubículos. Así mismo, debo reconocerle su apoyo y respeto permanentes acerca de los derroteros que finalmente tomó esta investigación.

De igual manera quiero agradecer al Dr. Juan Pedro Viqueira, en cuyo curso surgió, en buena medida, la idea de este trabajo. Una de las mayores enseñanzas que me llevo de las aulas del Colegio es precisamente su espíritu crítico y su disposición para aproximarse al pasado sin prejuicios. Al Dr. Alfonso Mendiola reconozco su lectura atenta, así como sus observaciones siempre sugerentes. He de decir que los textos del Dr. Mendiola fueron esenciales para hallar y definir mejor la ruta de esta investigación. A la Dra. Solange Alberro agradezco su disposición permanente para leer mi trabajo. Desde el primer seminario sus comentarios significaron un punto de reflexión importante para formular de manera más adecuada el objeto de mi estudio. De hecho, buena parte del cambio ocurrido entre aquel y el segundo se lo debo a sus observaciones.

Reconozco también a quienes en los seminarios previos comentaron e hicieron sugerencias valiosas al trabajo. En específico, al doctor Antonio Rubial, a quien debo además mi inclinación por las “cosas” de Nueva España; y a la doctora Estela Roselló, con quien comparto la fascinación por la historia cultural del cuerpo.

Por otra parte, este trabajo se nutrió igualmente de experiencias previas en los pasillos y salones del Colegio, de aquí que no pueda dejar pasar mi reconocimiento a los profesores: Manuel Miño, Guillermo Zermeño, Oscar Mazín, Francisco Zapata, Graciela Márquez y Ariel Rodríguez.

Por supuesto, mis estudios de doctorado, así como esta investigación no hubieran sido del todo posibles sin el apoyo económico del Conacyt y de El Colegio de México. Así que mi agradecimiento para ambas instituciones.

En otro plano, no menos importante, agradezco particularmente a Bernarda Urrejola su amistad y apoyo inagotables durante estos años, así como las múltiples

referencias y comentarios que han ayudado a mejorar de manera sustancial este trabajo. A Claudia Ceja y Carolina González por los momentos que han forjado lo que hoy puedo llamar una amistad. A Ariadna Prats por transmitirme su energía y alegría. A don Alex Loayza por los momentos que compartimos durante los cursos y más allá de ellos. A Lilia Bayardo por sus animos persistentes. A Daniel Inclán y Martín Olmedo por los proyectos en marcha. A Gabriel Torres Puga por su confianza y motivación permanentes, así como por permitirme participar de la experiencia extraordinaria que significó nuestro “Seminario de vidas”, el cual no sólo fue un grupo académico, sino sobre todo de buenos amigos: Estela Roselló, Raffaele Moro, Fernando Ciaramitaro, Úrsula Camba, Adriana Rodríguez, Doris Bienko e Iván Escamilla.

Por supuesto algo tuvieron que ver en todo esto mis amigos: Antonio Peña, Aurelia Valero, Pavel Navarro, Diego Pulido, Tomás Cornejo, Regina Tapia, Sebastián Rivera, Katia Escalante, Miguel Hernández, Othón Nava, Sandra Solano y Raquel Barragán.

Reconozco asimismo el auxilio desinteresado y siempre amable que me han otorgado María del Pilar Morales y Rosa María Quiroz.

Sobra decir que mis abuelos, padres y hermanas representan una motivación esencial para continuar en el camino. Mención aparte merece Ale, quien se encargó de la formación del texto.

Finalmente, mi agradecimiento infinito a Diana, porque, además de que junto con P y N hemos compartido años maravillosos, se atrevió a acompañarme en esta empresa que no siempre ha tenido momentos fáciles. Mil gracias por eso.

## INTRODUCCIÓN

Dans les faits, chacune de ces “identités”  
est au mieux une construction culturelle,  
*in fine*, une construction historique.

Jean-François Bayart

## OBJETIVOS DEL TRABAJO

¿Qué era un indio para los cristianos del siglo XVI? Cuando leemos el término en los documentos del periodo ¿a qué o a quiénes refería? ¿Se trataba de una evidencia indiscutible? ¿Cómo y a partir de qué se conformó una caracterización de los indios? El objeto de este trabajo es dar respuesta a estas preguntas y para ello se basa en un presupuesto, a saber, que en los documentos sobre el proceso de dominación y población de las Indias en el siglo XVI, cuando se hablaba de los indios, se hablaba fundamentalmente de una categoría, es decir, de una construcción cultural específica mediante la cual se buscaba dar sentido a un conjunto de personas. Con esto pretendo demostrar que el término no remitía a dichas personas por sí mismas, sino a una forma histórica y cultural que expresaba una caracterización particular de éstas. Es decir, los rasgos que la constituían no eran inherentes a las personas, sino al horizonte de sentido de quienes la formularon. Así, sostengo que en el momento de la llegada de Cristóbal Colón y en los años siguientes ocurrió una “construcción de los indios”. En otras palabras, un proceso en donde conquistadores y pobladores europeos dotaron de ciertos contenidos a la categoría por la cual identificaron a los habitantes de las islas a las que el genovés llegó en 1492.

También busco demostrar que este proceso no fue uniforme ni armónico, puesto que entre los involucrados en la empresa indiana no existió un acuerdo sobre aquellos contenidos. De hecho, hubo una disputa sobre cuáles debían considerarse válidos y aceptables. En este sentido, pienso que la heterogeneidad de las definiciones se debió

fundamentalmente al lugar desde donde fueron expresadas. Como se sabe, en la conquista y poblamiento cristiano de las Indias estuvieron involucrados diferentes grupos. No obstante, sostengo también que cada uno buscó reforzar su papel dentro de dicho proceso, a partir de su definición de los indios. Así, la razón de ser de cada uno de ellos dependía de las formas en las que su presencia se exhibía como necesaria en la consecución del objeto último de la empresa, a saber, la expansión de la fe cristiana, asunto en el cual los indios eran esenciales.

Sostengo, por tanto, que el término indio puede definirse como una categoría mediante la cual se buscaba ordenar y definir los criterios con que debía interpretarse, en primer lugar, la dominación cristiana y, posteriormente, la consolidación de una sociedad producto de la misma. En esto sigo lo dicho por Edmundo O’Gorman acerca de que las discusiones sobre qué eran los indios no tenían un interés meramente teórico.<sup>1</sup> En la práctica, podría decirse, se trató de un combate de estrategias simbólicas por legitimar el acceso a un lugar social, el mantenimiento de ciertas prerrogativas o la imposición de un sentido específico a la empresa indiana. Cada una de las perspectivas partiría de una serie de presupuestos comunes, sobre los que se apoyaba la legitimidad política y social, para persuadir sobre una forma específica de entender y de actuar frente a los indios.

A partir de su papel en la dominación y poblamiento de las Indias, defino tres grupos o perspectivas distintas: la Corona, los clérigos y los conquistadores o vasallos laicos del rey. A partir de una concepción política peculiar, en la que el poder de los monarcas se concebía como una concesión divina, ésta buscaba extender sus dominios territoriales bajo la idea de cruzada, la cual suponía la necesidad de restaurar la fe cristiana en aquellos espacios que habían sido invadidos por los musulmanes. Desde la Edad Media esta perspectiva, heredera de la idea de imperio romano, fue retomada por los reyes hispanos para legitimar su gobierno y el avance en contra de los reinos islámicos

---

1 Escribió O’Gorman: “La polémica acerca de la verdadera naturaleza del indio americano no fue una discusión de puro interés teórico. Se encuentra tejida en el fondo de un complejo de cuestiones religiosas, políticas y económicas. En efecto, del concepto que se tuviera del indio, dependía todo el programa misionero de la evangelización americana y muy agudamente la urgente cuestión de la capacidad o incapacidad de los naturales para recibir los sacramentos de la Iglesia. También dependía de la solución que a aquel primer problema se diera, el encontrar justo título para fundar en derecho la conquista y posesión de las tierras del Nuevo Mundo. Y, por último, el régimen jurídico a que quedarían sujetos los indios en sus personas y bienes, forzosamente estaba condicionado por el concepto que de ellos se formarían los europeos. Lo más relevante a este respecto era, sin duda, la justificación o, por el contrario, el rechazo de la esclavitud.” Sobre la naturaleza bestial del indio americano. Humanismo y humanidad. Indagación en torno a una polémica del siglo XVI” en *Imprevisibles historias. En torno a la obra y legado de Edmundo O’Gorman*, Eugenia Meyer (Ed.), México, FCE, 2009, pp.129-130

que habían ocupado la península Ibérica. Era precisamente este sustrato espiritual del poder político que obligaba a la participación de los clérigos en la empresa, tanto en el aspecto práctico, como en el de las justificaciones ideológicas. Sobre esto último, los miembros del clero, sobre todo del alto clero, debían procurar que la expansión tuviera el sentido espiritual que la acreditaba frente a otros reinos cristianos. Finalmente, el tercer grupo estaba integrado por laicos y plebeyos que, mediante el servicio a “Dios y al rey”, buscaban alcanzar un espacio entre la nobleza. Hay que recordar que durante la misma Edad Media, en la Península, hubo diversas discusiones sobre argumentos en los que se fundamentaba una nobleza por servicio al rey. Sin embargo, eran estos plebeyos, junto con los misioneros, quienes hicieron posible la concreción de la conquista, en este sentido, representaron factores esenciales en la consecución de los objetivos materiales de la Corona.

#### LOS DOCUMENTOS

Si bien las perspectivas de estos tres grupos convergían en un sentido común que hacía plausible la expansión cristiana en nombre de Dios y del rey, como mencioné antes, cada uno tenía razones específicas para participar en ella. Estas razones se expresaron en las formas en las que definieron a los indios. Los documentos ilustran a la perfección cada una de ellas, así como sus apuestas en el terreno de “batalla” que representaba la identificación de los indios.

No obstante, estas determinaciones partieron de una previa a la que dieron forma y orientación los escritos de los primeros exploradores: Cristóbal Colón, Américo Vespucci, Antonio de Pigafetta y Michel da Cuneo, quienes, en la tradición de los libros de viaje, buscaron dar cuenta a sus lectores de lo extraño, lo cual suponía una serie de lugares comunes por los que se le daba coherencia y verosimilitud. Así, en estos escritos se encuentra el origen de la marca que separó a los indios de los cristianos, puesto que en ellos se dividió el mundo entre el aquí y el allá, entre lo propio y lo extraño. De aquí su importancia, pues constituyen el medio por el cual podemos llegar a los criterios básicos por los que se constituía la diferencia en la cultura cristiana de entonces.

Otros escritos, no necesariamente de viajeros, complementan este panorama. Entre ellos estarían los de Pedro Mártir de Anglería, Bartolomé de las Casas y Gonzalo Fernández de Oviedo. La obra de Pedro Mártir de Anglería representa un caso particular al respecto, ya que si bien nunca viajó a las Indias, su lugar dentro de la corte le permitió tener acceso a la información de viajeros y conquistadores. Partiendo de ella, y desde

una perspectiva privilegiada, si tomamos en cuenta su carácter de letrado, Pedro Mártir de Anglería fue uno de los primeros en tratar la cuestión del ser de los indios. De esta manera, independientemente de que hubiera estado o no en las Indias, lo valioso de su obra es que nos muestra cómo y en qué términos se explicó la presencia de los indios. Por lo tanto, las *Décadas del Nuevo Mundo* no se estudian aquí como una obra historiográfica según nuestros cánones actuales, sino como un intento de hacer historia según los criterios de la cultura cristiana del siglo XVI. Al respecto, la primera *Década*, en la que se da cuenta de los primeros viajes de Colón, resulta una expresión cultural imprescindible para indagar y complementar los criterios mediante los que se constituyó una categoría con la cual se distinguió a los indios de los cristianos. Y con esta misma intención rescató los escritos de Bartolomé de las Casas y Gonzalo Fernández de Oviedo. No obstante, dadas las condiciones en las que se redactaron, estos tuvieron objetivos muy diferentes a la obra de Anglería. No pretendo entrar en los detalles de cada una de las obras, la *Apologética historia sumaria* y el *Sumario de la natural historia de las Indias*, pues ameritaría una investigación en sí misma. Sólo quisiera mencionar para qué y con qué intención los he utilizado. Básicamente he recurrido a estos textos para indagar en los elementos que constituían la concepción de la persona en esa época. En este sentido, uno de los aspectos presentes en dichos textos es la cuestión del cuerpo y su relación con una serie de valores sociales y culturales. De hecho, la *Apologética historia* espera un estudio que indague con mayor profundidad sobre el vínculo del cuerpo y los valores que daban sentido a la sociedad cristiana. Así, mediante estos textos podemos entender cómo desde aquí una descripción del cuerpo significaba también dar cuenta del “alma” y la capacidad racional de las personas. En conclusión, la diferencia también se expresaba en el cuerpo, pero no en los términos en los que hoy, por ejemplo, entendemos el racismo, sino de unos muy distintos, fundados en una concepción en donde lo externo tenía que ver con el buen comportamiento y el acercamiento a Dios.

Es a partir de estas coordenadas que podemos entender mejor las otras identificaciones. Acerca de esto, para ilustrar la posición de la Corona he utilizado aquellos documentos por los que ésta dispuso cómo debía emprenderse la empresa indiana, es decir, ordenanzas, cédulas, instrucciones y cartas a sus vasallos. Apoyada en su lugar primordial dentro de la estructura social de entonces, con dichos documentos la Corona pretendía orientar la acción de su gente en Indias. De hecho, bajo el supuesto de que algunas de sus tareas principalísimas eran las de impartir justicia y ver por el bien de sus vasallos, ésta

ejercía una de sus mayores obligaciones.

Mientras tanto, sus súbditos, primordialmente los de mayor honor y letras, estaban obligados a prestar consejo y auxilio a su señor en tales obligaciones, así como éste a servirse de ellos. Mucha de la documentación que se conserva sobre las Indias durante el siglo XVI registró esta obligación y prerrogativa de los súbditos. De esta manera, varios frailes que tuvieron la oportunidad de encabezar el proceso de conversión espiritual, intervinieron ante el rey enviando misivas sobre su actuación en ella, así como sugiriendo caminos y alternativas para ejecutarla adecuadamente. Pero también intervinieron como obispos y arzobispos, conduciendo el asiento de la Iglesia indiana, cuyo objeto primordial no era sólo convertir a los indios, sino mantenerlos en la nueva religión.

Finalmente, los “conquistadores” comunicaron sus acciones a través de informes en donde se presentaron como caballeros virtuosos y vasallos fieles en el campo de batalla. Y una vez que algunos se convirtieron en nobles y en parte de la administración regia, buscaron convencer al monarca de que sus decisiones eran las mejores para mantener y poblar la tierra. En este sentido, rescató primordialmente informes y relaciones de méritos. De forma más precisa, utilizó los escritos de algunos conquistadores como Hernán Cortés, Juan Díaz, Andrés de Tapia, Bernardino Vázquez de Tapia y Bernal Díaz del Castillo. Acerca de éste último, si bien escribió varios años después de la conquista de Tenochtitlán, lo que me interesa de su texto es que en otros aspectos resulta completamente contemporáneo a otros informes dirigidos a la Corona. En el fondo, el interés de Bernal es el mismo de sus compañeros. Todos buscaban persuadir sobre lo importante que había sido su intervención en la derrota de la gente de Moctezuma. En este sentido, la obra de Bernal no puede devaluarse por lo que el tiempo pudo modificar respecto a los “hechos” que refiere. Para los fines de este trabajo, ésta tiene un valor especialmente en términos de la perspectiva social y cultural que ofrece acerca de la definición de los indios.

Por otra parte, mediante los documentos no busco establecer una imagen de cómo pudieron ser los indios, y si quienes escribieron se ajustaron o no a la realidad factual. La forma en que las personas del siglo XVI entendían ésta era muy distinta a la nuestra. Por lo tanto, mi meta no es reconstruir a los que así fueron identificados según criterios actuales, sino indagar en los de la época. Para ello me interesa extraer de tales documentos cómo y a partir de qué presupuestos se concibió a los indios. Por lo cual pongo atención, no sólo en lo que mencionan, sino en las relaciones y elementos que suponen, es decir, en su estructura comunicacional. Con esto me refiero a sus destinatarios, a discusiones

previas y a los medios que en la época se utilizaban para estructurar el discurso.<sup>2</sup> Estos eran elementos que se daban por sentados y que resultan indispensables para entender mejor el sentido de los textos.

## EL ESPACIO

Originalmente había pensado que el espacio que abarcaría el trabajo estaría compuesto por el Caribe y la Nueva España, entre los años de 1492 a 1555. No obstante, buena parte de los documentos acerca del primero se encuentran en Sevilla y ameritaban una estancia larga para estudiarlos a profundidad. A pesar de esto, busqué dar un panorama general sobre el Caribe como punto de origen de las perspectivas de los grupos antes referidos. En realidad fue aquí en donde se originó y cobró forma la disputa por determinar los contornos de la identificación de los indios. De hecho, durante sus primeros años, la Nueva España será sólo un nuevo escenario de un debate que viene de mucho antes. De manera lamentable, el nacionalismo dominante en la historiografía mexicana ha impedido retomar con mayor detalle las continuidades caribeñas en la conformación de la Nueva España. Así, los primeros capítulos pretenden ser sólo un acercamiento de un tema que merece mayor profundización.

Partiendo de esto, durante la primera mitad del siglo xvi, concibo la Nueva España como parte de un territorio en el que también está incluido el Caribe. Las razones han sido mencionadas antes. Sin embargo, habría que decir que un motivo más para que se estudien los dos espacios en conjunto es que varios de los lugares comunes que en términos generales sirvieron en el Caribe para identificar a los indios se siguieron utilizando en Nueva España, aquí también, por ejemplo, había caciques y naborías. Finalmente las identificaciones coincidieron en que eran indios tanto los de las Islas como los de Nueva España. Incluso, al contrario de lo que la historiografía ha afirmado, en el Caribe, exploradores y conquistadores también identificaron un orden social y de gobierno, por lo que hablaron igualmente de reyes y de formas sociales como el matrimonio. Un ejemplo al respecto es la representación que se hizo de los caribes, que en muchos aspectos resultó análoga a la que se constituirá de la gente de Moctezuma. Por supuesto, ambas buscaban persuadir acerca de la legitimidad de identificarlos como enemigos de la Corona. Las perspectivas también determinaron diferencias entre los indios, particularmente cuando

<sup>2</sup> Mijail Bajtin, "El problema de los géneros discursivos" en *Estética de la creación verbal*, México, Siglo XXI editores, 1999, pp. 248-293.

se abarcó con mayor precisión el territorio de lo que sería Nueva España. Así, la victoria sobre Moctezuma y su gente fue adquiriendo cada vez mayor relevancia, debido al número y al tamaño de los grupos que se fueron hallando, de esta manera se amplió la distancia de los indios del Caribe y los de Nueva España. Ahora, incluso, se hablaba de naciones diferentes entre los indios. Por otra parte, la distinción de los indios se realizó de igual manera a partir del decurso de las coyunturas políticas, así surgió una dicotomía que separaba a los aliados de los enemigos.

#### EL TIEMPO

Como mencioné antes, este trabajo comprende los años que van de 1492 a 1555. La elección del punto de partida resultara obvia en tanto que representa el inicio de la empresa castellana en las Indias. No obstante, de manera paralela, significó el origen de un grupo a partir de la imposición de un nombre y su vínculo con una serie de caracterizaciones. Con todo, el indio como categoría, es decir, como acontecimiento cultural y político, no necesariamente es producto de Cristóbal Colón y sus continuadores inmediatos. Ellos plantearon los contornos que le darían presencia, así como algunos elementos que se retomarían posteriormente en las diversas caracterizaciones. Es en los años siguientes, particularmente durante el periodo de consolidación del poblamiento del Caribe, que la categoría se convertirá en motivo de divergencias y discusiones entre los grupos referidos. Particularmente, a partir de las necesidades surgidas respecto a quién y cómo debía conducirse la dominación del territorio y su gente.

Con todo habrá que adelantar que después de Colón fueron los laicos y vasallos del rey quienes impusieron su perspectiva sobre el ser de los indios y, por tanto, sobre la ruta que seguiría el proceso de asentamiento castellano. La encomienda como medio de implantar el cristianismo y la presencia del rey español, así como la esclavitud de los caribes fueron producto de este momento. No obstante, casi al mismo tiempo entraron a escena los clérigos regulares: franciscanos y dominicos particularmente, esgrimiendo una forma distinta de concebir a los indios y su conversión espiritual. Es el momento en el que se planteó un gobierno de religiosos en las posesiones indianas. Por supuesto, esto bajo la regencia de Francisco Ximénez de Cisneros. Hasta este momento, la administración monárquica era todavía débil en los territorios, pues dependía de las empresas compartidas con hidalgos y plebeyos que buscaban mejorar su situación social. Durante los años en los

que Hernán Cortés gobernó la Nueva España, la situación no cambió mucho. Fue hasta la llegada de la Segunda Audiencia cuando la monarquía pudo tener mayor injerencia en los mecanismos de control político e imponer su perspectiva sobre los indios. Por supuesto, esto no significó la desaparición de las otras posturas, pero sí su marginación. Esto puede decirse espacialmente de la sostenida por los conquistadores. Un acontecimiento que creo, particularmente, marca la consolidación de la Corona en Nueva España es la realización, en 1555, del Primer Concilio Provincial. Éste vino a completar la presencia de la monarquía en la administración del virreinato. En ese momento, a la Audiencia --su representante en términos de justicia-- se había agregado el Virrey, y la catedral de México ya tenía arzobispo. Las instituciones de la monarquía ya no suponían una situación de prístinas incursiones o de empresas en proceso de consolidarse. Los conquistadores habían sido desplazados. El Primer Concilio Provincial significó administrar una vida cotidiana afianzada, por lo menos en aquellos lugares, como la ciudad de México, en donde la presencia española tenía más de tres décadas. Además, el Primer Concilio implicó la presencia del clero secular como delegado directo de la Corona en materia espiritual, con lo cual éste significó el complementó del gobierno civil, previamente establecido. El periodo de la conquista como método de expansión había terminado.

#### ESTADO DE LA CUESTIÓN: EL TÉRMINO COMO ESENCIA

La identificación es tal que el hombre asume  
los caracteres de la cosa o del animal con el  
que así se ha vinculado.

Emile Durkheim y Marcel Mauss

En el mundo contemporáneo, basta decir indio para que inmediatamente se vincule el término con la caracterización de una persona. Pero igual de “normal” es que la persona, según dicha caracterización, demande el término. Se confunden uno y otra, pues parecería que sin el término no habría otro medio de explicarnos a la persona y darle un lugar --un significado-- en la realidad. El término y el referente se entienden como uno sólo. De esta manera, los términos de indio o español que aparecen en los documentos del siglo XVI han sido interpretados por buena parte de la historiografía como sustitutos fiables de las personas que denominan. Se han leído de manera literal a partir de la experiencia

contemporánea del historiador.

Esta forma de entender y dar sentido a dichos términos, pero sobre todo a los documentos, tiene su fundamento en una epistemología que rebasa por mucho el campo del pasado, y que se relaciona primordialmente con una forma “científica” de explicar el mundo. Su origen se encuentra entre los siglos XVII y XIX, pero su consolidación ocurrió durante este último junto con la profesionalización de la historia.<sup>3</sup> Dado que este no es lugar para hacer un análisis pormenorizado de epistemología de la historia, baste con decir que la hegemonía de las formas científicas en ésta se expresa esencialmente tanto en la idea de objetividad como en el planteamiento de que, por medio de una metodología rigurosa, centrada en las *fuentes primarias*, es posible conocer el pasado tal cual ocurrió. Partiendo de esto, los escritos de época han sido considerados precisamente eso, fuentes de información que refieren lo sucedido, independientemente de su contexto de enunciación. De esta manera, dado que la meta es reproducir la “realidad” factual, los términos que denominan grupos o personas en esos documentos son tomados de manera literal. El problema fundamental en esto lo constituye la definición de los conceptos de “verdad” y “realidad”, la cual es retomada según una perspectiva cultural e histórica particular, que no corresponde a todo tiempo y espacio.

Es así que la “magia” de los documentos, es decir, su capacidad para producir realidades, se deriva de esta particular autoridad que le han dado los historiadores. Porque, a pesar de que el planteamiento científicista sostenía que los documentos podían hablar por sí solos, no es tanto lo que éstos “digan”, sino lo que el historiador les hace decir. Así, el lugar desde donde éste escribe resulta fundamental, pues en buena medida determina los productos y lo que busca comunicar con ellos. En el contexto mexicano, este es otro factor que ha consolidado en las historias sobre el siglo XVI, y en general en las de la “colonia”, la suposición de que los términos sustituyen personas o que éstas pueden ser términos. Esto porque aquí las condiciones sociales, políticas y culturales vigentes están estructuradas a partir de una clasificación de las personas que en buena medida podríamos definir como racista. El esencialismo inherente a esta clasificación no distingue el término y lo que pretende describir. De esta forma se supone que el físico basta para referir los términos de “indio” o “indígena”.

Lo anterior puede identificarse en varios estudios sobre la Nueva España del siglo

---

3 Al respecto véase el libro de Guillermo Zermeño, *La cultura moderna de la historia. Una aproximación teórica*, México, El Colegio de México, 2010.

xvi. Según la consideración de los documentos antes mencionada, en tales estudios se asume, sin cuestión alguna, que términos como indio o español “describen” personas. Con lo cual ambos referirían dos grupos homogéneos cuyas diferencias y rasgos particulares se deducirían a su vez de las caracterizaciones que acompañaban a dichos términos. A esta certeza se suma lo mencionado sobre el contexto social de quienes escriben, el cual se ha impuesto para leer los documentos de aquella época. Pienso que esta perspectiva ha dominado los trabajos de historia contemporánea sobre la Nueva España del siglo xvi, y que algunos de sus mejores ejemplos pueden encontrarse en los estudios realizados por Miguel León Portilla y un grupo de historiadores y antropólogos alrededor de él.

Tales estudios suponen dos grupos homogéneos –indios y españoles—cuyas diferencias esenciales necesariamente los opondrían, a tal grado que imposibilitarían una comunicación adecuada entre ambos. Este *a priori* puede sintetizarse en la ya famosa frase “el encuentro violento de dos mundos” acuñada por el mismo León Portilla a propósito del quinto centenario de “El descubrimiento de América”.<sup>4</sup> Así, con motivo de esto último, en el prólogo de un libro colectivo dirigido por él se decía que el objetivo de los estudios que lo integraban era recuperar las representaciones que cada uno de los grupos involucrados en el “encuentro” --indios y españoles fundamentalmente--, había elaborado sobre el “otro”. Pero la perspectiva esencialista que se sostenía en la publicación no se expresaba sólo por el uso de los términos, sino por el planteamiento de un análisis netamente ontológico, cuyo objetivo último era comprender los accidentes sufridos por el “Ser” de los pueblos en cuestión.<sup>5</sup> No es extraño, por lo tanto, que se pusiera en boca de los grupos dilemas metafísicos como los siguientes. A partir del “choque y la sumisión”, los indios se preguntaban quiénes eran, mientras que los españoles reflexionaban: “si ‘yo’ no hubiera llegado y sometido a los pueblos indígenas, mi ‘yo’ sería muy diferente, libre de las tensiones que aquí me acosan, seguiría otros rumbos.”<sup>6</sup>

Para sustentar este argumento ha sido necesario establecer criterios a partir de los cuales se justificarían las fronteras. Esos criterios, en este caso, han sido la “cultura”

4 Miguel León Portilla, *Visión de los Vencidos*, México, UNAM, Coordinación de Publicaciones Digitales, 2003, p.5

5 “Los participantes en el proyecto han atendido a distintos casos dentro de estos géneros de situaciones en las que el ‘yo’ busca afirmarse aun a costa de compromisos. Abarcan tiempos y lugares distintos. Son imágenes interétnicas en las que a veces el ‘yo’ busca la comprensión de sí mismo, la readaptación de sus ser frente a aquellos con lo que tiene que coexistir ahora.” Miguel León Portilla, *De palabra y obra en el Nuevo Mundo*, T.I, México, Siglo XXI, 1992, p. xx

6 Miguel León Portilla, *De palabra y obra en el Nuevo Mundo*, T.I, México, Siglo XXI, 1992, p. xx

y la “raza”--que en ocasiones suele sustituirse por el de etnia. Además, los historiadores no han sido los únicos en emplearlos para hablar del “descubrimiento” o la “conquista”, filósofos y estudiosos de la literatura los han utilizado igualmente para sustentar sus posturas sobre el tema. Así, Leopoldo Zea, tratando de explicar las acciones referidas por los conquistadores, afirmaba que “el ser español”, producto de su historia, “no se siente naturalmente molesto junto a gente de otra raza [sic], y está dispuesto a integrarla si es necesario, por la fuerza, así lo hizo en la Península. *Es la supuesta superioridad de su fe y cultura* que los lleva a rechazar al otro como un semejante.”<sup>7</sup>

Sin embargo, ha sido el criterio de la cultura --que en muchas ocasiones funciona como eufemismo del de raza, ya que se da por sentado que a cada raza corresponde una cultura particular-- el más empleado para mostrar que no había manera de que aquellos dos grupos se entendieran. Tomándolo como paradigma, algunos autores han dicho que fue la inflexibilidad de la cultura de cada uno de los pueblos en cuestión, en otras palabras su etnocentrismo a ultranza, lo que impidió establecer una comunicación correcta. En este sentido, los “españoles” han sido el blanco principal de los ataques de etnocentrismo, pues dadas su victoria militar y su actitud de esclavizar a parte de los “indios”, se les acusa de dogmáticos culturales que no pudieron ver en ellos a un semejante, y que en su cerrazón los confundieron con bestias y mercancías. “La ceguera de los recién llegados nos asombra”, confiesan un par de historiadores para expresar su sorpresa ante las distinciones “resumidas y utilitarias” de los españoles: ¿diferencian a los grupos amistosos de los hostiles!<sup>8</sup> Por su parte, Beatriz Pastor, estudiosa de las letras, cuyo trabajo sobre el Descubrimiento y Conquista le ha valido premios y muchas reediciones, escribió que lo que Cristóbal Colón dice sobre los taínos es resultado de su “ideología” y no de la “verdadera” identidad de éstos.<sup>9</sup> Al respecto, valdría la pena preguntarse ¿cuál era esa identidad verdadera que no supo reconocer el Almirante? ¿Existe una identidad real, inherente a la persona? Mi postura es que no existen identidades verdaderas o falsas, sino agentes que, según un lugar social y unas formas culturales específicas, luchan por reivindicar una manera particular de verse así mismos y de ver a los demás. No obstante, en esta disputa no es suficiente la reivindicación, sino que es necesario contar con los recursos para que ésta se imponga

7 Leopoldo Zea, “Descubrimiento de América de la Conquista a la Reconciliación” en *Sentido y proyección de la Conquista*, México, Fondo de Cultura Económica, 1993, p. 9

8 Carmen Bernand y Serge Gruzinski, *Historia del Nuevo Mundo*, T.I, México, Fondo de Cultura Económica, 2005, p.224

9 Beatriz Pastor, *Discursos narrativos de la conquista: mitificación y emergencia*, Hanover, Ediciones del Norte, 1988, p.54

como legítima y la única posible. Así, alcanzar el estatuto de sentido común --de un *a priori*-- representaría para esta reivindicación, en todo caso, el mejor síntoma de que se ha ganado una batalla.

Así, para estos autores el etnocentrismo de los españoles escondería implícitamente una especie de fuga de la realidad: “ven lo que quieren ver, pero no la realidad”. Estudios completos se han dedicado a responder preguntas como “¿A qué se debe que las representaciones del indígena americano más tempranas resultasen tan alejadas de la realidad?, ¿cómo se llega a una representación del aborígen americano que distaba notoriamente de la realidad física y contextual del habitante de las tierras americanas?”<sup>10</sup> Uno podría responder con otra pregunta ¿Es posible plantear una visión de la realidad más allá de toda perspectiva, es decir, de toda determinación social?

#### ESTADO DE LA CUESTIÓN: EL TÉRMINO COMO INVENCIÓN

No obstante, en términos de la historiografía contemporánea sobre las Indias en el siglo XVI, la perspectiva esencialista, aunque hegemónica, no ha sido la única. Edmundo O’Gorman, en su *Invención de América*<sup>11</sup>, planteó una crítica y, al mismo tiempo, una alternativa a ésta. Partiendo de la historicidad de las ideas, pero sobre todo de sus significados, propuso una lectura distinta de los documentos relativos a la empresa colombina. En contra del postulado del “descubrimiento de América”, que supone la preexistencia de una entidad con las cualidades que el término implica, postuló que ésta fue “inventada” mediante un largo proceso histórico. Según O’Gorman, en el marco del viaje de Colón no existían las condiciones para que él o cualquier otro asumiera la existencia de un “nuevo” continente con los rasgos particulares que sólo posteriormente se otorgarían a América. A partir de una lectura de los documentos fundada en los límites que implicaban el espacio y el tiempo de su producción, buscaba deducir el sentido específico que éstos habrían tenido. Con lo cual, mucho antes de que la frase se convirtiera en moda, O’Gorman resaltaba ya la importancia de detenerse en las *condiciones de posibilidad* que suponían los contenidos de los documentos. Sobre todo porque éstos, sostenía, no debían tomarse como “minas de datos” constituidas *ex profeso* para el historiador contemporáneo, sino como textos que en sí mismos conllevaban una totalidad, es decir, una serie de suposiciones que “forman un

10 María del Mar Ramírez Alvarado, *Construir una imagen: Visión europea del indígena americano*, Sevilla, CSIC, 2001, p.22

11 Edmundo O’Gorman, *La invención de América. Investigación acerca de la estructura histórica del nuevo mundo y del sentido de su devenir*, México, FCE, 2003.

complejo histórico inagotable” mediante el cual podía deducirse su relevancia.

Hasta ahora el trabajo de Edmundo O’Gorman, particularmente la *Invención de América*, no ha tenido una repercusión amplia en la historiografía contemporánea sobre Nueva España. No obstante, algunos historiadores han reivindicado, más que su planteamiento interpretativo, la idea de ir más allá de una lectura de los documentos en términos de los datos que pudieran proveer. Entre ellos, Guy Rozat, Alfonso Mendiola y José Rabasa.<sup>12</sup> Cada uno, mediante distintas perspectivas teóricas y metodológicas, ha continuado y replanteado la propuesta de O’Gorman sobre indagar en los presupuestos implícitos de los documentos, lo cual, a su vez, ha implicado examinar las condiciones de posibilidad para reconstruir las comunicaciones que suponían tales documentos. Con lo cual, estos trabajos han procurado dar mayor peso a los silencios que refieren, pues entienden que éstos forman parte esencial del significado que pudieron tener en el momento de su producción.

#### UNA CATEGORÍA EN DISPUTA

En varios aspectos mi trabajo es heredero de estas perspectivas, específicamente de la intención de superar las interpretaciones esencialistas y positivistas, las cuales, a su vez, han estado vinculadas a posturas políticas nacionalistas. En este sentido, no sólo busco ofrecer una lectura distinta del pasado, sino expresar una posición respecto del presente. Así, mediante este trabajo pretendo cuestionar la discriminación y el racismo vigentes en la actualidad, en particular con las personas identificadas como indígenas. Aunque en el fondo dicho cuestionamiento se hace extensivo al sentido común que supone de las categorías de homosexual, negro o pobre una diferencia esencial e inmutable en relación a otras con las que se cataloga y determina la “normalidad”. Con esto quiero decir que lo que se entiende como “evidente”, “normal”, “biológico” o “natural” no está exento de una historia. En otras palabras, que no existe un destino fatal que irremediablemente obligue a la resignación.

Al respecto, qué mejor *a priori* que los indios. Esas personas en las que la diferencia persiste a pesar del tiempo, pues desde que fueron conquistados por Cortés a la fecha pueden

---

12 Guy Rozat, *Indios imaginarios e indios reales en los relatos de la conquista de México*, Xalapa, Universidad Veracruzana, 2002; Alfonso Mendiola, *Retórica, comunicación y realidad la construcción retórica de las batallas en las crónicas de la conquista*, México, UIA, 2003; José Rabasa, *De la invención de América*, México, UIA, 2009.

identificarse porque claramente difieren de los mestizos ¿mestizos? ¿De los verdaderos mexicanos? Este prejuicio, como adelanté más arriba, tiene que ser cuestionado. El nombre mediante el cual se crean arbitrariamente grupos de personas no debe confundirse con las personas mismas. En la práctica lo que suele definirse como fronteras “naturales” o “evidentes” que delimitan la identidad de los grupos no son sino productos históricos que ocultan las luchas sociales por el poder de nombrar. Pero si esto puede decirse en términos del análisis histórico, también sirve para explicar las clasificaciones de quienes escriben historia. Al respecto, sostengo que el esencialismo respecto a las categorías y los grupos que supuestamente éstas refieren ha sido obra de los propios historiadores, pues el lugar social que ocupan en la producción de conocimiento sobre el pasado ha facilitado que sus categorías analíticas hayan sido tomadas como verdades absolutas y necesarias. Términos como raza, etnia o casta continúan siendo utilizados para explicar la “innegable” homogeneidad y coherencia de “indios”, “españoles”, “mestizos”, etc. Estos grupos también han sido creación de los propios historiadores. Los cuales, por otra parte, no suelen reflexionar mucho sobre cómo su trabajos contribuyen a que ciertos prejuicios persistan.<sup>13</sup>

No obstante, a diferencia de los trabajos referidos, mis herramientas analíticas se desprenden particularmente de la antropología y la sociología. Así, entiendo el concepto de categoría según lo utilizaron en su momento Marcel Mauss y Emile Durkheim: como una representación por la que se conoce y, al mismo tiempo, define la realidad.<sup>14</sup> En este sentido, retomo igualmente las reinterpretaciones que al respecto hizo Pierre Bourdieu. Específicamente, el planteamiento de que los sistemas de clasificación son producto de luchas sociales, en donde distintos grupos disputan la hegemonía de la representación del mundo social; en otras palabras, de la interpretación legítima de la realidad.<sup>15</sup> Es a propósito de esto que he definido el carácter de construcción social de las categorías con las que se clasifica el mundo.

Roger Chartier ha sintetizado esta propuesta teórica en su artículo “El mundo

13 Rogers Brubaker, “Beyond ‘Identity’” en *Ethnicity without groups*, Cambridge, Harvard University Press, 2004, pp. 28-63. Sobre el término de etnia como categoría analítica de la antropología y como eufemismo de raza: Marcus Banks, *Ethnicity: Anthropological Constructions*, Nueva York, Routledge, 1996.

14 Emile Durkheim y Marcel Mauss, “De ciertas formas primitivas de clasificación” en Marcel Mauss, *Obras T.2*, Barcelona, Barral Editores, 1971, pp.13-74.

15 Pierre Bourdieu, “Una clase objeto” en *Las estrategias de la reproducción social*, Buenos Aires, Siglo XXI editores, 2011, pp. 187-199 y “¿Cómo se hace una clase social? Sobre la existencia teórica y práctica de los grupos” en *Poder, derecho y clases sociales*, Bilbao, Desclé de Brouwer, 2000, pp. 101-130.

como representación”.<sup>16</sup> A partir de los trabajos de los ya referidos, Mauss y Durkheim, propone tres formas de acercarse desde la historia al mundo social del pasado, de ellas retomo la que buscaría estudiar “las formas institucionalizadas y objetivadas gracias a las cuales los ‘representantes’ (instancias colectivas o individuos singulares) marcan en forma visible y perpetuada la existencia del grupo, de la comunidad o de la clase.”<sup>17</sup> De esta demarcación analítica, según el mismo Chartier, se derivarían a su vez dos vías de asumir el estudio. Una que pensaría las identidades sociales como construcciones culturales resultantes de las relaciones de fuerza entre “las representaciones impuestas por aquellos que poseen el poder de clasificar y designar y la definición, sumisa o resiste, que cada comunidad produce de sí misma.”; y otra que entiende la división social como producto del crédito otorgado “a la representación que cada grupo hace de sí mismo, por lo tanto, de su capacidad de hacer reconocer su existencia a partir de una exhibición de unidad.”<sup>18</sup> En este trabajo adopto los principios de la primera, particularmente que las identidades son construcciones sociales “resultantes de relaciones de fuerza”, pero mi objetivo no es estudiar éstas en el sentido que las plantea Chartier, sino analizarlas al interior de aquellos con la prerrogativa de clasificar y nombrar.

Por otra parte, de Michel de Certeau retomo la importancia del lugar social de quienes escriben. Hablando de la operación historiográfica, De Certeau menciona que la posibilidad o imposibilidad de ciertos discursos, así como sus características, dependen del lugar desde donde se enuncian:

Toda investigación historiográfica se enlaza con un lugar de producción socioeconómica, política y cultural. Implica un medio de elaboración circunscrito por determinaciones propias: una profesión liberal, un puesto de observación o de enseñanza, una categoría especial de letrados, etcétera. Se halla, pues, sometida a presiones, ligada a privilegios, enraizada en una particularidad. Precisamente en función de este lugar los métodos se establecen, una topografía de intereses se precisa y los expedientes de las cuestiones que vamos a preguntar a los documentos se organizan.<sup>19</sup>

Desde aquí se moldean, según una serie de convenciones que, al mismo tiempo, constituyen y singularizan dicho lugar social. Nuevamente teniendo como punto de referencia la

16 Roger Chartier “El mundo como representación” en *El mundo como representación. Historia cultural: entre práctica y representación*, México, 2002.

17 Roger Chartier “El mundo como representación”..., p. 57

18 Roger Chartier “El mundo como representación”..., p. 57

19 Michel de Certeau, *La escritura de la historia*, México, UIA, 1993, p. 69

historia, Michel de Certeau dice: “Así pues, el tener en cuenta el lugar donde se produce, permite al saber historiográfico escapar a la inconsciencia de una clase que se desconocería a sí misma como clase en las relaciones de producción, y que por lo tanto, desconocería a la sociedad donde está insertada.”<sup>20</sup> Partiendo de esto, podría decirse que un lugar social estaría dado por una serie de *a priori* ausentes del texto, pero que lo constituyen, pues representarían los límites y posibilidades del mismo. Tales *a priori* expresarían el mundo social en el texto y orientarían su significado.

En resumen, propongo una historia de la categoría indio a partir de su utilización por un conjunto de personas para justificar y explicar la dominación sobre otras. El espacio de esa historia está dado por lo que ese conjunto nombró también como las Indias. Mientras que el periodo temporal que abarca va de 1492 a 1555. Durante este tiempo uno de los temas más recurrentes en los documentos era el de cómo poblar y dominar los territorios “descubiertos”. La empresa colombina había dado origen a esta interrogante y, en el contexto de la Nueva España, el primer concilio provincial expresaba su caducidad, puesto que ahora el desafío ya no era asegurar el control de la tierra, puesto que a esas alturas se daba por alcanzado, sino ejercerlo prácticamente. Así, sostengo que durante este periodo de consolidación del dominio ibérico sobre la Indias existió una disputa explícita al interior de un conjunto de personas con prerrogativas para nombrar y clasificar por determinar el significado de los “indios”. Esto, con el objetivo de asegurar una serie de prerrogativas dentro de la empresa indiana y su concreción en una nueva dinámica social.

Este trabajo está dividido en siete capítulos. El primero pretende ser introductorio y se centra en el proceso por el cual las Indias devinieron en objeto de la expansión cristiana. Otro de los puntos que se tratan son las razones por las que los escritos de los primeros navegantes que llegaron a las Indias pueden ser interpretados como documentos sociales y políticos. Partiendo de esto, el siguiente capítulo muestra cómo éstos fundaron una primera determinación de la categoría indio, la cual se incorporó al contexto político de la expansión castellana. Fundaron, literalmente y según el sentido del concepto en el siglo XVI, una *naturaleza* de los indios. En el marco de los primeros poblamientos castellanos en el Caribe, el capítulo tres plantea las tres posturas —la de la Corona, sus vasallos y los religiosos— que disputaran en torno a la definición de los indios. Se refieren

<sup>20</sup> Michel de Certeau, *La escritura de la historia...*, p.81.

los argumentos fundamentales de cada una de ellas y los primeros enfrentamientos. Esto resulta muy importante dado que en el Caribe se impuso una agenda de lo que era pertinente determinar respecto a la categoría. Agenda que persistirá durante los primeros años del poblamiento de la Nueva España. Tema que tratan los capítulos restantes a partir del análisis de cada una de las posturas mencionadas en el contexto del proceso de poblamiento y dominio del nuevo territorio.



## CAPÍTULO I. LAS INDIAS Y SUS DETERMINANTES

### LAS INDIAS COMO ESPACIO POLÍTICO

Es lugar común que, cuando se habla de la llegada de Cristóbal Colón a lo que después se conocería como América, se pierda completamente de vista que él, como los que vendrán después, escribieron con la convicción plena de estar en tierras asiáticas. De hecho tal convicción desapareció mucho tiempo después del arribo del genovés. Todavía Hernán Cortés y su gente participaban de la misma certeza. Y sustentados en ella, en sus relaciones a la Corona, así como en sus cartas particulares, no dudaron en hablar de los habitantes de las tierras halladas como indios. El hecho de que, en 1507, Martin Waldseemüller definiera las tierras navegadas por Américo Vespucci como una entidad en sí misma no significó la contradicción de aquella certidumbre. Tan no lo fue así que, para identificar aquellas tierras, por mucho tiempo el nombre de América quedó relegado frente al de Indias.<sup>21</sup>

Pero incluso en este caso, el nombre de Indias tampoco refería el de una parte del mundo independiente de las de Europa, África y Asia. En 1650, un letrado de la talla de Juan Solórzano y Pereyra sostenía que para referirse a las divisiones del mundo --entendiendo éste como la unión de los elementos de agua y tierra que juntos “hacen un cuerpo globoso, o redondo, que llamamos orbe terrestre”--, había que usar las de los antiguos. Esto es, hablar de tres partes: Europa, África y Asia. Según Solórzano las Indias se ubicarían en ésta última, la cual abarcaba la mitad del Orbe.<sup>22</sup> Aunque precisaba que eran las orientales, conquistadas por los portugueses, las que propiamente estaban en Asia, ya que las conocidas como occidentales --desde donde él escribía-- no formaban parte de ella, sino que eran un conjunto de islas separadas a las que quedaba mejor el nombre

---

21 A pesar de los años, sobre esto sigue siendo imprescindible la obra de Edmundo O’Gorman *La invención de América*.

22 Juan de Solórzano y Pereyra, *Política Indiana*, Madrid, Gabriel Ramírez, 1739, f. 2 .

de Antillanas, siguiendo la propuesta de José de Acosta.<sup>23</sup> Sin afirmar que éste era el pensamiento prevaleciente entre los letrados de la época, pienso que el caso de Solórzano demuestra que no existía una idea clara de que las Indias se encontraran en una parte del mundo distinta y distante de Asia, tal cual lo entendemos hoy día.

Si esta ambigüedad sobre el lugar geográfico de las Indias se presentaba bien entrado el siglo xvii y en la obra de uno de los letrados más destacados del momento, es de suponer que para los tiempos de Colón habría sido casi imposible concebir que, en sí mismas, aquellas formaran una parte del mundo diferente de las tres que identificaban los antiguos. En consecuencia habría que sostener lo mismo para los ámbitos que se tratan en el presente trabajo, las Antillas y Nueva España, durante la primera mitad del siglo xvi. Todavía más cuando buena parte de sus protagonistas son personas que no tenían acceso a los círculos letrados en donde se discutía esto, como sucedía con la mayoría de los conquistadores. Una excepción, muy probablemente, hayan sido algunos religiosos, como lo sugería el mismo Solórzano refiriéndose a Acosta. Tal vez entre éstos, así como entre los universitarios, la idea era un tema de discusión persistente. Sin embargo, como dije, situarse en Asia o muy cerca de ella debió ser un *a priori* generalizado. En síntesis, el presupuesto en el que se apoyó Cristóbal Colón en 1492 para designar aquellas islas y, en consecuencia, para nombrar a sus habitantes, siguió vigente por mucho tiempo más.<sup>24</sup>

La historiografía que ha sintetizado la empresa colombina bajo el término de “El descubrimiento de América” ha insistido en mostrar las Indias fundamentalmente como un referente del comercio de especias y otros productos a fines del siglo xv. En otras palabras, como un objetivo económico en sí mismo. Incluso algunos han sostenido que el objeto primordial de la empresa era el oro, pues eso era lo que esperaban los reyes.<sup>25</sup> De esta manera, la participación de Colón se ha explicado a partir de la necesidad de la corona castellana por encontrar una ruta a Oriente que eludiera la frontera occidental del imperio otomano, al mismo tiempo que compitiera con los avances que en este terreno había logrado la portuguesa patrocinando la exploración de la parte sur de África. Colón, marino genovés con miles de leguas recorridas, algunas precisamente al servicio del rey

23 “Y hechos estos descubrimientos, y otros, en la forma que se ha referido, se les comenzó a dar vulgarmente a las Provincias

24 Sólo teniendo esto como punto de referencia para interpretar la realidad, se explica la persistencia de los exploradores en leer la geografía de Nueva España en clave asiática.

25 Frank Moya Pons, escribía sobre los “imperativos” con lo que debía cumplir Colón: “Oro era lo que los reyes esperaban y oro era lo que él tenía que empeñarse en conseguirles.”, *Después de Colón. Trabajo, sociedad y política en la economía del oro*, Madrid, Alianza, 1987, p.16.

portugués, habría ofrecido a los castellanos una alternativa, no exenta de sospechas, a las rutas africanas para alcanzar las Indias. Si bien es cierto que alrededor de éstas se fundó en la época un ideal comercial, también es verdad que éste no representó el único motivo para buscar llegar a ellas. De hecho, las justificaciones tanto de castellanos como de portugueses en pos de las Indias serían una combinación de argumentos religiosos, políticos y económicos. A diferencia de lo que sucede en nuestra época, en donde entendemos campos específicos de lo político, lo económico, lo social y lo cultural, en aquella nada de esto tenía sentido. Sin lugar a dudas podemos utilizar estos conceptos como herramientas de análisis, pero a condición de establecer las jerarquías de cada uno de ellos y sus relaciones según el contexto de lo que se pretendía aludir.

Sobre esto hay que decir que las Indias como espacio y objeto de la expansión cristiana no pueden separarse del concepto de cruzada, que persistió más allá de 1291, después de la caída de Acre y del derrocamiento del rey de Jerusalén en manos de los turcos. Como se verá más adelante, esa continuidad puede identificarse en las empresas atlánticas portuguesas y castellanas. Como bien señala Antonio García Espada, después de la expulsión de los cristianos de Tierra Santa, el ideal de cruzada no desapareció como bandera de la cristiandad para imponerse en Oriente. A partir del siglo XIV, la aparición de una serie de tratados que versaban sobre las formas de recuperar Jerusalén demuestran lo contrario.<sup>26</sup> Pero sería un tanto impreciso afirmar que la cristiandad refería la uniformidad de todos los reinos cristianos. No fue así en los siglos XII y XIII, cuando ocurrieron las primeras cruzadas, y tampoco lo fue en el siglo XIV. En las primeras, lo que llamamos cristiandad en realidad estaba representada por el papado y la nobleza francesa, por supuesto, encabezada por los reyes del periodo. Ocupar Tierra Santa y las tierras de “infielos”, imponiendo un rey “cristiano”, en este caso francés, representó antes que cualquier otra cosa un acto que podría definirse como político, en tanto que benefició a aquellos dos grupos con el control sobre las personas del lugar. Una de las primeras pruebas de las conquistas en nombre de Cristo. Pero la posterior derrota del reino francés –“cristiano”-- de Jerusalén será consecuencia de sus rupturas con otros reinos igualmente identificados como cristianos. Sin la ayuda veneciana, por ejemplo, el turco difícilmente podría haber tomado el control de la ciudad. Después de 1291, específicamente a partir del siglo XIV, resurgieron los planes por retomarla.

26 Antonio García Espada, *Marco Polo y al Cruzada. Historia de la literatura de viajes a las Indias en el siglo XVI*, Madrid, Marcial Pons, 2009, pp.46-51

Dada su situación geográfica como punto estratégico en la búsqueda de alcanzar la reconquista de Jerusalén, las Indias se convirtieron en objeto de la expansión cristiana justificada en el concepto de cruzada. No hace falta abundar en las señas con las que desde el siglo XII al XV se configuró su identificación en cartas y relaciones de viaje: el Preste Juan, emperador de las Indias; las amazonas, cinocéfalos, sirenas, etc. Éstas se utilizaron para representar Asia de manera general y ambigua, independientemente de que quien escribiera lo hiciera desde ahí o desde Europa. Con todo, en algunas otras los referentes eran menos ambiguos. Por ejemplo, desde el siglo XII al XVI, la división tripartita de las Indias persistió en diversos textos, aunque los nombres de cada una de las partes fueran diferentes.<sup>27</sup> Pero más allá de su precisión o de su vaguedad el hecho es que estas señas consolidaron la caracterización de un espacio a conquistar. Desde el siglo IX se constituyó, en paralelo a una reinterpretación del imperio romano por parte de Carlomagno, un tópico a partir del cual se justificó tanto la guerra en contra de los enemigos de la cristiandad, como la expansión de ésta.<sup>28</sup> En este sentido, los reinos cristianos con la capacidad de arrogarse el papel de cabezas del Imperio legitimaron su avance sobre otros apoyados en el argumento de protección de los lugares santos y de la necesidad de extender la fe cristiana.

Sin embargo, lo anterior serían únicamente los rasgos más superficiales de una explicación sobre el papel que las Indias tuvieron en la expansión cristiana durante la baja Edad Media. Dejarlo aquí sería caer en el tipo de generalizaciones en donde la ideas parecerían surgir de ese personaje escurridizo e inasible que suele definirse como Occidente. Para dar mayor profundidad a la explicación del devenir de las Indias como referente de los príncipes y reyes cristianos para llegar a Asia, habrá que concentrarse en el caso concreto de la Península Ibérica, puesto que fue aquí en donde prácticamente aquellas se hicieron realidad como proyecto de población y dominio, en buena medida, producto de la persistencia --al igual que en el caso de los reyes franceses-- de las ideas imperiales

---

27 Antonio García Espada, *Marco Polo y la Cruzada...* pp.34-35.

28 “En efecto, Carlomagno fue ante todo un guerrero, un conquistador. La concepción que tuvo de su misión lo condujo a confundir expansión del Imperio, de la cristiandad y de la fe. Es, por tanto, difícil, incluso imposible, separar los móviles que le llevaron a emprender caso cada año campañas militares contra sus vecinos, algunos de los (pero no todos) eran “paganos”. Llegado el caso, el reconocimiento de la guerra Jean Flori, *Guerra santa, yihad, cruzada. Violencia y religión en el cristianismo y el islam*, Granada, Universidad de Granada, pp.154-155.

del antiguo mundo romano.<sup>29</sup> Pero el proceso histórico no expresa la misma similitud respecto a los tiempos de concreción de aquel referente. Sin lugar a dudas, en el reino de Portugal se crearon las condiciones para que éste madurara más rápidamente que en el de Castilla, que durante los siglos XIV y XV se encontraba envuelto en guerras dinásticas y en la tarea de consolidar su poder político mediante el combate con los musulmanes. Es en el proyecto portugués que las Indias se concretan como objetivo posible.<sup>30</sup>

En el reino de Portugal, el despunte de las actividades marítimas tuvo sus primeros episodios entre fines del siglo XIII y principios del XIV. En este periodo Dinis I puso las bases de la estructura naval portuguesa que se consolidaría un siglo después. Estableció una política comercial en la que diferentes centros portuarios del norte de Europa se constituyeron en puntos de una red de navegación en la que, además de portugueses, estuvieron involucrados marinos “italianos”; a quienes, como una forma de obtener recursos extra, la Corona otorgó concesiones para intervenir con empresas particulares en estos intercambios. Pero el contacto con estos marinos no quedó en un asunto exclusivamente coyuntural. Varios de ellos se convirtieron en vasallos de la corona portuguesa, como el genovés Manuel Pessagno, quien fue nombrado por Dinis almirante en 1317. De esta manera, las costas del reino portugués representaban el punto de convergencia de una red de marinos y comerciantes cuyas procedencias iban de la península itálica al norte de Europa. En esta situación, el mediterráneo se convirtió en el campo de operaciones de dicha red, así como en el punto de partida de una expansión marítima que pronto derivaría en la apertura de nuevas rutas. Lo cual tuvo uno de sus primeros intentos en 1341, cuando alrededor del patrocinio de la corona portuguesa se formó una empresa, “plurinacional”—castellanos, genoveses, florentinos y otros la integraron--, cuyo objetivo era explorar las Islas Canarias y sus alrededores.<sup>31</sup>

29 Sobre el rescate y la reinterpretación de la tradición política romana en la Península dice Adeline Rucquoi: “Del mismo modo que el “renacimiento carolingio” del siglo IX se debe, en gran parte, a la emigración hacia el Norte de visigodos huyendo de los musulmanes, el “renacimiento del siglo XII” no se entiende sin las escuelas de Bolonia de Toledo y de Palermo, o sea, sin la cultura exportada del Mediterráneo. No se pueden estudiar, pues, los fundamentos del poder real en la península ibérica medieval sin tener en cuenta esta configuración mental y estas realidades. Lejos de constituir una “periferia” en al Edad Media, España, al igual que Italia, se sitúa dentro del antiguo mundo romano, de los países mediterráneos tempranamente urbanizados, romanizados y evangelizados, en el centro del mundo.” “De los reyes que no son taumaturgos: los fundamentos de la realeza en España” en *Rex, sapientia, nobilitas. Estudios sobre la Península Ibérica Medieval*, Granada, Universidad de Granada, 2006, p.19

30 George D. Winius, “The enterprise focused on India: The work of D. Joao II”, en *Portugal, the pathfinder*, Madison, The hispanic seminary of medieval studies, 1995, pp. 89-120.

31 Sheehan, Kevin Joseph, *Iberian Asia: The Strategies of Spanish and Portuguese Empire Building*, Berkeley, University of California, 2008, p.28

La carrera náutica del reino portugués comenzó aquí, y si bien fue el gobierno de Dinis I el que la instituyó, su consolidación se debió a que los reyes posteriores mantuvieron el mismo interés y patrocinio de aquél. Por supuesto, esto incentivado paralelamente por el beneficio material que significó convertirse en una potencia, casi monopólica, del comercio y las empresas exploradoras en el mediterráneo. Pero esto se logró a costa de un largo proceso que --recurriendo a un término filosófico--, podría calificarse claramente de dialectico. Es decir, de perfeccionamiento de los recursos materiales e intelectuales a partir de la necesidad de solventar las dificultades y los obstáculos que cada nueva empresa iba originando. Obstáculos, por cierto, que no fueron únicamente producto de las condiciones de los vientos o las corrientes marítimas, sino también de los intereses que despertó la empresa náutica portuguesa en los vecinos más cercanos. Es así que Castilla entró a competir --o por lo menos eso intentó-- con Portugal en el campo del mar y su dominio. Al respecto, la disputa de ambos por las Canarias significó el primero de varios episodios de esta competencia; que, por otra parte, marcó también el inicio de la intervención papal como arbitro de la misma. (Esto último es otro indicio del carácter imperial, según el paradigma retomado por Carlomagno, de dicha empresa náutica).<sup>32</sup> Como bien se sabe, en este caso en particular, aquel decidió otorgar la posesión a Castilla. No obstante, las largas horas de viaje y experiencia que las naves portuguesas acumularon en los siguientes años pronto reeditaron en la ampliación de su campo de acción más allá del mediterráneo. A principios del siglo xv las naves portuguesas habían logrado extender sus dominios y poblar algunas islas y costas del norte y occidente de África: Ceuta (1415), Madeira, Cabo Verde.

La incursión de las naves portuguesas en el Atlántico y, a partir de ello, el establecimiento de centros de comercio en las costas africanas resultaron para la Corona motivos suficientes para sustentar la posibilidad de alcanzar las Indias y reconquistar Jerusalén. Durante la segunda mitad del siglo xiv, Juan I y su hijo, Enrique --conocido mejor como el navegante--, justificaron las conquistas del norte de África como necesarias para avanzar hacia Oriente y rescatar Jerusalén de los musulmanes. En este momento, los conocimientos geográficos hacían factible rodear África por el sur para encontrar el Índico. Según Kevin Sheean, detrás del argumento de Juan I, estaba la intención de consolidarse como figura política más allá de las fronteras de su reino, de aquí el afán por presentarse

---

32 No obstante, la intervención papal para resolver este tipo de pleitos o para apoyar a una de las facciones proviene desde tiempos de Carlomagno, alrededor del siglo ix. Jean Flori, *Guerra santa, yihad, cruzada...*

como defensor del cristianismo y plantear el avance de sus navíos como un avance de los cristianos. De aquí que explicara las transacciones comerciales con la gente de aquellos lugares como recursos indispensables para consolidar a éstos como puntos de partida de la empresa reconquistadora. El mismo Sheehan sostiene que el patrocinio real de la expansión marítima expresaba el anhelo de la nobleza reinante de lograr fama y riqueza, todo ello fundado particularmente en el ideal cristiano de reconquistar tierra santa.<sup>33</sup>

Pero de manera más específica, la expansión marítima de los portugueses y su relación con el concepto de cruzada puede identificarse en las crónicas y relaciones de viaje. Éstas expresaban las representaciones pertinentes, según las formas culturales de entonces, de aquél acto. En otras palabras, eran el medio de explicar los motivos y las acciones de las empresas de conquista en una perspectiva cristiana que las hacía por completo legítimas. Al respecto lo interesante son los contenidos de estos argumentos, compuestos por una serie de lugares en donde la política y el cristianismo eran inseparables. A todo acto de ejercicio de poder correspondía una moral cristiana que le proporcionaba sentido.

Un ejemplo notable al respecto lo ofrece el cronista del rey Alfonso v –sobrino de Enrique--, Gomes Eanes de Zurara, quien escribió en 1453 una crónica sobre el descubrimiento y conquista de Guinea. En el entendido de que el fin de estas obras consistía en defender y enaltecer la posición del patrocinador de la obra<sup>34</sup>, la crónica de Eanes de Zurara era una exaltación del papel que el infante Enrique habría tenido en la consecución de aquel acontecimiento. Al respecto resulta bastante ilustrativo el capítulo VII de su crónica, “en el cual se muestran cinco razones porque el señor infante fue movido de mandar buscar las tierras de Guinea<sup>35</sup>.” Previa una caracterización del infante como príncipe religioso, católico, prudente y magnánimo como pocos, Zurara estableció una relación entre tales cualidades y sus actos, de manera que la virtud expresada en éstas se presentara igualmente reflejada en el hecho concreto de la conquista de las tierras africanas.

Como mencioné antes, el cronista atribuía a Enrique cinco motivos para plantear Guinea como meta, los cuales a su vez se explicaban mediante una genealogía que comenzaba desde la toma de Ceuta. Desde aquí, afirmaba, el católico y cristiano Enrique

33 Sheehan, Kevin Joseph, *Iberian Asia...* p.39.

34 Sobre esto véase el libro de Richard Kagan *Clío and the Crown. The politics of history in medieval and early modern Spain*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 2009 y Gabrielle M. Spiegel, *The past as text the theory and practice of medieval historiography*, Johns Hopkins University Press, 1999.

35 A partir de aquí las siguientes referencias al texto de Zurara son mi traducción del original en portugués.

había centrado el objeto de la empresa marítima portuguesa en vencer a los infieles. De modo que en realidad Ceuta había sido sólo la puerta para las siguientes exploraciones, que se explicarían en el mismo sentido: las Canarias y cabo Bojador. Tierras de las que hasta ese momento ningún cristiano había tenido noticia. Así, la primera razón de Enrique, según Zurara, había sido el servicio a Dios y al rey Eduardo I, su hermano. La segunda la probabilidad de hallar poblaciones o puertos cristianos con los que comerciar y beneficiar a los naturales con mercaderías inexistentes en su tierra. La tercera conocer el poder de los moros de África, porque, debido a que ningún cristiano había llegado a estas tierras, se desconocía la magnitud verdadera de dicho poder. El mérito recaía entonces en la empresa patrocinada por el Infante, ya que gracias a ella ahora se sabía que el enemigo era más fuerte de lo que se pensaba. La cuarta iba en esta misma línea. Eanes de Zurara afirmaba que Enrique había enviado también sus naves con la intención de hallar algún príncipe cristiano que, “con amor y caridad”, participara de la guerra contra los infieles. Finalmente, la quinta razón del infante --dicha en letras del cronista real--, sintetizaba y enfatizaba lo que desde la primera resultaba evidente: “La quinta razón fue el grande deseo que tenía de acrecentar en la santa fe de nuestro señor, y traer a ella todas las almas que se quisiesen salvar, sabiendo que todo el misterio de la encarnación, muerte y pasión de nuestro Señor Jesucristo, fue realizado para este fin.”<sup>36</sup> En resumen, la expansión sólo era legítima siempre que por delante estuviera la religión de Cristo. No importaba lo que hubiera en frente, infieles que combatir o almas que salvar, lo importante era hacerlo en nombre de Dios.

Y aunque no concernía estrictamente a los motivos de Enrique para conquistar Guinea, resulta importante mencionar la manera en que Zurara complementaba la justeza de ellos. Así como la hagiografía necesitaba de testigos para asegurar la santidad de la persona, también los necesitaba el príncipe cristiano para identificar la virtud en su gobierno. “Porque yo que esta historia escribí --decía el cronista--, vi tantos hombres y mujeres de aquellas partes tornadas a la santa fe, que aún que este príncipe fuera gentil, las oraciones de éstos eran bastantes para traer la salvación. Y no solamente vi a ellos, también vi a sus hijos y nietos tan verdaderos cristianos.”<sup>37</sup> Además de esto, me gustaría resaltar el argumento de la conversión rápida, casi instantánea, de los naturales de Guinea. Sobre

36 En los capítulos siguientes abundaré en la cuestión de la vista y el oído como formas de producir verosimilitud. Gomes Eanes de Zurara, *Chronica do descobrimento e conquista de Guiné*, París, J.P.Aillaud, 1841 (1453) p.48.

37 Gomes Eanes de Zurara, *Chronica do descobrimento ...*, pp.47-48.

todo por que ésta termina por ser parte fundamental de las justas razones del infante para dominar este territorio. ¿Qué más prueba del beneficio de sus empresas que la conversión, casi milagrosa, de los naturales de Guinea? Para Zurara tal milagro se explicaría mediante la intervención de la divina providencia, que habría sido causa de la conversión de los guineos, y prueba suficiente para que fueran definidos como “verdaderos cristianos”. Esto resulta importante porque vemos que la caracterización de los sujetos de dominio como “naturalmente inclinados al cristianismo”—que en Nueva España esgrimieron algunos frailes para los indios y que Zurara lo utilizó para los guineos—era un argumento legitimador de una política imperial vigente desde antes del siglo XVI. De manera que habrá que recordarlo más adelante cuando tratemos una de las caracterizaciones de los indios planteada en el contexto del control de las Indias por la corona castellana. Mientras tanto, aunque el texto de Gomes Eanes no trataba sobre las Indias en particular, sí nos muestra la manera en que se justificaban las empresas marítimas de los príncipes cristianos. Evidentemente en éste no se planteaba llegar a Tierra Santa, pero sí se justificaba la expansión territorial en términos de una empresa esencialmente religiosa.

Otro ejemplo en este mismo sentido se tiene con Francisco Alvares, fraile franciscano, que a principios del siglo XVI escribió una relación titulada *Ho Preste João das Indias*, en donde refería la suerte de la embajada enviada por Manuel I a la corte del famoso Preste, como se identificó al emperador de una de las Indias, Etiopía. El objetivo de Alvares no era, evidentemente, proporcionar un estudio “etnográfico”, sino mostrar al sucesor de Manuel --Juan III, a quien iba dirigida su obra--, las lecciones morales y políticas que podían deducirse de ella. Todavía más cuando desde Vasco da Gama sus súbditos habían logrado imponerse en las Indias. Así, el franciscano explicitaba el sentido de su escrito: “Porque es muy principal cosa en el príncipe traer a memoria ejemplos de provechosas vidas pasadas para instrucción de las presentes.”<sup>38</sup> Finalmente su obra pretendía materializar el servicio a su señor, proporcionándole material para su instrucción, pues como cualquier otro vasallo estaba obligado a prestar dicho servicio.

De modo que al mismo tiempo que se cosechaban los bienes materiales, se pugnaba abiertamente por implantar los espirituales en los territorios recién hallados. Sólo así se entiende que a la exploración de las nuevas tierras siguiera la “conquista”. Porque si los objetivos de las mencionadas empresas hubieran sido exclusivamente comerciales, ¿para

---

38 Francisco Alvares, *Ho Preste Joam das Indias. Verdadera informaçam das terras do Preste Joam*, Lisboa, Luis Rodríguez, 1540.

qué entrar en conflicto con los que se hace negocio? ¿Con los que resguardan la pequeña mina de oro? Sin la idea de cruzada, es decir, sin el sentido religioso inherente a la expansión territorial, los viajes patrocinados por la corona portuguesa o la castellana hubieran sido, efectivamente, empresas coloniales, según el sentido que el concepto adquirió a partir del siglo XIX. Repito, no menosprecio los motivos económicos inmersos en el desarrollo marítimo de aquellas, pero, en la época, éstos debían legitimarse mediante intensiones menos terrenales y, al contrario, más dignas de un príncipe cristiano. Con esto no me refiero a que todo era una estrategia pragmática, y que el fondo se contradecía con la forma. Más bien sucedía que el beneficio material se confundía con el espiritual. Y, por supuesto, el primero se veía como una herramienta para la consecución de lo segundo.

En los reinos contiguos al portugués esta concepción no era muy distinta. Expresiones similares utilizó Fernando del Pulgar para narrar la actuación de los reyes de Castilla y Aragón en contra de los moros: “El Rey e la Reyna, después que por la gracia de Dios reynaron en los reynos de Castilla e de León, conociendo que ninguna guerra se debía principiar salvo por la fe e por la seguridad, siempre tovieron en el ánimo pensamiento grande de conquistar el reyno de Granada, e lanzar de todas las Españas el señorío de los moros y el nombre de Mahoma.”<sup>39</sup> La implantación del cristianismo representaba en sí misma motivo suficiente para justificar el avance del ejército real hacia el sur de la Península. Incluso, el cronista planteaba que los estragos causados a los moros eran evidencia de una punición divina: “Creemos que plugo a la justicia de Dios darles tal pugnición, que aún fasta los perros de aquella ciudad no quedasen vivos; porque fuese en ejemplo para los que lo oyesen, e temiesen de perseverar en los pecados por no incurrir en la ira divina.”<sup>40</sup> En el escrito de Pulgar no había un guión distinto al de Zurara para establecer el sentido de las decisiones y acciones de los monarcas hispanos respecto a la extensión de su poder en los territorios controlados por los musulmanes.

Pero la cruzada como argumento legitimador de la expansión cristiana y las Indias como su objeto no se consolidarían sino hasta el siglo XVI, cuando las coronas de Portugal y Castilla trasladaron la bandera de la religión más allá de las islas inmediatas a la Península Ibérica. La primera encauzando su derrotero por África y la segunda directamente por Asia. Fue en este marco en donde no sólo se trasladó un lenguaje que determinó las perspectivas involucradas en dicha expansión, sino que éste, a su vez, se modificó a partir

39 Fernando del Pulgar, *Crónica de los reyes católicos*, Vol.II, Madrid, Espasa-Calpe, 1943, p.4

40 Fernando del Pulgar, *Crónica de los reyes...*, p.11

del campo de experiencia que ella inauguró.

LAS INDIAS DESDE DÓNDE Y PARA QUÉ: DETERMINANTES SOCIALES EN LOS ESCRITOS DE NAVEGANTES Y LETRADOS

En medio de este interés de los monarcas ibéricos por alcanzar las Indias se explicaba el establecimiento de centros de comercio, pero también el estudio de las condiciones geográficas del mundo por una élite de letrados en la que podríamos incluir sin problema a varios marineros de la época. Cristóbal Colón estaría entre ellos. Sobre las explicaciones que en el terreno de la geografía expuso el genovés para plantear su empresa, primero al rey portugués y luego a la corona castellana, se ha escrito demasiado y mi intención no es abundar en ello. Por tanto remito a esos textos para repasar dichas explicaciones.<sup>41</sup> En cambio me interesa subrayar cómo, a partir del patrocinio de la corona de Castilla, los procesos antes mencionados coincidieron en la empresa colombina. Esto es, se trató de un reconocimiento de la geografía que antes apenas si había tenido sus ejecutantes; de una empresa que, como las portuguesas, buscaba imponer un dominio político impulsado por el ideal religioso de extender el cristianismo. Isabel y Fernando no sólo buscaban oro y mercaderías en las Indias, también buscaban implantar su hegemonía política entre los reinos alledaños. Algo que lograron años después, no sólo mediante la extensión territorial de sus dominios, sino también sirviéndose de una estrategia de contratos matrimoniales de sus hijos con los de las coronas más importantes. El producto de esos contratos --Carlos v-- cosechará los beneficios de esta política al ser proclamado emperador del Sacro imperio en 1520.

Una vez aceptado su proyecto, Colón pasó a formar parte de los servidores de la corona castellana. En otras palabras, se convirtió en uno de sus vasallos. En este sentido, el dato geográfico, por completo pertinente para aquél y muchos otros, de haber alcanzado las Indias determinó el nombre de las personas con las que el genovés se encontró. No obstante, los contenidos de ese nombre no pueden explicarse del todo si no se reconoce desde donde y a quién se dirigía Colón cuando habló sobre sus viajes. El contrato efectuado entre aquel y los monarcas, mejor conocido en la época como capitulaciones, lo explicaban. La versión es la que Bartolomé de las Casas cita en su *Historia de las Indias*:

---

41 W.G.L. Randles, *De la tierra plana al globo terrestre. Una rápida mutación epistemológica*, 1480-1520, México, Fondo de Cultura Económica, 1990. Juan Gil, *Mitos y utopías del descubrimiento*, Madrid, Alianza, 1989. Jacques Heers, *Cristóbal Colón*, México, Fondo de Cultura Económica, 1992.

“Vuestras Altezas, como señores que son de las dichas mares Océanas, hacen dese agora al dicho D. Cristóbal Colón su Almirante en todas aquellas islas y tierras firmes... que Vuestras Altezas hacen al dicho D. Cristóbal Colón su visorrey y gobernador general en las dichas islas y tierras firmes.”<sup>42</sup> Además, se concedía al genovés la decima parte de las mercadurías rescatadas, así como la autoridad en pleitos sobre asuntos de trueques. Por tanto, al genovés se le había concedido más que la prerrogativa de encabezar una empresa hacia las Indias, se le había otorgado el privilegio de ser el representante del rey ahí en donde desembarcara, y por tanto la prerrogativa de nombrar y comunicar a éste la realidad de las tierras halladas.

De forma que los escritos de Cristóbal Colón no pueden reducirse a las “experiencias” de un hombre aislado, insistente con sus ideas y con el deseo “irracional” de su materialización. Obviamente, hablaba a partir de sus conocimientos y objetivos como marino, los cuales determinarían sus argumentos para explicar por qué había alcanzado las Indias. Pero quedarse con esto significaría sostener la posibilidad de una persona exenta de toda determinación social, prácticamente fuera de las relaciones sociales y políticas que regulan la posibilidad de la toma de palabra. Con esto quiero decir que las ideas de Colón trascendieron en buena medida porque el marco social y político en el que se desarrolló le brindó esa oportunidad. De manera que las capitulaciones antes referidas, más que un dato histórico que habla sobre el proceso del “descubrimiento de América”, debe tomarse como un indicio social y político de la época. Más como un contrato social en el que es necesario indagar para entender el sentido de lo escrito por Colón, que como un dato que se explica así mismo. Así, en los escritos del genovés, como en los de sus continuadores—tanto navegantes, como en general plebeyos en busca de nobleza—están, más que el individuo polemizando sobre la realidad o no de sus ideas, la sociedad y la política de la época. A partir de los interlocutores a quienes dichos escritos se dirigían y los temas que trataban, puede definirse un tipo de discurso determinado por las estructuras sociales y políticas vigentes en el contexto de la monarquía española de fines del siglo xv. En ellos están los tópicos y las formas que definían la relación del señor con el vasallo: la obligación de ayuda y protección mutua, el lugar superior del señor respecto al vasallo, la capacidad de éste de exigir y dar consejo a aquél, la necesidad del señor de recompensar y tratar adecuadamente a sus vasallos, así como la virtud y la moral que debían imperar en ella. Esta impronta social y política de los escritos será determinante en el significado

42 Bartolomé de las Casas, *Historia de las Indias*, T.I, México, Fondo de Cultura Económica, 1965, pp.172-173.

de la categoría de indio, pues finalmente fue producto de ellos y de la discusión que suponían.

Los escritos de Colón al rey deben interpretarse a partir de su condición de servidor y vasallo de éste. Por supuesto, sin perder de vista que su participación en la conformación de la empresa indiana --suministrando tanto dinero como barcos y otros utensilios—le daba una posición de mayor privilegio frente otros participantes en la misma. De manera que las capitulaciones con la corona castellana antes referidas, en tanto “contrato social, lo obligaban a cumplir con las responsabilidades señaladas ahí. No obstante, también éstas representaron la obtención de beneficios para el Almirante —los cuales he referido más arriba—que dependían precisamente de que sus propósitos como marino y empresario se cumplieran. En ese sentido, sus escritos a la Corona respondían a aquellos compromisos, tanto con los monarcas como con los que le auxiliaron para obtener el favor de éstos. Además, significaban una respuesta a sus hipótesis sobre la geografía del mundo; en este sentido dialogaban con los autores en los que se había apoyado para formular sus planteamientos. Algo parecido ocurriría con los que vendrían después del genovés y que ofrecerían igualmente sus servicios a la corona castellana.

El problema respecto a la postura colombina es que se conservan muy pocos escritos autógrafos. La mayoría de los que se le atribuyen son copias de otros, primordialmente de Bartolomé de las Casas. Entre éstos los denominados *Diarios* de viaje, en particular el primero y el tercero. En realidad, éstos no fueron sino paráfrasis y resúmenes elaborados por el dominico a partir de intereses propios, pero que buscaban defender igualmente la imagen de Colón en el contexto de su degradación por parte de la Corona y de la confrontación con otros personajes. De entrada esto significa un problema para discernir en qué medida Colón utilizó realmente la caracterización de las personas como argumento para defender las capitulaciones firmadas previamente. No obstante esta manipulación e intervención de los “originales”, la defensa del proyecto colombino se mantuvo. Si bien los intereses de éste y de Bartolomé de las Casas no eran necesariamente los mismos, el dominico apenas intervino las referencias de los *Diarios* en las que se adjuntaban al término indio ciertas características naturales; y ahí en donde lo hizo, procuró enfatizar una identificación pasiva que no contrastaba con la que el Almirante habría registrado en su *Diario* del primer viaje. Acerca de los otros *Diarios*, el del tercero y cuarto viaje, el tenor es el mismo, incluso su calidad de documentos jurídicos —y por tanto, políticos— era todavía más explícita, pues se trataba de relaciones dirigidas a los monarcas. Ambos

escritos deben ser entendidos como textos en los que, según los entendidos de la época, Colón exigía y argumentaba la legitimidad de sus empresas.

Igual consideración hay que tener con otros textos. Específicamente con los de Américo Vespucci, Antonio de Pigaffeta, Pedro Mártir de Anglería, Michel da Cuneo y, obviamente, fray Bartolomé de las Casas, que servirán asimismo para explicar los referentes naturales de la categoría indio. En términos del proyecto político y comercial castellano, Vespucci se convirtió en el sucesor del genovés, no obstante los textos que se le atribuyen no estaban dirigidos directamente a la Corona, sino más bien a su amigo y patrocinador Lorenzo da Medici; no eran informes sino cartas. Lo cual no significó que en ellas se omitiera una caracterización de los indios en términos muy parecidos a los planteados por aquél, finalmente Vespucci había asumido el objeto de la empresa castellana y se había comprometido a servirla. Sus derechos y obligaciones al respecto quedaron concretados cuando alrededor de 1505 fue nombrado piloto mayor de la Casa de contratación.<sup>43</sup> Lo mismo podría decirse de Pigaffeta, que si bien no tenía el puesto de los otros dos, formaba parte de una empresa que al obtener éxito se convertía en excelente pretexto para solicitar recompensas. Esto puede entenderse mejor con la “conquista de México” y las cientos de relaciones de méritos que originó. En el caso Michele da Cuneo sucedería lo mismo, sin embargo, el problema con su texto es que no circuló en la época y más bien se trata de una fuente reconocida en tiempos recientes.

Por otra parte, todos estos escritos tendrían además la cualidad de integrar elementos de una literatura de viajes cuyas bases se localizarían en el siglo XII. De hecho, la historiografía y los estudios literarios contemporáneos los han utilizado para legitimar la antigüedad y el linaje de un género. No obstante la similitud de los presupuestos narrativos y retóricos de los escritos aquí utilizados, así como de los que posteriormente serán clasificados como relatos de viaje, sus objetos y destinatarios no eran los mismos. Con lo cual también discrepaban en su significado.<sup>44</sup> Obviamente no puede pasarse por alto este carácter “literario” de los escritos. Sin embargo, el problema es que éste no determinaba su significado. Al respecto, la estructura narrativa sería sólo uno de los elementos que lo integrarían, pero de ningún modo el único. Es necesario tomar en cuenta otros, entre

43 Archivo General de Indias (AGI), Indiferente, 418,L.1,F.169R-169V

44 Cfr. Antonio García Espada, *Marco Polo y la Cruzada...* cap.4. Jimena N. Rodríguez, *Conexiones trasatlánticas. Viajes medievales y crónicas de la conquista de América*, México, El Colegio de México, 2011.

ellos sus destinatarios, con quienes dialogaban, a quien respondían.<sup>45</sup> En este sentido, la mayoría de ellos tenían interlocutores precisos, la mayoría personas ligadas al ejercicio del poder: nobles, consejeros cortesanos, príncipes y reyes.

Estos textos se han visto cómo escritos etnológicos o proto etnológicos.<sup>46</sup> No obstante, resulta difícil sostener en éstos la presencia de una epistemología con este carácter, por lo menos en los términos en los que se entiende hoy día. Sus autores no buscaban estudiar los rasgos culturales de un pueblo a partir de una perspectiva científista, simplemente las condiciones de posibilidad de una epistemología antropológica no existían a principios del siglo XVI. Esto por mucho que la historiografía del siglo XX haya insistido en el carácter etnológico de varios de ellos. Como bien dice Michèle Duchet al respecto, el “trabajo de campo” no basta para fundar un “método científico”.<sup>47</sup> Para que éste aparezca tendrían que pasar algunos cuantos siglos más.

Desde la perspectiva adoptada por este trabajo, eran más bien estos escritos los que establecían, a partir de una serie de convenciones, lo real de las Indias. En tanto eran producto de plumas autorizadas, esto es, de personas con el privilegio de alcanzar el oído o la lectura del rey, así como de sus consejeros y allegados. Sólo el rey y la nobleza a su alrededor tenían la posibilidad de legitimar en términos materiales esa interpretación, pues sin las posibilidades para poblar y sujetar la tierra esas perspectivas de la realidad difícilmente hubieran trascendido.

Los viajeros no inventaron la indianidad, aunque en última instancia --ya lo vimos--, se apoyaron en los referentes que constituyeron las Indias como objeto legítimo de descubrimiento y conquista para sustentar sus escritos. Sin embargo, lo que si hicieron fue ampliar esos referentes y dotarlos de nuevos contenidos. Delinear los contornos “naturales” de la categoría indio fue un ejemplo de ello. Tomando como punto de referencia esto, el objetivo de los siguientes apartados será entender cómo en los escritos se determinaron las señas particulares de la “naturaleza” de los indios. En otras palabras, cómo los autores

45 Mijail Bajtín, “El problema de los géneros discursivos” en *Estética de la creación verbal*, México, Siglo XXI editores, 1999, pp. 248-293.

46 Buena parte de la historiografía sobre el periodo prehispánico ha visto en los textos de los navegantes fuentes sobre los rasgos culturales de los grupos humanos referidos bajo el término de indios. En el caso de la historiografía mexicana, un buen ejemplo de esta línea de interpretación ha sido la obra de Miguel León Portilla. Por otra parte, la antropología mexicana en general sitúa el origen de su disciplina en la obra de frailes como Bartolomé de las Casas, Toribio Benavente, Diego Durán y, sobre todo, Bernardino de Sahagún. Sobre esto último ver Esteban Krotz, *La otredad cultural entre utopía y ciencia. Un estudio sobre el origen, el desarrollo y la reorientación de la antropología*, México, Fondo de Cultura Económica, 2002.

47 En este sentido sigue siendo fundamental el texto de Michèle Duchet, *Antropología e historia en el siglo de las luces*, México, Siglo XXI editores, 1975, pp.14-15.

de tales escritos dotaron a una categoría de un referente concreto que en última instancia justificó perspectivas y proyectos políticos, ya fuera de los mismos viajeros o de otros que aprovecharon con la misma intención estos escritos.

#### LA RETÓRICA COMO HERRAMIENTA PARA PRODUCIR LA DIFERENCIA

Antes de pasar a ello, habrá que hablar de un presupuesto más alrededor de los escritos de exploradores y viajeros, y que de igual manera estará presente en los de los personajes estudiados más adelante. Se trata de la retórica, que en el mundo letrado del siglo XVI, resultaba una herramienta indispensable para comunicar los mensajes que se deseaban transmitir, particularmente si el objetivo era persuadir. A continuación se hablará de los presupuestos básicos de la retórica y en qué puntos se vincula con los escritos de viajeros y con personajes estudiados en este trabajo.

Se sabe bien que la retórica, como preceptiva encaminada a desarrollar habilidades comunicativas, surgió en el mundo helénico, y que su teorización y práctica continuó durante el Imperio romano. En la Edad Media, la retórica se cultivó fundamentalmente gracias a la restitución de diversas obras de estos periodos con la intención de hacerla útil a los principios del cristianismo. De esta forma, San Agustín y otros autores fundamentaron las razones por las cuales debía forjarse una oratoria sagrada retomando sus principios. Con lo cual, durante la Edad Media buena parte de la tradición clásica siguió vigente. Cicerón, Aristóteles y Quintiliano fueron comentados y utilizados para formar oradores que transmitieran persuasivamente la palabra de Dios. Según James Murphy, “la historia de las artes del discurso en la Edad Media es, al menos en parte, la historia de la sobrevivencia de las obras clásicas.”<sup>48</sup>

Una de las que tuvo mayor influencia durante tal periodo fue *De inventione* de Cicerón. En ella se fijaron varios de los elementos que constituirían la teoría y la práctica de la retórica. En primer lugar se definía a ésta como la elocuencia lograda mediante una serie de reglas. Así, su fin último sería persuadir al escucha o al lector a través del discurso. Según los campos específicos en los cuales se expresarían, Cicerón establecía tres tipos de discurso: el forense, el panegírico y el deliberativo. En esto seguía a Aristóteles, de igual forma que en las partes que integrarían la retórica: *inventio*, *dispositio*, *elocutio*, *memoria* y *pronuntiatio*. La *inventio* sería el descubrimiento de argumentos validos o aparentemente

48 James Murphy, *La Retórica en la Edad Media. Historia de la teoría de la retórica desde San Agustín hasta el Renacimiento*, México, Fondo de Cultura Económica, 1986, p.24

validos por los que una idea se presentaría como plausible. La *dispositio* consistiría en la distribución ordenada de los argumentos descubiertos. La *elocutio* sería la adecuación del asunto descubierto a un lenguaje apropiado. La *memoria* procuraría mantener en la mente el tema y las palabras a utilizar. Y, por último, la *pronuntatio* radicaría en el control del cuerpo y la voz en función de expresar apropiadamente el tema y el estilo de acuerdo al asunto a tratar. Según Cicerón, de todas, la parte más importante era la *inventio*, pues de su definición se derivaba la materia y la división del “arte”, por lo que se utilizaba en cualquier tipo de discurso.

Por otra parte, toda controversia que pretendiera ser resuelta mediante el debate y el discurso --aseguraba Cicerón-- conllevaba una cuestión acerca de un hecho, de una definición, de la naturaleza de un acto, o sobre procesos legales. A partir de esta cuestión, surgía el caso o el problema a tratar, y a su definición se le llamaba *constitutio*. Después de tratar en detalle las preguntas y el tipo de controversias que implicaban cada uno de los casos, además del carácter y el lugar que tenía el argumento respecto a éstos, se definían las partes en las que se dividía el discurso en vistas a adecuarse a los elementos previamente establecidos. Se hablaba de seis partes: *exordium*, *narratio*, *partitio*, *confirmatio*, *refutatio* y *conclusio*. Los contenidos de cada una respondían a una función en particular. De éstas interesa destacar particularmente la *narratio*, y la *confirmatio*, pues pueden ser identificadas en los escritos de los personajes aquí estudiados. La *narratio* era

una exposición de sucesos ocurridos o que se suponen ocurridos. Hay tres tipos: una que contiene sólo el caso y toda la razón de la disputa; la segunda en la que se hace una digresión más allá de los límites estrictos del caso para atacara a alguien o hacer una comparación, o divertir a la audiencia de manera congruente con el asunto de que se trata, o por amplificación. El tercer tipo es completamente ajeno a asuntos públicos, y es recitado o se escribe únicamente para divertir, pero al mismo tiempo proporciona un valioso entrenamiento. Se subdivide en dos clases: una referente a acontecimientos, la otra principalmente a personas. La que consiste en una exposición de acontecimientos tiene tres formas: *fabula*, *historia*, *argumentum*.<sup>49</sup>

La *fabula* sería la narración en la que los acontecimientos no serían verdaderos ni tendrían verosimilitud. La *historia*, la relación de acontecimientos sucedidos en un tiempo remoto.

49 Marco Tulio Cicerón, *De inventione. De optimo genere oratorum. Tópica*, Londres, Harvard University Press, 1949, XIX - 27 (Se trata de mi traducción)

Mientras que el *argumentum* consistiría en una narración ficticia que, no obstante, pudiera haber ocurrido.

La otra clase, referida a las personas, no sólo exhibiría acontecimientos sino “también conversaciones y actitudes mentales de los personajes...Esta forma de narración debe poseer gran vivacidad, resultados de cambio de fortuna, contrastes de carácter, severidad, gentileza, esperanza, miedo, sospecha...cambio de fortuna, desastres inesperados, placer súbito, final feliz de la historia.”<sup>50</sup> Más adelante, Cicerón planteaba que la narración, en un caso legal, tenía que ser factible y que para que así fuera debía “parecer encarnar características que comúnmente aparecen en la vida real.”<sup>51</sup>

Finalmente, la *confirmatio* era la parte del discurso que, fundada en ciertos argumentos, concedía crédito y autoridad a la causa defendida. “Todas las proposiciones se apoyan en la argumentación mediante atributos de personas o de acciones.” Por ejemplo: “nombre, condición, modo de vida, fortuna, costumbres, sentimientos, intereses, propósitos, realizaciones, accidentes, discursos hechos.”<sup>52</sup> De esta manera, se puntualizaba que un argumento “parece ser cierto instrumento destinado a demostrar con *probabilidad*, o a probar de modo irrefutable. Es probable lo que ocurre generalmente, o *forma parte de las creencias ordinarias de la humanidad*, o en sí mismo contiene cierta similitud con estas cualidades. La probabilidad en empleada en un argumento es, ya un signo, ya algo creíble, ya una materia juzgada, ya algo que brinda oportunidad de comparar.”<sup>53</sup>

A propósito de lo que se ha dicho en el apartado anterior sobre el lugar social desde donde escribieron personajes como Cristóbal Colón y sus continuadores, hasta llegar a los conquistadores de la Nueva España, no hay duda de que ellos o los escribanos que los acompañaban, se sirvieron del conocimiento de la retórica para formular sus textos. En primer lugar, porque éstos –según lo planteado anteriormente acerca de sus interlocutores-- estuvieron pensados con el objetivo de persuadir. Cuando Colón escribió –o mandó escribir-- lo que conocemos como su *Diario*, no lo hizo con el objeto de que fuera una declaración que se guardara a los ojos de los monarcas. Por el contrario, de modo explícito buscaba que llegara a ellos. Al respecto, su escrito era completamente pragmático puesto que, siguiendo una serie de reglas y argumentos, buscaba conseguir un fin preciso, a saber, elaborar una representación de su persona adecuada a los valores que encarnaban

50 Marco Tulio Cicerón, *De inventione*... XIX - 27

51 James Murphy, *La Retórica en la Edad Media*...p.26

52 James Murphy, *La Retórica en la Edad Media*...p.26

53 James Murphy, *La Retórica en la Edad Media*...p.27

la virtud frente al vicio. Así, por ejemplo, se presentaba saliendo airoso en situaciones que describía complicadas, como cuando, a punto de organizar un motín por el largo tiempo transcurrido sin ver tierra, la tripulación reconocía que las decisiones tomadas por el Almirante habían sido las adecuadas: “Miércoles, 10 de octubre... Aquí la gente ya no lo podía sufrir: quéxabase del largo viaje, pero el Almirante los esforzó lo mejor que pudo, dándoles buena esperanza de los provechos que podrían a ver, y añadía que por demás era quejarse, pues que él avía venido a las Indias, y que así lo avía de proseguir hasta hallarlas con el *ayuda de Nuestro Señor*.”<sup>54</sup>

Y lo mismo podría decirse de los escritos de los demás personajes. Sus objetivos los determinaban en las formas y los contenidos. A partir de las convenciones de la época, buscaban ser verosímiles y ajustados a las situaciones que referían. En este sentido, los preceptos mencionados antes resultaban esenciales. Todavía más en momentos en donde una serie de formulismos y lugares comunes buscaban sintetizar los procedimientos sociales y legales que necesariamente debían pasar por el escrito.<sup>55</sup> De esta manera, resulta evidente el arreglo a la preceptiva retórica que suponen los escritos utilizados en esta investigación, por lo que no los podemos pensar apartados de ella. Así, cuando Cortés hacía hablar a Moctezuma y a los “principales” de Tlaxcala o algún clérigo presentaba a los “españoles” impulsados por su “avaricia” y su odio a los indios o los viajeros distinguían a los sanguinarios caníbales de los pacíficos indios no hacían sino presentar sus escritos adecuados a las formas exigidas para que resultaran comprensibles y verosímiles, entra palabras, adecuadas “a las creencias ordinarias de la humanidad.” Finalmente, el empeño era traducir lo que de entrada parecía extraño e inaprensible, para que resultara claro y evidente.

En este sentido, tenían una ventaja los personajes que escribían desde la Indias, pues un par de requisitos para alcanzar la verosimilitud o, como diría Cicerón, la factibilidad de lo que escribían era haber sido testigos de vista o de oído. Requerimientos que no eran propios de la época sino que provenían del mundo que había producido y desarrollado precisamente la retórica. François Hartog halló ambos en la historia de Herodoto: “El relato de viaje traduce al otro y la retórica de la alteridad constituye el operador de la traducción; en efecto, es ella quien hace creer al destinatario que la traducción es fiel.

54 Cristóbal Colón, *Textos y documentos completos*, prólogo y notas de Consuelo Varela, Madrid, Alianza, 1982, p.28

55 James Murphy, *La Retórica en la Edad Media*...p.207.

Globalmente, produce efecto de credibilidad.” Y al respecto concluye más adelante: “Fundamentalmente, los dos polos entre los cuales se inscribe y se despliega esta retórica son el ojo y el oído: ojo del viajero, oído del público.”<sup>56</sup> Como se verá más adelante, este par de lugares comunes será un recurso persistente en los escritos, sobre todo, de viajeros y conquistadores. De hecho las formulas provistas en la época para las relaciones de méritos y servicios —y para otro tipo de asuntos también— los sintetizaban en la frase “público y notorio”, para aludir de este modo a la verosimilitud de los hechos que se presentaban ante el rey.

Por último, habría que destacar que las normas de la retórica funcionaron a partir de un horizonte de valores en los que se fundamentaba la verdad. Los personajes que escribían pretendían indudablemente la veracidad, no obstante, bajo presupuesto distintos a los vigentes en la actualidad. En el caso de los relatos de viajes, éstos elaboraron una narración que establecía las fronteras entre el mundo cristiano y no cristiano --como menciona Jaime Humberto Borja--, entre un *aquí* y un *allá*.<sup>57</sup> Producían la diferencia según los mecanismos antes mencionados. A partir del criterio moral seleccionaban y organizaban las referencias pertinentes para dotarla de sentido, de acuerdo al mundo cristiano que habitaban. A propósito de esto, los cuadros dibujados en las relaciones de viajes también eran *exempla*. Pero el caso indiano en particular exigió una amplitud de nuevas formas y contenidos para integrar la nueva realidad al esquema conocido: “las categorías conocidas —paganos, idólatras, bárbaros— no expresaban lo que se quería designar, por lo que el agotamiento de los códigos remitió a una búsqueda de términos para nombrarlos. Europa inventó nombres a sus ciudades, a sus imperios o los bautizó de acuerdo con viejas leyendas... Se trataba de recrear, nombrar, para que el Otro existiera.”<sup>58</sup>

---

56 François Hartog, *El espejo de Herodoto*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2003, p.247

57 Jaime Humberto Borja Gómez, *Los indios medievales*...pp.28-29

58 Jaime Humberto Borja Gómez, *Los indios medievales*...p.34.

## CAPÍTULO 2. NAVEGANTES Y LETRADOS EN LA DEFINICIÓN DE LA NATURALEZA DE LOS INDIOS

*Se trata de organizar lo múltiple, de procurarse un instrumento para recorrerlo y dominarlo;  
se trata de imponerle un 'orden'.*

Michel Foucault

### LA CONCEPCIÓN POLITICA DE LA NATURALEZA

En términos generales, los escritos empleados en este apartado coincidían en definir la naturaleza como el conjunto de características físicas, morales y de comportamiento inherentes a un grupo de personas. Características que a su vez se explicaban a partir de la disposición de la tierra, es decir, de su posición geográfica y de lo que resultaba de ello.<sup>59</sup> Además, algunos sostenían que la naturaleza no era un dato inflexible, sino por el contrario algo que cambiaba constantemente, de manera que aquellos rasgos podían modificarse de un tiempo a otro.<sup>60</sup> Obviamente, los términos en que se entendía la naturaleza en el siglo xv y xvi poco tienen que ver con lo que actualmente se piensa al respecto. En aquella época, por ejemplo, la división entre naturaleza y cultura no existía, pues todo se englobaba en el mismo concepto. La naturaleza comprendía tanto la constitución física como el comportamiento particular de un grupo de personas. En este sentido, las costumbres y las reglas que organizaban dicho comportamiento eran entendidas también como expresiones de aquella.

---

59 Nicolás Gómez Wey, *The Tropics of Empire. Why Columbus sailed south to the Indies*, Cambridge, The Mit Press, 2008, pp.59-107.

60 Algo similar expresaba un medico florentino alrededor de 1408: "Nuestra naturaleza puede cambiar rápidamente, no en el lapso de un par de meses, sino en ocasiones incluso en un mismo día, como bien lo muestra la experiencia cotidiana." Citado en Valentin Groebner, *Who are you? Identification, deception, and surveillance in early modern europe*, Nueva York, Zone books, 2007, p.125.

Como sustento último de la naturaleza estaba Dios, pues ésta era parte de su creación. Bartolomé de las Casas expresaba bien este presupuesto: “Y porque de costumbre tiene la suma y divinal Providencia de proveer a todas las cosas, según la natural condición de cada una, y mucho más y por modo singular las criaturas racionales...y cuando alguna elige para, mediante su ministerio, efectuar alguna heroica y señalada obra, la dota y adorna de todo aquello que para cumplimiento y efecto della le es necesario, y como éste fuese tan alto y tan arduo y divino negocio, a cuya dignidad y dificultad otro alguno igualar no se puede.”<sup>61</sup> Aunque las palabras de fray Bartolomé se insertaban en la conformación de un argumento muy preciso, el de una identificación racional de los indios, lo importante de resaltar ahora es que la voluntad divina se expresaba necesariamente mediante la naturaleza y sus formas diversas. Acerca del aspecto político esto resulta muy importante, sobre todo porque en la época existía un vínculo estrecho entre el ejercicio del poder y los conceptos de naturaleza y tierra. Conceptos que, por otra parte, complementaban el vocabulario de la expansión cristiana bajo el auspicio de la idea de cruzada.

Sobre el concepto de naturaleza y su empleo en política, además de su referencia a la creación divina, Adeline Rucquoi subraya su concreción y superioridad en términos del derecho y su división tripartita.<sup>62</sup> Frente al derecho de gentes y al derecho civil, el natural resultaba más importante puesto que apelaba a un orden sobre el que ningún ser humano podía intervenir en tanto éste habría sido establecido por Dios. No obstante, más allá de una serie de reglas generales que ordenarían el devenir de todos los seres humanos, la referencia a la naturaleza implicaba una heterogeneidad que únicamente se condensaba en su origen divino. Resultan bastante ilustrativas las palabras de Alfonso x que la misma Rucquoi rescata en este sentido: “Porque las voluntades e los entendimientos de los omes son departidos en muchas guisas, por ende natural cosa es que los fechos e las obras dellos non acuerden en uno.”<sup>63</sup> Es decir, la naturaleza remitía a una diversidad que se expresaba en las particularidades de los seres humanos que habitaban el mundo. Por lo tanto, la diferencia y la desigualdad entre ellos eran concebidas como parte del plan divino. De manera más específica, en la percepción de la época, una forma en la que se evidenciaba y se materializaba la diversidad era en las distintas “tierras” –entiéndase, regiones-- que componían el orbe terrestre. Cada una de ellas expresaría particularidades

61 Bartolomé de las Casas, *Historia de las Indias*, T.I, p.27

62 Adeline Rucquoi, “Tierra y gobierno en la península ibérica medieval” en *Las Indias Occidentales. Procesos de incorporación territorial a la Monarquías Ibéricas*, México, El Colegio de México, 2013, pp.59.

63 Alfonso x citado por Adeline Rucquoi, “Tierra y gobierno en la península iberica medieval”, p.59.

que la distinguirían de las demás, sin duda en términos de las formas físicas, es decir, de los contornos tangibles --los bosques, los ríos, los mares, los climas, etc.--, pero también en términos de las “voluntades” y los “entendimientos”. A diferencia de lo que se asume hoy en día, la división naturaleza y cultura no existía --entendida la primera como una constante con reglas propias e independientes de las creadas por el ser humano, en donde se situaría la cultura. Se pensaba, por el contrario, que ambas representaban un mismo aspecto y que había una continuidad entre las características de la tierra y las que expresaban las maneras mediante las que los habitantes de ésta se organizaban social y políticamente.

Así, los escritos de los navegantes y letrados pretendían precisar los contornos de la naturaleza que caracterizaba las Indias, cuyo producto concreto eran sus pobladores. En este sentido, al fijar las señas físicas y de comportamiento de éstos, objetivaron la categoría que los refería. Los indios podían ser conocidos por la disposición de su cuerpo y por sus costumbres, esto es, por lo que los distinguía de otras naciones.<sup>64</sup> Esta objetivación de la categoría resultaba muy importante, porque, como he señalado antes, era en el orden divino expresado por la naturaleza en donde también se justificaba la desigualdad. Cada una de las creaciones de Dios tenía un papel en el orden del mundo: algunos habían nacido para mandar y otros para obedecer. De manera que al tiempo que aquellos caracterizaban --para el rey y algunos nobles-- la naturaleza de los indios, sugerían los términos de esa desigualdad.<sup>65</sup>

#### LAS SEÑALES DE LOS INDIOS: EL CONTORNO FÍSICO

Por lo tanto en las expresiones de la naturaleza se establecían la diferencia y la desigualdad. Constituían, en otros términos, marcas por las que se delimitaban grupos. Por supuesto, en la época se entendía que esta implantación de fronteras había sido obra de Dios y no de los humanos. Pero, dejando de lado la interpretación nativa, puede decirse que de esto se encargaron realmente los dirigentes de la empresa indiana, específicamente los almirantes y letrados que tenían el privilegio y la obligación de dar cuenta de ella al rey o a otros patrocinadores. De esta manera determinaron los puntos en donde

64 Aquí el término nación debe entenderse precisamente como ese conjunto de personas que se distinguían de otras por las señas que --supuestamente-- adquirían de haber nacido en un territorio determinado.

65 Acerca de las formas en las que Colón habría sustentado sus argumentos sobre dicha desigualdad a partir de las cualidades de la naturaleza de la tierra y de los habitantes de ésta ver Nicolás Gómez Wey, *The Tropics of Empire. Why Columbus sailed south to the Indies*, Cambridge, The Mit Press, 2008.

comenzaban y terminaban tales fronteras, así como los conceptos con los que había que interpretarlas. En este sentido, proporcionaron materialidad a la empresa indiana, pues determinar la especificidad de los indios implicaba también prescribir la situación en términos de sujetos concretos o, más bien, comprensibles para sus interlocutores. Con esto los autores de los escritos respondían a su obligación de informar a la Corona al tiempo que proporcionaban nuevos contenidos a los referentes indianos previos. Así, en el fondo, sugerían los posibles caminos a recorrer para poblar la tierra, llevar el cristianismo y establecer sitios de comercio.

En términos generales, en los escritos consultados se suponían una serie de lugares comunes respecto a aquellas partes del cuerpo que determinaban la especificidad en los seres humanos: el color, el rostro, el cabello, las piernas.<sup>66</sup> En este sentido lo importante es destacar cómo navegantes y letrados interpretaron esos puntos y en qué sentido sirvieron para definir una caracterización que definiría a los indios.<sup>67</sup> Respecto a las formas en que esto funcionaba, lo referido por Américo Vespucci resulta bastante ilustrativo. En una carta de 18 de julio de 1500 dirigida a Lorenzo di Pierfrancesco de Medici decía: “La gente como nos vio saltar a tierra, y conoció que éramos gente diferente de su naturaleza, porque ellos no tienen barba alguna, ni visten ningún traje, así los hombres como las mujeres, que como salieron del vientre de su madre, así van, que no se cubren vergüenza ninguna, y así por *la diferencia del color, porque ellos son de color como pardo o leonado y nosotros blancos.*”<sup>68</sup> Y para completar el esquema interpretativo y definitorio de la naturaleza de los indios, las letras atribuidas a Colón, que llevaban el esquema de lo físico al comportamiento:

Ellos andaban todos desnudos como su madre los parió y también las mujeres, aunque no vide más de harto moza, y todos los que yo vi eran todos mancebos, que ninguno vide de edad de más de xxx años, muy bien hechos, de muy fermosos cuerpos y muy buenas caras, los cabellos gruesos cuasi como sedas de cola de caballos e cortos. Los cabellos

66 En ese vasto campo de signos que es el cuerpo algunos corresponden, por un lado, a las propiedades materiales de éste, por ejemplo, el género o la *complexio*—en la que está incluido el color del cuerpo, del cabello y sus características, y de todo aquello que se entendía como consecuencia de la naturaleza. Por otro, a lo que la medicina medieval y moderna denominó las señas del *sex res non naturales* (las seis cosas no naturales), en las que se incluía la comida, el sueño y el moviendo que afectaba el cuerpo. Por último, existía un tercer tipo de señas, las consideradas temporales, que a su vez eran clasificadas en tres grupos: las *signa demonstrativa* referentes a la condición presente de la persona; las *signa prognostica*, alusivas a la futura y las *signa rememorativa*, acerca de la pasada. Aunque está clasificación surgió dentro de la práctica médica, la interpretación de las señas desplegadas en el aspecto físico era una forma extendida en la población para identificarse entre sí.

67 Valentin Goebner, *Who are you? Identification, deception, and surveillance...*, p.97

68 Américo Vespucci, *Cartas de viaje*, Madrid, Alianza editorial, 1985, p.57

tren por encima de las cejas, salvo unos pocos detrás que traen largos, que jamás cortan. D'ellos se pintan de prieto, y [d']ellos son de la color de los canarios, ni negros ni blancos, y d'ellos se pintan de blanco y d'ellos de colorado y d'ellos de lo que fallan; y d'ellos se pintan las caras, y d'ellos solo los ojos, y d'ellos sólo el nariz... Ellos todos a una mano son de buena estatura de grandeza y buenos gestos, bien hechos... Ellos deben ser buenos servidores y de buen ingenio, que veo que muy presto dicen todo lo que les decía. Y creo que ligeramente se harían cristianos, que me pareció que ninguna secta tenían.<sup>69</sup>

Los navegantes y letrados dieron un cuerpo a los indios. Es decir, a partir de centrarse en ciertos rasgos corporales –como puede verse arriba--, trataron de identificar físicamente la categoría. En este sentido, como dije antes, la disección física de donde se obtenía información era clara: el color, la estatura, el cabello, el rostro. No obstante, esto no ocurría en la interpretación de esos rasgos. Esta imprecisión de navegantes y letrados demuestra la ambigüedades de datos que parecerían obvios. Y ratifica, en otros términos, el hecho de que incluso las formas de la distinción física no constituyen una realidad dada, sino parte de un proceso de contradicciones y accidentes. Un ejemplo de esto fue la determinación del color de los indios.

A diferencia de la concepción actual del color de las personas, en donde cada uno de esos colores está definido –blancos, negros, morenos, etc--, la que prevalecía a principios del siglo xvi identificaba el color de las personas según una escala de matices, dependiente siempre de un esquema comparativo. Se consideraba que el color de las personas era un atributo de todo el cuerpo y no nada sólo de la piel, pues aquel se desplegaba tanto al exterior como al interior de éste. Los colores representaban categorías determinadas a partir de pares de oposición que servían para describir y comprender la diversidad de fenómenos físicos<sup>70</sup>

De modo que resultaba difícil determinar la identificación de la categoría a partir de un solo color. En un testimonio anónimo sobre el tercer viaje de Colón se lee: “[los indios] no eran tan bajos como otros, antes, más blancos que otros que hubiese visto en estas Indias.”<sup>71</sup> Por su parte el genovés afirmaba que la gente de las islas no era “prieta” pero tenía el color de los canarios. Luego, Américo Vespucci decía que mientras que el color de él y su tripulación era blanco, el de los indios era “como pardo o leonado”.

69 Cristóbal Colón, *Textos y documentos completos*, prólogo y notas de Consuelo Varela, Madrid, Alianza, 1982, pp.29-32

70 Valentín Groebner, *Who are you? Identification...* p.119

71 Anónimo, *Relación del Tercer Viaje de Colón*, p.393

Y en otra de sus cartas escribía que eran más bien *de colores blancos*.<sup>72</sup> Pigafetta utilizó tres colores para identificar a los indios, primero escribió que tendían al rojo, luego que eran negros, “como marineros de la laguna Estigia”, y finalmente de color aceitunado.<sup>73</sup> Gonzalo Fernández de Oviedo afirmaba que los indios eran de un color moreno claro. Y, finalmente, Pedro Mártir de Anglería asentó en sus décadas que los indios, tanto hombres como mujeres, eran blancos como los españoles, a excepción de los que pasaban mucho tiempo en el sol.<sup>74</sup>

La conclusión general de estas variantes fue que los indios eran más claros de lo que se suponía debían ser. Esto tomando el criterio geográfico usado en la época para explicar tal rasgo físico. No obstante, esa cualidad se planteó ya como una especificidad de la gente con la que se trataba. De modo que había que explicar por qué tal particularidad no podía explicarse en los términos acostumbrados. Américo Vespucci estableció el problema y la respuesta al mismo. Después Pedro Mártir de Anglería la retomaría en sus décadas. El florentino plantaba:

En cuanto al decir que yo he dicho que la gente en aquella tierra es blanca y no negra, y máxime aquellos que habitan dentro de la zona tórrida, os respondo, salvo el honor de la filosofía, que no es preciso que todos los hombres que habitan en la [zona] tórrida de deban ser negros por naturaleza y de sangre quemada, como son los etíopes y la mayor parte de las gentes que habitan en las partes de la Etiopía... Encuentro que la causa principalísima procede de la complexión del aire y disposición de la tierra, porque toda la tierra de Etiopía está muy despoblada, de agua dulce hay escasez y pocas veces llueve, y el terreno muy arenoso, y quemada por el calor del sol, y hay infinitos desiertos arenosos y poquísimos bosques o selvas, y los vientos que en aquella parte reinan son levantes y sirocos, que son vientos calientes; *etiam* porque ya la naturaleza ha convertido en hábito su negrura, y esto lo vemos en esta nuestra parte, que los negros engendran negros, y si un blanco [usa] con una negra, la criatura será parda, esto es menos negra que la madre y menos blanca que el padre, y así por el contrario: *señal es que la naturaleza y la costumbre obran con más fuerza que la complexión del aire y de la tierra*. De modo que concluyo que como la tierra y el aire que he encontrado en el mismo paraje de la antedicha tierra de África y de Etiopía, o para más rectamente decir en los mismos paralelos, es mucho

72 Anónimo, *Relación...*, p.76

73 Antonio de Pigafetta, *Primer viaje en torno del globo*, Buenos Aires, Espasa-Calpe, 1941, p.61

74 Pedro Mártir de Anglería, *Décadas del Nuevo Mundo*, T.I, México, José Porrúa e hijos, 1964, p.168

más amena y templada y de mejor complexión, es la causa de ser la gente blanca, si bien tirando al pelaje del león, porque como dito, en aquellas partes el aire es más templado que el de Etiopía.<sup>75</sup>

El objetivo de la explicación de Vespucci a Lorenzo da Medici debe entenderse no sólo como respuesta a un problema sobre los presupuestos de la naturaleza de los pueblos, sino también como una afirmación de que se había llegado a las Indias, pues se distinguía la naturaleza de éstas de la que se suponía en África.

Como adelantaba en la referencia anterior del *Diario* de Colón, éste escribió que sus primeros acercamientos con la gente de la isla alcanzó a ver que éstos eran mancebos, que podrían tener alrededor de treinta años, de buena cara, hermoso cuerpo, cabellos gruesos, piernas muy derechas y sin “barriga, salvo muy bien hecha.”<sup>76</sup> En otra fecha, refería la captura de un grupo de “mancebos” que se habían acercado a su nave. Un testimonio anónimo del tercer viaje mencionaba que en algún momento se habían encontrado con hombres que “no eran tan bajos como otros antes, más blancos que otros que hubiese visto en estas Indias, y de muy buenos gestos y hermosos cuerpos, los cabellos largos y llanos, cortados a la guisa de Castilla.”<sup>77</sup>

En una carta de 1502 a, Américo Vespucci escribió que los indios eran de cuerpo bien dispuesto, de cabellos largos y negros y con poca barba. En otro texto que se le atribuye, llamado *El Nuevo Mundo*, habría expuesto lo siguiente: “Tienen cuerpos grandes, membrudos, bien dispuestos y proporcionados y de color tirando al rojo, lo cual pienso les acontece porque andando desnudos son teñidos por el sol; y tienen los cabellos abundantes y negros.”<sup>78</sup> Mientras que en otra misiva subrayaba que en el cuerpo los indios no dejaban que les creciera el cabello porque, según afirmaba el florentino, les parecía una costumbre fea, a excepción del que crecía en la cabeza, que lo solían llevar largo. Además explicaba que eran feos de rostro porque su cara era ancha, similar a la de los tártaros. Analogía que, como se mencionó arriba, también utiliza Cuneo; aunque como también ya se dijo lo de la cara ancha vienen desde Colón.

Antonio de Pigafetta definía el físico de los indios en términos muy parecidos a los expuestos hasta ahora, no obstante, que en su viaje habría tenido a su disposición mayor diversidad de pueblos que, por ejemplo, Colón y Vespucci. Así, el 6 de marzo de 1521,

75 Américo Vespucci, *Cartas...*, p. 83-84

76 Cristobal Colón, *Textos...*, p.64.

77 Anónimo, *Relación...*, p.393

78 Anónimo, *Relación...*, p. 93-95

narraba que la expedición al mando de Hernando de Magallanes habría llegado a una isla al que se le dio el nombre de *isla de los ladrones*, en donde se encontraron con gente que tenía la barba larga, igual que los cabellos, que de tan largos los enredaban alrededor de su frente. Además, eran corpulentos y “recios”, su color era aceitunado, aunque en realidad nacían blancos y conforme crecían se iban haciendo morenos. Y en otra parte de su texto, que correspondería a otro lugar de su recorrido hacía el sur de las India, volvía a describir a los “isleños” como aceitunados, por lo general “entrados en carnes” y con los cabellos negros y tan largos que se los envolvían en la cintura.<sup>79</sup> El viaje de Pigafetta avanzaba, pero las personas apenas si se movían.

Martín Fernández de Enciso, cartógrafo que alrededor de 1508 residía en la isla de Santo Domingo, decía que los indios habitantes de los Yucayos, conjunto de más de “doscientas” islas al norte de Cuba, no eran tan negros como los de otros lugares de la zona, y en general, tanto hombres como mujeres, “son de buenas disposiciones”.<sup>80</sup> En otra parte, al dar cuenta de los rasgos por los que puede identificarse a los pobladores del puerto llamado Zamba, empleaba una imagen que también aparece en la obra de Pigafetta para ilustrar a los gigantes, se trata de las coronillas al estilo fraile: “Los hombres traen los cabellos cortados y coronas como frailes.”<sup>81</sup>

Por otra parte, Gonzalo Fernández de Oviedo definía el aspecto de los indios en términos semejantes a los utilizados por los autores precedentes. Acerca de los habitantes de la Española expresaba: “La gente de esta isla es de estatura algo menor que la de España comúnmente, y de color loros [morenos] claros... Tienen las frentes anchas y los cabellos negros y muy llanos, y ninguna barba ni pelos en ninguna parte de la persona, así los hombres como las mujeres; y cuando alguno o alguna tiene algo de esto, es entre mil uno y rarísimo.”<sup>82</sup> Oviedo volvía a esta imagen corporal más adelante cuando dedicaba un apartado a detallar las costumbres de los indios. Lo particular en este caso era que dicha imagen incluía a hombre y mujeres: “Todos los indios comúnmente son sin barbas, y por maravilla o rarísimo es aquel que tiene bozo o algunos pelos en la barba o en alguna parte de su persona, ellos ni ellas.” Estas “raras” excepciones se expresaban, curiosamente, en personajes de altos rangos, como el cacique que gobernaba la provincia de Catarapa, a

79 Anónimo, *Relación...*, p.90

80 Enrique Fernández de Enciso, *Suma de geographia*, Sevilla, Andrés de Burgos, 1546, p.260

81 Enrique Fernández de Enciso, *Suma...*, p.266

82 Gonzalo Fernández de Oviedo, *Sumario de la natural historia de las Indias*, México, Fondo de Cultura Económica, 1992, p. 91

quien Oviedo le atribuía barba y pelo “y también en las otras partes que los hombres acá las tienen, y a su mujer en el lugar y partes que las mujeres las suelen tener.” La explicación de esta particularidad habría sido expuesta por el mismo cacique, que habría dicho al cronista que a él “le venía de linaje”.<sup>83</sup> Con lo cual, la diferencia física también expresaría una diferencia social.

Bartolomé de las Casas, por su parte, en la *Historia de las Indias*, exponía varios de los modelos expuestos hasta aquí. Algunos los retomó de los escritos de Colón, pero otros, que no necesariamente se apoyaron en éstos, resultaban casi idénticos. Por ejemplo, en un pasaje en donde narra el encuentro de españoles con un grupo de indios, describía a éstos de la siguiente manera: “Era esta gente de mediana estatura, bien proporcionados, las caras no muy hermosas por tenellas anchas, la color de la carne que tira a rubia como los pelos del león; de manera que, a estar y andar vestidos, serían poco menos blancos que nosotros. Pelo alguno no lo consienten en todo su cuerpo, si no son los cabellos, porque lo tienen por cosa bestial.”<sup>84</sup> Pero fue en la *Apologética Historia Sumaria* en donde las Casas expuso de manera más detallada su definición de la fisonomía de los indios. Decía que por lo general en las Indias los hombres eran bajos de estatura, aunque también existían otros que eran “muy bien proporcionados y de miembros recios y muchas fuerzas, y esto yo lo he visto –decía--, experimentado y es notorio a todos los que por estas regiones o provincias estamos.”<sup>85</sup>

En su determinación de los contornos físicos con los que debía relacionarse la categoría indio, Las Casas tenía la misma intención que los demás, esto es, la conformación de un objeto concreto en quien sostener sus dichos y hechos. Lo cual no necesariamente implica que esta caracterización deba leerse en términos de lo que hoy podríamos definir como ideología. El problema evidentemente tenía connotaciones políticas y en este sentido la perspectiva de Las Casas era completamente parcial, sin embargo, representaba igualmente una vía de alcanzar el conocimiento según las convenciones de la época acerca de la verdad. Una alternativa que precisamente buscaba hacer más flexibles los esquemas hasta entonces vigentes a través de los cuales se alcanzaba la verdad. ¿Cómo eran aquellos de los que se hablaba y definía como indios? ¿Cómo hacerlos visibles a sus interlocutores? ¿Qué era lo que en términos físicos los distinguía? Así, la especificidad de

83 Gonzalo Fernández de Oviedo, *Sumario...*, p.140

84 Bartolomé de las Casas, *Historia...*, T. I, p. 1119

85 Bartolomé de las Casas, *Apologética...* p. 461

las señas que identificaban a los indios significó sólo el marco en el cuál se depositarían otras determinaciones que completarían su naturaleza.

LAS SEÑALES DE LOS INDIOS: TRANSITOS ENTRE EL EXTERIOR Y EL INTERIOR

Entre ciertos letrados de varias ramas del conocimiento del siglo xvi circulaba un “arte” por el cual podía tenerse acceso a una interpretación “correcta” de los signos corporales. Este arte era conocido como fisiognomía y tuvo sus primeras expresiones en el contexto de la Grecia antigua. En términos generales, se pensaba que a partir de las señas exteriores de una persona podía llegar a conocerse su interior, es decir, sus emociones e inclinaciones morales. Este método se sustentó primordialmente en la observación e interpretación de las señas identificadas en el cuerpo. Una forma de proceder que compartían, desde el siglo v, desde la medicina hasta la historiografía.<sup>86</sup>

La intención de esta referencia a la fisiognomía es hacer notar que incluso las interpretaciones de lo físico conllevaban un juicio, en este caso que comprendía tanto lo moral como lo político al mismo tiempo. De modo que los cuadros referidos más arriba no eran manifestaciones imparciales de la realidad, aun y cuando su apoyo fuera la apariencia física de un grupo de personas. Por el contrario, la imagen corporal no podía separarse de sus significados morales, políticos, económicos, etc. A diferencia de lo que sucede hoy, a principios del siglo xvi los rasgos corporales de una persona no eran datos inmutables y evidentes, pues podían variar según su situación emocional, moral o política. La fisiognomía proporcionaba un conjunto de referencias tangibles que en última instancia remitían a realidades inmateriales. Esto podía expresarse de manera inversa, es decir, a partir de una situación moral o emocional, dotar a la persona de ciertos rasgos físicos. En este sentido, las interpretaciones a partir de una perspectiva fisiognómica servían para dar cuerpo, por ejemplo, a las inclinaciones morales de uno o varios personajes. De aquí que sea imposible tomar los retratos de los isleños que elaboraron los europeos como retratos en clave empírica. Nuevamente, es necesario traer a cuento la base conceptual que en la época sostenía que cuerpo y alma eran parte de una misma composición. Y es por ello que los elementos que hacían particular a alguien, por los que se le podía identificar –incluso a un pueblo entero–, no radicaban únicamente en sus rasgos físicos, sino también en los de su “alma”, que se expresaban en el comportamiento, pues unos referían a otros. El cuerpo

86 Teresa Martínez Manzano, *Introducción*, en Pseudo-Aristóteles, *Fisiognomía*, Madrid, Gredos, 1999, p.10

era espejo del alma y viceversa.

Por supuesto, no todos los letrados y navegantes referidos hasta aquí estaban versados necesariamente en fisiognomía. No obstante, en ese entonces una de las críticas más recurrentes a ésta era precisamente la de ser un conocimiento vulgar, al que no era extraño que se le mezclara con supercherías populares. En cierto modo podría decirse que la fisiognomía era la expresión “cultura” de estereotipos generalizados en círculos más bajos de la sociedad cristiana.

Sobre esto no defino el concepto de estereotipo en un sentido despectivo, sino como un medio en el que se sintetiza la información mínima indispensable para la comunicación, ya que ésta puede llevarse a cabo en tanto existe un código compartido, y si algo proporcionan los estereotipos es precisamente un inventario de lugares comunes. En buena medida éstos representan la columna fundamental de la cultura —es decir, de las herramientas simbólicas por las que se explica y da coherencia a la realidad. De tal manera que cuando los exploradores y colonizadores europeos hablaban de las personas, ya fuera de sí mismos o de otros, su base interpretativa estaba compuesta por esos estereotipos. Pero el sentido de éstos no estaba determinado por ese vocabulario compartido, éste era sólo el instrumento pero no el fin. La definición positiva o negativa de aquellos dependía del lugar político de quien la emitía.

De esta manera apariencia física y valores —por llamar de alguna manera a esa parte inmaterial—eran elementos que no se podían pensar separados en las personas. Los escritos que venimos estudiando lo ilustran a la perfección. Así, podemos entender mejor las relaciones que Colón establecía entre la hermosura corporal de los naturales y su buen ingenio y disposición para convertirse en servidores. A propósito de esta imagen “amable” de los isleños, algunos autores actuales<sup>87</sup> mencionan que uno de los tópicos más recurrentes en Colón era identificar a los indios con la figura del buen salvaje.<sup>88</sup> Sin embargo, ésta no era la única identificación en sus escritos. Por ejemplo, según el *Diario*, el 13 de enero de 1493 un grupo de indios “disformes” habría atacado por primera vez a los cristianos. Sobre esto se lee lo siguiente: “hallaron ciertos hombres con arcos y flechas, con los cuales se pararon a hablar, y les compraron dos arcos y muchas flechas y rogaron a uno d’ellos que fuese a hablar al Almirante a la caravela, y vino. El cual diz que era

87 José Rabasa, *De la invención de América. La historiografía española y la formación del eurocentrismo*, México, UIA, 2009.

88 Concepto, por cierto, que no se acuñaría hasta el siglo xviii gracias a Jean-Jacques Rousseau

muy disforme en el acatadura más que otros que oviese visto: tenía el rostro todo tizado de carbón,...traía todos los cabellos muy largos y encogidos y atados para atrás, y él así desnudo como los otros.”<sup>89</sup> A partir de esto el Almirante juzgó que era muy probable que se tratara de caribes. Lógicamente, esta aclaración aparecía *a posteriori* de lo ocurrido, lo cual otorga mayor importancia al papel que jugaba la descripción física como indicio de la maldad de aquellos personajes. Sin embargo, ya se sabe que en este caso la operación realizada fue la contraria. La maldad y la violencia implicaban un exterior “disforme” que llevó a Colón a identificarlos como caribes: “Juzgó el Almirante que debía ser de los caribes que comen los hombres.” Líneas más adelante aparecía explícitamente el vínculo del caribe con la maldad: “porque sin duda, dize él [Colón], la gente de allí es diz que de mal hazer y que creía que eran los de Carib y que comiesen los hombres.”<sup>90</sup> Estas deformidades representaron los prolegómenos a la guerra justa.

Otro ejemplo, nuevamente proveniente de los escritos del Almirante, ahonda al respecto. Esta vez se centra en el caso del fuerte de Navidad, que, como se sabe, significó el primer intento de aquél por establecer una población cristiana en las islas. Este emplazamiento habría consistido en una guarnición, situada en el pueblo regido por el cacique Guacanagarí e integrada por treinta y nueve miembros de la tripulación de Colón cuya misión habría sido recoger oro. En el *Diario* del primer viaje, la relación del Almirante se expresaba de forma positiva de los habitantes del mencionado pueblo. Los presentó como “gente de muy franco corazón, que cuanto le piden dan con la mejor voluntad del mundo” y como “buenos para les mandar y les hazer trabajar y sembrar y hazer todo lo otro que fuere menester, y que hagan villas y les enseñen a andar vestidos y a nuestras costumbres.”<sup>91</sup> Pero esta imagen la cambiaría en el segundo viaje, una vez que volviera a aquel sitio y se enterara de que todos sus hombres habían sido asesinados.

Después de este terrible episodio, insistió en establecer un asentamiento cristiano en la Española, y así fundó la ciudad y puerto de la Isabela. A juzgar por sus escritos, en este proceso de poblamiento el comportamiento de las personas, nuevamente, fue contrario a sus expectativas. La mansedumbre de los isleños se trocó en rebeldía, muy seguramente, debido a los malos tratos a los que fueron sometidos por parte de los subordinados del Almirante, Alonso de Hojeda y Pedro Margarit. La situación se tornó más complicada

---

89 Cristóbal Colón, *Textos...*, p.114

90 Cristóbal Colón, *Textos...*, p.116

91 Cristóbal Colón, *Textos...*, p. 96, Citado en Felipe Fernández-Armesto, *Colón*, Madrid, Folio,2004, p. 130

cuando el primero mandó apresar a un cacique local, a algunos de sus familiares y a uno de sus vasallos, el cual fue ajusticiado públicamente por robo —se le cortaron las orejas en la plaza de su pueblo. Las Casas mencionaba que “llegados los presos a la Isabela...mandó el Almirante que los llevasen a la plaza, y con voz de pregonero les cortasen las cabezas.”<sup>92</sup> No existen referencias que den cuenta de las explicaciones que dio Colón para entender este cambio drástico en la actitud de las personas. Las medidas que adoptó apuntaban a un olvido de su plan original de evangelización y dominación que, dadas las características de obediencia y pasividad que en un principio identificó en los isleños, supuestamente sería sencillo y se llevaría a cabo sin violencia.<sup>93</sup> En un memorial de 1494 —única fuente escrita por Colón en el tiempo de estos acontecimientos— pueden encontrarse asomos de una posible explicación a dicho cambio de actitud y, de paso, una justificación para imponer la esclavitud. Concerniente a los castigos, mencionaba: “Certificando a Sus Altezas que la venida e vista de esta flota acá en esta tierra, así junta e fermosa, ha dado muy grande autoridad a esto e muy grande seguridad para las cosas venideras, para que toda esta gente d’esta grande isla e de las otras, viendo el buen tratamiento que a los buenos se fará e el castigo que a los malos se dará, verná a obediencia prestamente para poderlos mandar como vasallos de Sus Altezas.” La sentencia de que los castigos eran aplicados a los “malos” expresaba un matiz importante en la idea colombina acerca de las personas que pretendía definir; al final no todos cumplían con la imagen idílica. Sin embargo, en la necesidad de dar forma a esa maldad, de conferirle un cuerpo concreto, el Almirante se centró en el tema de los caribes, particularmente en los motivos de por qué debían ser esclavizados y mandados a España.

Item direis a Sus Altezas qu’el provecho de las almas de los dicho[s] caníbales, e aun d’estos de acá, ha traído en pensamiento que cuantos más allá se llevasen sería mejor, e ello Sus Altezas podrían ser servidos d’esta manera: que cuánto son acá menester los ganados e bestias de trabajo para el sostenimiento de la gente que acá ha de estar, e bien de todas estas islas, Sus Altezas podrán dar liçençia e permiso a un número de carabelas suficiente que vengán acá cada año, e trayan de los dichos ganados e otros mantenimientos e cosas de poblar el campo e aprovechar la tierra,...las cuales cosas se les podrían pagar en esclavos d’estos caníbales, gente tan fiera e dispuesta e bien proporcionada e de muy bien entendimiento, los cuales quitados de aquella inhumanidad creemos que serán mejores

92 Bartolomé de las Casas, *Historia...* T. I, Lib. I, Cap. xciii, p.381

93 Felipe Fernández-Armesto, *Colón...*, p. 157

que otros ningunos esclavos, la cual perderán que sean fuera de su tierra.<sup>94</sup>

Varios puntos de este párrafo merecen atención. Primero, ¿a quiénes se refiere con el nombre de caníbales? ¿A los violentos que merecen punición? Al respecto puede plantearse la hipótesis de que en la narración de Colón los “indios malos” se convertían y tomaban cuerpo de caníbales.<sup>95</sup> Cuando hablaba de salvar las almas de éstos, y especificaba que se refería tanto a los “dichos” como “aun d’estos de acá”, estaba diciendo que en la española también existían y que eran aquellos a los que precisamente era necesario castigar. De esta manera Colón intentaba comunicar, tanto a los Reyes y de alguna forma a sus contemporáneos, un escenario en el que aparecían tres grupos bien definidos: ellos, los vasallos de los reyes españoles; los habitantes de las islas, buenos y mansos, y los caribes, la versión oscura de éstos.<sup>96</sup> Cada uno se identificaría claramente. En este caso la actitud violenta y rebelde de una parte de los isleños dio origen, literalmente, a un tercer conjunto de personas que sólo cobran sentido en tanto son descritos en cuerpo y alma.

Con Pedro Mártir de Anglería sucedía algo similar, los malos y los buenos no sólo se distinguían por sus actos sino por su apariencia física –aquí también los caníbales solían interpretar el rol de la maldad. A propósito de las expediciones del Almirante y el Adelantado –el hermano de Colón, Diego–, Mártir de Anglería describía a los personajes con los que éstos se iban encontrando en términos de su papel “moral” en los acontecimientos. Las personas sabias y virtuosas, presentes incluso entre los isleños, eran definidas según un aspecto que correspondía a sus alturas morales. Por ejemplo, “Mientras el Almirante oía misa en la playa, se vio llegar, acompañado de otros muchos, a un hombre principal, octogenario, varón grave, pero que iba desnudo; este individuo, en tanto se celebraba la ceremonia, asistió a ella admirado y con respetuoso rostro y mirada; dio luego al Almirante una canastilla que llevaba en su mano, llena de frutos de la tierra.” Después de esto dirigió un discurso a Colón que fácilmente podría atribuírsele a cualquier

94 Cristóbal Colón, *Textos...*, p.154

95 En todo caso, no se trataría de una conjetura novedosa, pues hace medio siglo el estudioso del caribe, Carl Sauer, se preguntaba por el origen de esos caribes, pues se suponía que la mayoría de ellos o habían huido o se habían mantenido al margen del contacto con los españoles. En un apartado más abajo se ahonda en esta duda del historiador norteamericano, p.121

96 Peter Hulme habla también de una triada pero su parámetro de división gira alrededor de consideraciones de género prevalecientes en la época. “Tales of distinction: European ethnography and the Caribbean” en Stuart B. Schwartz (Edit.), *Implicit Understandings: Observing, Reporting, and Reflecting on the Encounters Between Europeans and Other Peoples in the Early Modern Era*, Nueva York, Cambridge University Press, 1996, p.171

moralista reconocido de la época.<sup>97</sup> Para la mirada europea lo único desfavorable en el anciano era su desnudez, como bien subrayó posteriormente Mártir en la persona del genovés: “Traducidas por el interprete isleño estas y otras razones, admiróse el Almirante de ver tan prudente juicio en un hombre desnudo.”<sup>98</sup> Igual medida era empleada con algunas mujeres de buen linaje como Anacaona, viuda de Caonabo --rey de Cibao y quien emprendió la matanza de españoles en el fuerte de Navidad: “Púsose en camino don Bartolomé Colón, y fue honrosamente recibido por el rey y su hermana, esposa que había sido del difunto Caunaboa, rey de Cibao, que en el gobierno del reino de su hermano no tenía menor importancia e intervención que éste. Dicen, en efecto, que es una mujer educada, graciosa, y discretísima, que había persuadido al reyezuelo a que, aleccionado por el ejemplo de su marido, adulara, halagase y obedeciera a los cristianos.”<sup>99</sup>

Hombres con una conducta que para los españoles resultaba amenazadora eran presentados en los mismos términos. Al respecto está el caso de los “ciguanos”: “Subió el Adelantado orilla arriba buscando un vado para pasar, y habiéndolo encontrado por fin en una ancha llanura, ya se disponían los nuestros a atravesarlo, cuando los ciguanos, alzando a un tiempo horrendo griterío, se precipitaron formados en batallón desde las selvas, con espantoso y temible aspecto.”<sup>100</sup> Más adelante, los expedicionarios decidían no molestar a un grupo de personas que se encontraban acampando cerca de su camino, su apariencia les decía que podían ser peligrosas:

Toparon con ciertas gentes que pernoctaban al raso, como acampadas, y decidieron no inquietarlos hasta que amaneciera. Salido el sol, cuarenta de los nuestros se dirigieron armados hacia ellos, que en número de treinta venían al encuentro con arcos y flechas arrojadas, dispuestos al combate; seguíanlos los demás armados de igual manera. Dicen que aquellos indígenas son más altos que los germanos y panonios; miraban con rostro torvo y actitud amenazadora a los nuestros, quienes resolvieron no hacer uso de las armas.

---

97 “Nos han contado que has recorrido con poderoso ejército todas estas tierras que hasta ahora te eran desconocidas, y que has inspirado a sus habitantes no pequeño miedo. Por lo cual te exhorto y amonesto a que sepas que cuando las almas abandonan el cuerpo tienen dos caminos; uno tenebroso y espantable, destinado a los que son molestos y dañinos al género humano; otro placentero y deleitoso, para lo que en vida amaron la tranquilidad y la paz de las gentes, Si tienes presente pues que eres mortal, y recuerdas que a cada cual le están reservados méritos futuros a proporción de sus obras presentes, te guardarás de hacerle mal a nadie.” Pedro Mártir de Anglería, *Décadas...* T. I, pp. 140-141

98 Pedro Mártir de Anglería, *Décadas...* T. I, pp. 140-141

99 Pedro Mártir de Anglería, *Décadas...* T. I, p. 157

100 Pedro Mártir de Anglería, *Décadas...* T. I, p. 172

Pero era en los caribes en donde se evidenciaba el vínculo entre comportamiento y rasgos corporales.

Llevados al navío del Almirante, mostraban no menos ferocidad y tremendo semblante que los leones africanos cuando se dan cuenta de haber caído en el lazo. No hay quien los vea, que no confiese haber sentido una especie de horror en sus entrañas, tan atroz y diabólico es el aspecto que la naturaleza y la crueldad han impreso en sus rostros. Lo digo por mí mismo y por los muchos que conmigo acudieron más de una vez a verlos a Medina del Campo.<sup>101</sup>

En los textos de Bartolomé de las Casas también puede comprobarse que las personas estaban determinadas tanto por su exterior como por su interior. Respecto a las correspondencias entre lo físico y lo “espiritual” en los “hombres” era posible identificar algunos ejemplos en su *Historia de las Indias*. En el capítulo segundo de esta obra, por ejemplo, aparecía el retrato --un tanto hagiográfico-- de Cristóbal Colón. Evidentemente, las Casas escribía desde una perspectiva en donde lo importante de la expedición colombina recaía en sus consecuencias espirituales. Es decir, en la expansión del cristianismo representada en la conversión de cada una de las personas que habitan aquellas islas o, como diría él mismo, en la oportunidad para transmitirles la “gracia divina”.<sup>102</sup> Partiendo de esto, la imagen de Colón que transmitía estaba cargada de un sentido providencial, en tanto que habría sido gracias a la perseverancia del genovés que esas “almas” se habían hallado.

Llegado, pues, ya el tiempo de las maravillas misericordiosas de Dios, cuando por estas partes de la tierra...se había de coger el ubérrimo fruto que a este Orbe cabía de los predestinados,...escogió el divino y sumo Maestro entre los hijos de Adán que en estos tiempo nuestro había en la tierra, aquel ilustre y grande Colón, conviene a saber, de nombre y obra poblador primero, para de su virtud , ingenio, industria, trabajos saber y prudencia confiar una de las egregias divinas hazañas que por el siglo presente quiso en su mundo hacer.<sup>103</sup>

Las cualidades “naturales y adquisitas” con las que Bartolomé de las Casas caracterizaba a Colón pretendían corresponder al grado de la tarea que el mismo dominico le atribuía. Dicho en otras palabras, la persona del genovés, tanto en términos exteriores como

101 Pedro Mártir de Anglería, *Décadas...* T. I, p. 172

102 Bartolomé de las Casas, *Historia...*, T. I, p. 25

103 Bartolomé de las Casas, *Historia...*, T. I, p.27

interiores, debía expresar las cualidades indispensables para desempeñar la empresa encomendada.<sup>104</sup> Era así que las características definitorias del genovés --desde su linaje, pasando por su nombre, hasta los rasgos de su nariz--, se relacionaban con el significado trascendente que Las Casas quería darle a su empresa. Proporcionaba así, “en orden de historia”, los datos que en la época resultaban indispensables para identificar a la persona. Evidentemente, acomodados de un lado los interiores y de otro los exteriores. Interiores: lugar de nacimiento, padres, nombre y sobrenombre; exteriores: rasgos corporales y anímicos.<sup>105</sup> Para hablar de los interiores, las Casas empleaba un género discursivo que bien podía pasar por hagiográfico. Los significados detrás del nombre y la parentela del Almirante indicaban desde tiempo atrás la ruta que la Providencia le había dispuesto. Partiendo de esto, proseguía con lo que “pertenece a su exterior persona y corporal disposición: fue alto de cuerpo, más que mediano; el rostro luengo y autorizado; la nariz aguileña; los ojos garzos; la color blanca, que tiraba a rojo encendido; la barba y cabellos, cuando era mozo, rubios, puesto que era muy presto con los trabajos se le tornaron canos.” Después de esto se detenía en las peculiaridades de su ánimo: “era gracioso y alegre, bien hablado ,y... elocuente y glorioso... en sus negocios; era grave en moderación, con los extraños afable, con los de su casa suave y placentero, con moderada gravedad y discreta conversación, y así podía provocar los que le vieses fácilmente a su amor.” Por último, el dominico hablaba de la manera en que debía entenderse lo anterior: “Representaba en su persona y aspecto venerable persona de gran estado y autoridad y digna de toda autoridad; era sobrio y moderado en el comer y beber, vestir y calzar; solía comúnmente decir, que hablase con alegría en familiar locución, o indignado, cuando reprendía o se enojaba de alguno: ‘Do vos a Dios; ¿no os parece esto y esto?’ o ‘¿por qué hiciste y esto?’”<sup>106</sup>

Esta misma imagen volvió a ser empleada por las Casas a propósito de la primera

---

104 “Y porque de costumbre tiene la suma y divinal Providencia de proveer a todas las cosas, según la natural condición de cada una, y mucho más y por modo singular las criaturas racionales...y cuando alguna elige para, mediante su ministerio, efectuar alguna heroica y señalada obra, la dota y adorna de todo aquello que para cumplimiento y efecto Della le es necesario, y como éste fuese tan alto y tan arduo y divino negocio, a cuya dignidad y dificultad otro alguno igualar no se puede, por ende a este su ministro y apóstol primero destas Indias creedera cosa es haberle Dios esmaltado de tales calidades naturales y adquisitas, cuantas y cuales para el discurso de los tiempos y la muchedumbre y angustiosa inmensidad de los peligros y trabajos propinquísimos a la muerte, la frecuencia de los inconvenientes, la diversidad y dureza terrible de las condiciones de los que le habían de ayudar, y finalmente, la casi invencible importuna contradicción que en todo siempre tuvo, como por el discurso desta historia en lo que refiere a él tocante, sabía que habían bien menestar.” Bartolomé de las Casas, *Historia...*, T. I, p.27

105 De todo esto se habla con mayor detalle en el capítulo uno.

106 Bartolomé de las Casas, *Historia...*, T. I, p. 29

experiencia del Almirante con los isleños. En este caso, el dominico dotó a los indios de la percepción cultural de los cristianos, pues los describió como si entendieran perfectamente el significado de cada uno de los rasgos exteriores de Colón, y, consecuentemente, comprendieran que él era el “principal” de la gente que acababa de arribar a su tierra. Nuevamente, es necesario subrayar que los fundamentos de la diferencia entre indios y españoles se reconocían en el cuerpo y el vestido; en el caso de dicho acontecimiento estos parámetros se reiteraban para establecer nuevas diferencias, esta vez aquellas que daban al genovés el porte de mayor importancia entre los suyos: “Los indios que estaban presentes, que eran gran número, a todos estos actos estaban atónitos mirando los cristianos, espantados de sus barbas, blancura y de sus vestidos; íbanse a los hombres barbados, en especial al Almirante, como, por la eminencia y autoridad de su persona, y también por ir vestido de grana, estimasen ser el principal, y llegaban con las manos a las barbas maravillándose dellas, porque ellos ninguna tienen, especulando atentamente por las manos y las caras su blancura.”<sup>107</sup>

En esta línea las Casas determinó la caracterización de los indios. En los capítulos de su *Historia de las Indias* dedicados a las expediciones colombinas, su visión sobre lo que identificaba a aquéllos se confundía con la del Almirante, por lo que resultaría repetitivo remitirse a estos para encontrarla. No obstante, fue en la *Apologética Historia Sumaria* en donde dicha caracterización puede apreciarse mejor. Como se mencionó más arriba, lo que se dice en la obra acerca del concepto de persona merece un capítulo completo; sin embargo, siguiendo la línea de este apartado, pueden mencionarse ahora las referencias en donde Bartolomé de las Casas muestra el vínculo flexible de las cualidades “exteriores e interiores” con el que particularizó a los indios. Al respecto, estos ejemplos estaban constituidos, precisamente, tomando como base criterios fisiognómicos presentes en algunos tratados de Aristóteles, y que el dominico empleó para sustentar su posición acerca de lo que distinguía esencialmente el ser de los indios. De esta manera, dice: “Son luego estas gentes todas universalmente de buenos sentidos exteriores, y en especial de muy temperados y delicados tactos, y por consiguiente, argumento es claro y aun necesario según el filósofo en el II *De anima* y en el I de la *Política*, tener cuerpos de libres y nobles, que es decir que tienen naturalmente buenos entendimientos y son ingeniosos y bien razonables.”<sup>108</sup> El dominico encontraba que la gente, tanto hombres como mujeres, tenían

107 Bartolomé de las Casas, *Historia...*, T. I, p.202

108 Bartolomé de las Casas, *Apologética...*, p.176

rostros “graciosos y hermosos”, y que estas cualidades, además de su lindura y alegría, se mantenían conforme iban creciendo y haciéndose adultos. De todas estas señas debía deducirse que se trataba de gente con un alma bondadosa y de muy buen entendimiento, y que aún podrían mejorar si se les ayudara: “De aqueste indicio y significación habla el Filósofo en el I de la *Política*, capítulo 30, diciendo: que desde el nacimiento de cada uno y de su niñez, luego la naturaleza muestra en los cuerpo y gestos de los niños si tienen ánimas de libres o de siervos, conviene a saber, si tienen buenos y capaces entendimientos.”<sup>109</sup>

Lo anterior expresaba una forma muy particular de argumentar a favor de una perspectiva determinada. La figura física de quien se hablaba servía también como argumento para persuadir al interlocutor. Los escritos aquí tratados, primordialmente los de Cristóbal Colón y Bartolomé de las Casas, demuestran que los retratos de los indios no eran descripciones empíricas, sino herramientas retóricas, según contextos específicos, para legitimar posturas o acciones. En este sentido, resulta imposible elegir la descripción correcta en términos de sus referencias “reales”. De hecho ante lo que estamos es ante diversas definiciones físicas de los indios que buscaban constituir un argumento moral mediante la retórica, según la conveniencia de los momentos y las personas.

#### LAS SEÑALES DE LOS INDIOS: ENTRE LA DESNUDEZ Y EL VESTIDO

Según el tópico de la época —y que de hecho ha trascendido a la historiografía actual—lo que más llamó la atención de los cristianos respecto a los indios fue su desnudez. Esto se sostiene, según los historiadores actuales, en las fuentes mismas, ya sean escritas o visuales. Y no se equivocan al respecto, de Colón en adelante abundan las referencias acerca de esa peculiaridad de los isleños, las frases “vieron gente desnuda”, “gente desnuda e inculta”, “desnuda por completo”, “pasaban su vida desnudas y contentas con lo natural”, “desnudos como su madre los parió” o “van desnudos por delante” se encuentran fácilmente en los escritos de navegantes y letrados. Sin embargo, de nuevo, el error sería interpretar estas definiciones en términos literales o según criterios empirista. No sólo porque las mismas no tenían, como he venido diciendo, el objetivo de describir las cosas tal cual eran, sino también porque según los estudios contemporáneos resulta complicado hallar una sociedad en estas condiciones. Hans-Peter Duerr ha cuestionado la existencia de una sociedad, actual o antigua, en el que la desnudez —es decir, la carencia completa de vestido—haya sido la norma y en la que no haya habido algún tipo de prescripción social que regulara

<sup>109</sup> Bartolomé de las Casas, *Apologética...*, p.176

las relaciones sexuales.<sup>110</sup> De entrada esto pondría en entredicho la aseveración de aquellos escritos buscaban producir descripciones empíricas —como varios historiadores actuales han sostenido—, pero al mismo tiempo apoyaría la línea seguida en este trabajo acerca de que hay que entender las definiciones de los indios como perspectivas con una intención retórica —según se dijo antes, como vía de acceso a la verdad, sostenida en los espiritual— determinada según los interlocutores a los que se dirigían.<sup>111</sup> De esta forma, resulta más importante entender de qué manera mediante la desnudez los cristianos definieron socialmente a las personas de las islas, y cómo de pasó agregaron una características más a la definición —o mejor dicho a la imposición— de su identidad.

La historiografía ha dicho que la desnudez de los isleños fue el primer elemento que llamó la atención de Colón. Sin embargo, ha faltado mencionar con qué otros elementos la relacionó. En sus primeros caracterizaciones, decía que tanto hombres como mujeres andaban desnudos y que no tenían vergüenza de ello, que los encontraba hermosos y dispuestos a convertirse en cristianos y servidores de los reyes. En estas informaciones iniciales se desplegaba ya una serie de peculiaridades que se desarrollarían posteriormente respecto a la desnudez y lo que ésta refería. La primera era la distinción que conllevaba la desnudez en hombres y mujeres. En los primeros expresaba debilidad en todos los aspectos, pero sobre todo en el campo de las armas. En el caso de las mujeres servía de medida clasificatoria de casadas y solteras, pues las “menos desnudas” se consideraban casadas, mientras que las que lo estaban por completo se definían como solteras. Mediante estas distinciones se caracterizaba a esta gente con un modelo regulatorio de los “ayuntamientos carnales” similar al de los cristianos. Por último, estaba el tema de la desnudez en alusión directa a un estado de indefensión e inocencia.

La falta de armas, ya se ha visto, fue uno de los argumentos que en general esgrimieron los personajes aquí estudiados para ofrecerse como protectores de los indios frente a los peligros que los acechaban, principalmente frente a los caribes. Según el pensamiento de éstos, desnudez y debilidad, podían entenderse como sinónimos. “Esta gente es muy

---

110 De hecho Duerr argumenta de manera convincente que el control social se habría dado con mayor fuerza en aquellos grupos considerados “primarios” o menos “civilizados” en donde, debido a su tamaños reducido, las reglas sociales habrían tenido mayor incidencia sobre sus integrantes. Hans Peter Duerr, *Nudité et Pudeur. Le Mythe du processus de civilisation*, París, Fondation Maison des sciences de l’homme, 1998, pp.1-4

111 A partir de una crítica de la perspectiva de Norbert Elias sobre el devenir civilizatorio de la humanidad, Duerr pretende desmontar la idea de la desnudez como marca que distingue entre civilización y primitivismo. En el fondo, para él, hay formas históricas por las que se establecen distinciones entre los humanos, y la desnudez sería una de ellas.

mansa y muy temerosa –mencionaba Colón--, desnuda como dicho tengo, sin armas y sin ley.” Y en otro lugar reiteraba: “Son gente muy sin mal ni guerra, desnudos todos, hombres y mujeres, como su madres los parió.”<sup>112</sup> En este caso el vestido funcionaba como un marcador mediante el cual podían entrecruzarse las posibilidades bélicas y de resistencia de las personas. De aquí que, tomado de manera inversa, lo citado arriba podía definirse también como una seña que expresaba el ingenio y destreza de un pueblo. Colón lo decía de manera explícita en otro pasaje del *Diario* del primer viaje: “Ellos no tienen armas, y son todos desnudos y de ningún ingenio en las armas y muy cobardes, que mill no aguardarían tres, y así son buenos para les mandar y les hazer todo lo otro que fuere menester, y que hagan villa y se enseñen a andar vestidos y a nuestras costumbres.”<sup>113</sup> Hablando en los mismos términos bélicos, la desnudez no era sólo sinónimo de una carencia material de herramientas para combatir, también refería una forma particular de hacerlo; por supuesto, no adecuada a los parámetros pensados como “correctos”, según la perspectiva de quien escribía.

Así, algunas personas se habrían enfrentado a los cristianos con lo mínimo. Lo cual no significaba una derrota segura, según lo escribía Pedro Martir: “En otros lugares los indios, aunque andan desnudos, derrotaron a los nuestros y destrozaron escuadrones enteros.”<sup>114</sup> Lo cual podría resultar paradójico para los interlocutores. De modo que en ocasiones esta contradicción se explicaba mejor presentando las armas como replicas de las cristianas: “Allí encontró gentes que, aunque desnudas, eran aptas para la guerra, porque peleaban con escudos, adargas, espadas, largas, también de madera, y con arcos y flechas de puntas aguzadas al fuego o de hueso.”<sup>115</sup> Lo cierto es que en todas estas imágenes que definían a los indios como guerreros se imponía la conjunción adversativa como medio explícito de comunicar la contradicción que esto conllevaba: aunque desnudos, son guerreros a su manera.<sup>116</sup>

Si la gente tenía o no algo que los cubriera resultaba intrascendental ante las consecuencias desencadenadas por la interpretación del Almirante. Para éste los indios se definían a partir de una carencia que los cristianos tenían obligación de satisfacer o...

112 Cristóbal Colón, *Textos...*, pp. 89 y 92

113 Cristóbal Colón, *Textos...*, p.84

114 Pedro Mártir de Anglería, *Décadas...* T. I, p.200

115 Pedro Mártir de Anglería, *Décadas...* T. I, p. 211

116 “El cacique de que hablamos tendió a los que habían desembarcado una emboscada, pues cuando estaban ocupado en llenar los barriles, se les vino encima con unos 700 hombres, según cálculo de los nuestros, armados a su manera, aunque desnudos.” *Ibíd.*, p.226

aprovecharse. “Porque esta gente es muy simple en armas, como verán vuestras altezas de siete que yo hize tomar para le llevar y prender nuestra fabla y bolvellos; salvo que vuestras altezas cuando mandaren predenlos todos llevar a Castilla o tenellos en la misma isla captivos, porque con cincuenta hombres los ternán todos sojuzgados, les harán hazer todo lo que quisieren.”<sup>117</sup> La caracterización y ese aprovecharse cobraban sentido en tanto el mensaje estaba dirigido a los reyes.

De tal manera que la desnudez, según los criterios planteados por lo escritos aquí estudiados, debía entenderse como algo más que la simple carencia de vestido, ya que lo que revelaba iba más allá de una cuestión meramente exterior. Exponía las particularidades más profundas sobre las cuales un pueblo se organizaba. Si bien la cuestión de la guerra y la autodefensa eran un par de ellas, de las mismas podía también deducirse la carencia absoluta de leyes que lo rigieran. Ya en una cita anterior mostraba la manera en que la desnudez se percibía muy cercana a la falta de armas y de ley. Antonio de Pigaffeta insistía en la relación de estos tres factores cuando mencionaba: “Estos pueblos no conocen ninguna ley y no siguen otra norma más que su propia voluntad. No tienen rey ni jefe. No adoran a nada y van completamente desnudos.”<sup>118</sup> Cuando se hablaba de ley la referencia comprendía los ámbitos del gobierno civil y eclesiástico; al respecto resultaría anacrónico desvincularlos y pensarlos independientes uno de otro, al estilo de lo que se asume actualmente. Carecer de ley significaba la ausencia de cualquier tipo de norma, pero principalmente de aquellas cuya función principal era ordenar las relaciones sociales. En este sentido, la “falta de religión” representaba también esa carencia normativa y, por lo tanto, podía relacionarse sin ningún problema con aquella otra del vestido. Pedro Mártir, hablando de los canarios--pero como si lo hiciera de los antillanos--, mencionaba: “Las Canarias están habitadas en estos tiempos por gentes que hallándose fuera de todo clima de Europa, al mediodía, andan desnudos y viven sin religión alguna.”<sup>119</sup> De manera más contundente, el mismo Mártir decía que, en su expedición más allá de la Española, Alonso de Ojeda encontró a los de las islas “desnudos y dispersos.”<sup>120</sup>

En términos generales, uno de los significados que más interesaba a los personajes que venimos estudiando sobre la desnudez con la que caracterizaban a los indios era la necesidad que “originaba” respecto a imponer un orden en donde “evidentemente” no lo

117 Cristóbal Colón, *Textos...*, p.66

118 Antonio de Pigaffeta, *Primer viaje...*, p. 85

119 Pedro Mártir de Anglería, *Décadas...* T. I, p. 104

120 Pedro Mártir de Anglería, *Décadas...* T. I, p. 211

había. Desnudez y gobierno –entiéndase orden-- son simplemente términos incompatibles para el entendimiento cristiano de la época, y aún más cuando esto les beneficiaba y legitimaba. La idea de que existan “gobernantes” con poca ropa les resulta simplemente inimaginable y contradictoria. Por eso Colón insistía en vestir a los “gobernantes” con los que se entrevistaba, ya fuera intercambiando con ellos cualquier tipo de vestimenta: guantes, gorros, pedrerías; o vistiéndoles de manera literal. Por ejemplo, en su encuentro con Guacanagarí, decía haberle vestido con la intención de que exhibiera “realmente” su jerarquía. El mensaje se hacía todavía más evidente cuando pintaba un cuadro en el que el sequito de éste aparecía desnudo: “Y andavan con él bien mill personas, todos desnudos; el señor ya traía camisa y guantes, qu’el Almirante le avía dado, y por los guantes hizo mayor fiesta que por cosa de las que le dio.”<sup>121</sup> Para Pedro Mártir la incompatibilidad arriba referida no podía más que ser extraordinaria, tanto que era indispensable referirla a sus lectores y auditores: “Mientras el Almirante oía misa en la playa, se vio llegar, acompañado de otros muchos, a un hombre principal, octogenario, varón grave, pero que iba desnudo.”<sup>122</sup> Este viejo, se mencionó más arriba, habría dirigido a Colón palabras que sólo podían provenir de un sabio, de ahí que esto resultara aún más contrastante con su condición: “Traducidas por el interprete isleño estas y otras razones, admiróse el Almirante de ver tan prudente juicio en un hombre desnudo.”<sup>123</sup>

Navegantes y letrados trasladaban las marcas jerárquicas vigentes del otro lado del océano y las aplicaban para categorizar a la gente de las islas. Si allá un rey o un príncipe eran inimaginables sin los vestidos que los distinguían acá esto no tenía por qué ser de otra manera. Nuevamente, esas transferencias respondían a la necesidad de definir la vida de los indios. Se decía, por lo tanto, que en algunos sitios podía distinguirse al cacique y a su sequito porque eran los únicos que iban vestidos. Cuando Vasco Núñez de Balbo llegó a una región llamada Cuarecua, decía Mártir de Anglería: “Salió al encuentro su reyezuelo, del mismo nombre, armado a su usanza, es decir, con arcos, saetas y macanas o espadas de madera anchas y largas, que manejan con ambas manos, estacas chamuscadas y flechas que disparan certeramente [...] Hablando así, salió al descubierto; iba vestido, lo mismo que sus cortesanos, los demás estaban desnudos.”<sup>124</sup>

El criterio mediante el que se identificaba a un gobernante funcionaba a partir

121 Cristóbal Colón, *Textos...*, p.99

122 Pedro Mártir de Anglería, *Décadas...* T. I, pp. 140-141

123 Pedro Mártir de Anglería, *Décadas...* T. I, p.141

124 Pedro Mártir de Anglería, *Décadas...* T. I, pp. 289-290

del contraste entre quien estaba vestido y quien estaba desnudo. Tal criterio funcionaba a partir de la oposición de lo que se entendía como digno de la nobleza —que allá, en la Península, se caracterizaba por una parafernalia expresada en el traje de los soberanos y acá, en las Indias, simplemente con el “vestido”—frente a lo que se reservaba para representar a los plebeyos —allá ropas que se consideraban más simples y acá la desnudez. La clave era presentar a las personas con las señas que correspondían a su estatus y confrontarlas. Pero esas señas no se reducían a un sólo tipo, es decir, no se trataba de un elemento el que determinaba dicho estatus. En este sentido, el pasaje anterior es buen ejemplo, pues lo que identificaba al gobernante incluía, además del vestido, las armas —que también lo vestían—y la habilidad para manejarlas. Lo cual, a su vez, remite a lo dicho por Colón, y que se trató anteriormente, acerca de que los caribes por ser guerreros y saber emplear armas debían ser personas de razón.<sup>125</sup> Una peculiaridad en sí misma no constituía la identificación de la persona, sino el conjunto de varias, por lo que, para entender el papel de la desnudez como rasgo definitorio de los indios, no basta con referirse a dicha desnudez como una seña con valores fijos, sino como el punto de referencia de otros que cobraban sentido en tanto se les confrontaba con los valores de otras señas. De esta forma la desnudez no sólo tendría un significado, sino varios según las circunstancias en el que se presentara. Hasta ahora se han mencionado dos, como símbolo del desorden social de los indios y como rasgo particular de los hombres de gobierno y razón. Pero existían otros, uno de ellos el más defendido por buena parte de la historiografía, el de la desnudez como símbolo de la incontinencia del “ayuntamiento carnal” y, por lo tanto, de la falta de vergüenza entre los de las islas. El significado de esto se ha explicado en términos teológicos. Refiriéndose en primer lugar al capítulo bíblico del Génesis y luego a la interpretación que de éste hiciera san Agustín. Así se plantea que el rechazo de los cristianos del siglo XVI a la desnudez tenía que ver con la vergüenza implícita en ella, y al vínculo de ésta con el deseo carnal.<sup>126</sup> Sin embargo, las bases de tal rechazo, más que subordinadas a un elemento puramente de restricción sexual, estaban constituidas por el papel que éste jugaba en la organización de la sociedad cristiana de aquel entonces. Dicho en otros términos, no se trataría tanto de un desprecio de la desnudez por lo que conllevaría de amoral y pecaminosa, como de un procedimiento clasificatorio en el que se definía a los indios según las jerarquías que funcionaba del otro lado del Atlántico.

---

125 Cfr. nota 99

126 Peter Hulme, “Tales of distinction...”, pp. 185-186

La desnudez femenina, más que la masculina, era el símbolo empleado para manifestar la vergüenza que implicaba el deseo carnal. No por otro motivo se subrayaba con tanta insistencia que no sólo los hombres iban desnudos. Parecía que el hecho de que también las mujeres lo estuvieran refería de manera explícita dicho deseo. Sin embargo, se planteaba que había algunas que, como sus pares cristianas, lo sabían controlar. “Son gente muy sin mal ni guerra, --dice Colón-- desnudos todos, hombres y mujeres, como su madres los parió. Verdad es que las mujeres traen una cosa de algodón solamente tan grande que le cobija su natura y no más.”<sup>127</sup> Estas serían las casadas, ya que van “menos” desnudas que las solteras, y esto porque las primeras cumplían con el precepto de castidad aparejado al matrimonio, mientras que las segundas estaban todavía a merced del pecado. Desde el *Diario* del primer viaje, este será un tópico que aparecerá de manera recurrente en las fuentes. En otra parte del mismo documento, anterior a la antes referida, se leía: “Aquí hallaron que las mujeres casadas traían bragas de algodón, las mozas no, sino salvo algunas que eran ya de edad de diez y ocho años.”<sup>128</sup> Michele da Cuneo era todavía más explícito acerca de la razón por la que entre las nativas había unas “más cubiertas” que otras: “Todos andan desnudos, pero las mujeres que han conocido hombre se cubren con una hoja de árbol, un pedazo de tela de algodón o algún trapo.”<sup>129</sup> De forma un poco más extensa, Pedro Mártir refería el mismo fenómeno.

Al aproximarse salieronles primeramente al encuentro treinta mujeres, todas ellas esposas del régulo, con ramas de palmeras en las manos, bailando, cantando y tocando por mandato del rey, desnudas por completo, excepto las partes pudendas que tapan con unas como enaguas de algodón. Las vírgenes, en cambio, llevan el cabello suelto por encima de los hombros, y una cinta o bandeleta en torno a la frente, pero no se cubren ninguna parte de su cuerpo.<sup>130</sup>

Aquí cubrirse las “partes naturales” representaba sólo un rasgo más que expresaba la pertenencia a una de las dos categorías, pues a esto se agregaba el factor del cabello, que las “vírgenes” llevaban suelto, y que sugería su contrario en las casadas, es decir que éstas podían identificarse porque lo traían recogido.

De manera paralela a estos cuadros sobre las mujeres, existían otros en donde

127 Cristóbal Colón, *Textos...*, p. 92

128 Cristóbal Colón, *Textos...*, p. 73

129 Michel da Cuneo, *De Novitatibus Insularum Oceani Hesperii Repertarum a Don Christoforo Columbo Genuensi*, Caracas, Revista de Historia, (1493), p. 20

130 Pedro Mártir de Anglería, *Décadas...* T. I, pp. 153-154

se presentaba exclusivamente la imagen de las solteras o vírgenes, es decir de aquellas en las que la desnudez era símbolo de pecado y libertinaje carnal. Eran éstas a las que se les retrataba “sin nada” para cubrirse, el cabello largo y, generalmente, mozas. Esto último era también importante, ya que mostraba la manera en que la edad se convertía en un rasgo por el que podía identificarse el estado de una persona o, por lo menos, en el que idealmente debería estar. Pero también porque expresaba la forma en que cada edad se definía por un conjunto de conductas específicas: las mozas se comportaban de una forma diferente a las mayores. Y una de las distinciones fundamentales entre éstas era precisamente la presencia o no de control de sus inclinaciones carnales. Así la falta de vestido en las solteras representaba indiferencia a la vergüenza y, en consecuencia, disposición a los placeres de la carne, mientras que las casadas habrían dejado esto atrás gracias al matrimonio. Antonio de Pigafetta proporcionaba un buen ejemplo al respecto: “no nos ofrecieron nunca a sus mujeres; además, no hubieran éstas consentido entregarse a otros hombres que no fuesen sus maridos, porque, *a pesar del libertinaje de las muchachas*, su pudor es tal cuando están casadas, que no toleran nunca que sus maridos las abracen durante el día.”<sup>131</sup> En las solteras y las jóvenes el deseo carnal se encontraba latente y podía florecer con mayor facilidad, al respecto, es muy probable que a éstas se refieran descripciones como la siguiente de Michele da Cuneo.

Estando yo en la barca me apoderé de una mujer de los caníbales, muy hermosa, la cual el señor Almirante me donó. Teniéndola en mi estancia desnuda según es su costumbre, asedióme el deseo de solazarme con ella; queriéndolo poner en ejecución y no admitiéndolo ella, me trató de tal manera con sus uñas, que jamás hubiese querido haber comenzado; visto lo cual, si he de deciros todo, tomé una cuerda y la azoté fuertemente, mientras ella daba gritos inauditos. Pero al final, nos encontramos de acuerdo de tal manera, que os digo que para eso parecía amaestrada en una escuela de ramerás.<sup>132</sup>

Una de las particularidades de lo anterior era que mediante la equiparación de la mujer soltera con la mujer caníbal, se reforzaba aquel esquema por el que se separaba a los indios y los caníbales, y reforzar, por lo tanto, el binomio bueno-malo. Además –como se verá más adelante--, serán los caníbales el blanco preferido de otro tipo de acusaciones relativas a “delitos” propios de la carne, como la sodomía.

---

<sup>131</sup> Antonio Pigafetta, *Primer viaje...*, p. 62

<sup>132</sup> Michele da Cuneo, *De Novitatibus...*, p.10

Pero volviendo al tema de las mujeres jóvenes y “desnudas”, Antonio de Pigafetta proporciona una de las imágenes más explícita acerca de la lascivia a la que se encontraban expuestas. Refiriéndose a las jóvenes de lo que después sería Brasil, decía que era común que se “ofrecieran” a los marinos europeos con la intención de conseguir algún tipo de regalo, pero en una ocasión esa “habitualidad” se trastornó para dar paso a algo que, según él, fue difícil de interpretar: “Un día, una de las más bonitas subió, sin duda, con dicho objeto (ofrecerse); pero habiendo visto un clavo de un dedo de largo, y creyendo que no la veían, lo agarro y se lo introdujo prestamente entre los dos labios de sus partes naturales. ¿Quiso esconderlo? ¿Quiso adornarse? No lo pudimos adivinar.”<sup>133</sup> En resumen, las variaciones en el vestido y la desnudez servían a navegantes y letrados para enunciar algo más allá de lo simplemente exterior y ornamental. En el caso de las mujeres, constituían un medio por el que podía definirse su estado social.

Los hombres también eran objeto de interpretaciones similares, sin embargo, en este caso los juicios morales acerca de que se cubrieran o no su “natura” eran menos explícitos que en el de la mujeres. Parecía que con los hombres el tema no iba más allá de resaltar el grado de vergüenza y pudor que demostraban. Con lo cual se hacía, nuevamente, una distinción de los de las islas, pues se hablaba de hombres que andaban “como su madre los parió” y de otros que, de diversas formas, cubrían sus genitales. El punto central, en todo caso, era que en estos últimos existía la vergüenza y, por ende, resultaban dignos de mención. Así era posible encontrar en el escrito de Pigafetta cuadros como los siguientes. “Estos pueblos son cafres, esto es, gentiles. Van desnudos, no teniendo más que un trozo de corteza de árbol para ocultar las partes naturales, que algunos de los jefes cubren con una banda de tela de algodón bordada en seda en los dos extremos.”<sup>134</sup> Generalizando la expresión de pudor de estas personas, Pigafetta reafirmaba el papel del vestido como marcador social; si bien todos se cubrían, era posible diferenciar a la nobleza de los plebeyos por las señas que se imprimen en la tela. Por su parte, Pedro Mártir escribía la manera en que cerca de Punta Arenal veinticuatro jóvenes se acercaron a los españoles. Eran altos, bien formados, andaban armados y, a diferencia de otros, llevaban arcos. Todo esto, como ya se vio más arriba, refería a personas de “razón”. Imagen ésta que era muy posible que Mártir quisiera retratar en su descripción, pues además de decir que el arreglo del cabello de aquellos hombres era similar a cierta moda española, concluía con lo siguiente:

133 Antonio de Pigafetta, *Primer viaje...*, p. 62

134 Antonio de Pigafetta, *Primer viaje...*, p. 90

“Cubrían sus vergüenzas con bandeletas de algodón tejidas de diversos colores y llevaban el resto desnudo.”<sup>135</sup> Sólo de esta manera, en la conjunción de diferentes señas, es que puede entenderse mejor el significado implícito en la acción pudorosa de cubrirse las “vergüenzas”. Por último, el propio Mártir de Anglería refería otra escena similar, en esta ocasión se detenía en el pueblo de los Curianos, que dividían el trabajo de hombres y mujeres de manera similar a como sucedía por su tierra. Mientras éstas cuidaban la casa y se dedicaban a algunas tareas agrícolas, aquellos se dedicaban a la caza y a la guerra. La referencia muestra como entre éstos y los cristianos habría pocas diferencias. Tal vez haya sido esa relación entre los hombres y la guerra lo que explicaba el que no fueran desnudos por completo: “Allí los hombres, haciendo en un calabacín una hendidura semejante a la braga anterior de nuestras botas, meten en ella, con ayuda incluso de una concha marina, el miembro viril y los testículos, sosteniéndolo con un cordel atado a la cintura. El resto lo llevaban desnudo, En otros sitios de esa región se ligan el prepucio, después de haber retraído el pene en su envoltura.”<sup>136</sup>

Finalmente, la desnudez como rasgo definitorio de los indios planteaba la posibilidad de transformarlos, de adoptarlos y cultivarlos en las costumbres cristianas. Pedro Mártir sintetizaba esta idea con la metáfora de la tabla rasa, que utilizaba a propósito de algunas líneas que dedicaba a León x en las que le refería la grandeza de la empresa realizada por los españoles: “porque, en efecto, aquellas gentes, que como tablas rasas, andaban desnudas, han adoptado fácilmente los ritos de nuestra religión y se han despojado con nuestro trato de sus fiera y nativa rusticidad.”<sup>137</sup> La desnudez era vista –es cierto-- como una carencia, pero ello resultaba de que al mismo tiempo era percibida como la oportunidad de erigir algo sobre la misma. La afirmación de Colón a los Reyes acerca de que sería fácil convertir religiosamente a la gente, así como hacerlos buenos sirvientes, tenía que ver precisamente con esa doble cara de la desnudez.<sup>138</sup> Como se trató antes, la supuesta falta de ropa se vinculaba con otras lagunas, en general con la del orden social o la del pudor. Y esos huecos precisaban llenarse: “Creo yo, empero, que estos isleños de la Española son más felices que aquéllos, con tal de que se les instruya en la verdadera religión, porque viven desnudos, sin pesas, sin medidas y, sobre todo, sin el mortífero dinero en una verdadera edad de oro, sin jueces calumniosos y sin libros, satisfechos con los bienes de la naturaleza,

135 Pedro Mártir de Anglería, *Décadas...* T. I, p. 165

136 Pedro Mártir de Anglería, *Décadas...* T. I, p. 181

137 Pedro Mártir de Anglería, *Décadas...* T. I, p. 209

138 Cristóbal Colón, *Textos...*, pp. 29-32

y sin preocupaciones por el porvenir.”<sup>139</sup> Cuando el Almirante vestía a los indios, lo hacía en realidad cumpliendo con el imperativo de satisfacer una carencia, que se interpretaba como intolerable. Así se legitimaba la imposición de las normas españolas y, por ende, las formas cristianas de vivir. Cuando el Almirante vestía a los habitantes de las islas, lo que hacía en realidad era alentar la posesión de los reyes españoles de las tierras halladas : “y cuando ovo de partirse de allí, tomó cuatro hombres indios y dos moços por fuerça, a los cuales el Almirante mandó dar de vestir y tornar en tierra que se fuesen a sus casas, ‘lo cual’, dize, ‘es servicio de Vestras Altezas, porque hombres y mugeres son todos de Vestras Altezas, así désta isla [Española] en especial como de las otras.”<sup>140</sup> De manera que para comunicar de manera cabal tal mensaje resultaba comprensible que Colón se empeñara en presentarse regalando aquí y allá guantes, bonetes rojos y zapatos.

En resumen, la definición de los indios como gente desnuda no era solamente un aspecto relacionado con lo carnal y pecaminoso, como varios historiadores aseguran. Después de lo dicho más arriba puede comprobarse que esta afirmación se queda corta, primero, ante el hecho de que la desnudez no era un rasgo que definiera por completo la categoría de indio. Pues entre los así clasificados había algunos que no se caracterizaban como tal y más bien se identificaban a partir de otro criterio, por ejemplo los nobles y gobernantes. Segundo, se queda corta al adjudicar a la desnudez un significado único y vinculado obligatoriamente a la cuestión carnal. Reducirlo a esto, más que hablar acerca de lo que representaba para la gente del pasado --específicamente para los europeos-cristianos--, expresa la forma en que la desnudez se ha convertido hoy día en un tópico cargado de sexualidad y, por ende, como algo que siempre tendría un valor negativo en el pensamiento católico.

En todo caso, si en algo confluían los diversos significados de la desnudez era en expresar una carencia, y no necesariamente de vestidos. Una laguna que en su planteamiento conllevaba la necesidad de llenarla. Al respecto, resulta notable que incluso cuando se le evaluaba de forma positiva --como lo hacía Pedro Mártir cuando la definía como atributo de los habitantes de una Edad dorada--no pierda esta propiedad. La desnudez no sería tanto una cualidad inherente a un pueblo, como una situación potencial de los seres humanos en general. Hay ejemplos de cristianos que atravesaban también por dicha situación. Pedro Mártir describía el siguiente pasaje sobre Vasco Nuñez. Después de que se agotaran

---

139 Pedro Mártir de Anglería, *Décadas...* T. I, p.121

140 Cristóbal Colón, *Textos...*, p. 112

las reservas de comida y vestido, éste, al mando de más de un centenar de hombres, se habría dirigido al pueblo de “Coiba” con la intención de satisfacer esta escasez. Al llegar los recibió el cacique del lugar, Careta, quien --escribía Mártir--, los trató amistosamente en buena medida debido a las condiciones en las que los habían encontrado. “Habían pasado ya dieciocho meses, por lo cual los encontraron del todo desnudos, como a los demás naturales, y cebados como capones, ya que una mujer les daba de comer en la casa disimuladamente.”<sup>141</sup> En conclusión, ¿a qué se referían navegantes y letrados cuando hablaban de la desnudez de los indios? ¿a un dato empírico por el que buscarían conocerlos como realmente eran? ¿o al planteamiento de una situación que obligada y legítimamente debía ser modificada? Por supuesto, este trabajo se inclina por la última opción.

#### LAS SEÑALES DE LOS INDIOS: LAS COSTUMBRES COMO MEDIDAS DE LA DIFERENCIA

¿Qué entendían los cristianos del siglo XVI por costumbre? Una respuesta sencilla y adecuada a la época sería la de una conducta que se repite por un periodo de tiempo prolongado, y que gracias a esto logra establecer una norma y una normalidad. Una norma en el caso de la interpretación que le daba el derecho. En este sentido era común encontrar en fuentes jurídicas el empleo de frases como “uso y costumbre” o “guardar la costumbre” para resolver conflictos o defender privilegios. Y una normalidad respecto a la vida cotidiana de las personas. En este caso la costumbre era, más que un argumento, un comportamiento particular que se repetía en un espacio y un tiempo determinado. Por lo tanto, lo normal estaría dado por el “uso” de una serie de costumbres que, fundadas en un tiempo y espacio precisos, caracterizarían a una persona o a pueblos enteros. Ejemplos de este significado se encuentran en algunas novelas del periodo. En la de Tristán de Leonís, a propósito del encierro de Tristán en una isla, se narra la costumbre particular del lugar de prender a los extranjeros. Los encargados de hacerlo, un grupo de caballeros oriundos de la isla, decían que el hábito tuvo su origen mucho tiempo atrás, cuando el señor del lugar había decidido edificar la prisión en donde se encontraba Tristán sobre los huesos de sus enemigos, que por cierto eran seguidores de Cristo. Después de contar al detalle los acontecimientos, los caballeros concluían su historia: “E por esto, de entonces acá, es esta usança e esta costumbre.”<sup>142</sup>

141 Pedro Mártir, *Décadas...* T. I, p.231

142 Tristán de Leonís, Cap. xxi

Las costumbres se entendían como una seña particular de quien o quienes la practicaban. Igual que cualquier otro rasgo, como la apariencia o el vestido, éstas constituían un medio por el que se podía identificar a una persona o a todo un pueblo. Siguiendo con los ejemplos literarios, en *Tirante el blanco* se hablaba de una costumbre particular que tenían los caballeros franceses de combatir, que claramente se distinguía de la usada por Tirante.<sup>143</sup> Cada lugar tenía costumbres precisas que le proporcionaban su singularidad: Francia, Turquía, Bretaña. Por supuesto, esas diferencias estaban dadas por el criterio a partir del cual se les comparaba, en este caso el cristiano. Las costumbres podían también singularizar a una sola persona, como sucedía en el caso del “gran caballero” que interpelaba al “caballero de la Espera”: “Detente un poco que te quiero dezir qué acostumbro a hazer con todos los que conmigo entran en campo. E si bien te paresciere, hazlo; donde no, haz a tu voluntad. Y esto no lo hago por miedo que de ti tenga, mas porque es mi costumbre. Y es que el que fuere vencedor el otro esté sujeto a lo qu’el vencedor d’él quisiere hazer.”<sup>144</sup> Finalmente, las costumbres podían ser buenas o malas, en otros términos podían distinguirse entre virtudes o vicios. Esta valoración conllevaba acciones de quien juzgaba: un halago, un reproche o de plano la fuerza cuando contradecían por completo lo que se definía como correcto.

--Dezidme, yo os ruego -dixo Floriseo-, ¿por qué se llama Isla de Fortuna? ¿Qué propiedad tiene la isla?

--Señor -dixo Cirilo-, llámase de Fortuna por dos razones: la una es porque es muy rica de los bienes de fortuna, la otra porque por caso de fortuna vienen a ella los mareantes, porque ella está apartada de todo camino de navegación. Es poblada, según oí a mi padre, de gentes cuyas mugeres son las más hermosas del mundo e los hombres los más disformes e covardes, y ellas son las que mandan e los varones son mandados d’ellas.

--Saltemos -dixo Floriseo- en esta tierra por quitar tan mala costumbre e poner en libertad a los varones.<sup>145</sup>

143 “E porque vos, Tirante, soys muy desigual cavallero y, hablando más propriamente, traydor, falsificado en armas y en todo lo que a honra pertenece, e yo, aviendo noticia de vuestra gran maldad, como quiera que soy cierto que seré reprehendido por muchos buenos cavalleros que tan vil y desordenada persona y traydora yo aya aceptado en compañía de entrar dentro de liça en campo cerrado a todo riesgo, como si fuesse de persona puesta en libertad, a toda mi reqüesta os combatiré al uso y costumbre de Francia.” Traducción de *Tirante el Blanco* de Joanot Martorell, p. I, 246

144 Feliciano de Silva, *Lisuarte de Grecia*, 1514, párrafo 115

145 Fernando Bernal, *Floriseo*, 1516, p. 56

En las definiciones de los indios referidas por navegantes y letrados, la costumbre se definía en términos no muy distintos. En el fondo compartían un conjunto de conocimientos y representaciones que daban sentido a las personas y a la realidad en general. Al respecto, lo dicho por Amerigo Vespucci en sus cartas resulta una buena síntesis de lo que los cristianos fijaron como las costumbres de los indios.

En su carta de 1502 a Lorenzo de Medici, escribía que pasó veintisiete días comiendo y durmiendo con la gente de las tierras que halló al otro lado del océano, y que gracias a esto pudo conocer sus costumbres. Desplegaba el conjunto de éstas, tomando como base los criterios que funcionaban en la sociedad de donde él proviene, para establecer la frontera que separaría a los cristianos de los indios. Comenzaba con las normas de la vida religiosa y política, ambas presentadas en sentido negativo, es decir, especificando que aquellos carecían de éstas: no conocían la “inmortalidad del alma”, así como la codicia, por eso los bienes era comunitarios e ignoraban la diferencia entre lo propio y lo ajeno, de esto se desprendía que no requirieran de jueces para administrar justicia. Además, “no tienen límites de reinos ni de provincia; no tienen rey ni obedecen a nadie: cada uno es señor de sí mismo.”<sup>146</sup>

En el apartado anterior mencioné como Colón y otros autores insistían en definir a los indios desnudos como una forma de expresar su carencia de gobierno y religión. Sin embargo, sería impreciso decir que esta perspectiva se planteó sin ambigüedades. El Almirante argumentaba la falta de religión porque no los había visto rezar y tampoco tenían templos en donde hacerlo. Mientras que sobre su organización política decía que tenían reyes que los gobernaban y que éstos recibían el nombre de caciques. En otras palabras tendrían una organización que el propio Almirante ratificaba en el momento en que hablaba de acuerdos y negocios con estos personajes. Por su parte, Pedro Mártir escribía que una vez que los cristianos convivieron más con la gente se dieron cuenta que sí tenían gobernantes: “Cuando el trato entre españoles e indios llegó a convertirse en familiar e indagaron los nuestros las costumbres de aquellos naturales, supieron por señales y conjeturas que éstos tienen reyes. Al desembarcar los españoles fueron honrosamente recibidos por el monarca y demás indios, quienes los acogieron con las muestras de reverencia que podían y sabían.”<sup>147</sup> Dadas estas contradicciones habría que poner en duda los planteamientos de algunos historiadores que afirman que los cristianos habrían definido

146 Américo Vespucci, *Cartas...*, p.76.

147 Pedro Mártir de Anglería, *Décadas...* T. I, p. 106

a los indios —y específicamente a los de las Antillas— como primitivos<sup>148</sup> y salvajes. La precisión sobre esto resulta esencial para la comprensión del proceso histórico mediante el que la corona castellana se impuso en las Indias. De hecho fue en los años de la incursión castellana en las Antillas en donde los informes y las cartas desde las Indias hablaban de la presencia de un sistema de gobierno, similar al cristiano, del cual se derivaba el carácter del término cacique, el cual tendrá un papel primordial tanto en los primeros como en los años posteriores de la dominación cristiana al referir a interlocutores genuinos de los cristianos.<sup>149</sup> La presencia de reyes y gobernantes indios —según los primeros informes desde las Antillas— legitimó la posibilidad de una negociación política del vasallaje a los reyes de España; no por otra razón Colón se empeñaba en conocer a los principales de los pueblos a los que llegaba, lo mismo que más tarde repetiría Hernán Cortés. Dicho de otra manera, sirvió como una justificación “pacífica” de imponer al rey cristiano en tierras indianas.

Algo parecido sucedía en el caso de la religión, sobre todo en lo que toca a la identificación de un conjunto de creencias y ritos que podrían ser considerados una manera de adoración divina. Es decir, a fin de cuentas no sería categórica la identificación de los indios como carentes por completo de una organización espiritual. Sin embargo, sus creencias fueron definidas como falsas en comparación con las que constituían el cristianismo. De modo que los que fueron identificados como responsables de propagar esas creencias fueron calificados de ignorantes. La *Relación acerca de las antigüedades de los indios* de fray Ramón Pané, encargada por el propio Colón en los primeros años de su llegada a las islas, es una evidencia de lo anterior. El objeto del fraile jerónimo en su pequeño tratado —que otros como Mártir de Anglería y Bartolomé de las Casas retomarían— era exponer las “creencias” de los indios, principalmente de la Española, que podían extraerse de sus costumbres: “escribía —dice Pané— lo que he podido saber y entender de las creencias e idolatrías de los indios, y de cómo veneran a sus dioses.”<sup>150</sup>

148 Estos trabajos emplean el término “primitivo” según el evolucionismo decimonónico, por lo que resulta completamente impreciso para el siglo xvi.

149 Archivo General de Indias, Indiferente, 418, L. 1, F. 121V-122R “Real Cédula ordenando al gobernador de las Islas y Tierra Firme del Mar Océano que apremie a los indios de la Isla Española a que traten con los cristianos, que trabajen en sus edificios, ayuden a coger oro y otros metales, y a hacer granjerías y mantenimientos para ellos; que haga que se les pague el jornal diario de acuerdo con su persona y oficio, que cada cacique tenga un cierto número de indios a su cargo a los que haga ir a trabajar; que en las fiestas se reúnan para ser adoctrinados en la fe; estimando el gobernador el jornal que se les asigne, considerándolos personas libres y no siervos.”

150 Fray Ramón Pané, *Relación acerca de las antigüedades de los indios*, México, Siglo XXI edits., 1988, p. 3

Por supuesto, los indios no podían tener religión sino superstición: “Cada uno, al adorar los ídolos que tienen en casa, llamados por ellos cemíes, observa un particular modo y superstición.”<sup>151</sup>

Los indios fueron definidos por Pané como poseedores de creencias y ceremonias que podrían pasar por elementos constitutivos de una religión, pues organizaban y explicaban la realidad como la católica pero lo hacían basándose en “mentiras”. Obviamente, con esto apelaba a la comprensión de sus interlocutores en Europa. Así, exponía primero las ideas que distinguían a los indios sobre sus dioses, definiéndolas como imprecisas y fábulas por no estar escritas. Todo lo que pensaban los indios acerca de sus dioses, su origen y sus poderes, era completamente falso. Por lo tanto, Pané definía las costumbres y ceremonias que realizaban alrededor de esas creencias eran producto de la ignorancia de la “verdadera fe”. Una de esas costumbres era tener en las casas a los cemíes --“ídolos” de madera que fácilmente podrían pasar por relicarios, ya que estaban hechos de madera o de piedra y en su interior se guardaban los huesos de los padres o los parientes más cercanos— bajo la creencia de que al honrarlos los enfermos se curaban y los alimentos se originaban. “Las cuales cosas creen aquellos simples ignorantes que hacen aquellos ídolos, o por hablar más propiamente, aquellos demonios, no teniendo conocimiento de nuestra santa fe.”<sup>152</sup> Al final, era este “error” en el que Pané justificaba la intervención de los cristianos para imponer la “verdadera” fe y religión. En este punto convergía lo dicho más arriba acerca del reconocimiento de las jerarquías entre los indios y la necesidad de implantar las costumbres cristianas en las islas. En términos jurídicos, para que los caciques fueran legítimamente vasallos de los reyes de España primero tenían que convertirse en cristianos, pues un soberano no podía ejercer dominio sobre otro que tuviera una ley distinta a la suya.<sup>153</sup> Pané decía que fue del propio Colón de quien recibió el mandato de que los primeros pasos en el enseñanza del cristianismo debían darse entre los caciques.<sup>154</sup> De esta forma los indios eran definidos como poseedores de creencias y ritos alrededor de los cuales fundaban su vida espiritual --sus costumbres lo mostraban--, el grave problema era que todo ello era falso e infundido por el Diablo. De modo que frente a la mentira se justificaba la imposición de la verdad.

---

151 Fray Ramón Pané, *Relación acerca de las antigüedades de los indios*, p. 3

152 Fray Ramón Pané, *Relación acerca de las antigüedades de los indios* p. 26

153 Juan Carlos Estenssoro, *Del paganismo a la santidad, la incorporación de los indios del Perú al catolicismo, 1532-1750*, IFEA, 2003, p. 36

154 Fray Ramón Pané, *Relación acerca de las antigüedades de los indios*, pp. 39-46

De esta dicotomía con la que Pané determinó las creencias de los indios debían comprenderse también el resto de sus costumbres. Al respecto funcionaba la idea de que si la religión era falsa y equivocada, también lo estarían los comportamientos que dependían de las normas impuestas por aquella. Regresando al esquema descriptivo de Vespucci, la relación entre mujeres y hombres, en el sentido de sus vínculos de pareja y procreación, será un tema central de esas conductas, que no podían ser sino extrañas y erradas al estar gobernadas por un principio moral que no era el correcto porque no era el cristiano. Así, el florentino afirmaba que los hombres establecían matrimonio con más de una mujer, y así como no tenían reglas para esto, pues elegían a las mujeres que deseaban –había algunos que tenían hasta diez--, tampoco tenían una ceremonia que instituyera religiosamente las uniones. Eran muy celosos y no toleraban la infidelidad, tanto que cuando la descubrían golpeaban a sus mujeres y luego las despedían. Tenían muchos hijos y, “contradictoriamente”, no tenían bienes para heredarlos. Esto sobre los hombres. De las mujeres decía que cuando estaban en edad de procrear, “el primero que las corrompe tiene que ser, exceptuando al padre, el pariente más próximo que tengan; luego, así corrompidas, las casan.”<sup>155</sup> Además, las mujeres cuando parían no tenían ceremonias como ocurría en Europa, que hacían reuniones y “comían de todo”. Además las indias eran diferentes también porque el mismo día en que daban a luz iban al campo a lavarse por su propio pie y apenas si podía creerse que acababan de parir.

El desorden de los comportamientos “carnales” de los indios forma parte de aquel origen errado, o de lo que algunos definían como la inexistencia de normas morales que dominaran tales impulsos. Partiendo de esto se decía que una de las características de los indios era su inclinación a “aberraciones” como el libertinaje carnal o la sodomía. El sentido de estas acusaciones debe buscarse en el criterio cristiano del siglo XVI que determinaba que una de las tareas principales de la “verdadera religión” era regular el deseo carnal inherente a todos los seres humanos. Dado que los indios vivían en base a falsas creencias, aquel tipo de costumbres serían pruebas concretas de su ignorancia. De modo que se apeló a ejemplos diversos para sustentar tal definición. Antes se habló de la proclividad de las mujeres mozas al libertinaje; sin embargo, generalizando acerca de las mujeres indias, Vespucci sostenía que entre éstas podían encontrarse costumbres como la siguiente: “Otra costumbre que hay entre ellos muy atroz y fuera de de toda credulidad humana, pues, siendo sus mujeres lujuriosas, hacen hinchar los miembros de

<sup>155</sup> Fray Ramón Pané, *Relación acerca de las antigüedades de los indios*, pp. 39-46

sus maridos de tal modo que parecen deformes y brutales, y esto con un cierto artificio suyo y la mordedura de ciertos animales venenosos.”<sup>156</sup> De la sodomía ya se ha hablado más arriba, en todo caso habría que subrayar que el origen de este vicio era moral y, por ende, religioso. Lo cual implicaba plantear con mayor sustento la hipótesis de que los argumentos para descalificar a los indios, y en general a los enemigos potenciales, tenían una profunda base religiosa.

En este mismo sentido se explicaban otras costumbres interpretadas como violentas y sanguinarias. En su definición de las costumbres de los indios con los que “vivió”, Vespucci hablaba de que era gente belicosa y muy cruel. Guerreaban sin orden, “salvo que hacen lo que les aconsejan sus ancianos”; sin protección, es decir desnudos, y con armas que “dependen del viento”: flechas, dardos y piedras. El “desorden”, la carencia y la dependencia son la regla en esto. Aunque de nuevo parecería existir una paradoja cuando afirmaba que combatían sin orden y que sólo se guiaban por los consejos de los ancianos, lo cual de entrada ya mostraría una especie de norma. No obstante, el orden siempre estaba dado por el referente propio, y si para los cristianos la “guerra ordenada” se hacía con tácticas en las que los consejos de un anciano no tenían cabida, entonces lo de los indios contravenía el criterio.

Pero más que la desorganización, lo que pretendía llamar la atención del lector era la crueldad con que los de las islas realizaban la guerra, aún más cuando los conflictos parecerían no tener motivo alguno: “Y de lo que más me maravillo de esta guerra suya y crueldad, es que no pude saber por ellos mismos por qué hacen la guerra el uno al otro, puesto que no tienen bienes propios ni dominio de imperio o reinos, y no saben qué cosa es codicia, o sea bienes o avidez de reinar, la cual me parece que es la causa de las guerras y de todo acto desordenado.”<sup>157</sup> Desde la perspectiva del florentino, la falta de razones para hacer la guerra, pero sobre todo para justificar la crueldad, era lo que llevaba a plantearse la necesidad de cambiar las costumbres de la gente. Primero mostraba las formas de dicha crueldad y luego, siendo coherente con su perspectiva moral, expresaba su rechazo y su actuar para terminar: “Y cuando combaten se matan muy cruelmente, y aquella parte que queda dueña del campo, entierra a todos los muertos de su lado, y a los enemigos los despedazan y se los comen [...] Y en cierta época, cuando les da un furia diabólica, convidan a los parientes y al pueblo, y los ponen delante [...] y con ciertas ceremonias los matan

---

156 Américo Vespucci, *Cartas...*, pp. 93-94

157 Américo Vespucci, *Cartas...*, p.78

a flechazos y se los comen.” Para asegurar a su lector que lo que decía era verdad apelaba implícitamente al poder legitimador de la vista: “y esto es cierto, porque encontramos en sus casas la carne humana puesta al humo, y mucha, y les compramos 10 criaturas, tanto varones como mujeres que estaban destinados para el sacrificio (o para decirlo mejor, para el maleficio).”<sup>158</sup> Con todo, lo más significativo era el testimonio de la intervención de Vespucci para evitar que los indios siguieran cometiendo sus “crueldades”. Y en esto hay que poner atención, porque no era que Vespucci hubiera justificado el sometimiento y ataque de los indios con el argumento de su debilidad, cobardía o desnudez. Estas características no conllevaban una reducción violenta como aquellas otras que los identificaban como crueles y “diabólicos”. Incluso en el caso del florentino, más que una punición franca para cambiar las costumbres de los indios, planteaba otros medios menos severos, el ya mencionado de comprar a los condenados a muerte y una simple amonestación: “Se lo reprendimos, mucho: no sé si se enmendarán.”<sup>159</sup>

Por último, se detenía en la descripción de las casas, las camas y el comer. Le asombraba que a pesar de que no poseían herramientas de metal construyeran casas tan grandes que pudieran ser habitadas por más de quinientas personas. No dormían en camas sino en redes que “cuelgan en el aire” y no utilizaban nada para taparse. Su forma de comer era en el suelo y se alimentaban básicamente de raíces, hierbas, frutas, mariscos y carne humana. Explicaba que, aunque tenían a su alcance carne de animales, que por cierto tampoco era que la rechazaran, preferían la humana porque la obtenían más fácil, ya que al carecer de perros no podían internarse en los bosques a cazar, sobre todo porque éstos estaban repletos de “fieras crueles”. Conseguir carne de animales resultaba mucho más complicado al implicar un número grande de personas para defenderse de los peligros del bosque. De tal forma que la causa de la “crueldad” de comerse a otras personas se reducía a la falta de una “herramienta” que en Europa era inherente a la caza: los perros.

El adorno del cuerpo presente en las islas era otro tema digno de resaltar por América, y era así porque, a diferencia de lo que ocurre allá, en el otro lado del océano, éstos acostumbran horadarse los labios y las mejillas. De entrada al florentino esto le parecía una “bestialidad”, ¿quién en Europa se atrevería a traer colgados piedras y huesos de los labios o las mejillas?, aún más cuando esos orificios eran varios y los objetos grandes: “y no creáis pequeñas, que la mayor parte de ellos lo menos que tiene son 3 agujeros, y

158 Américo Vespucci, *Cartas...*, p.78

159 Américo Vespucci, *Cartas...*, p.78

algunos 7, y algunos 9, en los que ponen piedras de alabastro verde y blanco, que son largas medio palmo y gordas como una ciruela catalana, que parece fuera de lo natural.”<sup>160</sup> La línea estaba claramente marcada. Lo que hacían los isleños estaba fuera de lo “natural”, y no lo justificaba ninguna razón, como decir que lo hacían para verse más feroces.

En su afán de explicar las diferencias, Vespucci planteaba la siguiente contradicción: decía que estos pueblos no medían el tiempo y que por ello no conocían días, meses ni años, pero —y aquí está la contradicción— lo hacían de otra manera a como se acostumbraba en Europa, que era contando el tiempo por meses lunares, y que cuando querían mostrar este sistema empleaban piedras para sustituir el número de lunas. Para que esto quedara más claro recurría a una de sus “experiencias” con un anciano, el cual mediante piedras le había dicho que había vivido más de “1700 lunarios”, es decir, según el florentino, más de 132 años. Evidentemente, la frontera que distinguía a cristianos de indios se fundaría, según nuestra perspectiva, en un absurdo. Sin embargo, si se entiende que la función del texto de Vespucci era precisamente establecer una distancia, la incoherencia resulta menor. Los indios eran distintos por una doble razón, porque no tenían calendarios y porque vivían más de lo “normal”, este era lo importante del mensaje.

## CONCLUSIONES

En el Caribe se construyeron las bases en las que se apoyarían las siguientes expediciones de colonización. Entre los pilares de éstas uno de los fundamentales fue la producción de una imagen que definió a los indios. La cual se constituyó siguiendo tanto los criterios que constituían la persona según la cultura europea, como los intereses concretos de los expedicionarios y administradores de la corona que participaron en la elaboración de dicha imagen. Por otra parte, no se trató de una imposición en el vacío, sino de una adaptación y un manejo de la realidad a partir de las herramientas a disposición. El objetivo no era sólo presentar los argumentos legítimos para justificar una posición política y social determinada, sino también incorporar una nueva realidad en la lógica del sentido cristiano. En otras palabras, al mismo tiempo que mediante sus escritos cronistas y servidores hacían política y pugnaban por un ascenso social, producían cultura, pues proporcionaban nuevos contenidos, e incluso modificaban otros, respecto a las categorías con las que en ese momento se explicaba y entendía la realidad.

<sup>160</sup> Américo Vespucci, *Cartas...*, p.77

Lo expuesto a lo largo de este capítulo demuestra que la identificación de los indios no se redujo a un único factor, dependiendo de los contextos en los que se les situó, desde el de su especificidad “natural” hasta el de su “incapacidad” para gobernarse por sí mismo, se adjudicaron rasgos para definirlos. Hubo por lo tanto señas para distinguirlos en el ámbito de lo físico, lo moral, lo religioso y lo político, y, con todo, ninguna de ellas los definía por completo. Sólo en el contexto de las relaciones que conllevaban cada uno de estos espacios, aquellos rasgos tomaban sentido como constituyentes de su identificación. Se homogenizó a los indios en el nombre y en algunas señas corporales, sin embargo, otros aspectos los podían dividir. Una de estas “subclasificaciones” era la que distinguía a nobles y plebeyos, era decir a los caciques de sus súbditos; otra la de los indios serviles, ingenuos y dispuestos a convertirse en cristianos de los caníbales, gente de razón que sabía manejar las armas, que cautivaba a aquellos y que, además, comía carne humana. ¿A qué imagen referirse para definir a los indios, a las que los presentan cómo desnudos y propensos a los pecados de la carne, o esas otras que mencionan que llevaban vestidos, que practicaban el matrimonio y que sabían bien lo que significaba la vergüenza y la castidad? También entre los propios navegantes y letrados se sabía que los indios podían variar de una región a otra, existían rasgos mediante los que podía distinguir un pueblo de otro. En este sentido los textos de Bartolomé de las Casas eran un excelente ejemplo. No había, por lo tanto, una sola definición de los indios que prevaleciera, había varias y dependían de quién las formulara, de su perspectiva y de sus objetivos concretos. Pero también de las propias personas clasificadas. Una identificación positiva o negativa, según los criterios culturales del momento, no dependía de propiedades intrínsecas, sino sobre todo, en el caso de las personas, de su actuación. La identificación caníbal no remitía por tanto a una negatividad *a priori*, sino a la interpretación de una serie de prácticas y actitudes concretas. Al respecto es necesario subrayar, un vez más, que las personas no jugaron el rol pasivo de la hoja en blanco, también lucharon en contra de la dominación y, cuando les pareció adecuado, se aliaron con los dominadores. No obstante, lo que se puede saber de ellos estará limitado por el encuadre de la mirada cristiana.



### CAPÍTULO 3. EL ORIGEN DE LAS IDENTIFICACIONES DIVERGENTES: DE LOS CRISTIANOS EN POTENCIA A LOS ENEMIGOS SANGUINARIOS

En el capítulo anterior se habló de las definiciones que navegantes y letrados expusieron ante sus interlocutores sobre un nuevo sujeto que, por lo menos en el nombre, no sería tan nuevo. Finalmente, el viaje de Colón se enmarcó en el de otros, sobre todo patrocinados por la corona portuguesa, que tenían como destino final alcanzar las Indias. En ese sentido existía ya una caracterización de lo que era la India sustentada en los viajeros previos, Marco Polo principalmente. No obstante, como mencioné antes, los que vinieron después de Colón dotaron de nuevos contenidos a dicha caracterización a partir de sus contextos específicos.

Pero hasta aquí sólo he hablado de ésta en términos de lo que en el siglo xv sintetizaba el concepto de naturaleza, es decir, de aquello que constituiría su esencia y homogeneidad como grupo. En otras palabras su diferencia y especificidad respecto a los identificados como cristianos. Ahora, mi objetivo es entrar en detalles sobre cómo esta especificidad fue expresada de diversas formas a partir de la convergencia y disputa de diversos actores por imponer una hegemonía política en las islas, la cual necesariamente implicaba una hegemonía en términos de la clasificación de las personas. Ciertamente ésta sólo la podemos rescatar mediante su expresión discursiva y sus supuestos epistemológicos basados en la retórica. De hecho, si en ese entonces existía un arte de la discusión ese era el de la retórica. No obstante, no hay que olvidar que tal expresión dependía de un estatus social. La verdad era privilegio de virtuosos, y a la virtud aspiraba la nobleza. Así, para comprender las definiciones en disputa sobre el ser indio, no basta con detenerse en lo que se decía, pues finalmente el decir era sobre todo un privilegio que otorgaba el lugar social y, en el caso específico de la empresa indiana, también la relación con el rey y su administración. La escritura colombina, en este sentido, refería sólo una posición particular en el campo político y social en el que se enmarcaban las Indias como

objetivo de la corona castellana. De modo que no puede explicarse como la visión o la concepción de los “españoles” sobre los “indios”, de “Occidente” acerca de lo “No occidental” o del “Viejo Mundo” del “Nuevo Mundo”, como se ha insistido desde una posición historiográfica esencialista. Los escritos de Cristóbal Colón al rey sobre las Indias y sus habitantes no pretendían ser un estudio etnológico, sino un argumento coherente y comprensible, fundamentado en la retórica, para invocar ante aquél y sus patrocinadores los derechos y expectativas del genovés.

Esto puede percibirse ya en las primeras relaciones que Colón envió a la Península para justificar la esclavitud de los otrora pacíficos e inocentes, originando con ello una discusión que se extendería por décadas sobre los argumentos sobre el tipo de dominio que debía imponerse a las personas de las islas halladas. Principalmente porque las primeras instrucciones que había recibido de sus señores lo obligaban a convertir a esa gente, “sin ley ni secta”, al cristianismo, así como a tratarlos bien y amorosamente.<sup>161</sup> El problema era precisamente esto, la diferencia en las perspectivas involucradas en el proceso de poblamiento y control sobre las islas. De entrada la que hacía incompatibles la postura de sus ejecutantes --navegantes y tripulación--, de la de sus patrocinadores y empresarios principales --los reyes españoles. Poco después, a éstas se agregaría la de ciertos religiosos, entre ellos Bartolomé de las Casas, que remarcarían de forma categórica la condición espiritual de la empresa. Así, desde su lugar social específico, cada uno los personajes con el privilegio de la escritura buscó legitimar su perspectiva con vistas a encabezar el mencionado proceso. De estas divergencias surgió una disputa por precisar la caracterización de los indios, por determinar un conjunto de rasgos y especificidades que justificarían a un *grupo* bajo esta denominación. Una disputa en el campo del discurso cuyo fundamento esencial lo constituía el poder.

Por otra parte, de igual forma, hasta ahora parecería que las personas categorizadas y caracterizadas como indios eran entes pasivos, definidos según el gusto y arbitrio de quien poseía el poder de escribir y expresar su perspectiva. No obstante, en los enunciados de éstos puede deducirse su acción, por lo menos en términos de una oposición violenta en contra de la dominación de la que eran objeto.<sup>162</sup> Por supuesto, dicha acción era recogida según el

161 Archivo General de Indias (AGI), Patronato, 295, N.14, f.1.

162 Obviamente, en este trabajo no se considera la existencia de una definición o descripción “real” de las personas. Esto es, aquella que, desde una perspectiva sustancialista, efectivamente daría cuenta de la esencia de la persona. Lo que si se echa de menos es la imposibilidad que tuvieron los que se enfrentaron con Colón y posteriores de dejar testimonio de su propia identificación.

canon retórico moral referido. Así lo muestra la aparición de los caníbales. Al respecto, la mayoría de la historiografía ha tratado a éstos en la misma línea que la categoría de indios, cómo datos concretos, sustancias en sí mismas. Pero, retomando lo dicho antes, si se parte de que, más que proporcionar datos, los documentos de la época --la mayoría de carácter jurídico, y por tanto, político—tenían como fin último legitimar una postura y defender o alcanzar privilegios, se comprenderá que en este caso la aparición de los caníbales, así como aquello que los definiría, se planteó precisamente con la intención de alcanzar tales objetivos. En otras palabras, se trataba de una categoría más mediante la que se representaba un sujeto que, entre otras cosas, cumplía con los rasgos indispensables para legitimar su represión. Al contrario de lo que pudiera pensarse, los exploradores y conquistadores no tenían carta abierta para arrasar y matar personas en nombre de Dios o de la obtención de oro. Apelar a este par de argumentos para justificar sus acciones frente a sus patrocinadores era más complejo que simplemente mencionarlos. Había que hacerlos verosímiles, esto es, dotarlos de un sentido que resultara coherente y comprensible para los interlocutores. La distinción de una categoría indio de una caribe, así como la caracterización de cada una de ellas formaba parte de esa verosimilitud. Todavía más cuando la última se utilizó para legitimar la coacción de sólo una parte de los que algunos también identificaban como indios. Esta separación podemos identificarla en otros casos, por ejemplo, en la conquista de Tenochtitlán o en la guerra contra los “chichimecas”. En pocas palabras, se trataba de un recurso por el que los actores participantes en el proceso de dominación y poblamiento presentaban sus acciones como pertinentes e incluso necesarias.

#### LA EMPRESA IMPERIAL Y RELIGIOSA DE LA CORONA CASTELLANA: LOS INDIOS COMO VASALLOS Y CRISTIANOS EN POTENCIA

Después del primer viaje de Colón, y en vísperas del segundo, los reyes españoles ratificaron la línea sobre la cual debía proseguirse la empresa expansionista. En las instrucciones dadas al Almirante en 1493, subrayaron que el objetivo primordial de los viajes de éste era convertir en cristianos a la gente de las islas halladas, todavía más cuando se entendía que ésta “no tenía ley ni religión”. De tal conversión, se escribía, los reyes se sentían muy contentos porque “en todo es razón que se tenga principalmente respeto al servicio de dios nuestro señor.”<sup>163</sup> De aquí que pidieran a Colón que en lo posible se aplicara en atraer a aquella gente a la religión católica. Como muestra del interés real en ello, para la

<sup>163</sup> AGI, Patronato, 295, N.14, f.1

nueva expedición enviaban a un grupo de frailes que auxiliaran al Almirante en la tarea, la cual incluía, además de instrucción religiosa, la enseñanza de la lengua castellana. Por tanto, según la perspectiva de la Corona, antes que cualquier otra, la tarea primordial de la empresa indiana debía ser la ampliación del cristianismo.

Que el preámbulo de la instrucción de los reyes al Almirante comenzara con esta precisión no sólo buscaba ratificar el objeto legítimo de la empresa castellana, sino advertir al genovés las actitudes que debían acompañarla. Como cristianos potenciales, los indios debían ser tratados amable y amorosamente, “sin que les hagan enojo alguno, procurando que tengan los unos con los otros mucha conversación e familiaridad que se pueda, haciéndose las mejores obras que se pueda.” En nombre de los reyes, y como una forma de honrarlos, se obligaba a Colón a intercambiar con ellos algunas de las mercaderías que para la ocasión se llevaban a las islas. (De esta forma se entienden aquellas referencias que Colón –e incluso después de él otros-- habría hecho sobre el “intercambio” de cuentas de vidrio con los indios.) Por otra parte si alguien, contradiciendo lo dicho antes, maltrataba a los indios, el gobernador y virrey de las islas y tierra firme estaba obligado a castigarlo “por virtud de los poderes de sus altezas que para ello lleva.”<sup>164</sup> Pero por si en líneas anteriores el carácter de la empresa no hubiera quedado claro, el preámbulo de las instrucciones terminaba precisando que lo mandado al Almirante representaba en realidad el lado temporal indispensable a toda empresa espiritual.<sup>165</sup>

En resumen, la Corona planteó sus objetivos expansionistas, que incluían la fundación del cristianismo y el intercambio de “mercaderías”, mediante formas pacíficas que privilegiaran el buen trato y respeto de los “naturales”. Sobre esto, su discurso se diferenciaba en muy poco del expuesto en la misma época –e incluso antes-- por los reyes portugueses para justificar el envío de naves en busca también de Asia. En el fondo la representación del príncipe cristiano, apoyada en el ideal de cruzada, seguía operando como argumento legitimador de la expansión de los reinos ibéricos. Con todo, lo importante para este trabajo es que la postura de la Corona suponía una caracterización de los indios que los definía como cristianos potenciales.

Entendiendo que para los príncipes cristianos este era el fundamento de su legitimidad frente a sus vecinos y, particularmente, frente a la autoridad representada en el papa, resulta difícil pensar que hubiera sido otra su definición de los *naturales* de las tierras

164 AGI, Patronato, 295, N.14, fs.1-2

165 AGI, Patronato, 295, N.14, f. 2

halladas y por hallar. Más bien lo complicado en el discurso expansionista de la época era lo contrario, negar la posibilidad de inculcar en ellos el cristianismo. Claramente esta perspectiva no existió durante los primeros años de imposición castellana en las islas. Incluso, en su identificación de los indios, un personaje como Juan Ginés de Sepúlveda, que en varios puntos podría parecer que sostenía una postura contraria a la de la Corona, les dotaba de la posibilidad de la conversión al cristianismo.<sup>166</sup> Las páginas de este apartado tienen como fin analizar la definición de los indios planteada particularmente por la corona castellana durante los primeros años de poblamiento y sometimiento de las tierras encontradas por Cristóbal Colón en 1492. Esto recurriendo a diferentes documentos cuyo objetivo era encauzar la acción de sus vasallos en éstas. Al respecto, mi intención es subrayar su sentido político en tanto personificaban la palabra del rey, pues finalmente ésta representaba, si no el criterio esencial de legitimidad, una guía mediante la que podía alcanzarse. De modo que el punto definitivamente no era menor, puesto que se trataba de la postura que servía de referencia para organizar las otras perspectivas.

Pero este lugar lo ocupaba apoyándose en la piedra angular de la política ibérica de entonces: el cristianismo. Como una forma de justificar frente a los otros reinos cristianos —sobre todo frente a Portugal<sup>167</sup>— los logros alcanzados por Cristóbal Colón en su primer viaje, los reyes católicos obtuvieron de Alejandro VI varias bulas que representaron los salvoconductos indispensables para continuar con su empresa en las Indias. Independientemente de las diversas formas en que se han estudiado e interpretado, lo cierto es que en ellas puede reconocerse una definición de los indios que será reproducida por la corona castellana ante otros soberanos y frente a sus vasallos y servidores. En este sentido, lo interesante es hacer notar los elementos que se utilizaron para caracterizar a los indios y cómo se vincularon con el contexto más amplio de la justeza de la empresa castellana. De modo que en la bula de 1493 puede encontrarse con mayor claridad el significado de la identificación de los indios que reivindicará la Corona en otros contextos, sobre todo porque resultaba evidente el argumento espiritual como sostén de la empresa indiana. Todavía más siendo el texto producto directo del papa.

166 Sobre la postura de Juan Ginés de Sepúlveda vease Edmundo O’Gorman, “Sobre la naturaleza bestial del indio americano. Humanismo y humanidad. Indagación en torno a una polémica del siglo XVI” en *Imprevisibles historias. En torno a la obra y legado de Edmundo O’Gorman*, Eugenia Meyer (Ed.), México, FCE, 2009.

167 De hecho el antecedente de este tipo de bulas se encuentra en las empresas portuguesas de los años anteriores: “Y como quiera que algunos reyes de Portugal descubrieron y adquirieron, también por concesión apostólica algunas islas en la zona de África, Guinea y Mina de Oro y les fueron concedidos por la Sede Apostólica diversos privilegios, gracias, libertades, inmunidades, exenciones e indultos”

La caracterización de los indios defendida por la Corona y el sentido de objeto de conversión espiritual que ésta tenía puede entenderse mejor en las siguientes líneas de aquella primera bula *Inter caetera*: “Entre las obras agradables a la divina Majestad y deseables para nuestro corazón existe ciertamente aquella importantísima, a saber, que, principalmente en nuestro tiempo, la fe católica y la religión cristiana sean exaltadas y que se amplíen y dilaten por todas partes y que se procure la salvación de las almas y que las naciones bárbaras sean abatidas y reducidas a dicha fe.”<sup>168</sup> Esto tenía como propósito establecer el marco a partir del cual los reyes de España podían ser llamados con toda razón católicos. Y como muestra de ello se apaleaba a una de sus empresas más memorables --según el texto papal--, la recuperación del “reino de Granada de la tiranía de los sarracenos, hecha con tanta gloria para el Nombre de Dios.”<sup>169</sup> Esto último por sí mismo resultaba suficiente para apoyar la consecución de su tarea en tierras lejanas: “nos sentimos inclinados a concederos espontanea y favorablemente todo aquello que os permita seguir en el futuro con este propósito santo, laudable y acepto a Dios, con ánimo más ferviente, para honor del mismo Dios y propagación del Imperio cristiano.”<sup>170</sup>

Y una vez establecido el marco por el cual podía hablarse de los reyes de Castilla y Aragón como verdaderamente cristianos, había que justificar el objeto --o, mejor dicho, el sujeto-- de una nueva empresa espiritual. En este sentido también eran imprescindibles los rasgos que la caracterizarían. Así, en el centro estaría ese nuevo sujeto, delimitado por el nombre, indios, y por un conjunto de señas que lo identificaría. En primer término el espacio: “Estos --Colón y su gente--, navegando por el mar océano con extrema diligencia y con el auxilio divino hacia occidente, o hacia los indios, como se suele decir, encontraron ciertas islas lejanísimas y también tierras firmes que hasta ahora no habían sido encontradas por ningún otro, en las cuales vive una inmensa cantidad de gente.”<sup>171</sup> Es decir, el motivo de la certificación papal de la empresa española, sobre todo porque esa gente se presentaba como predispuesta para recibir el cristianismo: “que según se afirma van desnudos y no comen carne y que --según pueden opinar vuestros enviados-- creen que en los cielos existe un solo Dios creador, y parecen suficientemente aptos para abrazar la fe católica y para ser imbuidos en las buenas costumbres, y se tiene la esperanza de que si se los instruye se introduciría fácilmente en dichas islas y tierras el Nombre de Nuestro

---

168 Bula *Inter caetera*

169 Bula *Inter caetera*

170 Bula *Inter caetera*

171 Bula *Inter caetera*

Señor Jesucristo.”<sup>172</sup>

Sólo después de esto podía darse noticia de otras cualidades que definían, no ya a la gente, sino al espacio. Pues el interés regio no se concentraba únicamente en el número de almas que se podía rescatar, sino también en lo que con ellas podía intercambiarse. Así, anexo a las posibilidades de conversión, pero sin ocupar el lugar central, se presentaban las de la tierra: “en algunas de las islas y tierras ya descubiertas se encuentra oro, aromas y otras muchas materias preciosas de diverso género y calidad.”<sup>173</sup>

Es así que en el texto papal la representación producida por los vasallos de los reyes cobraba un nuevo significado, dejaba de ser material de un libro de viajes para convertirse en el sustento de la producción de una entidad política. Obviamente, las relaciones de los navegantes tenían un carácter jurídico, pero no en el mismo sentido que podía imprimirle la Corona: “Por todo ello pensáis someter a vuestro dominio dichas tierras e islas y también a sus pobladores y habitantes reduciéndolos -con la ayuda de la divina misericordia- a la fe católica, tal como conviene a unos reyes y príncipes católicos, y siguiendo el ejemplo de vuestros progenitores de gloriosa memoria.” Y precisamente a ejemplo de sus antecesores, los reyes españoles edificaron la legitimidad de su empresa trasatlántica a partir del control de los instrumentos religiosos. El cual requirieron a Alejandro VI, más como una forma de distender pleitos con Portugal que como una atribución novedosa de su ejercicio del poder. Como bien ha demostrado Adeline Rucquoi, entre los reinos ibéricos existía una larga costumbre de ejercer dicho control a pesar de las prerrogativas papales.<sup>174</sup> Aunque por un lado originaron una polémica acerca de la potestad pontificia sobre las tierras ajenas a la jurisdicción de príncipes cristianos, por otro, las concesiones otorgadas por el papa oficializaban la continuación de la costumbre mencionada más allá de la Península.

Con lo cual la empresa indiana patrocinada por los Reyes Católicos debía entenderse, tanto por sus vasallos pero sobre todo por los reinos vecinos, como una forma de ampliar el mundo cristiano. Dado que en ello se apoyaba la legitimidad de la misma los monarcas estaban obligados a demostrar en todas sus acciones tal objetivo, de lo contrario cualquier reclamo estaría justificado. “Y además os mandamos en virtud de santa obediencia que haciendo todas las debidas diligencias del caso, destineis a dichas tierras e islas varones

172 Bula *Inter caetera*

173 Bula *Inter caetera*. Contrario a lo que una historiografía nacionalista ha definido como el centro de la empresa colombina, la búsqueda de “mercancías” no podía ser lo más importante para el pensamiento político del siglo XVI y particularmente el de la Corona española.

174 Adeline Rucquoi, *Rex, Sapientia, Nobilitas. Estudios sobre la Península Ibérica medieval*, Granada, Universidad de Granada, 2006, pp.9-46.

probos y temerosos de Dios, peritos y expertos para instruir en la fe católica e imbuir en las buenas costumbres a sus pobladores y habitantes, lo cual nos auguramos y no dudamos que haréis, a causa de vuestra máxima devoción y de vuestra regia magnanimidad.”<sup>175</sup> En los despachos posteriores de la misma bula, el papa enfatizará estos y otros compromisos, todos en la línea de la misión espiritual. En síntesis, para un príncipe cristiano no había mejor prueba de la justeza de las acciones que demostrar su empeño en dilatar la religión cristiana: “Entre todas las obras agradables a la Divina Magestad y deseables a nuestro corazón, esto es ciertamente lo principal; que la Fe Católica y la Religión Cristiana sea exaltada sobre todo en nuestros tiempos, y por donde quiera se amplíe y dilate, y se procure la salvación de las almas, y las naciones bárbaras sean sometidas y reducidas a la fe cristiana.”<sup>176</sup>

La caracterización de los indios esgrimida por la Corona española no puede entenderse sin lo anterior. Aunque hayan sido obra de una institución como el papado, las bulas referidas exponían un argumento --la ampliación de la religión católica--, cuya legitimidad era compartida por los demás reinos cristianos, y que los reyes españoles utilizaron desde el primer momento para organizar la empresa transatlántica. Por otra parte, el referente de las bulas también era importante porque representó un medio por el que justificaron la extensión de una forma de gobierno practicada en sus reinos. Durante los siglos anteriores, a partir de una difusión del derecho romano, el poder civil de los monarcas había logrado imponerse al eclesiástico. La ley se confundía con la religión, de manera que éstos no sólo reinaban sobre vasallos sino también sobre fieles.<sup>177</sup> Al respecto, el gobierno terrenal implicaba necesariamente el espiritual, de aquí que éste haya sido el carácter con el que se definió tanto a la empresa indiana como a los sujetos de ella. En resumen, las bulas alejandrinas condesaron la perspectiva a partir de la cual los reyes

175 Bula *Inter caetera*, 1493.

176 Bula *Inter caetera*, 1494.

177 “Desde Recaredo hasta los Reyes Católicos y más allá, los reyes escogieron el catolicismo como ‘religión oficial’: promulgaron la fe definida en los concilios convocados por ellos mismos, dándole así valor legal; tomaron bajo su protección la institución encargada de la religión oficial, o sea el clero y los bienes eclesiásticos; hicieron recaer el peso de su justicia sobre los herejes; toleraron a los judíos, poniendo límites a su autonomía, y los expulsaron cuando consideraron que su presencia ponía en peligro la fe de los (nuevos) cristianos... Al establecer un tribunal para materias de fe --la Inquisición--, convocar al clero para reformarlo, oponerse a cualquier connato de injerencia papal y expulsar a sus judíos, los Reyes Católicos actuaron exactamente como sus predecesores visigodos, altomedievales o plenomedievales y, sin exigir el título de emperador, actuaron de hecho frente a la religión y a la Iglesia según los criterios que Teodosio había establecido más de mil años antes.” Adeline Rucquoi “Cuius rex, eius religio: ley y religión en la España medieval”, pp. 164-163. Sobre la administración eclesiástica de los reyes antes de la expedición de la bula *Inter caetera* ver el ejemplo de las instrucciones dadas Diego López de Haro en 1493, Archivo General de Simancas, ptr,leg,16,doc.8.

entendieron y definieron los objetivos de su incursión en las Indias.

Una vez que se echó a andar el proceso de dominación y pacificación de las tierras halladas por Colón, esta perspectiva fue reiterada en sus documentos de gobierno. Si antes de la partida del genovés se había establecido claramente la línea que tenía que seguir respecto a la gente, una vez que regresó no hubo duda de que la tarea esencial debía ser convertirla en cristiana. La prioridad no podía ser otra. Después de ella lo demás --como el intercambio y comercio de mercaderías-- podía venir sin cargo en la conciencia de los monarcas. Concepto, por cierto, este de conciencia importante en el ejercicio de gobierno, ya que la moral representaba un elemento determinante de las tareas del príncipe cristiano, según el ideal de los pensadores políticos de la época. De forma que lo siguiente consistió en aplicar efectivamente su postura y hacer que prevaleciera por sobre todo la identificación de los indios como cristianos en potencia.

Apoyados sobre dichas bases, en 1497, Isabel y Fernando establecieron una serie de instrucciones dirigidas, en primer lugar, a Colón pero que debían extenderse a los que habían pasado o estaban por pasar a las Indias. Su objetivo era ordenar el proceso de poblamiento de las islas según los criterios referidos. Así, en el primer punto de las prescripciones se subrayaba el fundamento de la empresa: producir cristianos: “en que como sabeis en las dichas islas...con toda diligencia de animar y traer a los naturales de las dichas indias... toda paz e quietud e que nos... y principalmente que se conviertan a nuestra santa fe católica ...<sup>178</sup> Después de lo cual podía darse paso a las especificaciones sobre otros asuntos “subsidiarios”. En esta parte los monarcas se concentraban en los puntos finos del funcionamiento de los nuevos territorios. Por ejemplo, la fundación de nuevas poblaciones, el número de gente llevada de España para contribuir a ello o los mecanismos por los que se aseguraría el tributo de los indios. “Que el dicho número de las trecientas treinta personas que han de ir a las dichas indias se les haya de pagar y pague el sueldo a los precios e según que hasta aquí se les ha pagado.” Y más adelante, casi como uno de los últimos puntos, se prescribía la forma en que debía identificarse a los indios tributarios. Es decir, otro rasgo que debía agregarse a la caracterización de la categoría. “Nos parece que los indios con quien esta contratado que hayan de pagar tributo ordenado se les haya de poner una presea e señal de moneda de latón o de plomo que traigan al pescuezo, y que esta tal moneda se les mande la figura o señal que cada vez que pagare, porque se sepa el que no viniere a pagar, y que cada cuando se hallaren por la

<sup>178</sup> AGI, Indiferente, 418, L.1, f.5

dicha isla personas que no traigan la dicha señal al pescuezo que sea...se le de alguna pena liviana.”<sup>179</sup> Con lo cual los indios eran definidos también a partir de un criterio terrenal que los incorporaba como súbditos de la Corona.

De esta manera los monarcas españoles plantearon la dominación y el poblamiento de las tierras halladas por Colón suponiendo que sus habitantes tenían que ser convertidos en cristianos y tratados como los demás vasallos. Pero esta definición no habría tenido mayores consecuencias sin los mecanismos para imponerla, esto es, para convertirla en práctica a través de sus enviados en el terreno. La función de los jueces de residencia era precisamente esa, hacer respetar las disposiciones de la Corona sobre las formas en que debía tomarse posesión de las nuevas tierras. Uno de los puntos más importantes en este sentido era el acatamiento de la identificación de los indios fijada por los reyes. Entre 1492 y 1517 los soberanos españoles hicieron uso intensivo de este recurso. Alrededor del año 1500 enviaron a Francisco de Bobadilla, corregidor de Jaén y Andújar, para que sometiera al Almirante y a sus hermanos a un juicio de residencia por los problemas ocurridos entre españoles durante su gobierno. Pues éstos claramente no correspondían a los términos en los que habían planteado la empresa indiana. ¿Cómo conseguir la conversión religiosa y la dominación efectiva de la tierra en medio del desgobierno y las disputas entre cristianos? Con ello el perjuicio iba dirigido a los propios naturales. Posteriormente, aplicarían la misma media en contra del mismo Bobadilla. Esta vez por beneficiar el lucro particular de los cristianos y no la empresa de sus señores, los reyes de Castilla y Aragón.<sup>180</sup> No obstante, el desconcierto en el gobierno atribuido a Cristóbal y Bartolomé Colón o el otorgamiento de beneficios individuales por parte de Francisco de Bobadilla no significó un rechazo frontal de la identificación regia de los indios como si lo era lo imputado a Cristóbal Guerra, enviado de los reyes para continuar con las exploraciones marítimas.

En 1501 éstos ordenaron al corregidor de Jerez averiguar sobre lo que –según se les había informado-- Guerra había hecho en contra de un grupo de indios. En concreto, se le acusaba de tomar a unos y matar a otros. Tanto él como los que estaban a su mando “prendieron e mataron ciertos indios e indias en la isla de..., e que los tomaron vivos, los trajo e vendió muchos de ellos en la ciudad de Sevilla, Cádiz e Jerez e Córdoba y en otras partes; e que algunos de ellos están en su poder e de otras personas; e porque lo susodicho

---

179 AGI, Indiferente, 418, L.1, f.6v.

180 AGI, Indiferente, 418, L.1, f.42v-43

fue hecho contra nuestra prohibición... e *siendo los dichos indios nuestros súbditos*.”<sup>181</sup> La transgresión de este precepto llevó a la Corona a ordenar una indagación precisa sobre los compañeros de Guerra, las islas por las que pasaron, el número de personas vendidas y los precios exigidos, así como las que todavía estaban en poder de aquellos. Esto con la intención de enmendar las faltas e imponer penas a sus perpetradores. El corregidor debía pedir a Guerra y a sus compañeros el precio de las ventas, “toméis los dichos indios e indias de poder de las personas que los tienen, restituyendo a cada uno el precio que a cada uno le costo, e los que no hubieren sido vendidos los toméis sin dar por ellos precio alguno; y así tomados y recogidos en vuestro poder los unos e los otros los entreguéis... al gobernador de las islas y tierra firme...para que los lleve a la dicha isla donde fueron tomados y los ponga en libertad.”<sup>182</sup> De modo que los indios debían ser liberados mientras que Guerra y los otros debían mantenerse presos hasta que “se supiera la verdad.”<sup>183</sup> Con esto la Corona buscaba restituir en la práctica los términos de su categorización.

Los cambios constantes en la delegación del gobierno de las Indias reflejaban la contradicción de intereses en el proceso de dominación de las “nuevas tierras”. Contradicciones que tenían su expresión en la insistencia de unos y otros de identificaciones divergentes sobre lo que *eran los indios*. Cada nueva mudanza de gobernador expresaba el peso de la distancia entre la Península y las Indias. Las condiciones encontradas aquí daban pie a cuestionar el planteamiento originado allá. Pero de esto me ocuparé más adelante. Por el momento valga la referencia para entender que un cambio de perspectiva entre lo ordenado por la Corona y lo ejecutado en las islas fue la razón por la que Francisco de Bobadilla tuvo que ser sustituido por Nicolás de Ovando, un año después de que aquél, a su vez, tomara el lugar del Almirante.

Con el envío de Ovando, los reyes reiteraban los términos en los que debía plantearse la toma de posesión de las tierras. Tanto los Colón como después el mismo Bobadilla habían faltado a ellos. Se habían decidido —según el discurso de la Corona—por seguir el interés propio y no los que justificaban la empresa como medio de dilatar el cristianismo. Es decir, habían decidido no poner en práctica los argumentos esgrimidos por los reyes. Así, las instrucciones dadas a Ovando trataban de arreglar las fallas respecto a la actuación de aquellos, lo que significó que en éstas se pusiera todavía mayor énfasis en la caracterización

---

181 AGI, Indiferente, 418, L.1, f.70. Las cursivas son mías.

182 AGI, Indiferente, 418, L.1, f.70.

183 AGI, Indiferente, 418, L.1, f.70v.

de los indios que los hacía sujetos legítimos de su dominio y de nadie más. Esto como censura al provecho propio que pudieran pretender particularmente los delegados de la Corona, tal cual había sucedido anteriormente. De modo que las prescripciones para Ovando reiteraban las señas de la empresa y por lo tanto de sus sujetos. Por supuesto a la cabeza estaba el “servicio a Dios”, del cual se derivaba la necesidad de la conversión espiritual de los indios. Y como antes se ha dicho, las disposiciones siguientes procuraban la consecución de esto. Había que tratar bien a los identificados como tales y mantener la paz entre los cristianos que desde la Península habían viajado para poblar las nuevas tierras. En este sentido, se insistía en el cuidado que el nuevo delegado de la Corona debía tener en la impartición de justicia. Por otra parte, se reiteraba la necesidad de que los religiosos encabezaran las labores espirituales.

Pero en el contexto de estas reiteraciones aparecía algo novedoso: una orden que debía transmitirse directamente a los “caciques”, término éste con el que se quería representar a los príncipes o reyes de los indios. Esto aparecía ya --como se vio antes--, en las relaciones de los navegantes y letrados, y ahora los reyes lo usaban para dar sentido al dominio que podían ejercer sobre las personas así identificadas. Lo cual no significaba un hecho menor dado que ellos *eran* los soberanos del lugar. Así, como una forma de ratificar tal definición, que los convertía automáticamente en sus señores, les ordenaban que trataran bien a los indios, pues ese era su deseo. Debía prevalecer en consecuencia la identificación que los reducía a “nuestros buenos súbditos e vasallos”. Con lo cual no podían permitir que ninguno fuera “osado de les hacer mal” o les “quitara algo de lo suyo”. De aquí la orden para que las mujeres de los indios que hubieran sido tomadas sin su consentimiento fueran devueltas inmediatamente.

Sin embargo, a la par de estas determinaciones de la Corona, que de entrada parecerían beneficiosas a los así clasificados, estaban otras que también formaban parte del proceso global de dominación. Me refiero a aquellas que los constreñían a ciertas obligaciones. Una de ellas, que los suponía vasallos como los demás, era el pago de tributo al rey. No obstante, tal tributo suponía también subrayar su especificidad, pues lo pagado no necesariamente era lo que pagaban todos los vasallos. De hecho las diferentes tasas

el tributo era una forma de distinción proveniente de los reinos musulmanes.<sup>184</sup> Otra de las obligaciones era la de tener que saber trabajar, ya fuera para extraer oro o para otras cosas. En instrucciones posteriores al mismo Ovando, esta relación entre la categoría de los indios y el trabajo se reiteraría al mandar que algunas de las poblaciones de éstos se hicieran cerca de las minas.<sup>185</sup> Con todo, lo que llama la atención aquí era la naturalidad con que esto se afirmaba. Es decir, no había duda alguna de que los *indios* debían ser instruidos para el trabajo. Y esta naturalidad surgía también de su determinación como vasallos, pues su labor estaría enmarcada dentro de la obligación de prestar servicio a sus señores. Así ese trabajo debía ser pagado y no utilizado como tributo personal de otros vasallos. En el planteamiento de la Corona resultaba evidente que entre súbditos de un mismo señor no podía haber este tipo de contradicciones.

No obstante, desde la perspectiva de algunos cristianos, que en la práctica estaban obligados a consolidar el dominio de los monarcas, éstas no eran tanto contradicciones sino argumentos que legitimaban su posición. Así puede entenderse en algunas cartas de Ovando a los reyes, en donde planteaba preguntas que referían el significado de la categoría de indio constreñido a las obligaciones laborales. Por ejemplo, preguntaba sobre el trabajo de los indios en las minas, su repartimiento, sus mujeres o pedía se especificara qué indios podían cautivarse. Es decir, la perspectiva del comendador de Alcántara no estaba del todo ajustada a concretar las identificaciones ordenadas desde la Península.<sup>186</sup> Pero esta perspectiva y definición de la categoría será materia del siguiente apartado. Por el momento es suficiente con decir que el enfrentamiento entre las definiciones era evidente. Los cambios constantes en la gobernación de las Indias expresaban las divergencias entre las prescripciones de la Corona y la ejecución de sus delegados. Así, aunque permaneció más tiempo en el puesto, Ovando corrió con la misma suerte de sus predecesores. En 1509, desde Valladolid, el rey Fernando<sup>187</sup> mandó a Diego Colón a las Indias para levantarle un juicio de residencia. En una parte de las instrucciones de dicho juicio, el

---

184 Antes de que los reyes cristianos lograran controlar la mayor parte del territorio peninsular, el gobierno musulmán justificaba la tolerancia de cristianos y judíos bajo el argumento de que éstos eran “Gente del Libro”, es decir, eran reconocidos en tanto eran mencionados por el Corán. Sin embargo, esto no significó que las fronteras entre ellos se disolvieran por completo. Lejos de esto se mantuvieron por diversos medios. Las geográficas sin lugar a dudas, pero ahí en donde no había tales se impusieron mediante el vestido, la imposición de tasas tributarias específicas para cada grupo y ciertas restricciones respecto a la interacción entre ellos. Acerca de esto ver David Nirenberg, *Communities of Violence*, Princeton University Press, Princeton, 1998.

185 AGI, Indiferente, 418, L.1, f.99.

186 AGI, Indiferente, 418, L.1, f.185v.

187 Isabel había muerto en 1504.

monarca precisaba la necesidad de castigar todo agravio que hubiera sido cometido por el comendador y sus oficiales. De modo que no había que ir muy lejos para entender los motivos de una mudanza más en el gobierno de las Indias.<sup>188</sup>

Lo cierto es que en la batalla por imponer una hegemonía sobre la determinación del “ser indio” la Corona iba a la saga. Las relaciones que llegaban desde las islas confirmaban que la práctica estaba guiada por los intereses de sus vasallos, que no respondían del todo a la caracterización de los indios como súbditos y vasallos exclusivos de la Corona, pues antes lo debían ser de ellos. Para 1511 la Corona y Diego Colón habían dejado de tener una buena relación, en buena medida por que éste, según la primera, ejercía a su voluntad el gobierno de las islas.<sup>189</sup> De modo que tampoco el hijo del Almirante había sido una buena elección para concretar los deseos de la Corona respecto a los términos en los que debía tomarse posesión de aquellas.

Una de las relaciones aludidas fue escrita a petición del doctor Diego Beltrán, miembro del consejo de Castilla. En ella el autor –cuyo nombre se desconoce–, ilustró por qué las prescripciones de los monarcas respecto a la caracterización de los indios simplemente no se seguían por algunos cristianos. Acerca de esto, resulta bastante ilustrativo que en algún momento de su escrito haya mencionado que los indios no eran considerados cristianos, razón por la cual se habían originado diversos inconvenientes para que los monarcas lograran establecer de forma cabal su dominio sobre las tierras. De hecho uno de los puntos de los que trataba particularmente esta relación era dilucidar los medios por los cuales se podían *conservar* a los indios. Término este de conservar que suponía las noticias de que varios huían o morían debido al trato que recibían de los cristianos. Al respecto la relación explicaba las razones de esto y en qué consistiría una posible solución.

Para construir su argumento, la relación empleaba una caracterización violenta de los cristianos en Indias, y exponían los detalles de las vejaciones de éstos a los indios. Desde cómo se oprimían a sus mujeres, pues “algunos las toman para camareras, y estos son los nobles y los clérigos, y otros las toman para cocineras, y estos son los ganaderos y los trabajadores, que muchos de ellos son en Castilla casados”, pasando por declarar que varios eran sacados de sus lugares de residencia originales, provocando con ello que muchas mujeres se quedaran sin maridos; hasta denunciar que los que tenían personas en

---

188 AGI, Indiferente, 418, L.2, f.27.

189 AGI, Indiferente, 418, L.3, fs. 110-112.

repartimiento no les daban de comer ni vestir como era necesario, pues les habían servido en sus casas.<sup>190</sup> El objetivo, por tanto, era contrastar la actitud de los cristianos con las prescripciones que debían obedecer. Justificar, en otras palabras, que en su violencia y maltrato a los indios seguían el interés propio y no el de la Corona.

Las recomendaciones, por otra parte, buscaban resolver estas contradicciones, siguiendo la línea establecida por aquella desde siempre: promover que las personas identificadas como indios fueran consideradas vasallos y no sirvientes exclusivos de los cristianos, lo cual significaba detener los abusos y procurar que las que estuvieran repartidas fueran recompensados por sus servicios. De igual manera, y siguiendo el papel central que se le había dado a la definición, para que los indios fueran convertidos en cristianos se recomendaba conceder mayor poder a los religiosos. Por lo menos en lo que tocaba a la supervisión de que tanto los “repartidos” como los que “sobraran” fueran realmente doctrinados.<sup>191</sup>

Pero además de los vistos, otros puntos fueron tratados en la relación, no todos necesariamente vinculados con la determinación de lo indio. Al respecto uno importante, y que no he tratado hasta ahora, es el de conformar un grupo de personas armadas que procuraran asegurar el dominio de la tierra. Este punto refiere una postura que va más allá de la caracterización de lo indio para plantear un indicio sobre lo que implicó el dominio cabal de las personas. Sin decirse explícitamente, la petición suponía que éstas representaban una amenaza en el control efectivo de las islas, particularmente de la de Santo Domingo. A reserva de tratar con mayor profundidad caracterizaciones violentas, habrá que quedarse con lo que justificaba la mencionada recomendación: la necesidad de asegurar la tierra. A lo largo del siglo XVI este será un tema recurrente entre la Corona y sus delegados en las Indias.

En todo caso, la relación encargada por Diego Beltrán expresaba las dificultades por las que atravesaban Juana y su hijo Carlos para mantener la legitimidad de su dominio sobre las Indias. Dificultades que se habrían ido acumulando a partir de las concesiones que desde el principio tuvo que conceder la Corona a sus vasallos. Podría decirse que el punto débil de ésta era que no ejercía un dominio efectivo de las condiciones materiales del proceso de dominación de las nuevas tierras. En otras palabras, los que se suponían sus delegados no eran sino procuradores de su propio bien, pues utilizaban su presencia

---

190 AGI, Patronato,170,R.14, fs.1-2.

191 AGI, Patronato,170,R.14, f.1v.

en las islas para imponer una perspectiva contraria a la prescrita en la Península. En este sentido, el lugar desde donde escribían, como representantes de la Corona en las islas, representaba una posición de privilegio que, en las condiciones en las que se desarrolló el proceso de dominación de las primeras décadas del xvi, apenas si tenía contrapesos. Generalmente ese contrapeso surgía de una disputa entre personas que originalmente compartían intereses, tal cual sucedió con Cristóbal Colón y sus pleitos con Francisco Roldán. Lo cierto es que, en la práctica, no había nadie que después de más de veinte años hubiera implantado cabalmente la política de la Corona. De manera que a los monarcas sólo les quedaba insistir desde donde lo venían haciendo, desde su lugar --del otro lado del mar Océano-- de señores y príncipes de los enviados a las Indias. En este sentido las ordenanzas dadas en 1512 representaron un intento todavía mayor por modificar las acciones de sus representantes.

Dado que sobre las “Leyes de Burgos” se ha dicho demasiado, no pretendo agregar algo nuevo al respecto. Mi intención más bien se centra en determinar qué de esas ordenanzas expresaba tanto la identificación de los indios promovida por la Corona, como los mecanismos para imponerla. Como es de suponer, la determinación de los indios como cristianos potenciales era el argumento central de las ordenanzas. De hecho el texto mismo se pensó como un recurso para que “los caciques e indios de la isla española viniesen en conocimiento de nuestra santa fe católica.”<sup>192</sup> A partir de esto, expresaba de manera mucho más explícita que en otras ordenanzas o instrucciones los vínculos de la denominación con un cristianismo en potencia. De esta manera, establecía, a partir del fundamento de la “experiencia”, un tópico que aseguraba la verosimilitud del argumento, una esencia de los indios que los ostentaba como sujetos de vigilancia permanente: “según se ha *visto por lengua y experiencia* disque todo no vasta para que los dichos caciques e indios tengan el conocimiento de nuestra fe que sería necesario por su salvación porque de su natural son inclinados a ociosidad y malos vicios de que nuestro señor es deservido y no a ninguna manera de virtud ni doctrina.”<sup>193</sup> De modo que estos eran los términos en los que se justificaba la coerción de las personas. Por ejemplo:

Y el principal estorbo que tienen para no enmendar de sus vicios e que la doctrina no les aprouecheni en ellos ynprimani lo tomen es tener sus asyentos y estancias tan lexos como los tienen y apartados de los logares donde biven los españoles que de aca an ydo y van a

192 AGI, Ordenanzas para el tratamiento de los indios, Indiferente,419,L.4 - 177-204

193 Ordenanzas de Burgos

poblar a la dicha ysla porque puesto que al tiempo que bienen a seruirles los doctrinan y enseñan las cosas de nuestra fe como después de aver seruido se bueluen a sus estancias con estar apartados y la mala ynclinacion que tyenen oluidan luego todo lo que les an enseñado y torna a su acostumbrada uciosidad y vicios y quando otra vez bueluen a seruir estan tan nuevos en la doctrina como de primero porque avnque conforme a lo que alla esta ordenado se lo trae a la memoria y lo reprehende como le tyene temor no aprouecha y responden que los deje holgar pues para aquello van a los dichos asientos y todo su fin y deseo es tenerle libertad para hacer de si lo que les viene a la memoria sin haber respeto a ninguna cosa de virtud.<sup>194</sup>

Lo anterior instituía, justificaba y prescribía al mismo tiempo. Es decir, determinaba una representación de lo que eran los indios que servía de motivo coherente y razonable para disponer la actuación de sus vasallos en las islas. En este caso, la mala “inclinación” de los indios era un argumento genuino para prescribir su supervisión de forma permanente. Y, según esta lógica, la consecución de tal tarea requería la edificación de poblaciones de indios cercanas a las de los cristianos. De esta manera los primeros serían vigilados permanente, impidiéndoles “recaer” en sus viejas costumbres, y de paso se daría velocidad al proceso de conversión, pues los cristianos, en la convivencia constante con aquellos, representarían el ejemplo de las costumbres positivas. Así, las ordenanzas eran esencialmente una guía para la conversión espiritual. Los indios, entendidos a partir de aquella inclinación negativa, se convertían en los sujetos de ella; mientras que su ejecución debía ser obra de los vasallos de los monarcas españoles. Así, como cristianos potenciales, los indios debían ser convertidos, pero de buena manera, sin malas palabras para referirse a ellos o de abusos en su servicio. Por otra parte, los cristianos que tenían algunos repartidos –porque finalmente la empresa espiritual requería sostenerse-- debían moderar la carga de trabajo de éstos, ya fuera en las minas o en la búsqueda de oro. Había que enseñarlos a vestir, como a tener una sola mujer.<sup>195</sup> De hecho los indios esclavos no podían ser tratados como cualquier otro esclavo: “pero mandamos que no sea con aquella riguridad y aspereza que suelen tratar los otros esclavos, sino con amor e blandura lo más que ser puede para mejor inclinarlos a las cosas de nuestra santa fe católica.”<sup>196</sup>

Con esto la monarquía reiteraba la identificación de su sujeto de dominio. Una

194 AGI, Ordenanzas para el tratamiento de los indios, Indiferente, 419,L.4 - 177-204

195 Con lo cual la representación de que los indios practicaban la poligamia no era exclusiva de los *indios de Nueva España*.

196 AGI, Ordenanzas para el tratamiento de los indios, Indiferente, 419,L.4 - 177-204

identificación en donde el sentido cristiano prevalecía —el buen trato y la intención de salvar las almas de las personas. Con lo cual las llamadas “Leyes de Burgos” no representaban un momento extraordinario en la manera en la que la Corona española pretendía imponer su autoridad en las Indias. Finalmente, desde el inicio, planteó en estos términos su papel en la empresa indiana. Estas normas podrían definirse, más bien, como una declaración explícita y detallada de sus intenciones, pero sobre todo de un llamado a sus delegados para que éstas fueran aplicadas en la práctica. Un llamado no del todo afable, pues la amenaza de no acatarlas minaban las prerrogativas de los cristianos. “Y así mismo las guardades y cumplades vosotros según e de la forma e manera en las dichas ordenanzas con esta dicha declaración e moderación contenidos, e más calléis e incurráis en pena de perdimiento de los bienes muebles y seáis privados para que no se os puedan encomendar indios ningunos como a personas que no los doctrinan ni les enseñan ni los tratan con la claridad que deben ser tratados.”<sup>197</sup>

Pero a estas alturas, los intentos de la Corona sólo reflejaban la desesperación de alguien que se sabe en desventaja. Para este momento sus vasallos tenían el control del proceso de dominación de las islas. En la práctica, los representantes de los monarcas no existían, y cuando se suponía que así era, entraban rápidamente en la dinámica de aquellos. De aquí el recurso frecuente a los visitadores y el consecuente juicio de residencia. Pero esa desventaja de la Corona había comenzado desde tiempo atrás, de manera concreta desde las concesiones hechas a Colón —o que él se había atribuido y después los monarcas habían sancionado— que matizaba e incluso contradecían su postura sobre la determinación de los indios. De esta manera, apoyados en otros argumentos, sus vasallos determinaron un ser de los indios —y de paso, de sí mismos— que justificaba el repartimiento de personas para el servicio personal, la esclavitud e incluso su exterminio --tal fue el caso con los clasificados como caribes. Esta era la perspectiva que tenía el control material y, por lo tanto, también simbólico de la empresa indiana durante las primeras décadas del siglo XVI.

---

197 Y más adelante, se reiteraba: “y demás de esto protestamos que a los excedieres de lo que aquí va ordenado deis cuenta a dios e sea cargo de vuestras conciencias, y decimos que no os damos facultad ni autoridad para ello e demás de esto perdáis los indios que tuvieres encomendados a queden vacos para que no los encomendemos a quien nuestra merced e voluntad fuere e contra el tenor e forma de ellas no vaya des ni pasades ni consintades ir.”

## LA EMPRESA NOBILIARIA DE LOS CRISTIANOS EN INDIAS: LOS INDIOS COMO SERVIDORES

Además de ser marinero, versado en los detalles del conocimiento geográfico del momento, y empresario, Cristóbal Colón representaba un lugar social. Es decir, una perspectiva en la que podía englobarse la situación de muchos que, como él, eran plebeyos y trataban de buscar un lugar en la nobleza o la corte de un príncipe generoso. De modo que al mismo tiempo que alcanzar una idea (la llegada a Asia por Occidente), Colón pretendía encontrar el camino de un ascenso social que le permitiera a él y a sus descendientes fundar una genealogía. No hay que ir muy lejos para fundamentar esta intención. En sí mismas, las llamadas “capitulaciones de Santa Fe” fueron un contrato por el cual ésta se concretaba. “Primeramente que vuestras altezas como *señores* que son de las dichas mares oceánicas hacen desde ahora al dicho don Cristóbal Colón su Almirante en todas aquellas islas e tierras firmes que *por su mano o industria se descubrirán o ganarán* en las dichas mares oceánicas, para durante su vida e después de él muerto a sus herederos y sucesores de uno en otro perpetuamente con todas aquellas preeminencias e prerrogativas pertenecientes a tal oficio.”<sup>198</sup> De entrada el almirantazgo, habrá que decirlo, era un honor concedido por los reyes que introducía a Colón en un grupo reducido, integrado por marqueses, condes, priores comendadores y ricos hombres.

No obstante estas prerrogativas, su concreción dependía de la acción del genovés. De ahí la referencia a ésta cuando se precisaba que el honor concedido dependía de que las islas y “las tierras firmes” fueran descubiertas y ganadas por Colón. Así, se establecía un contrato de reciprocidad en donde tanto la Corona como Colón estaban comprometidos a conceder, la primera, privilegios y, el segundo, servicios. En pocas palabras, se había formalizado un pacto de vasallaje entre ambos. Lo cual permitía al genovés fundar un linaje.

Esta forma de acceso a la nobleza habría tenido sus orígenes en los años anteriores a 1492. Según Murdo Macleod<sup>199</sup>, dado el contexto de lucha entre los reinos cristianos y musulmanes, uno de los sentimientos más generalizados en el seno de la sociedad cortesana de la Península habría sido el de la ayuda mutua. Este sentimiento no habría sido exclusivo de los miembros de la nobleza, sino también de los estratos más bajos, que igualmente necesitaban asegurar su protección. Los grupos de más alto rango pagarían

198 AGI, Capitulaciones de Santa Fe, Patronato, 8, R.8

199 Murdo J. Macleod, “Self-promotion: The relaciones de méritos y servicios and their historical and political interpretation” *Colonial Latin American Historical Review*, Vol.7, No.1, 1998, pp.25-42.

el auxilio prestado por los más bajos mediante recompensas y favores, que podrían exigir mediante escritos en donde se especificara el servicio prestado. Para establecer este tipo de contratos, según Macleod, la limpieza de sangre y el buen linaje habrían jugado un papel importante, pues estos dos elementos proporcionaban seguridad sobre el cumplimiento del compromiso. Igual que mediante la sangre podía heredarse el pasado religioso de los antepasados, también por este conducto podían transmitirse deudas y prestigio provenientes de estos compromisos. Así, este sistema se habría apoyado sobre creencias arraigadas en la sociedad ibérica que habrían consolidado la idea de que cualquier tipo de servicio y auxilio prestado a un superior se recompensara en términos de justicia y ley.

En aquellos siglos las recompensas consistían sobre todo en tierras. Las cuales servirían a los vasallos para satisfacer sus necesidades y, según el mérito, para vivir con holgura. Sin embargo, al mismo tiempo que beneficios materiales, éstos representaban una recompensa social. De hecho el repartimiento de indios en las Antillas se convertirá no sólo en un medio de sobrevivencia de los cristianos, sino también en un medio de distinción social que preservaba el derecho del monarca de conceder nobleza. Esta facultad del rey provenía de los siglos anteriores, precisamente de la generalización de lazos de dependencia en la que se fundó la sociedad feudal, y le habría servido para garantizar la fidelidad de un grupo frente a sus posibles oponentes. Así, en los siglos XIV y XV la fuente de origen del linaje constituyó un criterio para separar a la nobleza en dos grupos. Uno en el que dicho origen se remontaría muy atrás en el tiempo hasta hacerlo inmemorial, y otro en la que sería reconocible dado que provendría del reconocimiento regio.<sup>200</sup> Jesús Rodríguez-Velasco define al primer tipo de nobleza como teológica y a la segunda como caballeresca. A diferencia de la primera, esta última, según el historiador español, “era un estado abierto, al que se podía acceder desde el estado plebeyo, siempre y cuando mediara un acto virtuoso y la gracia del monarca o príncipe.”<sup>201</sup> Esta nobleza caballeresca, considerada también civil o política, fue el modelo que guió a exploradores y futuros colonos hacia las Indias, pero sólo aquellos beneficiados con el repartimiento de indios y tierras podían considerarse nuevos nobles.

---

200 Según una obra literaria del siglo XVI, toda nobleza era en primera instancia producto de la recompensa real: “Los que son de sangre no reciben su nobleza de mano del rey y los de privilegio sí. Llamamos hidalgos de sangre a aquellos que no ay memoria de su principio ni se sabe por escriptura en que tiempo començo ni qué rey hizo la merced, la qual escuridad tiene la república recibida por más honrosa que saber distintamente lo contrario.” La diferencia entre una y otra sólo sería de tiempo. Citado en Joseph Pérez

201 Jesús Rodríguez-Velasco, “Invención y consecuencias de la caballería”, en Josef Fleckenstein, *La caballería y el mundo caballeresco*, Madrid, Siglo XXI editores, 2006. p. xxxvi.

Esta reciprocidad marcaba la relación entre los cristianos en las Indias y la Corona. En el fondo, las obligaciones y los derechos de unos y otros determinaron también el sentido de las explicaciones para sostener sus respectivas posturas. En otros términos, podría decirse que el diálogo entre ambas partes giró alrededor de ese par de representaciones que dominaba el campo de lo social en la época y que suponían retóricas particulares, a saber, la del señor y la del vasallo. El señor debía mostrar, promover y ejercer la virtud en la protección de sus dependientes, mientras que éstos estaban obligados a servir de manera adecuada a su señor, así como a defenderlo de sus enemigos. En términos muy generales este era el esquema. Lo mencionó ahora porque resulta esencial para entender las formas utilizadas por los cristianos para apoyar, principalmente, su postura frente a los monarcas. Aunque de hecho, lo emplearon igualmente para dirimir pleitos entre sí mismos.

De modo que la definición de los indios esgrimida por los cristianos, vasallos de la Corona española, estuvo determinada por dicho esquema. En este sentido, la línea de caracterización fue la de los indios como recompensa. Es decir, la que apelaba al premio merecido por los servicios prestados al rey. En el caso de Cristóbal Colón el compromiso de dicha recompensa estaba establecido desde antes de embarcarse. Algo que no sucedía necesariamente con la tripulación que lo acompañaba. De manera que éstos debían ganársela en el terreno. A Colón se le habían prometido los honores del Almirantazgo y el nombramiento de gobernador, capitán general y virrey de las tierras halladas y por hallar. Los otros, mientras tanto, estaban a la expectativa de lo que esas tierras ofrecerían. A propósito de esto, y como representante del rey en las Indias, Colón estaba obligado a dispensar el pago de los servicios prestados por éstos. Fue alrededor de estas obligaciones que el contenido de la caracterización impuesta y la consecuente creación de un grupo cobraron un sentido muy particular entre los cristianos en las Indias, contradiciendo en varios puntos los prescritos por la Corona. Mientras que la identificación defendida por ésta ponía en el centro lo espiritual, la de los cristianos lo hacía sobre todo en el del servicio y la recompensa. Una exigencia legítima como esta iba a marcar, literalmente, a varios cientos de personas.

#### LA EMPRESA CABALLERESCA DE LOS CRISTIANOS EN INDIAS: LOS INDIOS COMO ENEMIGOS

Para identificar a los indios y legitimar su lugar social, los cristianos vasallos del rey no sólo esgrimieron argumentos que explicaran el servicio personal, también los hicieron con

miras para justificar la esclavitud y, en ocasiones, la represión violenta. Esta identificación fue tomando fuerza desde los primeros informes y relatos de viaje. Su peculiaridad puede distinguirse por el contraste que se hizo entre un tipo de indios, dóciles y pacíficos, y otros, violentos y sanguinarios. De hecho, en tal distinción se llegó a emplear términos diferentes para referir a unos y otros. Así, los indios se diferenciaron de los caníbales.

En la páginas precedentes se ha visto cómo los primeros navegantes y letrados que informaron sobre las Indias, incluyendo al propio Colón, definieron a un grupo bajo el término indios como personas mansas, ingenuas, buenas, etc.; en pocas palabras, ajenas a cualquier tipo de inclinación “violenta”. La imagen utilizada por éste planteaba las señas de la caracterización que deseaba comunicar. La candidez con la que palpaban las espadas sin comprender sus consecuencias, la carencia de vestidos al estilo europeo, su ingenuidad al dar y recibir, y su obediencia ciega a cualquier petición de los cristianos justificaban para Colón la oportunidad de hacerlos fácilmente vasallos de los reyes hispanos, y de llevarlos con la misma sencillez por el camino de la religión de Cristo. Para Bartolomé de las Casas, por otra parte, esta disposición era muestra de que la Providencia los había preparado para recibir la “gracia divina” sin dificultad, bastaba tan sólo una persuasión amorosa y racional para que esto sucediera. El dominico atacaba la identificación de los cristianos argumentando que se trataba de un pretexto para abusar de ellos; al creerlos incapaces de cultivar alguna virtud, los emplearon como sirvientes: “Ayudó mucho a este menosprecio y aniquilación, ser ellas *toto genere* de su naturaleza gentes mansuetísimas, humilísimas, paupérrimas, inermes o sin armas, simplísimas, y, sobre todas las que de hombres nacieron, sufridas y pacientes.”<sup>202</sup> Esta definición de la categoría se mantenía en la mayoría de las narraciones con excepción de la de los caníbales, que cobró contenidos distintas, con lo cual se dio lugar a un grupo con características particulares; siguiendo los parámetros mencionados en el capítulo anterior, éstas se expresaban en el plano exterior como interior .

Partiendo de que las características físicas de las personas se interpretaban como inestables, éstas no podían ser tomadas como referencias infalibles en la construcción de las identificaciones. Es necesario recordar la ambigüedad que exhibían las fuentes al respecto, por un lado el comportamiento definía los rasgos físicos, pero por otro eran éstos los que funcionaban como indicios de una disposición a cierto tipo de conducta. Tomando como referencia esto se abre la interrogante sobre las diferencias que *realmente*

<sup>202</sup> Bartolomé de las Casas, *Historia de las Indias*, Vol.I, pp. 17-18

distinguían a los caribes de las demás personas, ¿no habrán sido sólo la versión insumisa y, según la perspectiva de los cristianos, malvada de éstos? ¿No será que las diferencias establecidas entre unos y otros respondían más a la necesidad de legitimar el sometimiento de un grupo de rebeldes, que a la descripción de un grupo distinto de personas?

Esta duda sobre a quiénes se referían los cristianos en las Indias cuando hablaban de los caribes no es nueva, las contradicciones en las que al respecto caen varios de ellos la habían despertado antes en otros historiadores. Por ejemplo, Carl Ortwin Sauer, a propósito de la decisión de Colón de esclavizar a los caníbales --que coincide curiosamente con los primeros levantamientos serios de los isleños, los cuales, como se vio también, fueron castigados duramente por el Almirante—, se preguntaba “¿quiénes eran esos ‘caníbales’, considerando que en la isla Guadalupe todos los caribes habían huido, y en Ste. Croix sólo había habido una breve escaramuza?”<sup>203</sup>

Esta interrogante presuponía que los caribes habitaban en lugares delimitados y separados del resto de los indios. Pero esto no es una interpretación particular del historiador norteamericano, sino resultado de lo que las propias fuentes insinúan. En las primeras referencias acerca de su llegada a lo que sería San Salvador, el Almirante sostenía que existía un grupo cerca de ahí que maltrataba y cautivaba a los indios de esta isla. Agregaba que era muy probable que dicho grupo “venga de tierra firme”, es decir de un lugar diferente al que en ese momento supuestamente se encontraba. Más adelante escribió que aquellos eran conocidos como caribes y que vivían en una isla “muy grande” llamada Bohío: “Yendo así, miró al Sueste y vido tierra y era un isla muy grande, de la cual ya tenía diz que información de los indios, a que llamavan ellos Bohío, poblada de gente. D’esta gente diz que los de Cuba o Juana y de todas estas otras islas tienen gran miedo porque diz que comían los hombres.”<sup>204</sup>

En su descripción del viaje a unas islas aledañas a San Salvador --la Tortuga, Cuba y la Española--, decía que los indios de éstas le habían proporcionado más información referente a los que ahora llamaba “caniba”; nombre del cual deducía esta gente era la del Gran Can, que habitaba cerca de aquéllas tierras: “porque todas estas islas biven con gran miedo de los de Caniba, y así torno a dezir como otras vezes dixen... que Caniba no es otra cosa sino la gente del Gran Can, que debe ser aquí muy vezino; y terná navios y vernán a

203 Carl O. Sauer, *Descubrimiento y dominación española del Caribe*, México, FCE, 1984, p. 121.

204 Cristóbal Colón, *Textos...* p. 72

cautivarlos, y como no vuelven, creen que se los [han] comido’.”<sup>205</sup> El vínculo establecido por el genovés entre los caníbales y el Gran Can justificó su intención de hallar el sitio en donde residía la corte de este soberano.

Michele da Cuneo afirmaba, un tanto de manera ambigua, que existía una diferencia entre indios y caníbales. Decía que con todo y que compartían lengua y costumbres, unos y otros vivían separados por grandes distancias.<sup>206</sup> Pedro Mártir de Anglería apoyaba esto cuando escribía: “Tuvieron luego noticias los expedicionarios de que no lejos de aquellas islas había otras habitadas por gentes feroces, comedoras de carne humana; más tarde los [indios] refirieron que la causa de haberse huido temerosos a la llegada de los nuestros fue pensar que se trataba de caníbales, que así llaman a esos seres feroces y, por otro nombre, caribes.”<sup>207</sup> Y en el comienzo del libro x de la primera década, como introducción a los destinatarios de su escrito, mencionaba que en algunas regiones de “Paria” existían indios guerreros que, gracias a su fiereza y a la utilización de flechas envenenadas y estacas calentadas con fuego, habían logrado derrotar a los cristianos. Sin embargo, a éstos sólo se les podía localizar en aquellos lugares, ya que “todo lo isleño es de mansa condición”, incluidos los animales. Por su puesto, menciona, no sin contradecirse, que “excepto los hombres en la mayoría de las islas, que, como ya dijimos, son devoradores de carne huma, y se llaman caribes o caníbales.”<sup>208</sup>

De esta manera la distancia espacial era una prueba de la frontera y, por lo tanto, de la diferencia entre indios y caníbales. Dicho de otro modo, el lugar de los indios no podía ser el de los caníbales y viceversa. Prueba de que la categoría de caníbal sirvió para justificar acciones concretas de los cristianos es el tema del espacio como factor diferenciador, ya que más adelante entrará en contradicción con las noticias de que los caribes, más que habitar un espacio determinado, se encontraban dispersos por diversas islas.<sup>209</sup> En este sentido, dicha contradicción era también síntoma de la “transformación” de los indios en caníbales; es decir de la metamorfosis de los indios, de ingenuos, mansos y serviles, a feroces, rebeldes y comedores de humanos.

205 Cristóbal Colón, *Textos...* p.78

206 Michele da Cuneo, *De Novitatibus Insularum Oceani Hesperii Repertarum a Don Christoforo Columbo Genuensi*, Caracas, Revista de Historia, 1493 p.20

207 Pedro Mártir de Anglería, *Décadas...* Vol. I, p. 107

208 Pedro Mártir de Anglería, *Décadas...* Vol. I, p. 200

209 Una real provisión de 1511 dirigida a los habitantes de San Juan les otorga licencia para hacer guerra justa a los *caribes* de las islas de Trinidad, San Bernardo, Fuerte, Los Barbudos, Dominica, Matenino, Santa Lucía, San Vicente, La Asunción, Tabaco, Mayo y Barú, y puertos de Cartagena. AGI, Indiferente, 418,L.3,F.213R-214V.

Más arriba dije que Michele da Cuneo, en su *De Novitatibus Insularum*, mencionaba que, aunque no del todo evidente, existía una diferencia entre indios y caníbales, la cual tenía como prueba fidedigna la conducta de estos últimos: “Los caníbales y los indios, aunque sean innumerables y habiten a grandes distancias unos de otros en un país inmenso y poco poblado, hablan sin embargo en un solo lenguaje, viven del mismo modo, y *parecen pertenecer a una sola nación*, con *la diferencia* de que los caníbales son hombres más feroces y audaces que los indios.”<sup>210</sup> Sin duda la clave en este párrafo estaba en ese “parecen” y en el papel que ocupaba el comportamiento como factor que explicaba que los caníbales *no eran* indios. De tal manera que éstos, siguiendo el juego de oposiciones que planteaba Cuneo, tendrían como características propias maneras pacíficas e ingenuas. Tal vez sea en el caso de los caníbales en donde puede apreciarse mejor la capacidad y el poder de la moral —materializada en la conducta— para determinar a las personas. En otras palabras, la forma en que ésta podía ser utilizada —en este caso con objetivos completamente políticos y, hablando de la esclavitud a la que fueron sometidos los “caníbales”, económicos— para establecer la identificación de un conjunto de personas.

Esta clasificación se va asomando desde las primeras páginas del diario del primer viaje de Colón. El contraste y la posición binaria era la línea argumentativa en la que podían reconocerse las diferencias entre dos grupos de personas. Nuevamente el pasaje en que las heridas de los indios despertaron la curiosidad del Almirante sirve para ilustrar esta dicotomía. Después de repasar descriptivamente el físico de la gente con la que se encontró, el genovés escribía que algunos tenían heridas y que sobre esto les había preguntado cuál era la causa. Los indios, decía, le habían respondido que era por las peleas que tenían con gente de otras islas y que llegaban cautivarlos. Partiendo de que lo narrado —mediante la pluma de Bartolomé de las Casas— era producto de una escritura *a posteriori*, resulta comprensible que la línea argumental de este párrafo se basara en la comparación entre la pasividad e inocencia de unos y la violencia y agresividad de los otros. En este caso, la función de las heridas y la intención de someter a los indios era separar —y por lo tanto identificar al mismo tiempo— a los caníbales.<sup>211</sup>

En un pasaje posterior, la comparación de atributos morales resultaba determinante

210 Michele da Cuneo, *De Novitatibus Insularum*... p.22

211 “Yo vide algunos que tenían señales de feridas en sus cuerpos, y les hice señas qué era aquello, y ellos me amostraron cómo allí venían gente de otras islas que estaban acerca y les querían tomar y se defendían. Y yo creí e creo que aquí vienen de tierra firme a tomarlos por cautivos. Ellos deben ser buenos servidores y de buen ingenio, que veo que muy presto dicen todo lo que les decía.” Cristóbal Colón, *Textos*..., pp.29-32

para distinguir a una gente de otra. Se trataba del momento en que el Almirante describía su encuentro con Guacanagarí, que representaba el preludio de la fundación del fuerte de Navidad. Al respecto, Colón identificaba al *rey* como un hombre virtuoso, casi a la altura de los soberanos cristianos. Según el Diario del primer viaje, el Almirante y Guacanagarí comieron juntos, ocasión en la que éste le habría dado al Almirante pruebas de su linaje, pues su forma de comer y conducirse denotaba su nobleza: “En su comer, con su honestidad y hermosa manera de limpieza, se mostrava bien ser de linaje.”<sup>212</sup> A estas cualidades de nobleza del cacique, el Almirante agregaba otras que lo mostraban como ignorante de todo lo relacionado con la guerra y, por lo tanto, con sus instrumentos. “Después que acabaron de comer llevó a la playa al Almirante, y el Almirante enbió por un arco turquesco y un manajo de flechas, y el Almirante hizo tirar a un hombre de su compañía que sabía d’ello; y el señor como no sepa qué sean armas, porque no las tiene ni usan, le pareció gran cosa.”

Como contraste a la postura pacífica de Guacanagarí, y a propósito de la conversación que entabló con él, Colón introducía inmediatamente la figura de los caribes: “aunque diz que el comienço fue sobre él habla de los de Caniba, qu’ellos llaman caribes, que los vienen a tomar, y traen arcos y flechas sin hierro.”<sup>213</sup> A juzgar por lo que sigue, Guacanagarí estaba pidiendo ayuda a Colón para protegerse de éstos: “El Almirante le dixo por señas que los Reyes de Castilla mandarían destruir a los caribes y que a todos se los mandarían traer las manos atadas.”<sup>214</sup> La mansedumbre y candidez que “incapacitan” al rey para combatir a los caribes, lo convertían de manera instantánea en vasallo de los soberanos peninsulares, pues como bien se sabe, según la lógica del señorío medieval, la protección era una de las obligaciones y “beneficios” que el señor ofrecía a sus vasallos. La misma imagen del Almirante como enviado de los Reyes para protección de los indios fue retomada por Pedro Mártir de Anglería en sus *Décadas*. La escena sucede cuando aquél cree haber llegado a tierra firme y descubre a un grupo de indios presidido por un anciano, identificado por su físico como una persona “virtuosa”. Lo interesante de la escena es el paralelismo que establecía Mártir de Anglería entre caníbales e “indios criminales”, lo cual muestra, aunque sea por un momento, de qué manera los primeros terminaron por contener a los segundos.

---

212 Cristóbal Colón, *Textos...* p.100

213 Cristóbal Colón, *Textos...* p.100

214 Cristóbal Colón, *Textos...* p.100

Contestó a los demás que el había sido enviado por el Rey y la Reina de España para pacificar todas aquellas regiones del mundo, hasta entonces ignoradas, y someter por la fuerza a los caníbales y demás [indios] criminales, infligiéndoles los merecidos castigos; y para que, en cambio, brindase protección y honrase a los inocentes por sus virtudes; por lo cual, ni él ni ningún otro, siempre que no abrigasen intención de hacer daño, nada tenían que temer; y que sabían de alguna injusticia inferida por los vecinos a él o a otras personas buenas, lo declarasen.<sup>215</sup>

En un pasaje anterior, el mismo Mártir de Anglería había referido ya, utilizando argumentos muy similares, la oposición de indios y caribes. En este caso, suponía que las islas de los primeros debían ser consideradas posesiones españolas dada la imposibilidad de los indios para defenderse así mismos y, por lo tanto, para defenderlas: “Lo mismo los hombres que las mujeres de las islas, que ya podemos llamar nuestras, cuando presienten la llegada de los caníbales, no encuentran otra salvación que la fuga, pues aunque usan flechas de caña agudísimas, saben que éstas poco les aprovechan para contener la violencia y el furor de tales enemigos; todos los [indios] confiesan, en efecto, que diez caníbales serían suficientes para vencer a cien de ellos.”<sup>216</sup> Líneas más adelante, el contraste se complementaba en una digresión acerca de las costumbres alimenticias de los indios: “Aliméntanse estos pacíficos indígenas con raíces del tamaño y forma de nuestros nabos, pero de sabor dulce.”<sup>217</sup>

La imagen de los indios temerosos y necesitados de protección de los caníbales persistía en general en las *Décadas*. En otro lugar se hablaba de una isla en donde los cristianos encontraron una casa grande y con pinta de ser de un “noble” que estaba rodeada de otras doce más pequeñas, lo que más llamó la atención de aquéllos fue que todas estaban abandonadas. Entre las hipótesis que supuestamente aquellos formularon para explicarse esto, además de la del clima, era la de la huída de los indios por el temor de que fueran atacados por los devoradores de humanos: “o bien si el miedo a los caníbales les había forzado a abandonar del todo sus chozas.”<sup>218</sup> La huída de los indios se convertía en el símbolo de su condición, la cual se expresaba precisamente cuando se oponía a su contrario, el caníbal. Mártir de Anglería hablaba de cómo entre ese conjunto de ritos *inútiles* que ellos llamaban religión tenían también profecías, una de las cuales predecía

215 Pedro Mártir de Anglería, *Décadas*... Vol. I, p.140

216 Pedro Mártir de Anglería, *Décadas*... Vol. I,p. 107

217 Pedro Mártir de Anglería, *Décadas*... Vol. I,p. 107

218 Pedro Mártir de Anglería, *Décadas*... Vol. I,p. 119

que llegarían hombres extraños que los harían esclavos<sup>219</sup>. Los indios irreflexivamente habrían pensado que éstos serían los caníbales, por lo cual habían decidido que su única salvación era la fuga.<sup>220</sup>

En otro lugar refería la existencia de una isla llamada Burichena –Borinquen, la española San Juan de Puerto Rico—en donde las mayoría de sus habitantes habían sido víctimas de los caníbales, por lo cual todos “profesaban profundo odio a los caníbales y siempre habían sido sus enemigos”.<sup>221</sup> Sin embargo, parecería que debido a ese “profundo odio” los de San Juan terminaban por parecerse a sus enemigos, a pesar de no igualarlos en herramientas, pues carecían de naves para invadir sus territorios. Esta similitud estaba dada por su repugnancia, la cual representaba una razón lógica para presentarlos con la misma actuación de aquéllos. Nuevamente, de manera implícita, Mártir de Anglería sugería que la conducta y la “desviación” de las costumbres era reflejo de una inclinación, en este caso violenta, de los pueblos: “pero si éstos [los caníbales], al invadir sus tierras en busca de botín resultan derrotados, por ocurrir con frecuencia que el desenlace de una guerra es incierto, se toman idéntico desquite, y descuartizando el cuerpo de un guerrero caníbal en presencia de los demás, lo asan, lo desgarran y devoran con furiosas dentelladas.”<sup>222</sup>

La caracterización ambigua de los indios parece que no convino a los cristianos, o más bien era imposible pensar que actitudes tan disímiles pudieran converger en un mismo pueblo. Si bien se entendían la naturaleza y la moral de la persona como fenómenos en permanente cambio, los estados en los que desembocaban tenían nombres y características precisas. Para los cristianos lo que estaba en juego era la forma en la que podían traducirse y fijarse las características “propias” de naciones de las que no se habían tenido noticia antes. Sin embargo, esto se volvió más urgente cuando Colón recurrió a la esclavitud como solución a un par de problemas que --como mencioné en uno de los apartados anteriores --, provocarían su caída frente al poder regio. Por un lado, las pocas pruebas tangibles de oro que había podido adquirir en sus dos primeros viajes y, por otro, la desobediencia de cierto sector de indios ante los trabajos excesivos a los que eran sometidos por parte de los españoles. De modo que la distinción de indios y caribes muestra que el proceso de dominación de las Indias no fue un acontecimiento en donde la justificación de la

219 Curiosamente profecías de este estilo se presentarán en varios pueblos colonizados por los europeos. Esto, entre otras características más, hacen cuestionable la premisa de que, aunque sea en parte, provienen del pensamiento propiamente “nativo”. Hace falta una investigación más profunda al respecto.

220 Pedro Mártir de Anglería, *Décadas...* Vol. I, p. 198

221 Pedro Mártir de Anglería, *Décadas...* Vol. I, p. 119

222 Pedro Mártir de Anglería, *Décadas...* Vol. I, p. 119

violencia se utilizó indiscriminadamente. Finalmente estuvo regulada por un sentido que, en este caso, se concretó en las características básicas que conformaban a los grupos y a sus integrantes.

Pero volviendo al contraste que sirvió de parámetro para establecer la diferencia de indios y caribes, no cabe duda que la esencia de éste fue doble. En primera instancia de disposición o inclinación, o sea, de los rasgos propios de la conducta de las personas; la inocencia y pasividad era inherente a los indios, mientras que los rasgos opuestos lo eran de los caribes. En segundo lugar, y en correspondencia a dicha inclinación, la diferencia era algo que se exhibía en lo físico. Así como podía distinguirse a un indio de un caníbal por su inclinación, la cual podía verificarse mediante su conducta, también se podía llegar a ella por su apariencia física.

Existen datos contradictorios al respecto, por un lado quedaba claro que la violencia y fiereza de los caníbales se expresaba en su figura, pero por otro existían referencias como esta que no encontraban coincidencias al respecto: “Tanto los caníbales como los indios se cortan el cabello y la barba; igual hacen las mujeres. Además se arrancan con los dedos los pelos de la nariz.”<sup>223</sup> Para Michel da Cuneo indios y caníbales eran muy parecidos superficialmente, como bien puede apreciarse en estas líneas. En su caso, las diferencias entre ambos se expresaban principalmente en su conducta. Pero no en todos los casos esto era así, de nuevo es necesario remitirse a lo dicho por Mártir de Anglería acerca de que en el rostro de los caníbales se expresaba su fiereza y crueldad, o este otro de Antonio de Pigafetta en donde eran más altos de lo normal: “Aquí habitan los caníbales o comedores de hombres. Uno de ellos, de figura gigantesca y cuya voz parecía la de un toro, se aproximó a nuestro navío para dar ánimos a sus camaradas que, temiendo que les queríamos hacer mal, se alejaban del río y se retiraban con sus efectos al interior del país.”<sup>224</sup> Independientemente de la perspectiva, la conclusión era la misma, se trataba de pueblos diferentes, o como diría Amerigo Vespucci, de “generaciones” distintas.

No existían grados en la relevancia de los rasgos que determinaban la diferencia, en realidad ésta era producto de todos a la vez. Entre otras, la conducta y las costumbres eran, por lo tanto, evidencias que la expresaban. De esta manera una de las primeras pruebas que Colón estableció para definir que los caníbales no eran indios fue que manejaban armas. Esto dio paso a la caracterización de los primeros como guerreros y de los segundos

<sup>223</sup> Michel da Cuneo, *De Novitatibus Insularum...* p.24

<sup>224</sup> Antonio de Pigafetta, *Primer viaje...*, p. 63

como pacíficos e ingenuos. Lo interesante de esta distinción es que la inclinación guerrera de los caníbales era una seña que servía para acercarlos a los cristianos, incluso para el Almirante representa un indicio de personas razonables.<sup>225</sup> En este sentido, resulta bastante significativo que Cuneo se detuviera en la descripción de las armas caníbales, y que establecería con todo detalle las equivalencias en los materiales de las fabricadas en Europa.

Cuando los caníbales salen a cazar indios sus armas son bastones gruesos con un pomo bien tallado que imita una cabeza de hombre o de animal; también llevan arcos muy gruesos, parecidos a los de los ingleses; la cuerda es hecha con fibras vegetales, las flechas son de junco, al hierro lo substituye una madera muy fuerte y las plumas son de alas de papagayo; con estas flechas traspasan cuerpos duros, y en lugar de hierro usan también huesos de pescado.<sup>226</sup>

En términos bélicos, no cabe duda que los caníbales estaban más a la altura de los cristianos que, sobra decirlo, los indios. Estos rasgos --que hoy podrían ser denominados culturales--, suponían otros ligados a la actividad guerrera. Por ejemplo, todo un aparato cortesano al servicio de un señor, según la definición que Colón hacía del gran Kan. La determinación de un pueblo guerrero con un señor y una corte surgió por primera vez con los informes del Almirante. Y más adelante desaparecería poco a poco hasta conformar la imagen de un grupo sin cabeza y abandonado a las costumbres más repugnantes, como la de comer carne humana.

Las montañas intermedias están ocupadas por los caribes, raza feroz de hombres, devoradora de carne humana, sin leyes, sin gobierno, y errante, que sojuzgando a los naturales de dichos montes, arrebatados por la codicia de las minas que allí abundan, abandonaron sus propias moradas, ya que con ese oro, extraído con los brazos de los infelices montañeses y transformando en láminas o en éstas y otras semejantes imágenes, consiguen cuanto desean.<sup>227</sup>

Colón expresaba su incredulidad sobre la existencia de gente que además de hacer la guerra a los indios se los comía. Sugería más bien que su desaparición no se debía a ello sino a que una vez que eran cautivados los mantenían presos y nunca más les permitían salir, lo

---

225 Cristóbal Colón, *Textos...* p.62

226 Michel da Cuneo, *De Novitatibus Insularum...* p.23

227 Pedro Mártir de Anglería, *Décadas...* Vol. I, p. 235

cual daba pie a creer que los devoraban.<sup>228</sup> En buena parte esta incredulidad del Almirante respondía al lugar que en la época ocupaba el oído frente a la vista como medios confiables de conocimiento; la vista prevalecía sobre el oído, por lo que la veracidad recaía sobre la primera.<sup>229</sup> De tal manera que todo era creíble una vez que podía presentarse como testigo de vista de la “horrible costumbre” de los caníbales: “Mostráronles dos hombres que les faltaban algunos pedaços de carne de su cuerpo y hizieronles entender que los caníbales los avían comido a bocados; el Almirante lo creyó.”<sup>230</sup> Después de esto difícilmente podía cuestionarse su existencia.

Comer carne humana representó uno de los argumentos más sólidos para legitimar la guerra y la esclavización en contra de los caribes. Resultó esencial como parámetro de distinción entre caribes e indios, pues significó, hablando de las costumbres, el rasgo complementario de una inclinación, por donde quiera que se viera, feroz e inhumana. Fue tan importante que Amerigo Vespucci escribía en una de sus cartas que los caníbales pertenecían a una generación distinta del resto de los indios, pues sobrevivían de comer carne humana. No obstante, cuando el florentino hablaba de generación no se refería a alguna esencia determinante e inmutable de los caníbales. Para los cristianos del siglo XVI decir que los caníbales pertenecían a una generación cuyo rasgo distintivo era comer personas no significaba que no pudieran ser de otra manera. Dicho en otras palabras, aquí no funcionaba el parámetro biológico sobre el que se apoyó el racismo decimonónico, y que sostenía que el comportamiento y las capacidades intelectuales de las personas estaban determinadas por sus “genes”. Por mucho que se les busque, resulta evidente que este tipo de argumentos no funcionaban durante el siglo XVI.

En realidad, los cristianos y letrados planteaban la costumbre de los caníbales como algo que en algún momento habían adquirido, del mismo modo que habían adquirido el color rojo de su piel por la exposición al sol. Lo dicho por Antonio de Pigaffeta resulta un ejemplo bastante ilustrativo al respecto. Afirmaba que los que comían carne de otros hombres lo hacían únicamente cuando se trataba de la de sus enemigos

---

228 Cristóbal Colón, *Textos...*, p. 62

229 “Cosas no hay, no obstante, --dice Marco Polo-- que no ha visto: pero las oyó referir a hombres dignos de crédito. Así, pues, se darán las cosas vistas como vistas y las oídas como oídas, para que nuestro libro resulte agradable y veraz, sin inexactitudes ni mentiras” citado en François Hartog, *El espejo de Herodoto*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2003, p.256. De este libro el capítulo *El ojo y el oído* resulta indispensable para comprender el papel de la vista y el oído en la producción de conocimiento en la Grecia de Herodoto, que en buena parte también puede aplicarse al siglo XVI europeo.

230 Cristóbal Colón, *Textos...*, p.84

y que “no es por apetito ni por gusto por lo que la comen, sino por una costumbre.”<sup>231</sup> La cual, evidentemente, tenía un origen que podía situarse en su pasado, y que Pigafetta narraba según lo escuchó de uno de sus compañeros de viaje. Con todo, esta historia no hacía más que reforzar la imagen cruel e inhumana de esta gente, pues a diferencia de otra resolvía sus conflictos bélicos devorándose mutuamente. De tal manera que esto era sólo la representación concreta de tener a la ferocidad como argumento principal de la venganza.<sup>232</sup> El relato citado por Pigafetta tenía como referencia el Brasil, pero sirve también para los caníbales antillanos, pues no se pensaba que algún pueblo pudiera practicar tal hábito como algo “natural”.

Los testimonios de Colón eran también muestra de ello, incluso explicitaban la convicción de que dicha costumbre podía extirparse mediante la instrucción cristiana de los caníbales. Entre las justificaciones esgrimidas por aquél para esclavizar a éstos, estaba precisamente la de mandarlos a España para que pudieran abandonar sus conductas aberrantes. Ya sea que este argumento fuera sólo una formalidad para conseguir otros beneficios --en este caso el trabajo de la gente--, o que se tratara de una creencia seria, el planteamiento del Almirante resulta ilustrativo acerca de la concepción particular de la época sobre el ser humano. Principalmente, en el sentido de que incluso las más crueles y violentas costumbres pueden modificarse y mudarse por otras “correctas”. Por supuesto, esta posibilidad estaba abierta gracias al pensamiento religioso predominante que postulaba como uno de sus dogmas principales el libre albedrío. Éste representaba una puerta abierta a la salvación de todos los seres humano, independientemente de las faltas que pudieran haber cometido. Bartolomé de las Casas se apoyó también en este principio para sostener su postura acerca de la capacidad de los indios para convertirse en cristianos.

Cuando Colón exponía a los Reyes católicos los motivos por los cuales era indispensable que los caribes fueran esclavizados, lo hacía reivindicando en primer lugar

<sup>231</sup> Antonio de Pigafetta, *Primer viaje...*, pp.59- 60

<sup>232</sup> La historia que escuchó Pigafetta es la siguiente: “Una vieja no tenía más que un hijo, que fue muerto por los enemigos; algún tiempo después el matador de su hijo fue hecho prisionero y conducido a su presencia; para vengarse, la madre se arrojó como una fiera sobre él, y a bocados le destrozó la espalda; tuvo el prisionero la doble suerte de escapar de manos de la vieja y evadirse y de volver entre los suyos, a los cuales mostró las huellas de las dentelladas en su espalda, y les hizo creer (tal vez lo creyó él también) que los enemigos habían querido devorarlo vivo. Para no ser menos feroces que los otros, se determinaron a comerse de verdad a los enemigos que aprisionaban en los combates, y los otros hicieron otro tanto; sin embargo, no se los comen en el campo de batalla, ni vivos, sino que los despedazan y los reparten entre los vencedores; cada uno se lleva la parte que le corresponde, la seca al humo, y cada ocho días se come un pedazo asado. Esto me lo contó nuestro piloto Juan Carvajal, que había pasado cuatro años en el Brasil.” p. 60

una necesidad religiosa, que en el fondo resultaría “provechosa” para los propios caribes. Salvar las almas de éstos era rescatarlos de la ruina espiritual en la que vivían. Por lo tanto, era la conversión al cristianismo la acción que propiciaría la transformación de esos seres sanguinarios en ovejas del rebaño de Cristo. Con todo, la clave en esto seguía siendo pensar a las personas como un “material moldeable” y, por ende, dispuesto a adquirir la forma que una instrucción supervisada pueda proporcionarle. Así, el Almirante sugería enseñarles castellano, pues éste les permitirá recibir más rápido el bautizo y lograr, consecuentemente, la conversión : “y porque entre las otras islas las de los caníbales son mucha, grandes e harto bien pobladas, parecerá acá que tomar d’ellos e d’ellas e enviarlos allá en Castilla no sería sino bien, porque quitarse ían una ves de aquella inhumana costumbre que tienen de comer ombres, e allá en Castilla, entendiendo la lengua, muy más presto recibirán el bautismo e farán el provecho de sus almas”<sup>233</sup>

Pero la costumbre de comer carne, aunada a la posibilidad de su “extirpación”, terminaban por dar sentido al beneficio material que los Reyes obtendrían de esclavizar a los caníbales. “Direis a Sus Alteza –menciona Colón—qu’el provecho de las almas de los dicho[s] caníables, e aun d’estos de acá, ha traído en pensamiento que cuantos más allá se llevasen sería mejor, e en ello Sus Altesas podrían ser servidos.”<sup>234</sup> Este servicio consistiría en intercambiar esclavos por ganados y mantenimientos, indispensables en la manutención de los cristianos que poblarían las islas. Finalmente, el Almirante insistía en que las costumbres de los caribes podían modificarse e, incluso, subrayaba que esto representaría un ventaja a la hora de emplearlos en el trabajo. “Las cuales cosas se les podrían pagar en esclavos d’estos caníbales, gente tan fuera e dispuesta e bien proporcionada e de muy buen entendimiento, los cuales quitados de aquella inhumanidad creemos que serán mejores que otros ningunos esclavos.”<sup>235</sup> Como puede apreciarse no había determinaciones que marcaran irremediamente a las personas. Al contrario, las posibilidades de cambio hacían viable su dominación por parte de los que se asumían como los poseedores de la verdadera fe.

El problema con los caribes radicaba en que además de comer carne humana tenían otras costumbres que los convertían en blanco incuestionable la represión cristiana, por supuesto, en nombre de su propio bien y en el de los indios. En un proceso de clara

---

233 Cristóbal Colón, *Textos...*, p.153

234 Cristóbal Colón, *Textos...*, p.154

235 Cristóbal Colón, *Textos...*, p.154

separación de la del indio, en los textos los cristianos en las Indias, la representación del caníbal caracterizaba por sintetizar toda una serie de conductas negativas. Porque no era sólo que devoraran a sus enemigos, era también la forma en que los capturaban y los preparaban para aquel acto. Al respecto, se afirmaba que una vez que atrapaban a sus víctimas seleccionaban a los hombres para cortarles los genitales y a las mujeres para procrear. A esto se le dio un doble significado, por un lado, representaba un medio de hacer “menos hombres” a los enemigos, impidiéndoles la oportunidad de reproducirse. Así lo planteaba Michele da Cuneo en una de las dos veces que mencionaba el asunto: “En aquella isla capturamos doce mujeres muy hermosas y muy gordas, entre los quince y los diez y seis años, y dos mozos de igual edad que tenían amputado el miembro genital casi junto al mismo vientre; pensamos que esto lo habían hecho los caníbales a fin de que no se mezclasen con sus propias mujeres o quizás para engordarlo y comérselos más tarde, pues eran sus prisioneros.”<sup>236</sup> El segundo significado que se deducía de la castración, como se muestra en la cita, tenía que ver con asuntos estrictamente culinarios. En el afán de hacer comprensibles las inhumanidades caníbales --tanto para quien las describe como para quien las leerá--, se transfería a éstos las mismas técnicas empleadas en Europa para conservar carne, lo cual podía verse también representado visualmente en algunos grabados de la época y posteriores. En sus *Décadas*, Pedro Mártir le dedicaba también un espacio:

A los niños que capturan los castran, como hacemos nosotros con los pollos o los cerdos que criamos más gordos y tiernos para nuestro regalo, y así que están grandes y bien cebados se los comen; en cambio, cuando caen en sus manos individuos de edad madura les dan muerte y los descuartizan: los intestinos y las extremidades de los miembros los devoran frescos, y los miembros mismos los conservan en sal para otra ocasión, como nosotros los perniles de cerdo. Consideran ilícito y obsceno comerse a las mujeres; pero si cogen algunas jóvenes las cuidan y conservan para la procreación, no de otro modo que nosotros las gallinas, ovejas, terneras y otros animales: a las viejas las utilizan como esclavas para su servicio.<sup>237</sup>

A partir del criterio cristiano, en donde los animales servían de alimento, el mensaje que

<sup>236</sup> Michele da Cuneo, *De Novitatibus Insularum...* p. 11 La segunda vez menciona: “Estando uno de esos días al ancla, vimos salir de un cabo, una canoa, que es la barca en su idioma, haciendo fuerza de remos, como si fuera un bergantín bien armado; en ella había tres o cuatro caníbales, con dos mujeres y dos esclavos indios (que así llaman a sus vecinos) a quienes les habían amputado el miembro genital a raíz del vientre.”

<sup>237</sup> Pedro Mártir, *Décadas...* Vol.I, p. 107

se desprendía de estas líneas buscaba dar cuenta de las fallas en las que estaban fundadas las costumbres caníbales. De éstas la principal era trastocar el orden “real de las cosas”, pues sustituían lo que se consideraba un alimento “verdadero” –animales-- por seres humanos. En este mismo sentido, resultaba totalmente coherente que otra peculiaridad que se les atribuyera fuera la sodomía. No era que los caribes fueran los únicos que tenían esta costumbre, pues este fue un argumento que se utilizó para caracterizar también a los indios. Incluso se convertirá en una de las justificaciones esgrimidas más adelante por aquellos que sostenían que los de las islas eran gente sin razón. Sin embargo, para Cuneo no resultaba extraño pensar que esta depravación hubiera tenido su origen en los caribes. En su caso la lógica que funcionaba era que todo lo brutal y feroz sólo podía producir lo mismo, por lo que resultaría difícil esperar otro tipo de conducta de aquellos. “Por lo que hemos visto en todas estas islas, tanto los indios como los caníbales son sodomitas, sin saber, pienso, si hacen bien o hacen mal. Hemos juzgado que este maldito vicio debe tener su origen en los caníbales, gente feroz que subyuga a los indios y se los come, y para colmo de desprecio, los somete a semejante afrenta, que luego se propaga entre ellos.”<sup>238</sup>

De manera gradual, lo que comenzó siendo la definición de un grupo limitado de personas que atacaban y cautivaban a indios de islas aledañas, terminó por convertirse en un pueblo definido por su audacia en las armas, por devorar humanos, por practicar la sodomía, pero sobre todo, por representar una amenaza real y concreta para los intereses de los cristianos. Por lo tanto, lo que importa en el caso de los caribes es lo que constituye su diferencia y especificidad en relación con la categoría de los indios. Las particularidades con las que se dotaron a los caribes permitió convertirlos en objeto de persecución legítimo, lo cual significó la resolución de un problema inmediato para Colón. Sin embargo, también representó la conformación de un nuevo sujeto de dominación. Dicho en otros términos, se estableció una identificación que a partir de entonces se utilizaría una y otra vez, según fuera necesario, para legitimar castigos y hasta la guerra en contra de personas reacias a la a su “salvación”. Desde aquel ataque sufrido por los compañeros de Colón en el fuerte de Navidad en adelante, cualquier otro acontecimiento parecido, de rebelión y asesinato de españoles, podía interpretarse bajo la intuición de que se trataba de un enemigo que poco a poco se lograba identificar con mayor precisión con el nombre de caníbal. A propósito del hallazgo de algunos de sus compañeros muertos, Cuneo refería: “El 28 desembarcamos y los encontramos a todos muertos, tendidos sobre la tierra, las cuencas de los ojos vacías;

<sup>238</sup> Michele da Cuneo, *De Novitatibus Insularum...* p.24

creemos que fueron devorados por los caníbales, pues es costumbre de ellos sacar los ojos al enemigo que degüellan y comérselos.”<sup>239</sup>

De esta manera, los caribes salieron de ese espacio delimitado y bien localizado que los cristianos les adjudicaron en primera instancia para multiplicarse por el resto de las islas. Después de todo eran más de los que se había pensado originalmente. La interrogante que surge de esto es saber si al final los llamados caribes se multiplicaron o en realidad el modelo de éstos se convirtió en el parámetro a seguir para, primero, identificar a los enemigos y, luego, legitimar la guerra y el cautiverio en su contra. Los caribes sirvieron como punto de partida para que los cristianos consolidar su lugar como servidores de la Corona, pues representaron el motivo indispensable para justificar la intervención armada y el sometimiento de los así categorizados.

Por otra parte, la imagen contrastante de los caníbales con los indios y también con los cristianos expresa las particularidades de una diferencia construida mediante una serie de relaciones. Al contrario de lo que la mayoría de la historiografía ha planteado, la manera en la que aquellos clasificaron y, por ende, distinguieron la categorías muy poco tuvo que ver con una idea fija. Dicho en otras palabras, las categorías de indios y caníbales no pueden entenderse como expresión de propiedades inherentes a las personas, sino como categorías que buscaban justificar posturas y un lugar social. En este sentido, éstas podían ser empleadas de manera arbitraria según otra relación fundamental para entender tal diferenciación, que fue el contexto en el que éstas se esgrimían. La diferencia sería, por lo tanto, un conjunto de relaciones en movimiento y no una propiedad inmutable de las personas.

---

239 Michele da Cuneo, *De Novitatibus Insularum...*p.11

## CAPÍTULO 4. LA GUERRA COMO CONFIRMACIÓN DE LAS DIFERENCIAS: LA *CONQUISTA* DEL SEÑORÍO DE MOCTEZUMA

### INTRODUCCIÓN

Como vimos antes con los caníbales, cuando alguien tenía que justificarla, la guerra también era un criterio de diferenciación. Esto puede reconocerse en el conjunto de informes que erróneamente denominamos “crónicas de la Conquista de México”, los cuales tenían por objeto, al mismo tiempo que exaltar el servicio de sus autores frente a la Corona, según el sentido antes referido en el caso de Colón y su tripulación, presentar argumentos verosímiles –como vimos antes, fundados en las técnicas de la retórica y su sustrato moral-- que explicaran el empleo de la violencia frente a un grupo de personas. Apoyados en dichas relaciones, que revelaban señoríos extraordinarios y tierras fertilísimas --para plantar la semilla de la fe y de los frutos de Castilla--, Hernán Cortés y su gente solicitaron al rey que les beneficiara de alguna forma por la empresa que en su nombre habían llevado a cabo, y cuyo punto culminante había sido la toma violenta de la ciudad de residencia del “señor” y tirano del lugar, Moctezuma. En este sentido, justificaron sus acciones bélicas dibujando a un enemigo que impedía la pacificación de la tierra, la implantación del cristianismo y que, por si fuera poco, estaba gobernado por un tirano que permitía la practica sacrificios humanos. Partían, en otras palabras, del supuesto moral que dividía a las personas entre virtuosos y viciosos, en donde la tiranía representaba uno de lo vicios más deleznable.<sup>240</sup> Particularmente me interesa destacar esta especificación de la figura del enemigo, y cómo la categoría de indio por momentos se separa de ella. Esto con miras a cuestionar la simplificación historiográfica de corte nacionalista –y, por lo tanto, esencialista—que, interesada en narrar lo que verdaderamente pasó, habla de una “conquista de México” que habría sido resultado del enfrentamiento de dos grupos --“españoles” e “indios”--, homogéneos y diferentes entre sí. Tal idea pertenece a un ámbito político e intelectual cuyos cimientos se encuentran en el siglo XIX y no en el siglo XVI .

---

<sup>240</sup> Jaime Humberto Borja Gómez, *Los indios medievales...*pp.93-128

¿Por qué no puede simplificarse lo dicho por Cortés y los suyos al rey a una oposición de españoles e indios? En primer lugar porque difícilmente las clasificaciones que suponían la legitimidad de la violencia en la época hubieran incluido la totalidad de una nación. Como hemos visto, existía un mecanismo de argumentación que separaba del grupo original a otro delimitado mediante rasgos violentos y contrarios al sentido común prevaleciente. Plantear *a priori* como enemiga a la nación india hubiera representado negar por completo el sentido de la empresa castellana, según los preceptos promovidos por la Corona y que hemos visto en páginas anteriores. Además, esta división tajante de dos grupos hubiera dejado sin explicaciones a los de Cortés para mostrar al monarca que en las Indias también los naturales podían convertirse en sus vasallos, y que en buena medida habían sido ellos, con el extremeño por delante, los que habían propiciado esta conversión. Posteriormente, tales “naturales” aprovecharían estos escritos para presentarse como figuras clave en la conquista de la tierra. Trabajos recientes los han llamado “indios conquistadores”<sup>241</sup>, denominación que en apariencia podría definirlos mejor, aunque elude el problema de la identificación que en su tiempo asumieron de cristianos y vasallos del monarca español. La cuestión en sí misma amerita una investigación más profunda que no es el objeto de este trabajo.

Regresando al tema de la división esencial de dos grupos, cuando la empresa cortesiana llegó a Yucatán mucho se había escrito acerca de la ilegitimidad de someter a los indios por las armas. De hecho la política impuesta por la Corona al respecto había sido la de ver por el bien, salvaguarda y conversión de aquellos. Una guerra declarada *a priori* en contra de “los indios” muy probablemente hubiera resultado una insensatez por parte de cualquier vasallo del rey cristiano. Por ello era necesario argumentar de manera convincente el objeto de la violencia, sus motivos y justificaciones. Al respecto, la representación de la gente de Moctezuma que proponían los informes sobre la conquista de Tenochtitlan se aproximaba más a la definición que los primeros exploradores hicieron de los caníbales que a una generalización que englobaría a la categoría de indios como enemigos. En síntesis, los argumentos esgrimidos para plantear la guerra en contra del señorío de Moctezuma instituyeron la diferencia no en términos de indios y españoles, sino de cristianos y no cristianos. Para ser más preciso, se distinguió entre quienes admitieron la palabra de Cortés y los suyos, acerca de dejar los “ritos sangrientos”, aceptar el cristianismo

---

241 *Indian conquistadors. Indigenous allies in the conquest of Mesoamérica*, Laura E. Matthew y Michel R. Oudijk (Eds.), Oklahoma, University Oklahoma Press, 2007

y ser “vasallos del rey español”, de quienes pretendieron defender el gobierno de un “tirano”, que además de oprimir a otros “señores”, mantenía los “sacrificios humanos en favor de dioses paganos”. Incluso se podría ser todavía más puntual, porque, más que a Moctezuma, se combatió a aquellos que rechazaron las pretensiones de los cristianos. No puede olvidarse que en sus relaciones Cortés describió como favorable la postura de Moctezuma respecto a convertirse en vasallo de Carlos v.

De esta manera si lo que los informes e historias del siglo xvi definieron como la conquista de México no consistió en el enfrentamiento de indios y españoles, entonces ¿quiénes se enfrentaron?, ¿quién fue instituido como objeto justificado de una acción guerrera? Partiendo de estas interrogantes, el objetivo del presente capítulo será analizar los mecanismos por los que “la gente de Moctezuma” se constituyó en objeto legítimo de una guerra a sangre y fuego. Dicho de otra manera, mi meta es entender la forma en que se distinguió a los “vasallos y guerreros” de Moctezuma, es decir a aquellos que explícitamente combatieron a los cristianos, del resto de categorizados como indios, determinar en última instancia qué características específicas se les adjudicaron para convertirlos en enemigos. No obstante, toda tarea de clasificación conlleva necesariamente, además de la delimitación de quien es definido, la de quien define. Es por ello que en lo siguiente hago referencia no sólo a la representación del enemigo, sino también a la del que la produce.

Como en los capítulos anteriores, el primer paso consistirá en analizar las fuentes, ya que entendiendo su lógica será posible conocer los criterios de distinción empleados para separar a unos de otros. Al respecto, es necesario insistir en los cuestionamientos que algunos autores han realizado a cierta perspectiva que pretende obtener de dichas fuentes datos históricos, según entendemos hoy la disciplina historiográfica.<sup>242</sup> Las relaciones de méritos y servicios escritas por personas que buscaban obtener algún benéfico de su participación en la conquista de Tenochtitlan no eran historiografía como la conocemos actualmente. Tampoco eran necesariamente crónicas, por lo que la atribución de este término para definir las es completamente errónea. En la época la crónica, la historia y la relación de méritos tenían límites bien establecidos, sus fines y formas de escritura eran distintos, aunque en el fondo convergían en partir de la verdad sustentada en un origen espiritual<sup>243</sup>. Con todo, esto no significa que de ellos no podamos obtener información

242 Alfonso Mendiola, *Retórica, Comunicación y Realidad. La construcción retórica de las batallas en las crónicas de la conquista*, México, UIA, 2003; Richard L. Kagan, *Clio and the Crown. The politics of history in medieval and early modern Spain*, Baltimore, The Johns Hopkins University Press, 2009.

243 Richard L. Kagan, *Clio and the Crown...* pp.16-57.

sobre el pasado, la cuestión en todo caso es precisar de qué tipo de información se trata, y para eso es necesario entenderlos en su contexto: ¿para qué fueron realizados? ¿para quién? y ¿qué criterios de distinción ponían en juego? Los informes eran el espacio en donde se construía la diferencia en relación con los valores morales que se ponían en juego en la guerra. Representaban también la oportunidad de identificarse frente a lo que se definía como negativo.

#### RELACIONES E HISTORIAS DE UNA CONQUISTA

Para este apartado mis fuentes se limitan a las producidas en los años cercanos a los acontecimientos definidos como la “Conquista de México”, en particular a aquellas escritas o mandadas escribir por sus actores. Al respecto, el material se circunscribe sobre todo a las relaciones o informes que Hernán Cortés y su gente –incluidos, como dije más arriba, “indios conquistadores”-- dirigieron al monarca español para pedir recompensa por sus logros. Dado el interés que en la época despertó el hallazgo de reinos con tanto “orden y policía”, algunos de estos textos fueron publicados en el propio siglo XVI, y otros, ya en vistas de un interés propiamente histórico, de manera posterior. Entre estos escritos están los de Juan Díaz, Andrés de Tapia, Bernardino Vázquez de Tapia y, por supuesto, Hernán Cortés.<sup>244</sup> A parte de este tipo de relaciones o informes, existían otros textos cuya intención era también informar, pero tenían más un carácter de documento oficial. Me refiero a lo que en su tiempo se conoció como relaciones de méritos y servicios. Mientras que el primer tipo de relaciones se escribieron como una narración lineal de acontecimientos, estas últimas seguían el guión marcado por una serie de preguntas que solicitaban información precisa del protagonista del escrito, por ejemplo, su edad, nombre de los padres, lugar de nacimiento y, finalmente, las acciones que consideraba de mayor mérito. Por otra parte, se encuentran igualmente a disposición otro tipo de fuentes a las que podría recurrir, como las historias acerca de la “conquista de México” que se escribieron en el siglo XVI, por ejemplo, las de Francisco López de Gómara, Bernal Díaz del Castillo, Francisco Cervantes de Salazar o la que aparece en el capítulo XII de la Historia General

244 Juan Díaz, *El itinerario de la armada del Rey Católico a la isla de Yucatán en la india, el año de 1518, en la que fue por comandante y capitán general Juan de Grijalva, escrito para su Alteza por el capellán mayor de la dicha armada*, ediciones de 1520 y 1522; Andrés de Tapia, *Relación de algunas cosas de las que acaecieron al muy ilustre señor don Fernando Cortés, marqués del Valle, desde que se determinó ir a descubrir tierra en la Tierra Firme del Mar océano*, primera edición de Joaquín Icazbalceta; Bernardino Vázquez de Tapia, *Relación de méritos y servicios*, edición de 1939; *Relación breve de la conquista de la Nueva España*, primera edición de Luis Gonzáles Obregón; Hernán Cortés, *Cartas de relación*, 1527.

de Bernardino de Sahagún. Sin embargo, de todas estas acudiré únicamente al texto de Bernal Díaz, por ser en el fondo una relación de méritos y servicios. El motivo de ello es que mi interés se centra específicamente en estudiar las formas y los medios por los que los actores justificaron su acción guerrera en contra del enemigo, y no tanto en plantear de manera coherente el desarrollo de los acontecimientos bélicos. A propósito de esto, pienso que con el objetivo de entender lo que pudo “realmente suceder” se ha privilegiado el dato en sí y menos los problemas que las fuentes conllevan. Uno de ellos, por ejemplo, los objetivos e intereses concretos que había detrás de los escritos, asunto que Richard Kagan ha estudiado en los últimos años. En resumen, creo que se ha puesto mayor énfasis en establecer una homogeneidad y una causalidad del acontecimiento militar por el que un grupo homogéneo --los españoles-- habría vencido a otro --los indios--, que en entender el sentido contextual de cada una de las fuentes. No se ha reconocido que en el fondo esto forma parte de un discurso historiográfico cuyas bases pueden localizarse en el siglo XIX, según una forma particular de escribir la historia, dominada por un “empirismo razonado”<sup>245</sup> y por la necesidad política de construir la nación. A partir de aquí surgió el tópico de la Conquista como lo conocemos actualmente.<sup>246</sup> Con todo, habría que cuestionar el sentido común y la naturalidad con el que éste se presenta; no obstante, eso sería materia de un estudio aparte.

La razón por la que me enfoco únicamente en las relaciones es que en ellas es posible identificar al mismo tiempo los argumentos de los conquistadores para, por un lado, instaurar un objeto legítimo de la guerra, y, por otro, los argumentos indispensables para llamar la atención del rey acerca de las recompensas ganadas en el campo de batalla. En este sentido, la construcción de la gente de Moctezuma como blanco propicio del uso de las armas fue distinta a la de los caribes. El factor clave de ello fue la identificación que

245 Para utilizar la definición de Alexander von Humboldt que me parece sintetiza a la perfección

246 David Brading, *Los orígenes del nacionalismo mexicano*, México, Era, 1993. Por otra parte, a mediados del siglo XX, a partir de las fuentes disponibles, Eulalia Guzmán hacía la siguiente reflexión acerca de los problemas para hacer la historia de la “Conquista de México”. Su reflexión puede ser, sin temor a equivocarse, expresión inmejorable de la perspectiva empirista y esencialista con la que todavía hoy se pretende hacer la historia de la “Conquista”: “La tarea para el esclarecimiento de la verdad histórica de este suceso es quizá la más difícil de cumplir, 1º, porque no hay testimonios de conquistadores suficientes acerca de todos y cada uno de los hechos que constituyeron la conquista de México; 2º, porque los conquistadores, por una parte, falsearon sus escríptulos los hechos, cuando trataban de justificarse o de justificar la conquista; y por otra, equivocaban sus juicios porque se encontraron en presencia de un mundo nuevo que no entendían, y lo interpretaron conforme al mundo cultural al que ellos pertenecían; 3º, porque faltan testimonios indígenas, y los que se conocen son insuficientes e incompletos, ya que no expresan con entera claridad lo acontecido, pues siendo la voz de los vencidos, no podía decir toda la verdad sin lanzar tremenda acusación contra los vencedores.” *Relaciones de Hernán Cortés a Carlos V sobre la invasión de Anahuac*, México, Libros Anahuac, 1958.

los conquistadores hicieron de Moctezuma como señor principal y emperador. Así, su derrota no implicaba sólo el sometimiento de uno sino de varios reinos al mismo tiempo. En su segunda carta de relación, Hernán Cortés escribió lo siguiente al rey Carlos: “Porque he deseado que vuestra alteza supiese las cosas de esta tierra, que son tantas y tales que, como ya en la otra relación escribí, se puede intitular de nuevo emperador de ella, y con título y no menos merito que el de Alemania...”<sup>247</sup> Por ello el argumento de los sacrificios era sólo uno de otros tantos para avasallar, literalmente, a los de Tenochtitlan. Un par de estos en particular resultaban tal vez aún más importantes, me refiero a la tiranía y opresión que supuestamente aquél ejercía sobre el resto de los señoríos. De hecho, el que se entendiera en la época la derrota de Moctezuma como una conquista tiene que ver con la existencia de un reino o un estado que pretendía ganarse mediante las armas, según la definición que Sebastian de Cobarruvias hacía del verbo conquistar. El cual se empleaba de forma opuesta a los conceptos de pacificación y reducción, en donde la violencia no jugaba necesariamente un papel preponderante, y que aparecen múltiples veces en los informes. Según el mismo Cobarruvias, el término pacificar refería la acción de poner paz y “aquietar” a personas contrarias; mientras que el de reducir significaba el ejercicio de convencer y convertir a alguien al “buen orden”. Este par de acciones habrían sido desplegadas por los de Cortés con aquellos “señoríos” que al final aceptaron el cristianismo y el vasallaje del rey español sin mucha resistencia. Pero, por otra parte, el nombre de conquistadores habría tenido su justificación en la lucha mantenida con el “ejército” del señorío de Moctezuma, de lo cual tratan de dar cuenta los informes dirigidos al monarca. Así, el hecho de que no hubiera habido una conquista de la Española, de Cuba o de Zempoala, muy probablemente haya tenido que ver con la ausencia de ese gran reino. Que, por cierto, Cristóbal Colón trató de identificar en los caribes y el gran Khan, pero pronto entendió que nada similar existía en aquellas islas. Por último, el interés de Hernán Cortés y su gente de poner por escrito y de encuadrar de la forma en que lo hicieron sus acciones de pacificación, reducción y conquista se enmarcaba en las condiciones sociales y políticas que he referido antes para tratar el caso de Cristóbal Colón y parte de su tripulación

Así, partiendo de lo visto en las páginas anteriores sobre la Antillas, las recompensas del monarca a sus vasallos consistían en indios y en tierras. Sin embargo, al mismo tiempo que beneficios materiales, éstos representaban una recompensa social. Al

<sup>247</sup> Hernán Cortés, *Cartas y documentos*, México, Porrúa, 2004, p.33

respecto podríamos hablar de un ennoblecimiento al que no necesariamente correspondía un título nobiliario, aunque en algunos casos, los menos, se otorgaron, como en el de Hernán Cortés y su marquesado del Valle. De hecho el repartimiento era un medio de distinción feudal que preservaba el derecho del monarca de conceder nobleza. Bernal Díaz de Castillo confesaba que una de las causas por la que se había comprometido en las primeras exploraciones organizadas por Diego Velázquez habían sido las promesas de ésta acerca de que le daría indios. Bernal confesaba esto y al mismo tiempo mostraba que su interés, si bien tenía una parte personal, en la que él mismo se reivindicaba como poseedor de los valores de un “noble soldado”, también tenía una parte en la que se comprometía a que el objeto último de la empresa fuera servir a Dios y al rey. “Diego Velázquez, deudo mío, me prometió que me daría indios de los primeros que vacasen, y no quise aguardar a que me los diesen; siempre tuve celo de buen soldado, *que era obligado a tener*, así para servir a Dios y a nuestro rey y señor, y procurar de ganar honra, como los nobles varones deben buscar la vida, e ir de bien en mejor.”<sup>248</sup> La expresión del ideal aparecía claramente. La honra y la nobleza podían enunciarse mediante promesas de lucha a favor del gobernante terrenal y celestial, pero de manera concreta se expresaba en la posesión de indios. Las diferencias entre quienes los poseían y los que no eran reconocidas, y el propio Bernal planteaba lo que tal división significaba; de aquí que paralelamente justificara su intención de ir en busca de ellos.

Acordamos de juntarnos ciento y diez compañeros de los que habíamos venido a Tierra Firme y de los que en la isla de Cuba *no tenían indios*, y concertamos con un hidalgo que se decía Francisco Hernández de Córdoba, que ya le he nombrado otra vez y *era hombre rico y tenía pueblo de indios en aquella isla*, para que fuese nuestro capitán, porque era suficiente para ello, ir a nuestra ventura a buscar y descubrir tierras nuevas para en ellas emplear nuestras personas.<sup>249</sup>

Esta era la forma “correcta” de ganarse la nobleza, el camino adecuado, según las convenciones que debían seguirse ante el rey, por el cual podían rescatarse indios y esperar beneficiarse de ello. Pero existía también un camino “incorrecto”, que infringía el mandato real respecto al tratamiento de los indios y que consistía en que aquellos que lograran rescatarse de las islas no podían ser esclavizados, porque hacerlo significaba

<sup>248</sup> Bernal Díaz del Castillo, *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*, México, Porrúa, 2008, p. 42

<sup>249</sup> Bernal Díaz del Castillo, *Historia verdadera...*, p.43

faltar a la tarea prioritaria que implicaba la posesión de las “nuevas tierras”: convertir a sus habitantes en cristianos. Por otra parte, esta falta también mostraba que el valor que se estimaba positivo en las acciones de los exploradores no era el beneficio personal, sino ante todo el servicio al superior, ya fuera representado en la figura del rey o de Dios. Para ilustrar este camino incorrecto, Bernal utiliza a Diego Velázquez, de quien dice que su única ambición era armar las expediciones para encontrar esclavos y no cristianos, es decir, brazos que trabajaran para su beneficio exclusivo y no para el rey ni la Iglesia. Según él, Velázquez había fiado un barco a los exploradores con la condición de que, junto con los otros conseguidos, fueran a “unas isletas que estaban entre la isla de Cuba y Honduras, que ahora se llaman las islas de los Guanaxes, y que habíamos de ir de guerra y cargar los navíos de indios de aquellas islas, para pagar con indios el barco, para servirse de ellos por esclavos.”<sup>250</sup>

Y efectivamente, la guerra era una contingencia con la que muy probablemente los exploradores tenían que enfrentarse, pero no explícitamente para rescatar esclavos. Según Bernal Díaz y su ejemplo sobre el gobernador de Cuba, esto no correspondía con el tipo de actitud que merecería una recompensa de parte de la corona. Sin embargo, era en el contexto de la guerra en donde los argumentos de los exploradores para exigirla podían consolidarse mejor, sobre todo si mediante las armas se lograba ampliar las tierras y los vasallos para el rey. Al respecto, la guerra representaba el campo natural del ideal feudal en el que el vasallo aguerrido empuñaba la espada en nombre de su señor. En otras palabras, los hechos bélicos eran el escenario de un imaginario caballeresco vigente todavía en la sociedad ibérica del siglo XVI. Era alrededor de éste que los exploradores convertidos en conquistadores construían sus peticiones al rey.

De esta manera, la persona que escribía o mandaba escribir los informes era el protagonista principal de los mismos. Su objetivo era comunicar al rey y a los consejeros de éste una imagen coherente de servidor y guerrero. Siguiendo los cánones sociales mencionados, buscaba exaltar sus virtudes y sus logros, al mismo tiempo que disimular sus defectos y descuidos. Tales apelaciones al favor real resultaban en verdaderas apologías individuales, que más que describir a la persona, con sus aciertos y sus fallas, se encargaban de reproducir los lugares comunes de un ideal sobre el vasallo y el caballero en busca de honor. Esta peculiaridad puede reconocerse en las relaciones conservadas acerca de la conquista de Tenochtitlan, la cual compartían con otro tipo de escritos como la historia

<sup>250</sup> Bernal Díaz del Castillo, *Historia verdadera...*, p.43

o la crónica. El punto unificador de estos escritos era precisamente celebrar y promover la gloria y grandeza de una persona, un reino o un imperio. En este sentido, las historias y las crónicas que durante la baja Edad Media se escribieron en las cortes ibéricas, y que Richard Kagan ha estudiado magistralmente, se distinguirían de las relaciones únicamente por el objeto de celebración y por ciertas cuestiones formales.<sup>251</sup> Sin embargo, los mecanismos de argumentación, es decir, las maneras en que construían su discurso eran prácticamente las mismas. Lo cual amerita una explicación más amplia, sobre todo porque de lo que estamos hablando es de los criterios de verdad en los que se apoyaban estos textos.

En el estudio referido de Richard Kagan se menciona que la concepción de objetividad que tenían los historiadores de la época distaba mucho de ser la misma que actualmente asumimos. Sin embargo en sus propios términos, existían una serie de reglas y criterios que debían cumplirse para el buen éxito de los escritos. Uno de estos criterios era que lo referido se apoyara en “hechos”, es decir, que la información procediera, preferentemente, de un testigo presencial, y si no, de alguien que públicamente fuera reconocido como honorable y fiable; además los textos escritos se consideraban también fuentes fidedignas. Todo esto, dice Kagan, se oponía a fuentes desacreditadas como el chisme o el rumor. En la historia y la crónica esta exigencia se saldaba mediante estrategias retóricas, sobre todo si quien escribía no había sido testigo presencial de los “hechos”. En la relación de méritos su satisfacción estaba dada de antemano, ya que siempre eran los participantes quienes escribían o mandaban escribir sus informes, además, tratándose de un texto que podríamos definir como “legal”, en la mayoría se incluían testigos que debían contestar un cuestionario ratificando la veracidad de los dichos del informante. Como en todo escrito de la época, la retórica jugaba un papel importante en las relaciones de méritos, aunque teniendo en cuenta el objetivo de estos informes lo era en grado extremo, ya que conseguir el favor y el beneficio real dependía en buena medida de haber persuadido realmente al interlocutor. Por último, otro requisito más de estos escritos era su contenido moral. En esto tanto la historia, la crónica como las relaciones de méritos comparten medios de expresión. Sobre las relaciones, es posible identificar *exemplae* en discursos que los informantes inventan para enmarcar tal o cual situación. En el caso de las relaciones de Hernán Cortés esto es evidente cuando “transcribe” discursos de personajes como Moctezuma o los señores de Tlaxcala. No obstante, los ejemplos y valores morales se expresaban esencialmente en las descripciones que se hacían de uno mismo. Tal cual

<sup>251</sup> Richard L. Kagan, *Clío and the Crown...* pp.16-57.

lo referí antes, se elaboraban representaciones personales que poco tenían que ver con la realidad y mucho con los valores e ideales imperantes en el contexto social del momento. Específicamente, las relaciones de méritos estudiadas en este capítulo referían valores e ideales provenientes del campo de la guerra. A fin de cuentas, Cortés, su gente y sus aliados hablaban como vasallos de un rey al que deseaban persuadir.

#### CRISTIANOS Y VASALLOS DEL REY DE ESPAÑA

Y otro día –decía Andrés de Tapia–, estando en un navío el que esta relación da y otros ciertos gentileshombres, vieron venir por la mar una canoa...y, reconociendo que venía a tomar tierra en la isla, salieron del navío en tierra y por la costa se fueron lo más encubiertamente que pudieron y...vieron tres hombres desnudos, tapadas sus vergüenzas, atados los cabellos atrás como mujeres, y sus arcos y flechas en las manos. Y les hicimos señas que no obiesen miedo, y el uno de ellos se adelantó y los [otros] dos mostraban haber miedo y querer huir a sus bajel, y el uno le habló en lengua que no entendimos y se vino hacia nosotros, diciendo en nuestro castellano: “señores, ¿sois cristianos, y cuyos vasallos?” Dijímosle que sí, y que del rey de Castilla éramos vasallos.<sup>252</sup>

¿A partir de qué se estableció la diferencia entre los conquistadores y los conquistados? La respuesta a esta pregunta puede ser la misma que Andrés de Tapia y sus compañeros dieron a quien después reconocerían como Jerónimo Aguilar. Cuando aquellas dos características, ser cristiano y vasallo del monarca español, se subrayaban en los informes y relaciones, el objetivo era establecer una identificación que al mismo tiempo sirviera como criterio de distinción. Es decir, establecer una representación en donde se discerniera fácilmente lo positivo de lo negativo. Presentarse como integrante del bando de los “buenos” era obviamente un recurso obligado, sin embargo, lo interesante de esto no es tanto saber que así era, sino entender los recursos por los que podría alcanzarse verosimilitud en los argumentos, y en consecuencia legitimar una acción.

En las relaciones, ya fuera en su formato de documento legal (como un cuestionario

---

<sup>252</sup> Andrés de Tapia, *Relación de algunas cosas ...*, p. 68

con testigos) o como narraciones que describían acontecimientos, la intención era definirse como una persona dotada de las características consideradas socialmente correctas, las cuales consistían en atributos morales y en sus expresiones prácticas. A pesar de que durante el siglo XVI y antes existía un rechazo moral explícito a la veneración del individuo, estos textos muestran lo importante que era ostentarse como una persona consecuente con las normas sociales vigentes. Existía, por tanto, una forma muy particular de entender lo extraordinario en una persona, pues ello residía no en su originalidad e individualidad, como sucede en la sociedad capitalista actual, sino en su ejemplaridad y capacidad para actuar según el modelo social. En términos positivos, era a partir de estas coordenadas que una persona podía destacar sobre otras, mientras las contrarias, evidentemente, definían la representación negativa. Esto lo veremos cuando lleguemos al último apartado de este capítulo.

No obstante el rechazo a sobrevalorar a la persona, en los informes existía una identificación personal que resultaba importante para establecer los límites entre conquistadores y conquistados. En las relaciones de méritos y servicios esto era evidente en las preguntas que exigían datos como el nombre, el lugar de nacimiento o la edad; y en el otro tipo de relaciones, aunque de manera menos clara, estaba presente en las descripciones e identificaciones minuciosas que se hacían de algunos personajes. Por supuesto, la persona objeto de la relación era identificada de manera detallada mediante los atributos morales que mencionamos antes, pero también por otro tipo de datos como su lugar de nacimiento o su edad. Además, siguiendo las mismas consideraciones sociales de la época, en estos textos también se identificaba a los personajes que ocupaban un lugar importante en la jerarquía social, por ejemplo, los caciques o señores “indios”. Debido a esta forma de explicación social de los que tuvieron el poder de escribir y de que su escritura se convirtiera en regla, se definió el nombre de los “señores naturales”: tlaxcaltecas, cempoaltecas y, sobre todo, el de Tenochtitlan. También gracias a esta identificación y, principalmente, a su repetición a lo largo del tiempo es que se ha consolidado el mito de la “conquista de los hombres excepcionales” o, en otro sentido, el de figuras como Moctezuma o Cuauhtémoc.<sup>253</sup> En síntesis, la identificación de los bandos se realizaba mediante una combinación de “datos” personales, que establecían las características de las personas, y otros morales, que enfatizaban los valores que cada una de éstas representaban.

---

253 Acerca de este punto valdría la pena estudiar con más detalle el papel que tuvo la historiografía del siglo XVIII en la consolidación de ciertas figuras como Cortés y Moctezuma.

De esta manera, quienes escribieron al rey para comunicar su papel en la conquista del señorío de Moctezuma establecieron como criterio de distinción una imagen basada en sí mismos y ornamentada con los valores sociales y morales prevalecientes. Esta imagen los presentaba como cristianos convencidos de instaurar su fe y ampliar las tierras de su rey, rasgos a los que Andrés de Tapia y sus compañeros apelaron para identificarse ante Jerónimo de Aguilar. Ambos aspectos definieron a los conquistadores y, por oposición, al objeto mismo de su conquista. En su segunda relación, Hernán Cortés recordaba al rey las noticias que los naturales le habían proporcionado sobre el “gran señor” de aquellas tierras, y cómo “confiado en *la grandeza de Dios y con esfuerzo del real nombre de vuestra alteza*, pensara irle a ver a doquiera que estuviese, y aun me acuerdo que me ofrecí, en cuanto a la demanda de este señor, a mucho más de lo a mí posible, porque certifiqué a vuestra alteza que lo habría, preso o muerto, súbdito a la corona real de vuestra majestad.”<sup>254</sup>

Las identificaciones personales eran importantes porque instauraban en el contexto de los acontecimientos el nombre y los rasgos concretos de los actores. Sin embargo, éstas servían únicamente para enmarcar la expresión de los valores y los motivos que se ponían en juego en el campo de batalla, porque aún más importante era lo que esas personas representaban. Así, las caracterizaciones de Hernán Cortés, Pánfilo de Narváez o Moctezuma eran pertinentes en tanto definían y explicaban grupos opuestos. En este sentido, Cortés y su gente representaron al suyo enarbolando, literalmente, la bandera de Cristo. Andrés de Tapia y Bernal Díaz del Castillo escribieron que el extremeño había mandado hacer una bandera en la que apareciera, según el primero, la siguiente leyenda: *Amici, sequamur crucem, et, si nos fidemo habemus, vere in hoc signo vincesus*; mientras que el segundo decía que en la inscripción se leía: “hermanos, sigamos la señal de la santa cruz con fe verdadera, que con ella venceremos”.<sup>255</sup> A propósito de su camino hacia Tlaxcala y de las dificultades a las que se enfrentó con la rebeldía de los pueblos, Cortés mismo escribió lo siguiente: “Y como traíamos la bandera de la cruz, y pugnábamos por nuestra fe y por servicio de vuestra sacra majestad en su muy real ventura, nos dio Dios tanta victoria que les matamos mucha gente, sin que los nuestros recibiesen daño.”<sup>256</sup>

Prueba de la pertenencia al bando de Cristo eran las referencias sobre la implantación sistemática de cruces y altares que, igual que las banderas, servían de señas de identificación

254 Hernán Cortés, *Cartas...*, p.34.

255 Andrés de Tapia, *Relación de algunas cosas...*, p. 65, Bernal Díaz del Castillo, *Historia verdadera...*, T.I, p.84

256 Hernán Cortés, *Cartas...* p. 42

frente al enemigo. Incluso significaban su derrota y reducción cuando se lograban sustituir por ídolos y adoratorios. Con todo, lo importante en este caso era subrayar la oposición de unas imágenes frente a otras y cómo éstas representaban la distinción de los grupos. Acerca de esto una descripción se repetía una y otra vez en las relaciones, a saber, la de los conquistadores “pidiendo” a los naturales dejar *sus* ídolos y sustituirlos por la cruz de los cristianos. De manera que la siguiente imagen, en el contexto de las pacificaciones de los pueblos cercanos a Yucatán y contenida en la relación del regimiento de la Veracruz, con apenas unas cuantas modificaciones, puede encontrarse repetida en otros informes: “Reprendióseles el mal que hacían *en adorar ídolos y dioses que ellos tienen*, y hízoles entender cómo habían de venir en conocimiento de *nuestra santa fe*, y quedóles una cruz de madera grande puesta en alto.” Después de lo cual ocurría una conversión que transformaba al enemigo en amigo: “quedando los dichos indios de esta manera por nuestros amigos y por vasallos de vuestras reales altezas.”<sup>257</sup> Esta “transformación” será objeto de estudio más adelante. Por el momento baste con insistir que dichos objetos marcaban una distinción entre cristianos y paganos.

Por otra parte, ésta era confirmada en los informes por las múltiples ocasiones en que Dios habría intervenido para sacar de apuros a Cortés y su gente. Las referencias al respecto sobran, aquí algunas provenientes de diversas relaciones. Hernán Cortés cuenta que antes de llegar a Tlaxcala, en un pequeño pueblo, le salieron al encuentro varios indios que comenzaron a atacarlos con muchas “varas y flechas”, el número era tal --supuestamente más de cien mil--, que muy pronto acorralaron a los cristianos. La pelea habría durado todo el día sin que éstos hubieran sufrido daños considerables, a pesar de ser pocos y con apenas “media docena de tiros de fuego y con cinco o seis escopetas y cuarenta ballesteros y con trece de caballos”. Situación que Cortés se explicaba de la siguiente manera: “Bien pareció que Dios fue el que por nosotros peleó, pues entre tanta multitud de gente y tan animosa y diestra en el pelear, y con tantos géneros de armas para nos ofender, salimos tan libres.”<sup>258</sup> Andrés de Tapia, por su parte, mencionó en su relación la aparición de un extraño jinete en un caballo blanco que los auxilió en una batalla que parecía perdida en la provincia de Tabasco: “Y como los enemigos nos tuviesen ya cercados a los peones por todas partes, apareció por la retaguardia de ellos un hombre en un caballo rucio, picado, y los indios comenzaron a huir y a nos dejar algún tanto por el daño que aquel jinete en

257 Hernán Cortés, *Cartas...* pp.18-19

258 Hernán Cortés, *Cartas...*, p.41

ellos hacía; y nosotros creyendo que fuese el marqués, arremetimos y matamos algunos de los enemigos, y el de caballo no pareció más por entonces.”<sup>259</sup> Referencias similares aparecen en otros textos como los de Bernardino Vázquez de Tapia<sup>260</sup> y Bernal Díaz del Castillo.

El criterio religioso era un presupuesto de los conquistadores para identificarse, un atributo que de entrada marcaba diferencias frente al objeto de su conquista. Sin embargo, lo mismo sucedía con la identificación como vasallos del rey de España, la cual era inseparable de la religiosa. Como mencioné más arriba, ambas características fueron reivindicadas en los informes y relaciones de méritos, en buena medida, invocando el compromiso contraído entre vasallo y señor. Así, Cortés y los suyos legitimaban sus pacificaciones y conquistas identificándose como representantes de un señor mucho más poderoso que aquel que hasta entonces mantenía sojuzgada la región. Al respecto, la siguiente escena presentada por Cortés resulta ilustrativa de los recursos empleados por algunos en vistas de justificar sus intenciones frente a la Corona. El cuadro ocurre cuando el extremeño llegaba a una población llamada “Caltanmí”, aquí habría entablado una plática con el señor del lugar:

Después de haberle hablado de parte de vuestra majestad y le haber dicho la causa de mi venida a estas partes, le pregunté si era vasallo de Mutezuma o si era de otra parcialidad alguna, el cual, caso admirado de lo que le preguntaba, me respondió diciendo que quién no era vasallo de Mutezuma, queriendo decir que allí era señor del mundo. Yo le torné aquí a decir y replicar el gran poder de vuestra majestad, y otros muy muchos y muy mayores señores, que no Mutezuma, eran vasallos de vuestra alteza, y aun que no lo tenían en pequeña merced, y que así lo había de ser Mutezuma y todos los naturales de estas tierras, y que así lo requería a él que lo fuese, porque siéndolo, sería muy honrado y favorecido y por el contrario, no queriendo obedecer, sería punido.<sup>261</sup>

El párrafo resulta ejemplar no sólo porque establecía la frontera entre el bando del rey cristiano y el de Moctezuma, sino también porque mostraba claramente la vara con la que se median las diferencias. El criterio del sistema de dependencias medievales era el que funcionaba en este caso para separar a los amigos de los enemigos, según se era vasallo

259 Andrés de Tapia, *Relación de algunas cosas...*, p.74

260 Bernardino Vázquez de Tapia, *Relación de méritos...* p. 131; Bernal Díaz del Castillo, *Historia verdadera...*, T.I, pp.115-116.

261 Hernán Cortés, *Cartas...*, p.38.

de un señor o de otro. Abundar en más ejemplos al respecto sería dar vueltas en lo que resultaba obvio, toda vez que la intención de estos informes, ya lo mencioné antes, era convencer al monarca de que esa representación y, específicamente, los servicios prestados en verdad se habían cumplido. Sin embargo, para persuadir al monarca debía irse más allá de simplemente decir que se luchaba en su nombre, no era suficiente anunciarse como uno de sus leales servidores si no se presentaban las pruebas que lo sustentaran. De hecho, es mediante el análisis de tales pruebas que puede indagarse en los contenidos de las identificaciones antes mencionadas. Porque, a parte de levantar una bandera con un lema cristiano en el campo de batalla o de imponer cruces y santos al enemigo ¿cómo podía distinguirse de éste a un servidor de Dios y del rey?

Es cierto que Cortés y su gente se concibieron a sí mismos a partir de los criterios de la religión y de la obediencia a su señor natural. Sin embargo, lo importante era mostrar estos atributos en la práctica, dar ejemplos concretos de su actuación en el terreno. Las relaciones de méritos y servicios resolvían esto mediante interrogatorios minuciosos que indagaban en la verificabilidad de los servicios que el solicitante exponía. Para ello se presentaban testigos que respondían a preguntas como la siguiente: “si saben o vieron o oyeron dezir que el dicho Pedro de Villarroel con sus armas y persona y hacienda y bienes, como hijodalgo, ayudó a conquistar en esta dicha ysla desde que se comenzó a conquistar hasta el día de hoy, y si le han visto siempre ser servidor de su majestad.”<sup>262</sup> Por ejemplo, Alonso Herrero, testigo en la relación de méritos de Alonso Dávila, respondía a la pregunta de si era cierto que éste había participado en la pacificación de Pánuco, diciendo que esto era verdad, pues “sabe que el dicho Alonso de Ávila fue a la dicha conquista con los dichos sus caballos e sirvió en las guerras que se ofrecieron hasta tanto que la dicha provincia e provincias se conquistaron e pusieron de bajo del yugo de sus majestades, e que esto sabe por que lo vido e se halló en la dicha conquista.”<sup>263</sup> Antes habíamos dicho que la fiabilidad en las relaciones e informes se sustentaba en que hubieran sido escritos por participantes o que su información fuera recopilada de testigos presenciales. No obstante, lo que me interesa estudiar no es tanto las formas de verificabilidad de los testimonios, sino el contenido de los mismos. Específicamente, lo que los testigos avalaban como servicios y lealtad al monarca o, en el caso de las relaciones al estilo de Hernán Cortés o Bernal Díaz del Castillo, la manera en que éstos se describían a así mismos. La intención,

262 Pedro de Villarroel, AGI, Patronato,54,N.3,R.4

263 Alonso Dávila, AGI, Patronato,54,N.3,R.3

insisto, es ver de qué estaban hechas las identificaciones antes mencionadas y la manera en qué se presentaban como criterios de distinción y legitimación. En otras palabras, se trata de definir los valores sociales implícitos en las acciones que se esgrimían para exigir la recompensa real. En los ejemplos mencionados parecería complicado descifrar algún tipo de valor de acciones como “ayudar con armas, hacienda y persona en la conquista”, sin embargo, detrás de esto estaba la lealtad al rey, más allá de todo interés material.

En el fondo, cada una de las acciones esgrimidas por los conquistadores para identificarse como tales estarían enmarcadas en la idea de nobleza prevaleciente en la Península durante el siglo XVI, la cual en el campo de la guerra se expresaba en los valores de la caballería. Hay que recordar que era esta idea de nobleza la que funcionaba como el criterio social más amplio para definir las clasificaciones sociales. Más arriba mencioné cómo Bernal Díaz del Castillo, a partir de la figura de Diego Velázquez, mostraba las buenas y las malas maneras de descubrir y rescatar indios, y cómo según éstas el gobernador de Cuba no podía considerársele un verdadero vasallo del rey. En la base del diagnóstico de Bernal estaban los valores caballerescos, por lo menos los de la lealtad y el servicio al rey y a Cristo. Para pasar de exploradores a conquistadores, Cortés y su gente tenían que demostrar que sus acciones eran coherentes con aquellos valores.

No es casualidad que la figura de Cortés haya tenido tanta notoriedad en su época y que ésta haya trascendido el tiempo. Sin embargo, las causas para enaltecer al extremeño en su época y las que hoy día utilizaría un discurso historiográfico fundado en el sentido común no son las mismas. Muy seguramente el único punto de confluencia de ambas perspectivas estaría en el argumento formal de considerarlo el “conquistador de México”. No obstante, la intención de retomar ahora la figura de Cortés no es la de subrayar sus cualidades como una figura extraordinaria, sino, por el contrario, analizar por qué mediante sus acciones intentó demostrar que seguía el modelo y los valores sociales imperantes para todos en su espacio y en su época. De esta manera, uno de los valores que Hernán Cortés deseaba exhibir con más firmeza era su lealtad al rey, sobre todo para legitimar lo que a primera vista habría parecido una desobediencia a la autoridad real representada en el gobernador de Cuba, Diego Velázquez. Como bien se sabe, la empresa comandada por Cortés había sido organizada originalmente por Velázquez, pero luego aquél decidió ir por su cuenta en la exploración y conquista de nuevos territorios.

Al respecto, el extremeño describía a la gente de éste como personas interesadas por otros menesteres, mucho más particulares y personales, que por los que incumbían

estrictamente al servicio real. En esto existía claramente una coincidencia entre las formas de Cortés y Bernal Díaz para descalificar a Velázquez, según vimos antes las formas “correctas” e “incorrectas” de rescatar indios. En su segunda carta, Cortés informaba al monarca que a los criados y amigos del gobernador de Cuba “les había pesado de lo que yo en servicio de vuestra alteza hacía”, y que por esta razón varios de ellos quisieron rebelarse y regresar a la isla. Para ser más concreto, proporcionaba los nombres y los detalles del plan que pretendían llevar a cabo:

...según lo que confesaron espontáneamente, tenían determinado de tomar un bergantín que estaba en el puerto, con cierto pan y tocinos, y matar al maestre de él, e irse a la Isla Fernandina a hacer saber a Diego Velázquez cómo yo enviaba la nao que a vuestra alteza envié y lo que en ella iba y el camino que la dicha nao había de llevar, para que el dicho Diego Velázquez pusiese navíos en guarda para que la tomasen, que según he sido informado, como después que lo supo, lo puso por obra.<sup>264</sup>

Con estas pruebas Cortés instauraba una frontera entre él y la gente de Velázquez. Pero no se detuvo aquí, fue más allá al ampliarla a otros miembros de la tripulación que también deseaban abandonar la tierra. Según él, las razones de éstos para renunciar a la empresa y menoscabar el servicio al rey era que veían la tierra muy grande y muy poblada, lo cual les resultaba demasiado peligroso porque ellos eran pocos y lo más probable era que los mataran a todos. Ante tal actitud, Cortés se presentaba exhibiendo la conducta contraria, una que seguramente el rey o y sus consejeros calificarían como la adecuada: “creyendo que si allí los navíos dejase, se me alzarían con ellos, y yéndose todos los que de esta voluntad estaban, yo quedaría casi solo, por donde se estorbara *el gran servicio que a Dios y vuestra alteza en esa tierra se ha hecho*, tuve manera como, so color que los dichos navíos no estaban para navegar, los eché a la costa por donde todos perdieron esperanza de salir de la tierra.”<sup>265</sup> Con razón, hoy día la escena se ha convertido en metáfora de la valentía y el arrojo de Cortés, pero si tomamos en cuenta el contexto y hacía quien iba dirigida, habría que destacar también la manera en que Cortés la convirtió en argumento legitimador y, al mismo tiempo, límite entre él y sus detractores. Así tendríamos que reconocerle a Cortés, además de sus habilidades como estrategia militar, su capacidad para representarse a sí mismo según los criterios sociales vigentes en su época. Una prueba

264 Hernán Cortés, *Cartas...* pp. 34-35.

265 Hernán Cortés, *Cartas...*, pp. 35.

de que “la destrucción de los barcos” había sido efectiva para significar, además de la valentía y la voluntad caballerescas, la fidelidad por la causa del monarca fue el reclamo que años después hiciera Bernal Díaz a Francisco López de Gómara y Gonzalo de Illades sobre la “verdadera” autoría de la acción: “Pues otra cosa peor dicen: que Cortés mandó secretamente barrenar los navíos: no es así, porque por consejo de todos los soldados, y mío mandó dar con ellos al través, a ojos vistas, para que nos ayudasen la gente de la mar que en ellos estaba, a velar y a guerrear.”<sup>266</sup>

Más adelante, en las descripciones de las guerras previas a la llegada a Tlaxcala, Cortés utilizó una vez más el contraste referido para reiterar al rey su servicio y lealtad. En esta ocasión distinguió el sentimiento generalizado de temor y desesperanza que prevalecía entre su gente y el exhorto constante que les hacía acerca de la perseverancia que debían mostrar como “españoles” y vasallos de “vuestra alteza”. Para ilustrarlo, detallaba una conversación que habría escuchado a escondidas en donde ciertos “compañeros decían que si yo era loco y me metía donde nunca podría salir, que no lo fuesen ellos, sino que se volviesen a la mar, y que si yo quisiese volver con ellos, bien, y si no, que me dejasen.” A lo cual Cortés enfrentaba argumentos como los mencionados antes de la perseverancia y el orgullo de estar de lado del rey español, así como otros en donde acentuaba la disposición que aquellos debían mantener de “ganar para vuestra majestad los mayores reinos y señoríos que había en el mundo.” Al mismo tiempo que subrayaba el papel que les correspondía como cristianos y servidores del rey, y los beneficios que esto les traería: “y que demás de hacer lo que a cristianos éramos obligados, en pugnar contra los enemigos de nuestra fe, y por ello en el otro mundo ganábamos la gloria y en éste conseguíamos el mayor prez y honra que hasta nuestros tiempos ninguna generación ganó.”<sup>267</sup> Para instar a su gente a seguir adelante, Cortés recurría a acciones que en el fondo incorporaban el sentido social y moral de las dos identificaciones antes mencionadas. No obstante que la acción descrita por Cortés en su relación tenía como fin persuadir a su gente, la intención final era que al ser leída por el monarca se convirtiera en argumento para convencerlo a él y a sus consejeros de su lealtad a Dios y a la corona castellana.

Según Cortés contaba al rey en la misma segunda carta, de noviembre de 1519 a mayo del siguiente año, se encontraba en Tenochtitlan “pacificando y poblando esta tierra”, durante este tiempo no habría sucedido ningún tipo de altercado violento entre

266 Bernal Díaz, *Historia verdadera...*T.I, p.80

267 Hernán Cortés, *Cartas...*p.44.

su gente y la de Moctezuma o cualquier otra de los pueblos aledaños. Sin embargo, esta situación cambió drásticamente después de que se enteró, gracias a unos “vasallos” de Moctezuma que trabajaban cerca de la costa, que en la bahía de san Juan de Ulúa habían arribado cerca de dieciocho naves que hasta ese momento no sabían de parte de quien venían. Poco después, Cortés las identificó al mando de Pánfilo de Narváez, quien había sido nombrado por Diego Velázquez capitán general y teniente gobernador de la tierra. Como se sabe, esto habría sido motivo para que Cortés dejara la ciudad y se dirigiera a Veracruz a tratar de arreglar la situación, lo cual a su vez habría animado a los de Moctezuma a levantarse en contra de la gente que aquel había dejado al mando. En la disputa con Narváez, Cortés buscó nuevamente identificarse como el único que en ese momento podía recibir legítimamente el nombre de vasallo del rey. A partir de esto, lo que me interesa son los medios que empleó para justificarlo, los cuales no expresó de manera tan amplia en su segunda “carta-relación” como en una “información de los descubrimientos”<sup>268</sup> que hasta 1520 había realizado en nombre del rey español. De ella extraigo únicamente los argumentos expuestos por Cortés para reivindicar su figura y descalificar la de Pánfilo de Narváez.

La relación fue presentada, en nombre de Cortés, por Juan Ochoa de Elexalde ante las justicias de Tepeaca. El propósito principal era mostrar cómo con la llegada de Pánfilo de Narváez se habían interrumpido los avances que hasta el momento había alcanzado Cortés en la pacificación de la tierra y, particularmente, en la conquista de Tenochtitlan. Para mostrarlo se expuso como argumento central que la llegada de Narváez había sido el motivo principal de que los indios de Tenochtitlan se rebelaran en contra de los españoles, ya que supuestamente el objetivo de Narváez era capturar a Cortés y liberar a Moctezuma del cautiverio que éste le había impuesto antes de dirigirse a Veracruz. Desde las primeras preguntas, el cuestionario propuesto, seguramente por Cortés, planteaba abiertamente su intención: confrontar una imagen favorable de éste --por supuesto, ornamentada con las virtudes del buen vasallo--, a una negativa encarnada en Pánfilo de Narváez.

El interrogatorio comenzaba trazando las características de Cortés. La primera pregunta era contundente en definirlo como “capitán general e justicia mayor de la Nueva España del mar Océano, por sus altezas”, que antes servía como capitán y repartidor de indios en la isla Fernandina, igualmente, por sus altezas. En contra, establecía como único atributo de Narváez ser vecino de la villa de San Salvador en la mencionada isla. Las

<sup>268</sup> AGI, Información hecha de los descubrimientos,...de Hernán Cortés, PATRONATO,15,R.17

siguientes describían la forma en que el extremeño y su gente hallaron lo que sería Nueva España y cómo al llegar se enteraron por los naturales que la tierra era grande, llena de joyas y oro. Según la tercera pregunta, esto habría sido el motivo para que, “cumpliendo con el servicio a sus altezas” decidieran quedarse a poblar la tierra. Así habían fundando la villa de la Veracruz, y Cortés enviado al rey joyas y el oro mencionados junto con una relación en donde se detallaba la grandeza y las riquezas de la tierra. En la cuarta interrogación se reiteraba esto para dar paso a una muy favorable caracterización del “capitán general”:

Hernando Cortés como tal capitán e justicia mayor en nombre e por altezas por todas las vías e mañas que [h]a podido y [h]an sido necesarias para atraer a los indios naturales de esta tierra al conocimiento de nuestra santa fe católica e debajo del domino e señorío de sus majestades e de su corona real e imperial e poniendo como ha puesto e los que con él vinieron sus personas en mucho peligro [e] procuró de saber más por extenso los sujetos de esta tierra que [h]a descubierto y pacificado mucha cantidad de ella de muchas y grandes y maravillosas ciudades que más cantidad de trecientas leguas de tierras ay que con muchos trabajos y peligro a causa de ser la tierra muy poblada en extremo y la gente muy guerrera.<sup>269</sup>

Este cuadro se completaba más adelante cuando, en la pregunta siete, se afirmaba que, poco después de haber comenzado la conquista y pacificación, Cortés había logrado sojuzgar toda la tierra en nombre del rey de España al tomar preso a Moctezuma, el señor al que todos los otros señores obedecían, incluso estando cautivo. En el planteamiento de la pregunta, la captura de Moctezuma se convertía en una hazaña esencial para ganar la tierra, pues se afirmaba que, de no llevarse a cabo, éste podía alborotar y alzar a los señoríos ganados hasta el momento, lo cual hubiera aumentado los trabajos y los peligros, que de por sí ya eran grandes, para los “servidores de sus altezas”. Para reforzar todavía más el argumento de que Cortés tenía el control absoluto de Tenochtitlan, se describía lo dicho por Moctezuma acerca de convertirse en vasallo del rey español. La aceptación de Moctezuma se fundaba en lo que para entonces era lugar común en las relaciones de exploradores y pobladores: la predicción de que vendría gente de ultramar a gobernarlos. Dado que estaba en las “escrituras de los antepasados”, Moctezuma declaraba obediencia al rey y le otorgaba todos los tributos de los que hasta ese momento había gozado su

---

269 AGI, Patronato,15,R.17, f.6

señorío. De esta manera se buscaba plantear una conversión por completo coherente y convincente: “y razonado lo susodicho el dicho Moctezuma y los otros señores sus vasallos dijeron que desde entonces recibían al emperador nuestro señor por su rey y señor.”<sup>270</sup> En resumen, esta representación de Cortés y de la situación prevaleciente antes de la llegada de Narváez se instauró como criterio fundamental para distinguir a éste y a Diego Velázquez del extremeño.

De esta manera, en las preguntas siguientes, Diego Velázquez y Pánfilo de Narváez fueron descritos en términos completamente opuestos a Cortés. Por ejemplo, apelando a los criterios antes referidos de la identificación con la religión y la fidelidad al rey, se decía que la armada enviada por Velázquez para castigar la desobediencia de éste estaba compuesta por tantos hombres, todos “abastecidos y armados de diversas armas y artillería e munición”, que parecía que se dirigían a combatir a infieles o a gente que había “hecho y cometido traición.” En otra parte, para exponer que las pretensiones de Narváez eran maliciosas, se describía cómo éste, sabiendo de la fundación de la villa de la Veracruz y del nombramiento de Cortés como capitán, intentó atribuirse el mismo cargo e imponer nombres a la tierra, sin respetar los de los naturales y los previamente dados por Cortés. Sin embargo, la evidencia más contundente que éste exponía al rey y a su Consejo era el alboroto que aquél habría causado entre los indios con su llegada. Pánfilo de Narváez era presentado como un traidor cuando se describía que una de las promesas que había hecho a los indios era la de capturar a Cortés y llevárselo de la tierra. La traición y el “deservicio” al rey era evidente después de la exposición de los logros alcanzados por el extremeño. Y para completar esta representación, se culpaba a Narváez del levantamiento de los indios de Tenochtitlan, ya que habría obligado a Cortés a salir de la ciudad para arreglar los desperfectos que había ocasionada en la costa. Las imágenes descritas de españoles muertos en dicho levantamiento reforzaban la impresión negativa que se deseaba imprimir en el enviado de Velázquez: “ytem si saben etc., que en una provincia que se dice Tuxpec que es del dicho partido, los indios mataron otros cincuenta españoles...” Y en la siguiente pregunta: “ytem si saben que en la provincia de Tepeaca que es del dicho partido, los dichos indios mataron otros ochos españoles e una mujer e un caballo viniendo de camino... para la dicha villa de Tenochtitlan...” Las pruebas eran contundentes y, por tanto, también las diferencias de Hernán Cortés y los suyos frente a los enviados del gobernador de Cuba.

Quisiera llamar la atención sobre esta fractura, ya que contradice la simplificación

<sup>270</sup> AGI, Patronato, 15, R. 17, f. 6

que sostiene que la “Conquista” habría sido un acontecimiento protagonizado por dos grupos homogéneos. Como hemos visto, no puede hablarse de una lucha *a priori* de “españoles” contra “indios” porque los primeros luchaban contra los segundos no por el hecho de ser “indios”, sino por ir en contra de las normas de la fe o de la solicitud de convertirse en vasallos del rey. Pero este reduccionismo se viene también abajo a la hora de tratar de explicar la uniformidad de los grupos. Sobre la de los identificados como indios hablaré más adelante, aunque podría adelantar que ésta no dejaba de existir en el momento en que algunos de ellos formaron parte del contingente de Hernán Cortes. Por otra parte, las referencias arriba aludidas demuestran que no existía un “grupo” español en sí mismo, sino una lucha entre diferentes facciones por instalarse como los únicos que podían atribuirse tal nombre y, a partir de esto, clasificar a los demás. En este sentido, al mismo tiempo que ganaron la guerra contra Moctezuma, Cortés y los suyos también ganaron el derecho de clasificar, pues tal derecho se conquistó en el momento en que se instauraron las condiciones materiales para ejercerlo.

#### LOS CONQUISTADORES DE LA TIERRA

Con lo anterior queda claro que no había homogeneidad en el grupo de los españoles que vencieron a la gente de Moctezuma. Incluso, si siguiéremos al pie de la letra lo arriba referido, podríamos decir que algunos tenían intensiones completamente contrarias. Independientemente de esto, lo que me interesa resaltar es la división de un conjunto al que estamos acostumbrados a definir necesariamente cerrado y uniforme.

Ahora bien, en esta fragmentación y lucha por la legitimidad, quienes se identificaron como genuinos servidores del rey, verdaderos cristianos y dignos de llamarse españoles, es decir la gente de Cortés, notificaron al monarca su alianza con grupos de la tierra que les ayudaron a conquistar el “señorío” de Moctezuma. Según sus relaciones e informes, cempoaltecas, tlaxcaltecas, huexotzingas, entre otros, se les habrían unido para librarse de la “tiranía” a la que aquél los sometía. Pero estas asociaciones no fueron referidas sólo en textos de españoles, sino también en los que años después “indios” mandarían escribir para que les fuera reconocida su participación. Todo en los mismos términos en que lo hicieron los españoles. De esta manera se habla también de relaciones de méritos y servicios de “indios conquistadores”, no obstante, pocas se conservan que traten específicamente la conquista de Tenochtitlan. La mayoría refieren servicios prestados en

campañas posteriores, por ejemplo, la dirigida por Pedro de Alvarado hacia Guatemala.<sup>271</sup> Hasta donde he podido investigar, la única que alude explícitamente a Tenochtitlan es la de Juan, “indio cacique” de Coyoacán, que en 1536 escribió al rey para pedir que, debido a los servicios que su padre y uno de sus hermanos habían prestado en la conquista de Tenochtitlan, su gente y él fueran redimidos de los abusos y tributos a los que eran obligados por un grupo de españoles.<sup>272</sup> Esto en términos individuales, porque está por supuesto el caso más notable de los tlaxcaltecas, que también muy temprano dirigieron escritos al rey para solicitar se les reconociera su participación en dicho acontecimiento, se les eximiera de la encomienda y se les concedieran otros privilegios.<sup>273</sup> Incluso, entre 1527 y 1530 organizaron una delegación que viajó a la Península para comunicar de forma directa al rey tales peticiones. Lo cual nos recuerda que las relaciones de méritos no únicamente se escribían sino que también se comunicaban de forma oral.<sup>274</sup>

En este caso he decidido conjuntar estas fuentes con las de los españoles con la intención de, por un lado, corroborar que los criterios y los argumentos por los que un indio se convertía en “conquistador” no eran distintos a los esgrimidos por los españoles para asumirse como tales. Por otro, dar cuenta cómo finalmente se constituyó un grupo cuyas señas de identificación fueron implantar el cristianismo y defender lo más virtuosamente posible la causa del rey español, independientemente de “la nación a la que se pertenecía”, es decir, sin importar las clasificaciones sociales y políticas impuestas previamente. Así, a riesgo de parecer repetitivo, valga decir desde ahora que en las relaciones de méritos de los españoles, los indios se convirtieron en aliados en el momento en que aceptaron estos dos requisitos. Con lo cual hay que reconocer que en este sentido los rasgos descritos, en términos de defensa del cristianismo y de fidelidad al monarca, no se interpretaban como exclusivos de los españoles, sino como una opción –sin lugar a dudas, presentada por los conquistadores como la mejor y la más deseable-- al alcance de todo mundo. Esto, por

271 *Indian conquistadors. Indigenous allies in the conquest of Mesoamérica*, Laura E. Matthew y Michel R. Oudijk (Eds.), Oklahoma, University Oklahoma Press, 2007 y Florine Asselbergs, *Conquered conquistadors. The Lienzo de Quauhquechollan: A nahua vision of the conquest of Guatemala*, Boulder, University Press of Colorado, 2004. Estos dos libros hablan sobre indios conquistadores, pero particularmente de los que participaron en las conquistas siguientes a la de Tenochtitlan.

272 *Información de los méritos y servicios de don Juan Indio*, Archivo General de Indias (AGI), Patronato,55,N.3,R.4

273 Ana Díaz Serrano trata en su tesis de doctorado la embajada tlaxcalteca que en 1560 viajó a España para solicitar de manera directa al rey se concedieran los privilegios mencionados. *El modelo político de la monarquía hispánica desde una perspectiva comparada. Las repúblicas de Murcia y Tlaxcala durante el siglo XVI*, Murcia, Tesis de doctorado, Universidad de Murcia, 2010.

274 Méritos y servicios, Antonio de Villarreal, Nueva España, AGI, Patronato,54,N.2,R.1

supuesto, no representaba un universalismo de los que escribieron los informes, sino, por el contrario, un etnocentrismo con el que todo se juzgaba, y que no tenía porque ser de otra manera. Como ya lo explique en las primeras páginas de este capítulo, no estamos tratando ni con historiadores ni con antropólogos al estilo contemporáneo. Pero tampoco con personas que tuvieran el precepto o la intención de distinguirse “culturalmente” en sus escritos. Incluso habría que decir que muchos de éstos, seguramente, ni siquiera fueron redactados directamente por quienes consideramos sus autores. La cultura es una herramienta de análisis e interpretación de la realidad más o menos reciente, que no funcionaba en el siglo XVI. Mientras que varios de los textos que se presentaban al rey y sus administradores eran obra de los profesionales de la escritura de la época, los escribanos, quienes poseían las estructuras y los lugares comunes necesarios para cumplir con las intenciones de diversos tipos de escrito. De tal manera que resultaría un tanto arriesgado pretender encontrar en ellos expresiones por las que se distinga una posición “étnica”.<sup>275</sup>

En los informes y relaciones de mérito los mismos criterios que servían para erigirse como un conquistador legítimo, servidor de Dios y del rey, eran igualmente válidos para definir las condiciones necesarias para aceptar a los aliados o, en otras palabras, los requisitos para pasar de enemigo a amigo. A fin de cuentas estamos hablando de un terreno, el de la guerra, en donde los criterios para separar a los “buenos” de los “malos” fueron impuestos por los españoles, por tanto, las descripciones que encontramos en los escritos de los conquistadores acerca de cómo algunos indios se convirtieron en sus aliados no hacen sino confirmar dichos criterios. Uno de ellos era el de la religión.

Acerca del tema religioso, más arriba mencioné cómo los exploradores debían mostrar que en sus acciones llevaban como bandera el cristianismo y, por tanto, la obligación de imponerlo entre aquellos que lo ignoraban o, incluso, lo rechazaban. Ahora quiero referirlo nuevamente para mostrar de qué manera la aceptación del cristianismo representaba un elemento esencial para pasar de enemigo a amigo, según la perspectiva que puede retomarse de las relaciones e informes de los exploradores. En éstos algunas de las conversiones parecerían inverosímiles, sobre todo por el grado de facilidad con que éstos conseguían “convencer” a los señores de la tierra para aceptar los santos cristianos y

---

275 Por ejemplo, Andrea Martínez Baracs sostiene que las descripciones de los conquistadores sobre las batallas entre la empresa de Cortés y los tlaxcaltecas expresarían la forma propia de hacer la guerra de éstos últimos. *Un gobierno de indios Tlaxcala, 1519-1570*, México, Fondo de Cultura Económica, 2008, pp.37-48. Sobre este tema la postura que sostengo coincide con la de Alfonso Mendiola, *Retórica, Comunicación y Realidad. La construcción retórica de las batallas en las crónicas de la conquista*, México, UIA, 2003.

el vasallaje del rey español. Cuando Bernal Díaz escribía acerca de cómo los de Cozumel aceptaron las prescripciones cortesianas sobre venerar la cruz y una imagen que les dejaba de la virgen, lo hacía contrastando las actitudes de los indios a la llegada de los exploradores y la que ofrecían una vez que éstos lograban hablarles de los beneficios de ser cristianos. Siguiendo claramente el esquema formal cristiano, pero en términos negativos, decía de los de Cozumel que tenían muchos ídolos en un adoratorio en donde solían realizar sacrificios y desde donde un viejo predicaba a los fieles. “ Y luego –escribía—se subió encima de un adoratorio un indio viejo, con mantas largas, el cual era sacerdote de aquellos ídolos, que ya he dicho otras veces que papas los llaman en la Nueva España, y comenzó a predicarles un rato; y Cortés y todos nosotros mirándolo en qué paraba aquel negro sermón.”<sup>276</sup> Por supuesto que desde la perspectiva de Díaz nada de lo que habría dicho tal “papa” podía ser bueno, puesto que su inspiración provenía de ídolos. Por tanto, presentaba a Cortés reprimiendo tales palabras y actitudes, e imponiendo literalmente a la población la “imagen de Nuestra Señora” y la cruz de Cristo. Y aunque describía cierto rechazo de los de Cozumel ante esta actitud, al final los mostraba agradeciendo a Cortés: “Y [Cortés] se despidió de los caciques y papas y les encomendó aquella imagen de Nuestra Señora y a la cruz, que la reverenciasen y tuviesen limpia y enramada, y verían cuánto provecho de ello les venía, y dijeron que así lo harían; y trajéronle cuatro gallinas y dos jarros de miel, y se abrazaron.”<sup>277</sup>

Si entendemos la escena presentada por Bernal Díaz desde una perspectiva en donde lo escrito es necesariamente referente de los hechos tal cual ocurrieron, el cambio de parecer tan drástico de los de Cozumel resultaría por completo inverosímil. Pero si lo tomamos como indicio de lo que se consideraba indispensable para presentar de forma verosímil al amigo y al enemigo, la referencia confirma una técnica retórica y lo dicho antes acerca de la importancia del criterio religioso y moral. Algo que también puede identificarse en el caso de la aceptación de convertirse en vasallos del rey español. Para no salir del texto de Bernal, sirva el siguiente ejemplo que expresaba la inclinación de Cortés y los suyos a favorecer a todos aquellos que aceptaran el vasallaje del rey de España: “porque Cortés siempre atraía con buenas palabras a todos los caciques, y les dijo cómo el emperador nuestro señor cuyos vasallos somos, tiene a su mandar muchos grandes señores, y que es bien que ellos le den la obediencia, y que en lo que hubieren menester, así favor

<sup>276</sup> Bernal Díaz, *Historia verdadera...*, T.1, p.99

<sup>277</sup> Bernal Díaz, *Historia verdadera...*, T.1, p.101

de nosotros o cualquiera cosa, que se lo hagan saber dondequiera que estuviésemos, que él les vendrá a ayudar.”<sup>278</sup> En este sentido, la mayoría de las relaciones presentaban como caso paradigmático el compromiso de los tlaxcaltecas.

El encuentro de los tlaxcaltecas y la expedición comandada por Cortés tenían en los informes un esquema muy claro. Primero se hablaba de la guerra insistente que aquellos habían presentado a los de Cortés, luego de la victoria alcanzada al final por éstos y, por último, el dialogo establecido entre los “señores” de Tlaxcala y Cortés, el cual significó la instauración de la alianza entre ambos para luchar en contra de Moctezuma. Más allá de esta secuencia en la que se ordenaban los acontecimientos, el punto clave de la conversión tlaxcalteca estaba en la aceptación de los requisitos antes mencionados. En realidad lo que proporcionaba verosimilitud a la alianza de los de Tlaxcala con los españoles era su transformación de empecinados, belicosos y crueles enemigos a pacíficos, amorosos y magnánimos amigos. No hay que olvidar que la norma que regía la comparación era la actitud de los conquistadores españoles, que de entrada se representaban en los mejores términos posibles. En las relaciones, este cambio de parecer de los tlaxcaltecas se expresaba contraponiendo las actitudes de éstos en los primeros enfrentamientos con los españoles y las que adoptarían una vez derrotados. Por ejemplo, en Bernal Díaz se les representaba declarando lo siguiente: “Ahora hemos de matar a esos que llamáis *teules*, y comer sus carnes, y veremos si son tan esforzados como publicáis; y también comeremos vuestras carnes, pues venís con traiciones y con embustes de aquel traidor de Moctezuma.”<sup>279</sup> Para Díaz la actitud de los tlaxcaltecas mostraba su sin razón y terquedad puesto que la verdadera intención de los españoles era ayudarlos a librarse del dominio de Moctezuma: “Y por más que les decían los mensajeros que éramos contra los mexicanos y que a todos los tlaxcaltecas los queremos tener por hermanos, no aprovechaban nada sus razones.”<sup>280</sup> Andrés de Tapia ratificó la idea de que los tlaxcaltecas luchaban tercamente contra los españoles porque pensaban que éstos estaban de lado de las “naciones vasallas” de Moctezuma.<sup>281</sup> Mientras que Hernán Cortés mencionaba que antes de pelear en contra de aquellos les había requerido, “con las lenguas que conmigo llevaba y ante escribano”, que él y su gente venían en paz: “Y cuando más me paraba a los amonestar y requerir con

---

278 Bernal Díaz, *Historia verdadera...*, T.1, p. 121

279 Bernal Díaz, Bernal Díaz, *Historia verdadera...*, T.1, pp.186-187

280 Bernal Díaz, Bernal Díaz, *Historia verdadera...*, T.1, p.187

281 Andrés de Tapia, *Relación de algunas cosas...* p. 84

la paz, tanto más prisa nos daban, ofendiéndonos cuanto ellos podían.”<sup>282</sup> Así, la actitud de los de Tlaxcala, originada por su ceguera y equivocación, habría originado la respuesta bélica de los españoles. Pero una vez que éstos consiguieron derrotarlos en el campo de batalla, el arrepentimiento y la disculpa se presentaban como el camino de la alianza y el entendimiento de los bandos.

La conversión de los tlaxcaltecas se describía como un acto de arrepentimiento mediante el que éstos consentían participar de la única causa que podía ser justa y positiva, la de Cortés y su gente. Andrés de Tapia la ilustra de la siguiente manera: “Pues como los indios vieron la buena obra que se les había hecho en no los querer matar, y el marqués los llamó y les dijo con los intérpretes que llamasen a los señores,...Vinieron algunos principales indios y trajeron cantidad de comida, y dijeron que agradecían mucho el daño que se les había dejado de hacer, y que servirían dende [aquí] en adelante en lo que se les mandase.”<sup>283</sup> Por supuesto que ante esto la respuesta de Cortés había sido aceptar las disculpas y prometer que no se les haría más daño. Por su parte, Bernal Díaz describía la escena según lo antes apuntado, es decir, subrayando que la única vía “correcta” para los de Tlaxcala era establecer amistad con los españoles, sobre todo porque éstos siempre habían tenido buenas intenciones con ellos, de lo contrario tendrían que sufrir las consecuencias. Cortés habría mandado decir a los principales que “luego vengan de paz y que nos den pasada por su tierra para ir a México, como otras veces les hemos enviado a decir, y que si ahora no vienen, que les mataremos todas sus gentes, y porque les queremos mucho y tener por hermanos no les quisiéramos enojar si ellos no hubiesen dado causa a ello.” A lo cual, después de mucho pensarlo y de varios muertos, Maseescaci, uno de los cuatro señores tlaxcaltecas, habría respondido: “Lo que me parece es que procuremos de tener amistad con ellos, y sino fueren hombres, sino teules, de una manera o de otra les hagamos buena compañía;...y mostrémosles amor y paz, porque nos ayuden y defiendan de nuestros enemigos.”<sup>284</sup> Díaz se sirvió de estos diálogos para expresar la “entrada en razón” de los tlaxcaltecas y, en consecuencia, su conversión a la causa cortesiana.

En los informes, los tlaxcaltecas se convirtieron en aliados de los españoles porque, según el esquema cristiano de la época, adoptaron una actitud prudente, permitieron que se les instruyera en el cristianismo y aceptaron ser vasallos del rey Carlos. Sin embargo,

---

282 Hernán Cortés, *Cartas...* p.41

283 Andrés de Tapia, *Relación de algunas cosas...*p. 88

284 Bernal Díaz, *Historia verdadera...*,T.1, p.201

detrás de esta aceptación de los tlaxcaltecas como “nación”, estaba la decisión de sus señores, la cual representaba un criterio importante en la consecución de las alianzas establecidas entre indios y españoles. Esto porque finalmente los españoles entendían que todos estos pueblos estaban gobernados por señores nobles, igual que sucedía en la Península, y que por tanto era a ellos a quienes tenían que convencer, o vencer, para conseguir extender los dominios de su rey. De esta manera, se estableció un criterio, por lo menos, de semejanza que hizo posible la unión de los de Cortés y los de Tlaxcala. Finalmente, los principales tlaxcaltecas pertenecían a la nobleza, y como nobles, había que esperar de ellos un comportamiento a la altura. No por otro motivo fueron éstos en los que Hernán Cortés y demás conquistadores representaron la virtud de corregir la actitud en contra de los españoles. “Otro día siguiente –decía Cortés—vino a mí Sicutengal, el capitán general de esta provincia,...y me rogó de su parte y de la de Magiscasin –a quien antes vimos que Bernal Díaz le llama Maseescaci—que es la más principal persona de toda la provincia, y de otros muchos señores de ella, que yo les quisiese admitir al real servicio de vuestra alteza y a mi amistad, y les perdonase los yerros pasados, porque ellos no nos conocían ni sabían quién éramos...”<sup>285</sup> Según la interpretación impuesta por los de Cortés, entre los indios había también “estados”, es decir, nobles y plebeyos, y era por ello que en el fondo se podían comunicar e, incluso, aliar bajo una bandera común: derrotar a Moctezuma. Sólo comprendiendo esto podemos explicarnos mejor la manera en que los españoles explicaron para los suyos la alianza con los pueblos de la tierra. Decía Cortés a Carlos: “Finalmente, que ellos quedaron y se ofrecieron por súbditos y vasallos de vuestra majestad y para su real servicio, y ofrecieron sus personas y haciendas, y así lo hicieron y han hecho hasta hoy y creo lo harán para siempre por lo que adelante vuestra majestad verá.”<sup>286</sup> Evidentemente, se refería a la participación que los tlaxcaltecas tendrían en la guerra contra los de Moctezuma, y que, por cierto, no sólo sería rememorada por el extremeño, sino por los propios tlaxcaltecas.

Una prueba de que las distinciones durante este periodo sólo se pueden explicar en los términos impuestos por los españoles, son las relaciones de méritos y servicios de los indios que sirvieron en la conquista de Tenochtitlan. En este sentido, los tlaxcaltecas han representado el caso más sobresaliente. No obstante, no fueron los únicos. Más arriba he mencionado que existen varias de estas relaciones de indios que participaron en guerras

---

285 Hernán Cortés, *Cartas...*, p. 44

286 Hernán Cortés, *Cartas...*, p.45

posteriores a las de Tenochtitlan. También he dicho que sobre ésta en específico, a parte de los escritos tlaxcaltecas, existe la relación de Juan, señor natural de Coyoacán, que en 1536 pide al rey se le exima a él y a sus “vasallos” del trabajo y la opresión de ciertos españoles. Igual que lo hacían los conquistadores españoles, Juan utilizó la retórica propia de las relaciones e informes de méritos para persuadir al rey de que su causa ameritaba recompensa o, mínimamente, la libertad de los trabajos a los que era sometido junto con su gente.

Según la relación del cacique de Coyoacán, cuando los españoles llegaron al valle de México, su padre y sus hermanos decidieron ayudar a éstos en contra de la gente de Moctezuma, no prestándoles auxilio y alimento, sino “muriendo” en defensa de la causa cristiana. Sin embargo, al tiempo en que mandó escribir su relación, sostenía que el marqués del Valle se había olvidado de estos servicios, pues a pesar de que después de la conquista de Tenochtitlan se había “aficionado” al pueblo de Coyoacán, por encontrarlo “humilde y servicial”, luego se apropió de él al incluirlo dentro de su marquesado. A partir de este momento, Hernán Cortés --homónimo por cierto de uno de los hermanos del cacique--, comenzó a tratar mal a los de Coyoacán, como esclavos, según Juan, quien a su vez subrayaba lo grave de la situación, ya que esta actitud no era exclusiva del marqués, sino también de sus mayordomos y calpixques. Acerca de esto decía: “somos más mal tratados que cuantos naturales hay de estas partes dándonos muchos azotes, palos y coces, y teniéndonos en cárceles, cepos y cadenas, como a los mayores cautivos del mundo, siendo como somos cristianos y confesando como confesamos el santo nombre de Jesucristo.”<sup>287</sup>

Tal cual lo hemos visto en los escritos de los españoles, el argumento del “cristiano comprometido” sirvió también a Juan para apelar a la atención del rey, pero principalmente para identificarse como parte de los conquistadores que siempre habían sido fieles a la causa del monarca. Incluso, en el caso de la relación del cacique de Coyoacán, era Cortés quien cumplía el papel del mal vasallo. Y para mostrarlo Juan esgrimía argumentos similares a los que el extremeño había utilizado para desacreditar a Pánfilo de Narváez. De este modo, el cacique mencionaba que él mismo era víctima directa de las vejaciones, lo cual resultaba muy grave, ya que, además de cristiano, era señor natural del lugar. Por último, sugería que las actitudes de los de Cortés menoscababan la tarea principalísima de cristianizar a los naturales. Decía que los altos tributos que tenían que pagar sus vasallos, junto con los malos tratos que recibían, eran causa de que gran parte de ellos hubiera huido a los

<sup>287</sup> *Información de los méritos y servicios de don Juan Indio*, AGI, Patronato,55,N.3,R.4

montes, en donde muchos morían. Para Juan todo esto iba en contra de sus deseos, pues como católico pensaba que era necesario tratarlos bien si se les quería conservar dentro de la cristiandad: “se les había de hacer buenos tratamientos para los atraer al conocimiento de nuestra santa fe católica”. Por último, se lamentaba de que sucediera todo lo contrario, logrando con ello que los ya bautizados renegaran de la fe, lo cual, finalmente, “es en muy gran deservicio de dios nuestro señor y de vuestra majestad.”<sup>288</sup>

Resumiendo, la única forma en la que podemos entender las alianzas de un grupo indio con otro español es mediante los criterios impuestos por los conquistadores, en buena medida porque éstos crearon tal división. Y lo hicieron partiendo de sus presupuestos epistemológicos, los cuales he mencionado antes. Finalmente, fueron éstos los que se impusieron en la organización de la sociedad novohispana en términos de la comunicación escrita. Al respecto, los argumentos para presentar la aceptación del cristianismo y la fidelidad al rey español fueron requisitos indispensables para que oficialmente se concretaran las alianzas y, al mismo tiempo, para definir los límites del bando que pretendía imponerse al de Moctezuma y su gente, el cual era definido de manera completamente opuesta. Su señor era un tirano que sometía al resto de los señoríos, promovían la idolatría y sacrificaban a sus enemigos. En pocas palabras, para los vasallos del rey castellano, Moctezuma y su pueblo representaban un objeto legítimo de la guerra.

#### MOCTEZUMA Y SU “SEÑORÍO”, LAS RAZONES LEGÍTIMAS DE UN ENEMIGO

En los primeros párrafos de su segundo informe al rey Carlos, Hernán Cortés recordaba a éste lo siguiente: “En la otra relación, muy excelentísimo Príncipe, dije a vuestra majestad que las ciudades y villas que hasta entonces a su real servicio se habían ofrecido y yo a él tenía sujetas y conquistadas. Y dije así mismo que tenía noticia de un gran señor que se llamaba Mutezuma, que los naturales de esta tierra me habían dicho que en ella había...” Como más arriba mencioné, la intención final de Cortés era hacer que Moctezuma, ya fuera preso o matándolo, claudicara en su papel de gobernante de Tenochtitlan y demás “señoríos” que mantenía sometidos para que éstos pasaran a formar parte de las posesiones del rey español. Referencias como la anterior muestran cómo tal objetivo se convirtió en el centro de la empresa cortesiana. Esto sucedió en buena medida gracias a la identificación que los propios españoles hicieron de Moctezuma y su señorío. La calificación del señor más poderoso de la región y que sometía por la fuerza a otros pueblos

<sup>288</sup> *Información de los méritos y servicios de don Juan Indio*, AGI, Patronato,55,N.3,R.4

lo hacía, de entrada, objeto principal de conquista y sujeción. Sin embargo, conforme los españoles iban adentrándose en la región, fueron esgrimiendo otra serie de motivos que iban reforzando aún más la necesidad de poner a los pies del monarca cristiano a aquel señor y a su pueblo. Lo cual resulta del todo comprensible tomando en cuenta que para este momento existía un escrutinio estricto de la Corona respecto de los motivos que justificaban la sujeción violenta de los indios por parte de los exploradores. Tal cual lo expresé antes, los españoles no iban declarando la guerra a cuanto indio se les presentaba. Era indispensable e, incluso, obligatorio que justificaran el uso de la espada y el arcabuz en contra de los naturales, sobre todo después de la polémica que Bartolomé de las Casas y otros, particularmente religiosos, originaron en las Antillas a raíz de lo que consideraban abusos intolerables de encomenderos y pobladores españoles en contra de los indios. Tras dicha polémica, la Corona plantearía en 1512 el conjunto de normas que deberían regir el curso de la población de las Indias durante los siguientes años, y que se conocieron como Leyes de Burgos. Éstas, seguramente, significaron un referente importante para Cortés y los suyos a la hora de escribir sus informes a Carlos v. De modo que los conquistadores, ya fueran españoles o indios, justificaron la guerra partiendo de un objeto que no eran los indios en sí mismos –para los conquistadores indios esto hubiera sido inconcebible--, sino un enemigo mejor delimitado según ciertas características. Lo que sigue tiene como fin mostrar cuáles fueron esas características y cómo fueron utilizadas por los conquistadores para definir a Moctezuma, a su gente y a su señorío como objetivos genuinos del uso de las armas.

Cortés escribió que cuando se enteró en la Villa de Veracruz --en donde se encontraba arreglando los problemas ocasionados por Pánfilo de Narváez-- de la rebelión de los indios de Tenochtitlan en contra de su gente pensó que, además de que los españoles serían asesinados y de que todo el oro y las joyas ganadas hasta entonces se perderían, lo mismo sucedería con la ciudad, que era “la mejor y más noble y mejor ciudad de todo lo nuevamente descubierto del mundo; y ella perdida, se perdía todo lo que estaba ganado, por ser la cabeza de todo y a quien todos obedecían.”<sup>289</sup> De esta forma Tenochtitlan, su grandeza, orden y policía, “sin comparación” en la tierra, representaba en sí misma motivo suficiente para ganarla en nombre del rey.

De todas las ciudades referidas en las relaciones de los españoles, era Tenochtitlan la que ostentaba los edificios más grandes y extraordinarios de las nuevas tierras. Andrés

<sup>289</sup> Hernán Cortés, *Cartas...*, p.90

de Tapia, por ejemplo, hablaba de que en ella existía un “templo de ídolos” con un patio tan grande que en él podían caber cuatrocientas casas de vecinos españoles. Y por si esto no fuera suficiente para llamar la atención, agregaba que en medio de éste había “una torre que tenía ciento trece gradas de a más de palmo cada una, y esto era macizo, y encima tenía dos casa de más altor que pica y media, y aquí estaba el ídolo principal de toda la tierra.”<sup>290</sup> Pero expresar las dimensiones de las construcciones no tenía otra intención sino mostrar el grado extraordinario de orden y policía que se podía encontrar en la ciudad.

En sus relaciones, Hernán Cortés describía diversas poblaciones y “ciudades” –una de ellas Tlaxcala-- a las que él y su gente iban arribando en su camino para encontrarse con Moctezuma. No obstante, ninguna de ellas podía compararse a lo que encontraron cuando llegaron a Tenochtitlan, pues en ninguna otra podían encontrarse las instituciones, el orden y la policía que en ella residían. La descripción superlativa de Tenochtitlan que Cortés y otros conquistadores comunicaron al rey buscaba convencerlo de la legitimidad del objetivo específico que aquellos se habían impuesto por cuenta propia y a expensas de las ordenes del gobernador de Cuba, Diego Velázquez. El propio Cortés decía: “Porque para dar cuenta, muy poderoso señor, a vuestra real excelencia, de la grandeza, extrañas y maravillosas cosas de esta gran ciudad de Temixtitlan, del señorío y servicio de este Mutezuma, señor de ella, y de los ritos y costumbres que esta gente tiene, y de la orden que en la gobernación, así de esta ciudad como de las otras que eran de este señor, hay, sería menester mucho tiempo y ser muchos relatores y muy expertos.”<sup>291</sup> De modo que la intención de Cortés fue mostrar que en Tenochtitlan existían todos los rasgos que caracterizaban a las ciudades más prestigiosos de Europa.

Algunos de estos rasgos eran el ingenio y la razón que podían identificarse en sus habitantes. Para mostrarlo, Cortés se detenía en los detalles del lugar que expresaban concretamente estos dos conceptos. Por ejemplo, refería que las calles principales eran muy anchas y derechas, todas organizadas según un orden que dividía por la mitad una parte de tierra, por donde caminaba la gente, y otra de agua, por donde navegaban las balsas. En otras palabras, hacía referencia a que como en Europa, en Tenochtitlan existía también una traza de la ciudad. Además, subrayaba el sistema de puentes que conectaban los diferentes caminos de tierra y posibilitaban la circulación de los viandantes por toda la ciudad.

---

290 Andrés de Tapia, *Relación de algunas cosas...* p.103

291 Hernán Cortes, *Cartas...*p. 71

Otra de las características que expresaban las dos cualidades antes mencionadas eran su plazas, ya que en ellas había “continuo mercado y trato de comprar y vender.” Lo cual nos recuerda que el valor de los edificios no radicaba únicamente en el ingenio expresado en su construcción, sino también en las actividades que implicaban, de aquí el énfasis de Cortés en referirlo. Y para demostrar que no se trataba de cualquier tipo de comercio el que se practicaba, refería la variedad de mercancías que se compraban y vendían en las distintas plazas de la ciudad. Prácticamente podían encontrarse “mercaderías que en todas las tierras se hallan”: joyas de todos los materiales, por supuesto de oro y plata; animales, hierbas, frutas, pieles, etc. Tenochtitlan era una ciudad en donde ninguna “mercadería” hacía falta y en la que se compraba y vendía como en la península ibérica, con mucho orden: “cada género de mercadería se vende en su calle, sin que se entremetan otra mercadería ninguna, y en esto tienen mucho orden. Todo se vende por cuenta y medida, excepto que hasta ahora no se ha visto vender cosa alguna por peso.”<sup>292</sup> Un par de elementos más que completaban esta perspectiva de la ciudad como lugar de comercio era la existencia de entradas específicas en donde entraban y salían las “mercaderías”, y de chozas situadas en ellas en donde centinelas cobran impuestos en nombre del señor: “hay chozas hechas donde están personas por guardas y que reciben *certum quid* por cada cosa que entra.”<sup>293</sup>

La policía de la ciudad estaba representada por sus edificios de gobierno. Cortés decía al rey que había visto un edificio “como de audiencia”, en donde *siempre* se juntaban diez o doce jueces que “libran casos y cosas que en el dicho mercado acaecen, y mandan castigar los delincuentes.”<sup>294</sup> Había otras personas, seguramente dependientes de estos “jueces”, que se paseaban por los mercados vigilando que todas las transacciones se hicieran de forma correcta. Estaba también la religión, componente inherente de cualquier sociedad digna de razón, según el referente cultural de Cortés. Ésta estaba representada por diversas “mezquitas” ubicadas a lo largo y ancho de la ciudad, y junto a las cuales se encontraban las casas de los sacerdotes y “personas religiosas de su secta”. Según Cortés, entre todas la mezquitas se juntaban cerca de cuarenta torres, “muy altas y bien obradas”, las cuales eran “enterramiento de señores, y las capillas que en ellas tienen son dedicadas cada una a su ídolo, a que tiene devoción.”<sup>295</sup> Mencionaba también lo buenas y grandes

292 Hernán Cortés, *Cartas...*, p.73

293 Hernán Cortés, *Cartas...*, p.76

294 Hernán Cortés, *Cartas...*, p.76

295 Hernán Cortés, *Cartas...*, p.74

que eran las casas de los señores principales, o sea, de los “vasallos de Mutezuma” y de los “ciudadanos ricos”, que también poseían muy buenas viviendas. El extremeño remataba esta pintura con el siguiente paisaje: “Todos ellos, demás de tener muy grandes y buenos aposentamientos, tienen muy gentiles vergeles de flores de diversas maneras, así en los aposentamientos altos como bajos”.<sup>296</sup> Para terminar con las características del orden y policía de la ciudad, y hablando estrictamente de lo concerniente con los edificios y el trazo de la ciudad, Cortés narraba al rey la forma en la que Tenochtitlan, en medio de un lago, podía abastecerse de agua y evitaba inundarse. En este sentido, describía un sistema casi perfecto compuesto por dos caños en donde mientras uno proveía de agua dulce para consumo de los habitantes, otro se dejaba vacío para limpiarse y luego emplearse para continuar abasteciendo de agua limpia a la ciudad.

La definición de Tenochtitlan como capital de un imperio estaba justificada por los rasgos mencionados. En buena medida, fue esto lo que inspiró el sentido de la mayoría de las relaciones e informes de méritos, sobre todo porque éstos fueron escritos una vez que sus autores habían logrado arribar a dicha ciudad. Esta imagen resultaba motivo suficiente para dar sentido a la travesía descrita por los españoles en sus relaciones. No obstante, no era suficiente para justificar la muerte de indios una vez que fue tomada la ciudad.

Regresemos a la segunda relación de Hernán Cortés, específicamente cuando refiere lo que los cempoaltecas le habrían dicho acerca del papel que Moctezuma tendría en la región. La escena esta situada en el momento en que aquél parte de Cempoal:

Y dejé toda aquella provincia de Cempoal y toda la sierra comarcana a la villa, que serán hasta cincuenta mil hombres de guerra y cincuenta villas y fortalezas, muy seguros y pacíficos y por ciertos y leales vasallos de vuestra majestad, como hasta ahora lo han estado y están, --aquí lo interesante para nuestros objetivos—porque ellos eran súbditos de aquel señor Mutezuma, *y según fui informado lo eran por fuerza y de poco tiempo acá.* Y como por mi tuvieron noticias de vuestra alteza y de su muy grande y real poder, dijeron que querían se vasallos de vuestra majestad y mis amigos, *y que me rogaban que los defendiese de aquel grande señor que los tenía por fuerza y tiranía, y que les tomaba sus hijos para los matar y sacrificar a sus ídolos.* Y me dijeron otras muchas quejas de él, y con esto han estado y están muy ciertos y leales en el servicio de vuestra alteza y creo lo estarán siempre por ser libres de la tiranía de aquél, y porque de mí han sido siempre bien

---

296 Hernán Cortés, *Cartas...*, pp.75-76

tratados y favorecidos.<sup>297</sup>

De lo anterior podemos observar cómo Cortés justificó la ida a Tenochtitlan no sólo porque ahí residía el señor con más poder de las tierras, sino porque además éste ejercía un poder que no correspondía a las virtudes que, según la perspectiva cultural cristiana, todo príncipe debía poseer. Partiendo de esto, puede decirse que las relaciones de méritos en extenso como las del propio Cortés, Vázquez de Tapia o Bernal Díaz, justificaron sus escritos no sólo en el hecho de la conquista de Tenochtitlan como el centro neurálgico de un “imperio”, si no de una verdadera empresa punitiva y justiciera en contra del gobierno tiránico de Moctezuma. A propósito de uno de los encuentros de Cortés con el cacique gordo, Bernal Díaz escribía en su Historia: “que, aunque son indios, vieron y entendieron que la justicia es santa y buena, y que las palabras que Cortés les había dicho que veníamos a desagruar y quitar tiranías conformaba con lo que pasó en aquella entrada, y tuviéronnos en mucho más que antes.”<sup>298</sup>

¿Tendríamos que tomar de manera literal lo dicho por Cortés? En otras palabras, ¿podríamos decir que el argumento de la tiranía de Moctezuma fue un argumento surgido desde una perspectiva netamente “india” y que Cortés sería sólo su traductor? Resulta complicado dar una respuesta afirmativa a este par de interrogantes. En la medida en que estos personajes exponían los “hechos” bajo una lógica muy distinta a la del antropólogo contemporáneo, parece complicado que hubieran tomado un papel de “traductores” culturales. Por el contrario, el tópico de la tiranía se sostiene como uno de los recursos persistentes del género demostrativo para expresar el contraste entre el vicio y la virtud. “La escolástica del siglo XIII definió y organizó más ampliamente la pareja vicio-virtud, de modo que para el siglo XVI y con la influencia del humanismo, el tema del tirano estaba incorporado en el discurso historiográfico. Para que persuadiera se recurrió a la *comparatio*, pues al resaltar la virtud, el vicio de la tiranía adquiría toda su dimensión. En aquella tradición escriturística, la virtud era la primera de las cualidades del hombre que engendraba las demás.”<sup>299</sup>

Se trataba entonces de un argumento para persuadir al interlocutor y justificar una posición concreta. Su objetivo no era complejizar el referente empírico, sino todo lo contrario, sintetizarlo en el precepto y el ejemplo moral. Al respecto, contrástese el

297 Hernán Cortés, *Cartas...*, p.34

298 Bernal Díaz, *Historia verdadera...*T.1, p.159

299 Jaime Humberto Borja Gómez, *Los indios medievales...*p.118

párrafo anterior de Hernán Cortés con los siguientes de autores contemporáneos a éste.  
Gonzalo Fernández de Oviedo:

E Atabaliba, estando preso, envió por ellos a un hermano suyo, y éste, no queriéndoselos dar, le mató e le hizo sacar todos los huesos por cierta parte, quedando el cuerpo entero, e lo hizo atabal: de tal manera, que la una parte del atabal, o, mejor diciendo, atambor, eran las espaldas, e la otra parte era la barriga. E curada la cabeza, e piernas, e pies, e brazos, e manos, e lo restante del cuerpo estaba entero, como preñado, e fecho atabal o atambor como es dicho. Lo cual hizo *por asegurar su tiranía*, e por atemorizar a otros a quien amenazaba que no le seyendo obedientes, los convertiría en semejantes atambores.<sup>300</sup>

Fray Pedro de Aguado:

El designio de este bárbaro principal de Suesca que en dar este aviso a Bogotá tuvo, nunca se pudo saber más de que cómo Bogotá *era un tirano bárbaro y muy arrogante e hinchado*, con alguna más agudeza de la que a hombre tan rústico se puede atribuir, preguntó que gente eran los españoles y cuántos en número y lo que comían y de qué se sustentaba.<sup>301</sup>

Fray Bartolomé de las Casas:

Y hay tanta diferencia destos tales ejemplos y ganancias, quanto a la restitución, a la que se debe hacer a los indios, como del cielo a la tierra, porque ninguna cosa de lo que se adquirió en esta isla de las maneras dichas de los indios y se adquiere, ni un solo maravedí fue ni es suyo, de los españoles que los oprimieron y destruyeron, porque no es ni fue *turpe lucrum sino pura y cualificada rapiña y tiranía*.<sup>302</sup>

Pedro Valdivia:

Muy alto y muy poderoso señor. - Llegado á este reino de la Nueva Castilla y real del Licenciado Gasca, presidente dél, que en nombre de V. A. tenía contra *la tiranía de Gonzalo Pizarro* y los de su rebelión, escribí á nuestro monarca y emperador, mi señor, teniendo por cierto á que ella iría á sus sacratísimas manos ó á las de V. A., lo que no tengo por cierto haber ido ninguna de las que hasta ahora he escrito, y en ellas daba relación á S. M. y á V. A. de lo que en su real servicio he hecho en aquel reino y gobernación del Nuevo Extremo, y de los grandes gastos que en sustentarlo y poblarlo y descubrirlo se me

300 Gonzalo Fernández de Oviedo, *Historia general...*, pp.217-218.

301 Fray Pedro de Aguado citado en Jaime Humberto Borja Gómez, *Los indios medievales...* p.118

302 Bartolomé de las Casas, *Historia de las Indias...*, T.III, p.356

han ofrecido y cada día se me ofrecen.<sup>303</sup>

A mediados del siglo xv, Rodrigo Sánchez de Arévalo escribió en su *Suma Política* las características morales que un buen príncipe debía tener y cómo el tirano representaba el caso completamente opuesto e indeseable de aquel. De manera que distinguir uno de otro, pues de las cualidades del príncipe se deducían en negativo los rasgos que caracterizarían al tirano. Sobre ello escribía:

Primeramente, todo rey o príncipe deve amar sus súbditos, y, amándolos, fazer entre ellos gran unidad y paz y concordia, lo qual fará si procurare que entre ellos sea amicia verdadera. Lo qual el tirano no faze, ante procura que sean partes formadas en sus cibdades o república, causando divisiones entre ellos porque con la una parte destruya a la otra, ca entiende, aunque falsamente, que estando assí diversos, no serán poderosos para le resistir en sus tiranías.

Lo iiº: deve todo rey o príncipe travajar por tener sus vassallos y súbditos ricos y abundantes quanto cumple a la necessidad y utilidad de la vida umana y política, ca, como dize un sabio, el thesoro del rey es tener rico pueblo. Pero el tirano trabaja porque los súbditos sean pobres y míseros, por tal que, ocupados en buscar el cotidiano mantenimiento no puedan contra él fazer cosa alguna ni le sea necessario tener guardas...

Lo vi: es muy propio a todo rey e príncipe no injuriar a persona alguna ni les tomar sus bienes y faziendas aunque pequen a las vezes en delictos libidinosos y delectables, ca esto mucho escandaliza a los súbditos. Pero el tirano, so color de castigar a los malfechores, aunque los maleficios no concernan a su persona ni al bien común, tómales sus faziendas por penas y confiscaciones.<sup>304</sup>

Argumentos muy similares habrían expresado, según las relaciones de los conquistadores, algunos señores de las Indias. En el contexto del ejercicio político de aquel entonces era sentido común que “sociedad y comunidad política” fueran esencialmente armónicas.<sup>305</sup> De modo que el último punto bien podría haber ilustrado la situación de los cempoaltecas descrita por Cortés y referida más arriba. Finalmente, si bien Moctezuma no les quitaba

303 *Colección de documentos inéditos para la historia de Chile*, Santiago, Imprenta Elzeviriana, 1896, p.431.

304 Rodrigo Sánchez de Arévalo, *Suma de política*, Madrid, CSIC, 1944, pp.93-95.

305 Antony Black, *El pensamiento político en Europa, 1250-1450*, Nueva York, 1996, p.26.

sus haciendas, si les arrebatava a sus hijos para sacrificarlos, algo que seguramente era considerado para los cristianos resultaba todavía más grave. Por cierto, y en espera de tratarlo posteriormente, la sangre y la violencia injustificada eran otros atributos inseparables de la tiranía. En otra parte de su escrito, Cortés estaría aludiendo a la segunda de las señas arriba mencionadas, específicamente, cuando comunicaba a Carlos que los tlaxcaltecas vivían “encerrados” debido al cerco impuesto alrededor de ellos por Moctezuma y sus aliados. Hasta ese momento esto habría mantenido a los de Tlaxcala exentos de cualquier tipo de sujeción, no obstante, también les habría impedido disfrutar de las “riquezas de la tierra”, ya que no podían tener acceso a ciertos productos como la sal, “ni vestían ropas de algodón porque en su tierra por la frialdad no se criaba, y otras muchas cosas de que carecía por estar así encerrados.”<sup>306</sup> Y lo mismo sostenía acerca de los de Huejotzingo.<sup>307</sup>

Como hemos visto antes, las descripciones de los otros conquistadores distaban muy poco de la de Cortés. Andrés de Tapia, por ejemplo, describió la forma en la que Moctezuma y su gente habrían logrado hacerse del gobierno de la tierra. En pocas palabras, mencionaba que siendo extranjeros habían llegado a una isla en medio de un lago en donde habían conseguido servirse con provecho de la tierra y que para mantener el control sobre la misma habían hecho la guerra a “los naturales de la tierra y a los se les daban de paz sin querer pelear con ellos tomaban de ellos tributo y parias, y a los que vencían por fuerza de armas, no queriéndoles dar la paz, servíanse de ellos como de esclavos, y tenían por suyo todo lo que tales poseían.” Y finalmente presentaba la imagen que ya hemos visto antes acerca del cautiverio que se hacía de las mujeres y los niños de los pueblos sojuzgados. Algo que también habían sufrido los de Tlaxcala. Sobre esto, la descripción de Tapia podía parecer aún más cruel, puesto que dichos secuestros y consecuentes sacrificios los habría mando ejecutar “el tirano” para diversión suya y de su gente. Incluso para imprimir mayor verosimilitud a sus palabras, Tapia reprodujo la respuesta que supuestamente le habría dado Moctezuma a la pregunta de por qué si tenían a su merced a sus enemigos no los eliminaban de una sola vez: “Bien lo pudiéramos hacer –habría dicho Moctezuma--; pero luego no quedara donde los mancebos ejercitaran sus personas, sino lejos de aquí; y también queríamos que siempre obiese gente para sacrificar a nuestros dioses.”<sup>308</sup> Sobran las palabras para explicar la representación que Tapia quería presentar.

---

306 Hernán Cortés, *Cartas...*, p. 44

307 Hernán Cortés, *Cartas...*, p. 54

308 Andrés de Tapia, *Relación de algunas cosas...*, p.93.

Uno de los atributos expresados en la representación del tirano era la violencia. Al respecto, nuevamente Sánchez de Arévalo resulta ilustrativo. En el contexto de la empresa cortesiana este fue otro de los atributos que varios esgrimieron en sus informes para presentar a Moctezuma y a los suyos. La imagen para expresarlo fueron los sacrificios humanos. Si bien en la mayoría de los pueblos descritos por los conquistadores tal práctica se mencionaba, en ningún otro se subrayó con tanta insistencia como en el de Tenochtitlan. En buena medida esto se debió a la importancia que ésta tenía como objeto específico de la empresa de conquista de Cortés y su gente. En este sentido, los sacrificios resultaban un argumento plausible a la hora de justificar la conquista y el sojuzgamiento del pueblo en cuestión, pues el asesinato de seres humanos se presentaba el extremo del ejercicio de la tiranía. Algo muy parecido a lo que años antes Cristóbal Colón hizo cuando resaltó la costumbre que habrían tenido los caribes de comerse a sus enemigos.

De la misma manera en que antes hablé de la antropofagia de los caribes, mi intención respecto a los sacrificios no es proporcionar pruebas contundentes sobre si en realidad eran practicados o no --aunque investigaciones arqueológicas lo han comprobado--, sino entender de qué manera sirvieron para separar a los de Tenochtitlan del resto de indios que también los habrían tenido por costumbre. Según las relaciones al rey, los de Tlaxcala, Cempoala y Huejotzingo también hacían sacrificios, sin embargo, no se les expuso en los mismos términos que se hizo con los de Tenochtitlan. Esto muestra el carácter que tenían estos escritos, no buscaban hacer tabla rasa a partir de un elemento que encontraban deleznable, su intención era claramente política, justificar una posición y conformar un grupo alrededor de ella. Su objeto era persuadir que el “señorío” de Moctezuma era objeto legítimo de la guerra. Con lo cual la retórica servía para ajustar las referencias y darles un sentido preciso. En este sentido no se trataba de una mentira, al contrario, el discurso se arreglaba al criterio de verosimilitud en el que se fundaba la verdad. Así, en términos de la empresa de Cortés, el argumento de los sacrificios no fue imputado de la misma manera a todos los pueblos.

En su *Historia verdadera*, Bernal Díaz decía que una de las condiciones que Cortés había impuesto a los cempoaltecas para cerrar su alianza había sido la de que éstos abandonaran la idolatría, el sacrificio humano y la sodomía. Acerca de ésta los señores de Cempoala habrían dicho que intentarían erradicarla, pero que sobre el resto no estaban dispuestos a abandonar la adoración de sus dioses y menos los sacrificios que les ofrecían. Ante la insistencia de Cortés en que debían hacerlo, y dadas las mismas

respuestas negativas por parte de los cempoaltecas --incluso retando a los españoles a que se atrevieran a “derrocar” a sus dioses--, Bernal Díaz mencionaba que la única vía que había quedado a los españoles para quitar “ritos tan horribles” era la de la fuerza. Una vez destruidos los ídolos de los indios, Díaz refería la reacción de éstos: “Y cuando así los vieron hechos pedazos, los caciques y papas que con ellos estaba lloraban y taparon los ojos, y en su lengua totonaque les decían que los perdonasen, y que no era más en su mano, ni tenían culpa, sino esos teules, que os derrocan, y que por temor de los mexicanos no nos daban guerra.”<sup>309</sup> El arrepentimiento de los cempoaltecas fue inmediato, incluso cuando los guerreros de los indios se disponían a atacar a los españoles el cacique gordo los habría detenido diciendo que no se les hiciese más la guerra. El capítulo siguiente del texto de Díaz refiere el cumplimiento de la “conversión” de los indios y, al mismo tiempo, representa la consumación de la alianza de los de Cempoala con la empresa cortesiana. En este caso, los sacrificios funcionaron claramente como un elemento que identificaba a los cempoaltecas como enemigos de guerra, sobre todo ante su insistencia en mantenerlos. Sin embargo, su rápida conversión los estableció en el lado contrario, el de los amigos.

Para los conquistadores los sacrificios significaron un argumento para explicar al monarca y a sus consejeros el uso de la violencia contra los indios, sobre todo en el contexto antes referido de las *Leyes de Burgos*, las cuales prescribían la protección incondicional de los indios. Sin lugar a dudas, los sacrificios significaron también para los españoles un impulso poderoso para hacerse del gobierno de las tierras indianas, toda vez que --a partir de las leyes mencionadas--, la corona pretendía promover la imagen del “poblamiento” de las Indias como una empresa de cristianización. Es en este sentido en que debe verse la relación de los sacrificios y la justificación de la guerra contra los indios, y particularmente con el “señorío” de Moctezuma, dado que siendo éste el que dominaba los demás, mantenía y promovía una costumbre que a ojos de los cristianos era completamente “diabólica”. De modo que, a diferencia de las representaciones de los otros “señoríos”, la de Tenochtitlan tenía que expresar la grandeza de la empresa conquistadora que Cortés y su gente habían emprendido, por lo cual, como objeto último de ésta, sólo podía ser comprensible acompañada de los otros rasgos antes referidos: su carácter de ciudad más importante y el lugar desde donde se ejercía el poder tiránico sobre los otros pueblos.

Por ello las representaciones de los sacrificios en Tenochtitlan tenían que ser más impresionantes. El mismo Bernal Díaz describía de manera mucho más cruda, comparada

<sup>309</sup> Bernal Díaz, *Historia verdadera...*T.1, p. 161

con la que antes había escrito respecto a los sacrificios en Cempoala, lo que habría visto en la cima del “gran cu”: “Y en aquella placeta tenían tantas cosas muy diabólicas de ver, de bocinas y trompetillas y navajazos, y muchos corazones de indios que habían quemado, con que sahumaban aquellos sus ídolos, y todo cuajado de sangre. Tenían tanto, que los doy a la maldición y como todo hedía a carnicería, no veíamos la hora de quitarnos de tal mal hedor y peor vista.”<sup>310</sup> Al parecer, el capítulo noventa y dos de la Historia de Bernal Díaz tendría como meta presentar un panorama general sobre las consecuencias sangrientas de los sacrificios en los diversos adoratorios de Tenochtitlan. Digo esto porque resulta clara la intención de establecer un referente cuyas señas identitarias fuera la sangre y todo “lo espantable”:

y un poco apartado del gran cu estaba otra torrecilla que también era casa de ídolos o puro infierno, porque tenía la boca de una puerta una muy espantable boca de las que pintan que dicen que están en los infiernos con la boca abierta y grandes colmillos para tragar las ánimas; y asimismo estaban unos bultos de diablos y cuerpos de sierpes junto a la puerta, y tenían un poco apartado un sacrificadero, y todo ello muy ensangrentado y negro de humo y costras de sangre, y tenían muchas ollas grandes y cántaros y tinajas dentro de la casa llenas de agua, que era allí donde cocinaban la carne de los tristes indios que sacrificaban y que comían los papas, porque también tenían cabe el sacrificadero muchos navajones y unos tajos de madera, como en los que cortan carne en las carnicerías.<sup>311</sup>

Y dicha intención es todavía más clara cuando se pasa al siguiente capítulo, dedicado a describir cómo Cortés y su gente establecieron una “iglesia” y una cruz en el “cu de Uichilobos”. De este contraste podían deducirse de manera más explícita las fronteras entre los conquistadores del rey y los de Moctezuma. En otras palabras, estamos ante las señas que distinguirían a los seguidores del “Diablo” de los de Cristo. Como ya lo ha advertido antes Alfonso Mendiola para el caso de algunas batallas<sup>312</sup> y ahora nosotros para el campo de la guerra en general, el sentido de las descripciones presentes en las relaciones era principalmente moral, es decir, se hacía pensado en los valores que determinaban el ideal del caballero y buen vasallo.

¿Qué sucede en el caso de Cortés? El punto clave de la representación planteada

310 Bernal Díaz, *Historia verdadera...*T.1, p.282

311 Bernal Díaz, *Historia verdadera...*T.1, p.284

312 Alfonso Mendiola, *Retórica, comunicación y realidad. La Construcción retórica de las batallas en las crónicas de la conquista*, México, UIA, 2003.

por Hernán Cortés para considerar los sacrificios como rasgo peculiar del enemigo bélico, se encuentra en su segundo informe, igualmente en el contexto de la visita a la “gran mezquita” de Tenochtitlan. Después de lo que habría sido un reclamo y una reprimenda de Cortés hacia Moctezuma y sus principales sobre mantener la veneración y culto a los ídolos, según aquél habría ocurrido lo siguiente: “Y el dicho Mutezuma y muchos de los principales de la ciudad dicha, estuvieron conmigo hasta quitar los ídolos y limpiar las capillas y poner las imágenes, y todo con alegre semblante, y les defendí que *no matasen* criaturas a los ídolos, como acostumbraban, porque, además de ser muy aborrecible a Dios, vuestra sacra majestad por sus leyes lo prohíbe, y *manda que el que matare lo maten.*”<sup>313</sup> Esto último resulta fundamental para entender la caracterización de Cortés sobre los rituales de los de Tenochtitlan, la necesidad de poner a esta gente bajo el gobierno del rey castellano y la justicia de, en caso necesario, hacerle la guerra. De la misma manera que Bernal Díaz, Cortés hizo una descripción detallada de los métodos por los que se realizaba y ofrecían los sacrificios. En el caso siguiente, establecía la relación del material y la elaboración de los ídolos con la práctica de los sacrificios en sí misma:

los ídolos...son hechos de masa de todas las semillas y legumbres que ellos comen, molidas y mezcladas una con otras, y amásanlas con sangre de corazones de cuerpos humanos, los cuales abren por los pechos, vivos, y les sacan el corazón, y de aquella sangre que sale de él, amasan aquella harina, y así hacen tanta cantidad cuanta basta para hacer aquellas estatuas grandes. Y también, después de hechas, les ofrecían más corazones, que asimismo les sacrificaban, y les untaban las caras con la sangre.<sup>314</sup>

Agregaba que todo ello se desarrollaba en el contexto de una religión ordenada, con prescripciones precisas en donde cada uno de los ídolos era dedicado a tareas específicas, “como antiguamente hacían los gentiles”.

En la época, el argumento de los sacrificios resultaba evidente para delimitar el objeto de la represión bélica. A partir de éste, el contraste de la virtud y el vicio se inclinaba a calificar a los de Moctezuma como viciosos irredentos, lo cual originaba la necesidad de liberarlos de tales prácticas. En este sentido, es necesario entender dicho argumento como un motivo que persuadiría acerca de la justicia de hacer la guerra en contra de Moctezuma y señorío.

---

313 Hernán Cortés, *Cartas...*, p.75 Las cursivas son mías.

314 Hernán Cortés, *Cartas...*,p.75

Sin embargo, por sí mismos, ninguno de los aspectos antes mencionados fueron suficientes para reprimir enérgicamente a los de Tenochtitlan. Un elemento más, según los informes, tuvo que conjuntarse para que los de Cortés emprendieran la embestida violenta en contra de éstos, me refiero a la traición. Como se recordará, en el campo de la guerra los valores caballerescos –en otras palabras, morales– eran esenciales para representar al enemigo. Lo vimos en el caso de Hernán Cortés y Pánfilo de Narváez, como el primero denunció al segundo como un traidor y desleal a la causa del monarca castellano. Incluso, el mismo Cortés se sorprendía de que aquel y Diego Velázquez lo persiguieran a él como si se tratara de un traidor. Este mismo criterio moral sirvió a los de Cortés para justificar el uso de las armas en contra de Moctezuma y los de Tenochtitlan.

En las relaciones, la traición como motivo para reprimir puede encontrarse en diferentes episodios previos a la llegada a Tenochtitlan. Por ejemplo, uno de los más representativos fue el que habría dado pie a la batalla de Cholula. Andrés de Tapia escribió que antes de llegar a dicho lugar, los tlaxcaltecas habían advertido a los españoles que la gente de éste tenían un “corazón y muestran otro, y siempre hacen sus cosas con mañas y con mentiras, y no te queríamos dejar, pues nos dimos por tus amigos.”<sup>315</sup> Esta advertencia, además de reivindicar el papel de aliados de los tlaxcaltecas, constituye una explicación y una preparación de lo que vendrá posteriormente. Una batalla que algunos críticos de las formas de expansión castellana prevalecientes durante el siglo XVI, como fray Bartolomé de las Casas, calificarían de verdadera masacre en contra de los indios. No obstante, en el terreno de las peticiones al rey, los conquistadores se apoyaban en la “evidencia” de la calidad moral de los de Cholula para justificar su represión. De esta forma, cuando Cortés se enteró de la conspiración de los indios, según Andrés de Tapia, habría reaccionado de la siguiente manera: “y así el marqués lo supo y dilató dos días su partida, y siempre les decía que de pelear los hombres no se maravillaba ni recibía enojo, aunque peleasen con él; pero que decirle mentiras le pesaría mucho, y que les avisaba en cosa que con él tratasen no le mintiesen, ni trajesen maneras de traición.”<sup>316</sup> A propósito del mismo acontecimiento y de un mensaje enviado por Cortés a Moctezuma acerca de éste, Bernal Díaz decía que los venían con el extremeño eran de “tal calidad” que no se les podía ocultar ningún tipo de maña o argucia que tuviera como fin hacer el mal, “que luego lo sabemos, y que por esta causa castigamos algunos que querían ponerlo por obra,

315 Andrés de Tapia, *Relación de algunas cosas...*, p.91

316 Andrés de Tapia, *Relación de algunas cosas...*, p. 93

y que porque supo que eran sus sujetos, teniendo respeto a su persona y a nuestra gran amistad dejó de asolar y matar todos los que fueron en pensar en la traición.”<sup>317</sup>

En las relaciones la representación de los de Tenochtitlan como traidores se fue proponiendo antes de que los conquistadores llegaran a la ciudad. Para no salir del todo del caso de Cholula y de la *Historia Verdadera*, Bernal escribía que luego de ser vencidos, algunos de los indios de Cholula fueron con Cortés para decirle que los verdaderos traidores no eran ellos sino los de Tenochtitlan, pues habían sido enviados de Moctezuma los que los habrían obligado a emboscar a los “vasallos del rey español.”<sup>318</sup> En el texto de Cortés aparecían nuevamente los tlaxcaltecas advirtiéndole de la “costumbre” que tenían los “vasallos de Moctezuma”: “Los de esta provincia me decían y avisaban muchas veces que no me fiase de aquellos vasallos de Mutezuma porque eran traidores y sus cosas siempre las hacían a traición y con mañas, y con éstas habían sojuzgado toda la tierra.”<sup>319</sup> La idea resulta clara, pero no sólo por los dichos de los tlaxcaltecas, sino por las referencias de emisarios de Moctezuma que al mismo tiempo que pretendían recibir con beneplácito el camino de los de Cortés, intentaban evitarlo.

Finalmente esta ambigüedad de los de Tenochtitlan se habría resuelto en el momento en que Cortés tuvo que salir de la ciudad para resolver los problemas con Diego Velázquez y su enviado Narváez. Como se sabe, a su regreso tuvo que enfrentarse a los Tenochtitlan que se habían rebelado en contra de su señor. En otras palabras, lo habían traicionado. La traición a Moctezuma se sostiene debido a que, según Cortés, antes éste había aceptado ser vasallo del rey español<sup>320</sup>, lo cual habría respetado en todo momento. Muestra de esto es que, frente a la rebelión de sus vasallos, el señor de Tenochtitlan le habría mando un mensaje a Cortés en el que: “me rogaba perdiese enojo, porque a él le había pesado tanto cuanto a mí, y que ninguna cosa se había hecho por su voluntad y consentimiento.”<sup>321</sup> La evidencia irrefutable de la traición a Moctezuma sería la piedra que, según lo informado por Cortés, le habría quitado la vida, : “y en llegando a un pretil que salía fuera de la fortaleza, queriendo hablar a la gente que por allí combatía, le dieron una pedrada los suyos en la cabeza, tan grande, que de allí a tres días murió.”<sup>322</sup> Con lo cual se habría cumplido la advertencia de los de Tlaxcala a Cortés acerca de las “mañas y

317 Bernal Díaz, *Historia verdadera...*T.1, p.250

318 Bernal Díaz, *Historia verdadera...*T.1, p.245

319 Hernán Cortés, *Cartas...*, p. 47

320 Hernán Cortés, *Cartas...*, pp. 68-69

321 Hernán Cortés, *Cartas...*, p. 91

322 Hernán Cortés, *Cartas...*, p.93

mentiras” que utilizaban aquellos para arreglar los asuntos.

CABALLEROS CONTRA TIRANOS (CONCLUSIONES)

Según entendemos hoy la práctica de la historia, las relaciones de méritos y servicios no son textos historiográficos. Incluso, en el contexto del mismo siglo XVI, estos informes se diferenciaban de lo que en aquel entonces se entendía como historiografía. Con todo, alguien podría decir que a pesar de esto hacían historia. Siendo así, entonces sería necesario comprender la lógica por la cual producían conocimiento histórico, que, por cierto, tampoco es la misma que rige el conocimiento histórico actual. Partiendo de esto, mi intención ha sido entender sólo parte de esa lógica. Específicamente, la que tiene que ver con la justificación y delimitación del enemigo bélico dentro de dichos informes. A partir de esto puede concluirse que la guerra de Cortés y su gente, incluidos los indios aliados, tuvo como objetivo principal a Moctezuma y su señorío. Esto en términos de lo que ambos representaban en términos de las características legítimas, según la percepción europea y cristiana de la realidad, para definirlos como enemigos. Según éstas, la guerra de los de Cortés no podía definirse como la de españoles contra indios, sino la de los “verdaderos servidores del rey”, caballeros virtuosos y honorables, en contra de la tiranía y la matanza que representaban Moctezuma y los suyos. La división era clara y demuestra que no todos los indios eran considerados por los españoles *a priori* “diferentes”. Por otra parte, los indios que utilizaron las categorías de los españoles para integrarse a las nuevas condiciones de vida representan evidencias suficientes que nos advierten a la hora de considerar a aquellos como un grupo homogéneo. Finalmente, en el contexto de la conquista de Tenochtitlan, las relaciones e informes de méritos muestran una distinción que no era la de indios contra españoles.

No obstante, esto no ocurrió de la misma manera en todos los ámbitos, existían algunos en donde las diferencias parecerían adaptarse mejor al modelo indios-españoles. Uno de ellos era la religión, el siguiente apartado tendrá como tema central entender, en el proceso de formación de la Nueva España, quiénes y cómo establecieron las diferencias en el terreno religioso.



## CAPÍTULO 5. LOS RELIGIOSOS DIVIDIDOS: DISPUTAS EN TORNO A LAS IDENTIFICACIONES DE LOS INDIOS

### INTRODUCCIÓN

En el proceso de poblamiento y dominación de lo que sería Nueva España, los principios que organizaron el campo de la guerra no eran los mismos del religioso. Como hemos visto en el capítulo anterior, en aquel las categorías de indio y español no definían necesariamente las identificaciones de los grupos involucrados en el campo de batalla, puesto que los criterios que impusieron los triunfadores fueron el de la ética caballeresca y el de las relaciones de vasallaje. Ambos fueron utilizados en las relaciones de méritos para explicar la participación de los “indios” en el bando de los “españoles”. En el caso de la religión, por mucho, la situación no fue la misma. Incluso podría afirmarse que cuando en las referencias de los conquistadores aparecía la dicotomía españoles – indios ésta se enmarcaba en la característica fundamental que establecía la diferencia: la presencia y la carencia del conocimiento de Cristo. Este rasgo representó el criterio básico por el que se estableció la frontera que creaba los dos grupos mencionados.

El presente capítulo tiene la intención de analizar una etapa más de la disputa por la definición del ser indio, esta vez desde la perspectiva de los religiosos y en el contexto de la conformación de Nueva España, en particular, a partir de las discusiones alrededor de los métodos de conversión religiosa que debían aplicarse. Entre 1524 y 1539, en la ciudad de México, ocurrieron una serie de reuniones en las que los representantes de las distintas órdenes y miembros del gobierno civil discutieron las mejores vías por las que los indios fueran convertidos. Dichas reuniones han sido definidas por la historiografía del siglo xx como juntas eclesiásticas. Con todo, la mayoría de éstas no fueron iniciativas aisladas de tales personajes, sino resultado de peticiones expresas de la Corona, cuya preocupación primordial en aquel momento era concretar cuáles serían las medidas más adecuadas

para conservar y poblar la tierra recién conquistada. En las respuestas a esta interrogante --expresadas en memoriales y cartas particulares, principalmente--, es posible reconocer diversas posturas acerca de lo que “eran” los indios. Finalmente, bajo esta delimitación de rasgos e inclinaciones específicas, se justificaban las medidas que la Corona debía seguir para alcanzar las dos metas antes referidas.

No obstante, al mismo tiempo que se dirigían estas opiniones al monarca, existían otro tipo de prácticas que fijaban también las características de los indios. Me refiero a los primeros procesos inquisitoriales llevados a cabo por fray Juan de Zumárraga en contra de miembros que se clasificaron dentro de una nobleza india, la mayoría acusados de idolatría. Tales procesos ilustran claramente las ambigüedades y contradicciones a la hora de establecer lo que eran los indios. Pues no puede negarse la contradicción entre dichos procesos y las posturas que presentaban a los indios como habilidosos e inclinados naturalmente al cristianismo, pero sobre todo, entre aquellos y la postura que los definía como niños que debían ser encaminados dócilmente a la conversión. Aunque no puede negarse también que el hecho mismo de que los indios fueran considerados objeto de la Inquisición les otorgaba un estatus de cristianos “completos” que alimentaba la idea de su predisposición a la religión de Cristo. Con todo, hay que resaltar las contradicciones y variaciones que dominaban el escenario.

En el campo propio de las juntas eclesiásticas, se debatió el tema del beneficio de las encomiendas para la conservación de los indios y el poblamiento de los españoles, así como las formas en las que se debía introducir a los indios a la nueva religión. Al respecto, de manera más precisa, en estos dos temas se hizo especial énfasis en: uno, la conveniencia de que los indios fueran repartidos entre los conquistadores o se organizaran en pueblos dependientes de la corona, y, dos, las condiciones en las que debía concederse los sacramentos a los indios, particularmente el bautismo. Este punto en particular se trató de forma más amplia en las reuniones de 1536 a 1539, y en ellas varios de los participantes discutieron si lo que en los últimos diez años los franciscanos habían puesto en práctica había repercutido en la conversión de los indios o sólo habían sido paliativos de una situación mucho más compleja que los mantenía en la idolatría. Los franciscanos, en general, defendían la efectividad de los bautizos masivos sin ningún tipo de preparación o consideración respecto a la edad de los indios. Mientras que otros religiosos, entre ellos, dominicos, agustinos, y, el entonces oidor, Vasco de Quiroga, pugnaban por un método más escrupuloso en el que para otorgar los sacramentos era necesario una preparación

catequética rigurosa, así como la ejecución completa del ritual correspondiente. A estas dos posturas habría que agregar la de Bartolomé de las Casas, quien participó de las discusiones durante las visitas que realizó por aquellas fechas a la ciudad de México.

En el otro tema, el del repartimiento, la cuestión era definir si la mejor vía para integrar a éstos en la dinámica de la sociedad española era concederlos en encomienda a los conquistadores españoles –algunos pugnaban por que fuera de manera permanente--, o si debían ser organizados en pueblos que estarían bajo el control de la Corona. En ello no se discutía solamente la necesidad de convertir y meter en policía a un grupo de personas, sino también otro tema que para la corona era esencial: la de mantener a los españoles en el poblamiento de la tierra. Esto demuestra claramente la relación directa entre la definición *espiritual* de los indios y el rol que jugaría cada uno de los grupos involucrados en la conformación de la Nueva España.

A primera vista, estos temas ameritarían un tratamiento teológico y jurídico, además de que podría afirmarse que las diferentes posiciones al respecto estarían fundadas sobre todo en sus ideas. Sin embargo, sostengo que tal controversia puede ser interpretada también como una disputa por la denominación de un grupo, y en la cual dichas ideas no serían suficientes para salir airoso. La situación política y social de los contendientes sería también fundamental para inclinar la balanza hacia uno u otro lado. Si en las relaciones de méritos y servicios de los conquistadores la oposición sobre la justeza de considerar a los de Moctezuma enemigos de la corona fue mínima –tal vez ésta sólo podría encontrarse en los dichos de Pánfilo de Nárvaez--, en el caso de los religiosos la identificación de los indios significó un espacio de pugnas constantes. Esta contienda persistente por su definición en el ámbito religioso estaba relacionada, en buena medida, con la trascendencia que tal aspecto tenía en la sociedad ibérica de la época. Baste recordar que la corona castellana justificó la posesión y el poblamiento de las Indias Occidentales bajo el argumento de que su misión primordial en ellas era la cristianización de sus habitantes. Por supuesto que en ella iba implícito un objetivo imperial que no se explicaba sin la legitimidad moral. Finalmente, los enemigos residían tanto dentro como fuera de casa, por lo que era necesario mantener los asuntos en paz. De aquí que en la definición religiosa de los indios se jugara algo más importante que una “precisión” teológica.

Como mencioné, tal definición de la categoría era esencial en el debate abierto por la Corona acerca de cuál era el mejor camino para conservar y poblar la tierra. A propósito de ello una de las rutas propuestas tenía que ver con un viejo tema, el del repartimiento de los

indios. El punto era si los conquistadores podían hacerse cargo material y espiritualmente de éstos a cambio de obtener de ellos los beneficios de su fuerza de trabajo. En todo esto la postura de la autoridad religiosa podía facilitar o complicar las cosas para los encomenderos. El veredicto de los frailes sobre las “capacidades racionales” de los indios para mandarse a sí mismos o para depender de un español era uno de los temas recurrentes en sus textos, y podía tener una influencia considerable en las decisiones tomadas por el monarca sobre el asunto. Así, en una carta al rey, fray Pedro de Gante sostenía que entre los indios había “razonable habilidad” para leer, escribir, predicar y cantar, y que gracias a los trabajos de los religiosos la figura del monarca se había convertido en la de un padre: “y así lo van cada día más conociendo por la rectitud que ven, que ahora más que otras veces se guarda en las cosas de justicia, y que son más favorecidos de parte y mandado de Vuestra Majestad.” De todo esto concluía que “es gente que sabe distinguir lo bueno de lo no tal, y ansí desean de ser más sujetos solamente de Vuestra Majestad, que repartidos entre españoles.”<sup>323</sup> Pero la perspectiva de fray Pedro no era la única. Fray Domingo de Betanzos, uno de los primeros dominicos en pasar a Nueva España, decía que lo mejor para los indios era darlos en encomienda perpetua a los españoles, pues sería el mejor medio para que aquellos desarrollaran la policía y las virtudes que caracterizaban a los cristianos. Betanzos sostenía esta preeminencia de los españoles sobre los indios apoyado en ideas como esta: “Conviene mucho se revoque otra cédula que manda que los indios hagan alcaldes, etc., porque allende de ser ellos unas bestias se hace una cosa muy escandalosa que los indios prendan a los cristianos y es gran menoscabo de la honra y autoridad imperial porque los cristianos se tiene por deshonorados de tener vara de rey viendo que la dan a un indio.”<sup>324</sup>

Si bien, durante los primeros años de dominación castellana se impuso de manera implícita la perspectiva que definía a la mayoría esencialmente como trabajadores, la que determinaba a los indios como racionales y predispuestos al cristianismo tampoco significó instituir rasgos que rompieran con el sojuzgamiento y la dependencia que suponía aquella otra. Al contrario, si algo fundó la postura religiosa que determinó que los indios eran naturalmente proclives al cristianismo fue una dependencia que se justificaba con otros

---

323 Fray Pedro de Gante, “Carta al emperador don Carlos”, 31 de octubre de 1532, en *Cartas de fray Pedro de Gante*, Fidel de J. Chauvet (comp.), México, Fray Junipero Serra, pp.22-23.

324 Fray Domingo de Betanzos, “Memorial presentado en el Consejo de Indias” apéndice en Carlos Sempat Assadourian, “Hacia la *Sublimis Deus*: las discordias entre los dominicos indios y el enfrentamiento del franciscano padre Testera con el padre Betanzos” *Historia mexicana*, Vol.47, No.3, 1998, p.525.

argumentos, pero dependencia finalmente. En ella, los encomenderos no serían más los encargados de llevar la vanguardia en la “conversión” de los indios, ese lugar de privilegio tenía que ser de los religiosos. En otras palabras, el lugar social de los detentadores de la “palabra de Dios” hizo posible que éstos expropiaran legítimamente a los “españoles” —como algunos frailes llamarían a los encomenderos— el objeto que justificaba la dominación de las Indias. Pero esto no ocurrió sin oposiciones y fricciones entre diversos bandos.

Partiendo de esto, el objetivo de este capítulo será estudiar cómo los primeros religiosos buscaron instaurar una definición de los indios y cómo a partir de ella consolidaron también su papel en la tarea que les había sido encomendada. En otras palabras, la meta consiste en observar cómo éstos construyeron la diferencia y, por tanto, la legitimidad de su labor misional en un campo integrado fundamentalmente por tres bandos en disputa. Al respecto, es necesario resaltar que la determinación de los indios elaborada por los frailes constituyó el canon que organizaría durante estos primeros años las decisiones políticas, económicas y sociales; en un primer momento, de los encomenderos y, posteriormente, de la administración monárquica.

Sin embargo, estos límites de la categoría fueron resultado de pugnas al interior de lo que erradamente podría considerarse el grupo homogéneo de los religiosos. De hecho tampoco puede afirmarse que las distintas ordenes lo eran, el ejemplo más representativo al respecto fueron los desacuerdos sobre “la naturaleza” de los indios de fray Bartolomé de las Casas y fray Domingo de Betanzos. Por otra parte, seguramente nos equivocáramos si redujéramos la postura de los franciscanos a los escritos de “Motolinía” o Juan de Zumárraga. Por lo tanto, sostengo que las pugnas antes referidas deben entenderse más en el sentido de posturas específicas sobre la representación de los indios y menos como posiciones de las órdenes en sí. Aunque, también es cierto que las posturas de algunos franciscanos tuvieron mayor repercusión en el campo, no porque sus definiciones de los naturales estuvieran más apegadas a la “realidad”, sino sobre todo gracias al apoyo que la orden de San Francisco recibió del marqués del Valle. De modo que el problema en las disputas no era quien transmitía mejor la realidad, sino quien lograba imponer su perspectiva de la misma a partir de su lugar en el entramado social y político del momento. En pocas palabras, la cuestión era política y no de “objetividad científica”. En este sentido, la influencia de la representación de los indios formulada por franciscanos como Motolinía durante el periodo de Cortés no se entiende sin los recursos y los privilegios que éste concedió a dichos franciscanos. Con lo cual, el control de la representación simbólica de

los indios dependía necesariamente del control material que sobre los mismos tenían los frailes. Pero este lugar --sin duda de privilegio--, de los franciscanos fue cuestionado por otros religiosos que igualmente deseaban participar de la empresa de cristianización. Lo cual, necesariamente, implicaba debatir, no sólo la situación social de aquellos, --es decir, los beneficios de tener el monopolio de la labor misionera y por tanto de instalarse en los lugares más importantes y estratégicos de la tierra--, sino sobre todo los argumentos que la legitimaban. En resumen, siendo el campo de lo religioso el que organizaba la vida de la sociedad ibérica de la época, el papel de los frailes en la definición de lo que “eran” los indios, repito, fue fundamental en la configuración de la dinámica social de la Nueva España en las décadas siguientes.

En síntesis, el apartado está organizado alrededor de las diferentes posturas esgrimidas por los frailes acerca de la representación de los indios, expresadas en las diversas juntas eclesiásticas realizadas en la Nueva España de 1524 a 1539. Como mencioné antes, no se trata de ver cómo esas posturas definieron a cada una de las ordenes, sino de observar cuáles se instalaron como hegemónicas y legítimas a la hora de emprender la labor misionera. En el contexto de las dos primeras juntas, llevadas a cabo en 1524 y 1526, trato fundamentalmente la postura de fray Toribio de Benavente expresada por los diferentes fragmentos que se conservan de su obra. Además de escritos de personajes como fray Pedro de Gante y fray Jacobo Testera. Esta definición de los indios se caracterizaba por presentarlos como racionales e inclinados “naturalmente” al cristianismo. Posteriormente, me concentró en observar cómo dicha definición es rebatida por fray Domingo de Betanzos, fundador del primer convento de santo Domingo en Tenochtitlan, a propósito de la junta eclesiástica de 1532. En este caso, mi intención es demostrar cómo las diversas representaciones de los indios dependen de estas disputas, que en términos de la cristianización de la Nueva España comenzaron al mismo tiempo que llegaron los dominicos y continuaron después con la incorporación de las demás órdenes. En este sentido, la siguiente parte del capítulo se concentra en las discusiones en torno de las juntas realizadas entre 1536 y 1539. En donde, con motivo de establecer los mecanismos más “adecuados” para “llevar la fe” a los indios, se enfrentaron dos tipos de concepción de los mismos, una que les daba plenas capacidades para una conversión rápida al cristianismo, y otra que los identificaba con rasgos que ameritaban un trabajo mucho más cuidado y precavido en su transformación. El capítulo termina con un análisis de lo que podría parecer una contradicción con la definición hegemónica de los indios,

promovida por diferentes franciscanos, y que los identificaba como pacíficos y cristianos completo. Me refiero a los procesos inquisitoriales levantados por fray Juan de Zumárraga, inquisidor apostólico, entre 1536 y 1540 en contra de “indios nobles”. En ellos también puede encontrarse una caracterización, y no necesariamente contraria a la de otro grupo de religiosos que pugnaba por determinar a los indios como cristianos “completos”.

De todo esto, lo más importante es subrayar la falta de acuerdo acerca de lo que “eran” los indios. Lo cual demuestra la imposibilidad de aceptar las definiciones planteadas como datos fehacientes y contundentes de una realidad y una esencia indias. Todo lo contrario, de lo que nos damos cuenta es de las contradicciones y las ambigüedades que se presentaron en la lucha por tratar de instaurarlas. De manera que, a partir de esta disputa, la cristianización de los indios de Nueva España no debe interpretarse como se ha hecho hasta ahora, como la acción de los religiosos sobre un grupo con características preexistentes, pues fue precisamente la cristianización uno de los campos que influirían más en la producción de tales características. A partir de la defensa de perspectivas diversas, los religiosos contribuyeron a dotar de contenidos a la categoría, a proporcionarle un contorno que prevalecería en años posteriores: los indios como objeto primordial de la expansión cristiana. Después de todo, el motivo de la cristianización representaba el fondo de la empresa indiana. Al respecto, la perspectiva de los especialistas era fundamental para inclinar la balanza.

#### ¿CÓMO CONSERVAR Y POBLAR LA TIERRA? LA CORONA Y SU NECESIDAD DE RESPUESTAS

Durante los meses y años posteriores a la llegada de Cortés y su gente a lo que se llamaría Nueva España, la tarea de éstos, pero sobre todo de la Corona, fue implementar las medidas necesarias para poblar y conservar la tierra, así como para convertir a sus habitantes en cristianos. Esta cuestión se volvió todavía más urgente a raíz de las noticias recibidas por el rey de parte de personajes tan importantes como el primer obispo del lugar, fray Juan de Zumárraga, que planteaba una situación de desorden en la tierra a causa de los abusos cometidos por miembros de la recién instalada Audiencia, quienes, según el prelado, habían aprovechado la ida de Hernán Cortés a la Hibueras, para hacerse del control de los asuntos de Tenochtitlan. El franciscano fundamentaba sus dichos con imágenes como la siguiente: “Y porque me parece que a Vuestra Magestad no se debe encubrir nada digo que los señores de Tatebulco desta ciudad vinieron a mí llorando a

borbollones, tanto, que me hicieron grand lástima, y se me quejaron diciendo que el Presidente e Oidores les pedían sus hijas y hermanas y parientas de buen gesto, y otro señor me dijo que Pilar le había pedido ocho mozas bien dispuestas para el Presidente.”<sup>325</sup>

En el fondo, el fraile consideraba que las arbitrariedades y las injusticias perpetradas por los oidores eran, por un lado, obstáculos para la tarea primordial con la que se había comprometido el monarca: la cristianización de los “naturales”; por otro, causas suficientes para poner en riesgo la posesión de la tierra: “Así mismo me parece es bien informar a Vuestra Católica Magestad de lo que a la fecha desta pasa, porque es cosa de tanta calidad, que, si Dios no provee con remedio de su mano, está la tierra en punto de se perder totalmente, y esto ha tres o cuatro días que se platica entre personas que lo saben.”<sup>326</sup>

Tiempo después de la misiva de Zumárraga, el rey Carlos V mandó redactar y enviar a la Nueva España una instrucción en la que establecía una serie de puntos indispensables para lograr la “perpetuidad y la población” de la tierra.<sup>327</sup> Con la intención de dar respuesta a éstos, se convocó en 1532 a una reunión entre los miembros de la Audiencia, los obispos y los representantes de las órdenes religiosas. Aunque en 1524 ya se había celebrado una entre los franciscanos para tratar los asuntos de la cristianización, fue en aquél año cuando estas “juntas” se hicieron frecuentes para tratar asuntos relacionados con las dos tareas antes mencionadas. Entre éstas hubo algunas cuyo objeto central era la cuestión espiritual que, como hemos visto, resultaba esencial en la vía para alcanzar aquel par de metas. La cristianización de los indios representaba el argumento más contundente de la monarquía para permanecer en las tierras descubiertas. Algunos historiadores han definido aquellas reuniones como “juntas eclesiásticas”. Las fuentes en las que se apoya este apartado provienen principalmente de éstas, ya sea que se hubieran producido específicamente para resolver asuntos tratados en las reuniones o que, de manera indirecta --es decir, fuera de éstas--, buscaran expresar una postura alrededor de los temas tratados ahí. En conjunto, estos documentos nos dejan ver las idas y venidas en la lucha por definir a los indios.

#### LAS REUNIONES

La junta de mayo de 1532 reunió a los personajes más importantes de la

<sup>325</sup> “Carta a su Magestad del electo Obispo de Méjico, D. Juan de Zumarraga..., 27 de Agosto de 1529”, CDAIO, p.132

<sup>326</sup> “Carta a su Magestad ...” p.177

<sup>327</sup> Esta pendiente la revisión de este y otros documentos localizados en el Archivo General de Indias, Indiferente, 1624.

administración novohispana para tratar los asuntos propuestos por la instrucción del rey. En ese momento, la cuestión de la encomienda se había convertido en uno de los ejes principales de la discusión en vista de encontrar los mejores medios para mantener a los españoles en las tierras recién halladas. De modo que además de informar a la Península sobre los pueblos que quedarían sujetos al rey, de quiénes serían los mejores candidatos para recibir encomiendas y de lo poco que se iba conociendo acerca de la sucesión política de los indios, los asistentes a la junta respondieron que éstos tenían “capacidad y suficiencia” para convertirse en cristianos, que “amaban” la doctrina y que eran “hábiles para todos los oficios mecánicos y de agricultura y las mujeres honestas y amigas de las cosas de la fe y trabajadoras.”<sup>328</sup> Hasta aquí parecía no haber duda de que la única forma de atraerlos era mediante herramientas pacíficas, puesto que de suyo, se suponía, estaban inclinados a los preceptos básicos de la fe. Al respecto, es necesario decir que la conclusión referida había sido firmada por un conjunto de frailes —franciscanos y dominicos— entre los que esta idea no era cuestionada. Algunos de ellos eran fray Juan de Zumárraga, fray Francisco de Soto, guardián de Cholula, fray Alonso de Herrera, guardián de Cuautitlán, fray Domingo de Santa María y fray Bernardino de Tapia. Años atrás, en 1526, franciscanos y dominicos habían dirigido ya al rey un escrito en el que solicitaban que los indios quedaran libres y bajo la protección de “un emperador cristiano” y “una Iglesia indiana regida por los frailes”.<sup>329</sup>

No obstante, ese mismo año de 1532, fray Domingo de Betanzos dirigió al Consejo de Indias un memorial en donde exponía una respuesta distinta a la firmada por los religiosos antes mencionados. En éste proporcionaba diversos argumentos para concluir que, al contrario de lo que se había acordado, los indios no tenían las facultades indispensables para aceptar el cristianismo y, por tanto, debían quedar a disposición de los conquistadores mediante la encomienda, la cual, además, debía ser perpetua. Entre otras cosas, Betanzos escribió: “Hase de proveer que hecho el repartimiento perpetuo ninguno pueda vender ni enajenar ni trocar sus indios, sino que sean bienes como de mayorazgo los cuales pasen a sus herederos por testamento o *ab intestato*, y cuando por ninguno se hallare heredero tórnase al rey.”<sup>330</sup> Esta analogía de los indios con “bienes de mayorazgo”

328 Silvio Zavala, “El parecer colectivo de 1532 sobre la perpetuidad y población de la Nueva España”, *Historia mexicana*, Vol.33, No.4, 1984, p.512

329 Carlos Sempat Assadourian, “Hacia la *Sublimis Deus* las discordias entre los dominicos indianos y el enfrentamiento del franciscano padre Tastera con el padre Betanzos”, *Historia Mexicana*, Vol.47, No.3, 1998, p. 506

330 Fray Domingo de Betanzos, apéndice documental de Carlos Sempat, “Hacia la *Sublimis Deus*...”, p. 524

expresaba claramente la definición que sobre éstos buscaba imponer Betanzos en el Consejo de Indias. No obstante, lo hizo de manera todavía más contundente afirmando que los indios eran *bestias* en las que era imposible hallar cualquier tipo de virtud, y que pasados algunos años terminarían por desaparecer debido a los pecados que habían cometido.

Alrededor de estas dos definiciones de lo que debían ser los indios se originó una polémica entre aquel grupo --liderado principalmente por franciscanos-- y el propio Betanzos. Las posturas se reducían a las dos opciones planteadas ya en las Antillas: o los indios eran definidos como racionales y virtuosos y, por tanto, aptos para convertirse en cristianos; o eran identificados como incapaces para gobernarse a sí mismos y, en consecuencia, destinados exclusivamente al trabajo y al sojuzgamiento de los españoles --entiéndase encomenderos. Ya se ha tratado esta disyuntiva en el capítulo dos de este trabajo. Sin embargo, el proceso de creación de la Nueva España significó nuevos episodios de esta controversia, y al respecto las referencias anteriores son bastante ilustrativas. Esto muestra que el “ala radical” de lo encomenderos --que buscaba imponer a cómo diera lugar la representación de los indios como “esclavos por naturaleza”-- todavía podía encontrar aliados entre las órdenes mendicantes, incluso en aquella --la de los dominicos-- que en las Antillas se había caracterizado por definir a los indios como inclinados naturalmente al cristianismo.

Pero, en otros términos, la disputa de los franciscanos con fray Domingo de Betanzos representó el prolegómeno a una discusión más amplia entre religiosos, la cual aparentemente ya no se centraría en determinar las “posibilidades” de los indios para convertirse en cristianos, sino en las formas en que esto debía llevarse a cabo. Al respecto, las posturas sobre el tema se dividieron entre quienes sostenían que en la conversión era suficiente el acto fundamental del bautizo --es decir, la aspersion del agua bendita--, sin reparar en una preparación entre quienes lo recibirían; y quienes pensaban que una verdadera transformación conllevaba la ejecución de cada uno de los preceptos estipulados para otorgar el bautizo. La primera era defendida por religiosos pertenecientes a la orden franciscana, pioneros en la cristianización de los indios, y por Bartolomé de las Casas, quien formó parte de las discusiones cuando visitó la ciudad de México alrededor de 1539.<sup>331</sup> La otra, por religiosos que pertenecían a las órdenes de los dominicos y agustinos, principalmente.

---

331 Harikrishnan Gopinadhan, *Contra Imperio. El discurso del derecho natural y la autonomía de los indios*, México, Tesis de doctorado, UNAM, 2010.

La discusión ya no se centró en otorgar o no la capacidad de ser cristiano, esta vez el problema central era definir el grado de esa capacidad. En otras palabras, se aceptaba que los indios podían convertirse en cristianos, pero todavía quedaba por precisar en qué momento lo alcanzaba realmente. Esto no representaba un problema menor, ya que la distancia entre la posibilidad de la conversión y su concreción era la misma que mediaba entre la superioridad de los españoles, en tanto detentadores del criterio hegemónico, es decir, en tanto cristianos, y la inferioridad de los indios en tanto paganos. Si la principal justificación esgrimida por la Corona para “poblar” las Indias había sido llevar el cristianismo, la conversión “completa” de sus habitantes anularía de inmediato tal justificación. De esta manera, la diferencia impuesta entre españoles e indios no se eliminó en el momento en que éstos fueron definidos como seres racionales, capaces de recibir el cristianismo, pues se reprodujo cuando se estableció que en términos de la “verdadera religión”, aquellos eran apenas unos “niños”. Representación que necesariamente remitía a un estado de dependencia de los clasificados como indios respecto de los frailes encargados de su instrucción.<sup>332</sup>

Además de esta reunión en torno a la cuestión del bautizo, en los años siguientes otras ahondarían en la definición “espiritual” de la categoría de indio. Una de mayo de 1539, en la que se continuaba la discusión sobre el bautizo, así como de la bula *Altitudo divini consilii* expedida por Paulo III sobre la cristianización de los indios. Y una más de 1540, que puede interpretarse como un complemento a la del año anterior, pues en ella se volvieron a tratar los mismos temas, dado que hasta ese momento no se había recibido una respuesta de la Península.

#### LAS DEFINICIONES EN PUGNA:

La racionalidad y natural inclinación al cristianismo I

La controversia acerca de si los indios podían ser identificados como seres humanos de razón, que podían gobernarse a sí mismos, o como sujetos de la subordinación permanente a los españoles continuó en la Nueva España por una razón muy fuerte: los personajes más importantes del poblamiento español de las Indias, los que estaban organizando las empresas exploratorias y las conquistas, eran laicos que a cambio de sus servicios esperaban

---

<sup>332</sup> Algunos historiadores como José A. Llaguno minimizaron la distinción, sin reparar en que fue debido a ésta que se fundó la desigualdad entre las categorías de español e indio. *La personalidad jurídica del indio y el III Concilio Provincial Mexicano (1585)*, México, Porrúa, 1963, p. 12

una recompensa, la cual en ese momento no podía traducirse más que en una encomienda. A la luz del debate acerca del ser de los indios, la definición de éstos como incompetentes para adoptar el cristianismo, si es que se planteó literalmente en esos términos, sólo podía ser útil a los encomenderos más radicales y, muy probablemente, a aquellos interesados en una empresa con un cariz muy distinto al que la Corona deseaba imprimirle. En un contexto en donde la moral religiosa organizaba la vida social, la apuesta de dichos encomenderos estaba perdida de antemano. Como bien apuntó Edmundo O’Gorman, refiriéndose al carácter de disputa en el que se circunscribían los textos, resulta complicado aceptar que alguien en esa época cerrara de manera tajante la posibilidad del cristianismo en la definición de los indios. En esta línea, se preguntaba: “¿Hubo realmente quien sostuviera que los indios eran animales? Me parece que, atentos los textos examinados, puede contestarse negativamente. En efecto, nótese que las frases en que los indios son considerados bestias de un modo absoluto, *aparecen en boca de sus defensores, quienes atribuyen ese concepto a los del bando contrario.*” Más allá de que esa defensa era, en el fondo, también una identificación arbitraria y elaborado por un bando en particular, O’Gorman concluía: “Ninguno de los autores que escribieron en contra de los indios llegaron al extremo que se les atribuye. La completa y absoluta identificación del indio americano con el animal es, pues, un concepto exagerado e inexacto.”<sup>333</sup> De forma que esa clausura en la identificación de los indios se expuso sólo mediante los tropos que los presentaban como vicios o violentos persistentes. En el caso de los conquistadores, como vimos antes, eran a estos tropos a los que recurrieron y que lograron mantener en el campo de juego por varios años más, por lo menos hasta 1542, cuando la Corona decidió limitar definitivamente sus privilegios con las Leyes Nuevas. En este sentido, el debate ocurrido trece años después entre Bartolomé de las Casas y Gines de Sepúlveda sobre el tema no modificó en nada la ruta de una política decidida ya por la monarquía: los indios podían ser objeto de cristianización, y los reyes españoles iban a erigirse en sus principales defensores.

La disputa por la definición de los indios continuó en Nueva España bajo los lineamientos forjados en las Antillas. En el caso de las nuevas tierras, un grupo de franciscanos tomaron partido por presentar a los indios como seres “rationales e inclinados naturalmente” al cristianismo. Como bien se sabe, la orden franciscana fue la encargada de comenzar con la labor de cristianización en los territorios pacificados y conquistados por

<sup>333</sup> Edmundo O’Gorman, “Sobre la naturaleza bestial del indio americano...”, p.145.

la gente de Cortés. La versión más difundida por la historiografía es que éste los solicitó para que se hicieran cargo de las tareas de conversión. De hecho Elsa Frost menciona que ya en 1521 la orden planeaba enviar a las Indias un grupo de religiosos. Las ideas de estos franciscanos, así como el contexto del cual provenían --sobre todo la reforma eclesiástica de la cual eran producto--, han sido estudiados por diversos autores, por lo que remito a ellos para mayor información al respecto.<sup>334</sup> No obstante, quisiera destacar los preceptos del pensamiento humanista que habrían aplicado en su labor misionera. Al respecto, se ha dicho que esta línea explica la definición de los indios instaurada por los franciscanos durante sus primeros años en la Nueva España. Particularmente, la representación que los caracterizó como seres inocentes, naturalmente religiosos y “víctimas propicias” de la avaricia de los españoles. No puede negarse que las ideas del humanismo cristiano influyeron en la actuación de los frailes, sin embargo, no es sólo el “humanismo” lo que explicaba su postura frente a las polémicas y las disensiones con otros grupos en aquel periodo. En otras palabras, no era una cuestión sólo de exposición de ideas, sino de qué tanto éstas servían para explicar y resolver situaciones sociales en un momento y tiempo precisos. Las ideas no se imponen y se convierten en hegemónicas por sí mismas, más allá de quienes las esgrimen, por el contrario, son éstos los que luchan por imponerlas según justifiquen un conjunto de condiciones sociales y políticas determinadas. Esto precisamente se disputaba en las juntas eclesiásticas antes mencionadas.

En la primera sólo halláremos la postura de esos primeros franciscanos, que la convocaron en 1524. El texto de la reunión está perdido y sólo se tiene información del acontecimiento gracias a referencias en las obras de fray Jerónimo de Mendieta y fray Juan de Torquemada, las cuales fueron retomadas en el siglo XVIII por Antonio de Lorenzana para introducir su edición de los concilios novohispanos. A partir de esto, se ha dicho que el tema de la impartición de los sacramentos fue uno de los más importantes de la junta, específicamente la cuestión de los mecanismos por los cuales se otorgaban. Sin embargo, en esto habría que tener cuidado, ya que ese papel central que se ha adjudicado al tema de los sacramentos, muy probablemente haya estado más relacionado con el momento en que aquellos dos frailes escribieron, que con las medidas adoptadas en 1524. En los años posteriores, instalados ya los dominicos y los agustinos, uno de los puntos que

---

<sup>334</sup> Marcel Bataillon, *Erasmus y España. Estudios sobre la historia espiritual del siglo XVI*, México, Fondo de Cultura Económica, 1976; Antonio Rubial, *La hermana pobreza. El franciscanismo de la Edad Media a la evangelización novohispana*, México, UNAM, 2000; Elsa Cecilia Frost, *La historia de Dios en las indias: visión franciscana del Nuevo Mundo*, México, Tusquets, 2002.

enfrentaría a algunos miembros de estas ordenes sería precisamente el de la forma en que los primeros franciscanos habían definido a los sujetos propicios para el bautizo y otros sacramentos. Al respecto, resulta claro que Mendieta y después Torquemada trataron de defender a sus antecesores de las críticas que los acusaban de otorgar con suma facilidad los sacramentos a los indios, sin considerar que éstos “en verdad” estuvieran preparados para recibirlos. Más adelante entraremos en los detalles de esta polémica. Por el momento, hay que quedarse con el objeto de las críticas y las defensas mencionadas, es decir, con las decisiones tomadas por los primeros frailes para “convertir” a los indios, ya que en ellas estaba implícita la definición de los indios que las justificaban. Si el texto de la reunión de 1524 está perdido, será necesario recurrir a los escritos conservados de esos primeros franciscanos.

La obra de fray Toribio de Benavente ha sido el referente para hacer la historia “espiritual” de los primeros años de la Nueva España --por lo menos lo que se conserva de ella.<sup>335</sup> Aquí se ha pretendido encontrar las acciones de los frailes y las reacciones de los indios a propósito del proceso de cristianización inaugurado por los primeros. Sin embargo, creo que la importancia de los escritos de “Motolinía” no está tanto en los “datos” que pueda proporcionar sobre un “acontecimiento” en específico, sino en la particularidades del sujeto que fundó. Es decir, en su propuesta de caracterización con la que debía constituirse un grupo denominado indio. En este sentido, se sirvió de la idea que en la época se tenía de la historia para consolidar una determinación peculiar de éstos, que, al mismo tiempo que los definió, justificó las actitudes de sus “hermanos” respecto a la forma de introducirlos en la religión de Cristo.

Como se ha visto antes para el caso de las Antillas, y las disputas ocurridas ahí por la definición de lo indio, Motolinía empleó también referencias bíblicas para legitimar su historia y, por ende, su clasificación de las personas en Nueva España. Finalmente, no existían otras señas que explicaran el devenir de los pueblos. Así, la llegada de los frailes era interpretada como producto de una intervención divina que separaba el pasado y el presente, incluso de este pueblo hasta el momento desconocido. De hecho, la llegada de los “españoles” –entendidos como los conquistadores—sólo había sido el preámbulo doloroso de la posterior redención obrada por Dios mediante los franciscanos: “Hirió Dios esta tierra con diez plagas muy crueles por la dureza e obstinación de sus moradores y

---

<sup>335</sup> Una discusión sobre las particularidades de la obra conservada de fray Toribio de Benavente se encuentra en la introducción hecha por Edmundo O’Gorman a la Historia de los indios de Nueva España.

por tener cautivas las hijas de Sión, esto es, sus propias ánimas so el yugo de Faraón.”<sup>336</sup>

Para fray Toribio, explicar la conversión de los indios requería necesariamente un contraste con lo que éstos habían sido en el pasado. Por lo cual, buena parte de su obra estaba dedicada a pormenorizar las cualidades que, supuestamente, los habrían definido antes de la llegada de los franciscanos. El detalle y la homogeneidad de las referencias ofrecidas por fray Toribio resultan sorprendentes dado los pocos años que llevaba en las Indias. Sin embargo, como antes lo mencioné respecto a las relaciones de méritos y servicios, aquellas no deben interpretarse bajo la línea de una historiografía al estilo contemporáneo, sino como parte de un argumento que buscaba ofrecer una explicación verosímil—según los cánones de la época-- del ser de los indios.

Antes de que “Dios” enviara a los franciscanos a la Nueva España, los indios habían sido engañados por las tentaciones y las mentiras del Demonio. Mediante analogías apoyadas en el Antiguo Testamento, Motolinía trataba de explicar las actitudes de los antiguos indios: “En servir de leña siempre estos fueron gauaonitas porque antiguamente tenían en los patios teucuales o salas de los templos del demonio muchos braseros, y dellos muy grandes de diversas maneras delante de lo altares e ydolos, que todas las noches encendían.”<sup>337</sup> Originalmente el pasaje refería la historia de Josue y los gabonitas, según la cual éstos habrían sido esclavizados y obligados a recolectar leña y agua para “la casa de Dios” como castigo por intentar engañar a los hebreos.<sup>338</sup> Partiendo de esto, fray Toribio compuso un pasaje histórico de los indios en donde afirmaba que entre ellos existían unos “diputados para traer leña y otros delavan poniendo siempre lumbre y poco menos hazia en casa de los señores que los más principales llaman palacio.”<sup>339</sup> La analogía y su significado resultaban claros en su intención de implantar el pasado idolátrico y errado de los indios.

Pero el punto principal en el que Motolinía apoyaba tal intención lo encontraba en la organización de sus fiestas. En clara analogía a la organización temporal de los cristianos, delineó las características del calendario que debió regir la de los naturales de Nueva España. Al respecto, lo escrito por el franciscano resultó —literalmente-- esencial en la comprensión de las costumbres religiosas de los indios, pero sobre todo de éstos como una nación en sí misma, distinta a las hasta ese momento conocidas: “Diversas naciones

336 Fray Toribio de Benavente, *Memoriales...*p.149

337 Fray Toribio de Benavente, *Memoriales...*p.149

338 Josué 9:23

339 Fray Toribio de Benavente, *Memoriales...*p.149

diversos modos tuvieron en repartir el tiempo y començaron el año, y ansí fue en esta de Anauac, muy de otra manera que las otras naciones de Asia, Europa, África. Pero aunque en esta tierra ay muchas lenguas y generaciones a lo que hasta agora e alcanzado en el contar, principiar, rrepartir el tiempo, años, y meses, todos eran conformes.”<sup>340</sup> El calendario de los indios descrito por el franciscano merece un estudio aparte, específicamente con el objetivo de entender el mecanismo por el que estableció la coherencia entre sus elementos. Dado que este no es lugar para hacerlo, será suficiente con decir que en ese momento y según los presupuestos epistemológicos referidos en capítulos anteriores, la descripción puntual de tal calendario<sup>341</sup> sirvió al fraile para dar sustento y verosimilitud a una religión de los indios caracterizada por estar bajo la sombra de la “idolatría”: “Este calendario de los yndios tenía para cada día su ydolo o demonio de ellos tenían nombres de hombres, y de ellos nombres de diosas mugeres, y estaban todos los días del año llenos destos nombres y figuras como algunos calendarios rromanos que para cada día tienen su santo o santa.”<sup>342</sup>

Fray Toribio explicaba que del calendario y de sus nombres se derivaban las ceremonias más importantes de los indios, tal cual sucedía con las de los cristianos. Por ejemplo, las que se hacían para dar nombre a los niños. En éstas el problema no era sólo que dichos nombres procedieran “en realidad” de un ídolo, sino que mediante éstos podía determinarse el destino de las personas --algo completamente contrario a la fundamento cristiano del libre albedrío. Así, con seguridad, el franciscano puntualizaba y calificaba la forma “antigua” de ser de los indios: “Y también comían de rregoçijo y el ministro del cómputo: dezianle el nombre del demonio que caía en el día de su nacimiento. Y de los nombres destos demonios tenían mil hechizerías y agüeros de los hados que le abían de acontecer después en el suçesso de la vida, falsamente.”<sup>343</sup> Hablaba también de otra “fiesta” que realizaban el último día del año --la que actualmente se conoce como la del fuego nuevo—, y en la cual, según Motolinía, sacrificaban a un prisionero de guerra. En el fondo, lo importante era subrayar que estas celebraciones, incluidos ofrendas y “omiçidios”, eran llevadas a cabo por los indios con “mucho fervor” y en medio de un aparato bien organizado de fechas, dioses, sacerdotes y ministros. Dicho de otra manera,

---

340 Fray Toribio de Benavente, *Memoriales...*p.159

341 Esto más allá de que actualmente se le de a tal calendario una interpretación particular, basada en lo dicho por Motolinía pero con objetivo diferentes.

342 Fray Toribio de Benavente, *Memoriales...*p.159

343 Fray Toribio de Benavente, *Memoriales...*p.163

las pruebas proporcionadas por el propio Motolinía, sustentaban la particularidad de la religión, o idolatría, de los indios. Con este objetivo, ofrecía un extenso y detallado repaso de las celebraciones y de lo que ahí acontecía en honor del demonio. A partir de todo esto, podía certificar, sin lugar a duda, que éstos, al igual que los cristianos, eran fieles y devotos practicantes de su religión.

Sin embargo, todo ello habría entrado en crisis cuando llegaron los españoles: “las fiestas de los yndios..., con sus ceremonias y solemnidades, desde el principio que los españoles dieron guerra cesaron porque los yndios tuvieron tanto en que entender en sus duelos y trabajos que todo lo principal cesó.”<sup>344</sup> Después de lo cual, los religiosos habrían arribado para renovar la inclinación religiosa que antaño “había caracterizado” a los indios, pero esta vez dirigida en un sentido completamente distinto: “Otro fuego de devoción se comenzó a ençender y despertar entre los yndios y muchachos y los otros que se bautizaban que fue de oración quando començaron a desprender el *Pater Noster* y el *Ave Maria*.”<sup>345</sup> En este punto era en donde el pasado y, en consecuencia, los rasgos esenciales de los indios habrían sido utilizados y, sobre todo, aprovechados por los franciscanos para encaminarlos por la senda de la única y verdadera fe.

Fue tanta la priesa que dieron a lo deprender que se estaban montoncillos en nuestros patios hechos como corderillos y en sus hermitas y barrios y cassas tres y quatro oras cantando y aprendiendo oraciones. Y parecía que por doquiera que yvan de día y de noche, no dezían otra cosa, que era muy de ver el fuego de devoción que netre los yndios se despertó y la priesa que se davan a deprender. Y desta manera se ençendió fuego y ardió la leña de su sacrificio con oraciones soplando aquel Espíritu Santo que ençendió el sacrificio de Elías en otro tiempo. Y ansí muchos dellos que agora ay no sólo deprendieron aquellas oraciones, más otras muchas que agora saben y la doctrina cristiana. Y la enseñaron y enseñan a otros y en esto y en otras cosas ayudan mucho.<sup>346</sup>

La presencia de los franciscanos en la Nueva España representaba para Motolinía la marca más importante para distinguir el pasado del presente de los indios. Éstos habían transformado su antiguo fervor por la idolatría en predisposición al cristianismo, de modo que esta era la cualidad por la que ahora se les podía y debía identificar. En el capítulo LIII --*Del yngenio et habilidad destos yndios naturales en las ciencias de leer, escribir, comntar y tañer*

344 Fray Toribio de Benavente, *Memoriales...*p.227

345 Fray Toribio de Benavente, *Memoriales...*, p.149

346 Fray Toribio de Benavente, *Memoriales...*, p.149 - 150

y *latín, etc.--*, de lo que actualmente se conoce como los Memoriales, fray Toribio escribió que los indios tenían el ingenio y la habilidad de sobra para aprender las ciencias, artes y oficios que eran comunes en otras naciones, por ejemplo en los españoles. Y lo hacían “en muy más breve tiempo que no tras naciones en tanta manera que en venido los oficios que en Castilla están muchos años en los deprender, acá sólo mirarlos y verlos hazer an muchos quedado maestros.” De esta manera, el franciscano estableció la particularidad de los indios y los puntos que los distinguían de los españoles: “Y desto espantados los españoles, dizen que los yndios en solo mirar los ofícios los contrahacen. Tienen el entendimiento bibo rrecogido y asesegado, no orgulloso, ni quieto, ni derramado como otras naciones.”<sup>347</sup> Sin embargo, lo más sobresaliente en el argumento y distinción de fray Toribio era que los indios superaban a los españoles. Así, buscaba demostrar de forma contundente que los indios eran lo suficientemente capaces y hábiles para adoptar el cristianismo.

Todo esto mediante una retórica no muy lejana de la que solía emplearse para describir los milagros y las epifanías. Por ejemplo, para realzar la destreza y la rapidez con las que los “naturales” asimilaban la nueva religión, utilizó una anécdota en la que los personajes bien podrían haber sido sacados de cualquier hagiografía de la época. El protagonista era un clérigo incrédulo de la capacidad de los indios para aprender nada sobre las cosas de la fe. Como era de esperarse de estas historias, el necio terminaba por ser refutado en su empeño de no creer lo que era evidente: “Y como otros españoles le dixesen que sí, él todavía yncrédulo.” Para mostrar que tenía razón, el sacerdote obligó a un indio a recitar el Padre Nuestro. “Y no contento con esto, hizo que dixese el Credo y dízalo bien. Y el clérigo acusóle una palabra que el yndio bien dezía. Y cómo el yndio se afrimase diciéndola, y el clérigo que no, tuvo el estudiante necesidad de provar como dezía bien, y preguntóle hablando en latín: Reverende pater, cujus cassus est? Entonçes, como el clerigo no supiese gramática, quedó confuso él que pensava confundir al próximo.”<sup>348</sup>

En los siguientes capítulos, el franciscano se dedicó a abundar en la racionalidad de los indios, ilustrándola con descripciones irrefutables acerca de su capacidad para el cristianismo. La conclusión ofrecía una definición en donde todos los rasgos básicos de las “naciones” estaban presentes en la de los indios: un sistema organizado de leyes, costumbres, matrimonio, justicia y guerra. Por supuesto, todo esto se agregaba a la pasividad y tranquilidad que los caracterizaba por “naturaleza”. En resumen, las representación

---

347 Fray Toribio de Benavente, *Memoriales...*, p. 339

348 Fray Toribio de Benavente, *Memoriales...*, p. 343

de los indios de Motolinía explicaba por qué los franciscanos habían decidido otorgarles algunos sacramentos, principalmente el bautizo, de manera tan fácil y sin una preparación rigurosa. Su naturaleza y organización los predisponía para el cristianismo, de modo que ¿cuál debía ser la profundidad del conocimiento de personas que casi nacían cristianos?

Regresando a la junta eclesiástica de 1524, los resúmenes y datos posteriores sobre los “acuerdos” que se habrían tomado en ella coinciden con la definición de los indios de fray Toribio de Benavente. Por ejemplo, las modificaciones a los primeros bautizos multitudinarios no refutaron la definición de la natural inclinación de los indios al cristianismo. Éstas se limitaron más bien a completar las ceremonias anteriores, específicamente en el punto de los santos oleos, ya que en aquel momento los frailes no tenían accesos a ellos. Con todo, la corrección no contradecía la forma previa de otorgar el sacramento, simplemente la completaba. De hecho era una forma de validarla, pues en ningún momento se estipulaba la necesidad de preparar a aquellos indios como era “debido”. Respecto a otros sacramentos como la confesión se decía que los frailes habían decidido ser más cuidadosos acerca de los procedimientos para llevarla a cabo. No obstante, tales precauciones iban acompañadas de descripciones en donde aquellos podían llegar a confesar a más de sesenta indios en un día.<sup>349</sup> Por último, en el caso del matrimonio, la duda tratada por los frailes no era si los indios se habían casado o no, es decir, no ponían en duda que tuvieran una ceremonia al estilo de la cristiana que validara espiritualmente las uniones. Lo cual era una de tantas pruebas que demostraban su racionalidad. De modo que el problema era que, según los mismos frailes, los indios podían tener varias esposas, por lo que la cuestión para éstos era decidir cuál de todas ellas podían establecer como la legítima.

La identificación de los indios establecida por Motolinía justificaba la preeminencia de los franciscanos en el proceso de cristianización de Nueva España, particularmente el control casi total sobre los clasificados como indios y, consecuentemente, el desplazamiento de los encomenderos de cualquier tipo de disputa por el mismo. Si durante esos primeros años el reto fundamental para la Corona era conservar la tierra y sus habitantes, la respuesta de fray Toribio era contundente: había que dar a los frailes la administración exclusiva de los indios. Además de la especificidad de la categoría de indio, el franciscano estableció una frontera que instituía dos grupos distinguibles por sus nombres y características,

---

349 Cristóforo Gutiérrez Vega, *Las primeras juntas eclesiásticas de México (1524-1555)*, Roma, Centro de Estudios Superiores, 1991, p.33

una cosa eran los frailes y otra los españoles, es decir, los encomenderos. A propósito de la “traición” que los de Moctezuma habrían hecho a Cortés y a su gente cuando éste salió de Tenochtitlan para tratar el asunto de Pánfilo de Narváez, y de las consecuencias nefastas que esto había traído --al grado de que por un momento habría estado en riesgo la conquista de la tierra--, Fray Toribio de Benavente escribió lo siguiente: “Pero Dios que ya a esta tierra avía traído su santa fee y diuina palabra no quería que se perdiese, y así luego daua graçia a los *frayles* de lo apaciguar todo, que çierto entonçes todos españoles amauan a los frayles usasen y exerçitasen el poder que tenían del Papa fasta que ouiese obispos, e vna vezes por rruego e otras veçes poniendoles cessuras escusaron grandes males.”<sup>350</sup> Finalmente ¿qué provecho podían hacer las armas y las maneras de los laicos frente a personas que en sí mismas eran pacíficas y más bien dadas a una profunda devoción espiritual? Según la postura de uno de los primeros franciscanos, claramente, muy poco.

Una postura muy similar puede encontrarse en fray Pedro de Gante, quien en 1532 dirigió al rey una misiva con la intención de encontrar apoyo para mantener su labor misionera entre los indios. Según Gante, los años que llevaba trabajando entre éstos le habían mostrado cuán hábiles y dispuestos eran para adoptar, no sólo la religión cristiana, sino labores y destrezas propias de los españoles, tanto que incluso podían superarlos en muchas de ellas. Después de describir las tareas espirituales que hasta ese momento había realizado entre los naturales de Texcoco, Tlaxcala y México, que incluían la enseñanza de la doctrina cristiana en su lengua, así como a leer, escribir, predicar y cantar; Gante subrayaba los resultados que todo esto había producido entre aquellos: “A esta causa, y por haber razonable habilidad en la gente para ello, hase aprovechado razonablemente; y sin mentir puedo decir harto bien, que hay buenos escribanos y predicadores o pláticos, con harto hervor; y cantores que podrían cantar en la capilla de Vuestra Majestad, tan bien que si no se ve quizá no se creará.”<sup>351</sup> Más adelante aseguraba que, gracias a la intervención de él y sus hermanos, los indios conocían cada vez más de justicia y buen trato, por lo que eran “más favorecidos de parte y mandado de Vuestra Majestad”. Y a propósito de esto sostenía que los indios era “gente que sabe distinguir lo bueno de lo no tal, y ansí desean de ser más sujetos solamente de Vuestra Majestad, que repartidos entre los españoles.”<sup>352</sup>

Sin embargo, tampoco podían prescindir por completo de ellos. Por lo que en

---

350 Fray Toribio de Benavente, *Memoriales*, p. 145

351 Fray Pedro de Gante, “Carta al emperador...”, p. 22

352 Fray Pedro de Gante, “Carta al emperador...”, p. 23

1526, los franciscanos dirigieron al rey una carta en la que expresaban que lo mejor en el caso de las encomiendas era repartir perpetuamente a todos los indios, puesto que sólo por ese medio se formarían pueblos en los que los frailes podrían desplegar las “ceremonias y representaciones” necesarias para la conversión de aquéllos. Tal escrito fue enviado a propósito de lo que se considera la segunda junta eclesiástica, realizada en dicho año de 1526, y en donde también habrían participado los primeros dominicos. Con todo, de ella únicamente se conserva el texto de los franciscanos, en el que no es posible apreciar un cambio de perspectiva respecto a la definición de los indios planteada por Motolinía.

#### Intermedio: Los indios subordinados

Hasta aquí los pocos textos que se conservan sobre las primeras juntas nos ofrecen la perspectiva que determinaba como característica esencial de los clasificados como indios la inclinación “natural” al cristianismo. Esto en referencia muy particular a las decisiones tomadas por los primeros franciscanos respecto a la concesión de los sacramentos. Sin embargo, no todas las respuestas a la pregunta de la Corona sobre cómo “perpetuar y poblar” la tierra siguieron esta definición, defendida por franciscanos como fray Pedro de Gante o fray Toribio de Benavente. Después de 1526, es posible recuperar también otras posturas que no necesariamente coincidían con ella. En este sentido, la perspectiva de fray Domingo de Betanzos, prior del convento dominico de la ciudad de México, representó la oposición más importante frente a la referida definición de los indios. La confrontación entre ambas ocurrió precisamente en el contexto de una de las juntas eclesiásticas, la ya mencionada de 1532. En este sentido, habrá que decir que muy probablemente la carta de fray Pedro de Gante que hemos venido citando se produjo en el contexto de tal reunión.

La definición de los indios de Betanzos puede recuperarse fundamentalmente en tres escritos. Un memorial del año 1532 que presentó ante el Consejo de Indias y en el que buscaba sustentar su postura respecto al beneficio que podía traer a los indios que fueran repartidos entre los españoles. Fray Domingo, en este caso, tenía como bandera la defensa de las encomiendas perpetuas para los conquistadores, apoyado en la poca habilidad de los indios para gobernarse así mismos. El otro escrito es de 1534 y también fue presentado al Consejo de Indias, esta vez como contestación a uno anterior enviado por un grupo de franciscanos en el que calificaban sus ideas sobre los indios como infundadas. Finalmente, existe otro documento sin fecha, en el que Betanzos reiteraba su posición acerca de que

para poblar y conservar la tierra lo mejor era encomendar perpetuamente a los indios entre los conquistadores. De esta manera, en los tres documentos podemos identificar una línea argumental que buscaba consolidar una definición de los indios que los subordinaba completamente a los conquistadores.

El memorial de 1532 estaba claramente dirigido a responder la pregunta de la Corona sobre los medios más adecuados para mantener a los españoles en la tierra y, al mismo tiempo, cumplir con el objeto primordial de su conquista: cristianizar a sus habitantes. En este sentido, Betanzos entendía un único camino para alcanzar este par de metas:

Lo que se debía proveer en la Nueva España es lo siguiente. Primeramente que los indios se den perpetuos, pero ha de ser de esta manera que no se haga remoción de indios a los que los tienen para hacer el repartimiento porque se destruirá la tierra. Pero hace de hacer desta manera: proveer a los conquistadores que no tienen indios de los que están vacos y a los demás justarlos en compañía de aquellos que tienen indios demasiados.<sup>353</sup>

Hasta aquí la propuesta concreta. A continuación los motivos por los que era necesario que el repartimiento se hiciera de esta manera. Según Betanzos, era necesario que éste se llevara a cabo rápidamente, ya que si no sucedía así —y aquí respondía frontalmente la interrogante del poblamiento— se corría el riesgo de que los españoles huyeran de la tierra pensando que la tardanza era resultado de una conjura del Consejo de Indias y los administradores locales para beneficiarse mutuamente. Esto tenía claramente la intención de advertir los perjuicios que podían caer directamente sobre los representantes del rey en la tierra, y sobre sus consejeros en la Península. Al respecto, habría que recordar que una de las acusaciones más graves para cualquier funcionario real era que procurara, antes que el servicio del rey, el beneficio propio. Con lo cual, fray Domingo sabía muy bien lo que quería transmitir con sus palabras. Pero manifestaba dos razones más para echar a andar rápidamente el repartimiento de indios entre los conquistadores. La primera porque los “cristianos con pensamiento que se ha de hacer mudamiento en los indios pelean a éstos lo que pueden y no plantan ni se arraigan en la tierra.” La segunda “porque los indios cada día se disminuyen a más andar, de tal manera que si mucho se dilata no habrá que

---

353 Fray Domingo de Betanzos, “Memorial presentado en el Consejo de Indias”..., apéndice en Carlos Sempat Assadourian, “Hacia la *Sublimis Deus*: las discordias entre los dominicos indios y el enfrentamiento del franciscano padre Testera con el padre Betanzos” *Historia mexicana*, Vol.47, No.3, 1998p. 523

repartir sino la tierra sin gente.”<sup>354</sup> Más adelante, insistía en que las encomiendas debían ser perpetuas, no ya como una forma de favorecer a los españoles, sino a los mismos indios. En la incertidumbre, los españoles podían maltratar y esquilmar a éstos, pero una vez que estuvieran seguros de su posesión perpetua, los tratarían bien y serían “sobrellevados de sus señores”, al mismo tiempo, que se establecerían en la tierra y aumentarían su hacienda. Además --y en esto el dominico apelaba seguramente a las desgracias causadas por la primera Audiencia—la seguridad en el repartimiento impediría las disputas entre españoles y la “tierra estaría en paz”, ya que la mayoría de los conflicto se originaban por esto.

Para Betanzos la solución, como podemos ver, era evidente. Sin embargo, conllevaba una identificación de los indios que favorecía marcadamente a los conquistadores. Tanto que la subordinación de aquellos sobre éstos estaba fuera de cualquier discusión. De esta manera, el dominico determinó las posibilidades espirituales de los naturales promoviendo una dependencia de éstos a los españoles, que, por cierto, no duraría para siempre, pues, según él, los indios estaban destinados a desaparecer completamente. De modo que su respuesta a la interrogante de cuál era el mejor camino para mantener y poblar la Nueva España implicaba necesariamente la subordinación plena de los indios a los conquistadores. Las siguientes sugerencias los expresan explícitamente:

Se de licencia para que los cristianos libremente puedan comprar heredades de los indios pagándoles lo que se concertaren. Hecho el repartimiento perpetuo no hay necesidad de poner leyes a los indios ni poner visitadores ni protectores ni tasa de tributos porque cada uno trabajará de guardar y conservar sus indios. Es necesario que se revoque una provisión de su Majestad en que manda que ningún indio se cargue pagando, porque la tierra se destruye y se hace un robo sino. Se debe revocar la provisión que manda que ningún cristiano haga con los indios más de una casa mas antes se debe procurar que edifiquen y pueblen cuanto más pudieren.<sup>355</sup>

En estas líneas la postura de fray Domingo era muy clara: la Corona debía poner en el centro de su política a los conquistadores y no a los indios. Al contrario, de lo que en términos “internacionales” había legitimado la incursión castellana en la Indias--la cristianización de los naturales--, Betanzos proponía al monarca y a su Consejo facilitar la

---

<sup>354</sup> Fray Domingo de Betanzos, “Memorial...”, p.523

<sup>355</sup> Fray Domingo de Betanzos, “Memorial...”, p.524

consolidación de los conquistadores en la tierra, pues ésta significaba la única vía segura para mantenerla.

Como adelanté más arriba, los motivos de Betanzos para sugerir tales medidas los deducía de la definición que hacía de los indios. En este sentido, en la introducción al capítulo mencioné que, a propósito de la posibilidad que les daba la Corona para convertirse en alcaldes, determinaba a los indios como bestias. Sin embargo, en este caso, la adjudicación de tal denominación por parte del dominico carecía de argumentos concretos para proporcionarle validez. Aunque éstos aparecían más adelante, esta vez para justificar por qué no debían existir leyes que prohibieran maltratar e insultar a los indios: “Se debe revocar otras leyes ravinadas que hay en que mandan que el que diere bofetón o palo o ripelón al indio o le llamare perro etc., pague por cada cosa destas tantos castellanos. Todas son tiranías y achaques para robar porque esta es cosa muy cierta, *que los indios son de vil condición que ninguna cosa hacen por virtud sino por puro miedo*, y en la hora que saben que el cristiano no les puede castigar ningún servicio le hará.”<sup>356</sup>

El punto clave del razonamiento de Betanzos hay que buscarlo en el significado que le da a las acciones los indios, pues, al contrario de la interpretación de otros frailes, por ejemplo, Gante o las Casas, que las miraban como expresiones de gran habilidad y raciocinio, aquél las explicaba como producto del temor que tenían a los españoles. Dicho en otras palabras, las acciones de los indios ante los frailes y los conquistadores eran una máscara que ocultaba un espíritu inclinado en esencia al pecado y no a Cristo, como habían hecho pensar algunos religiosos. Y para demostrarlo Betanzos recurrió al juicio de Dios —qué otra prueba más contundente podía hallar sino ésta. Apoyándose en éste, aseguraba que los indios estaban destinados a desaparecer de la tierra, y que nada, absolutamente nada podía impedirlo, pues ello sería consecuencia inmediata de los pecados que habían cometido en su gentilidad. El contraste con la idea de Motolinía y otros franciscano era evidente. En opinión de Betanzos ni siquiera la llegada de los religiosos, encargados de dar luz con la palabra de Dios, podía evitar la fatal conclusión de aquéllos. “El juicio y sentencia de Dios —decía— justísimamente es dada sobre ellos que todos mueran y no quede de ellos memoria porque sus pecados son tan horribles y tan contra toda naturaleza cual nunca jamás se ha hallado ni por escritura ni por fama ni cayó en pensamiento de hombres.” Y finalizaba censurando la validez y verosimilitud de las “evidencias” de quienes certificaban que en ellos podía verificarse un cambio respecto a su pecaminoso

<sup>356</sup> Fray Domingo de Betanzos, “Memorial...”, p.524. Las cursivas son mías.

pasado: “Los cuales vicios tienen tan arraigados que así como naturales les fuesen por lo cual son dados *in reprovum sensus*.”<sup>357</sup> Los motivos para que la Corona se inclinara por los encomenderos y antiguos conquistadores parecerían hasta aquí bastante sólidos. No obstante, a éstos les faltaba la prueba de la experiencia, la cual Betanzos prometía proporcionar en otro lugar. ¿En cuál? no sabemos.

En la parte final de su memorial, fray Domingo sintetizaba los puntos centrales en los que debían poner atención aquel o aquellos que pretendieran gobernar a cabalidad la tierra : “Lo primero a conocer la capacidad de los indios los cuales comúnmente no tienen más que niños de siete u ocho años. Lo segundo y más principal es tener por principal intento a que los cristianos pueblen y se perpetúen en aquella tierra. Lo tercero tener por muy cierto y averiguado que los indios se han de acabar y consumir todos y muy presto.”<sup>358</sup> El segundo confirma la intención que lo llevó a escribir el memorial y presentarlo al Consejo: defender la posición de los conquistadores. Por tanto, de aquí debe entenderse la idea presente en los demás, es decir, la subordinación de los indios a los españoles. De modo que su definición de los “naturales” la hacía inevitable e, incluso, obligatoria. En la época era evidente que a todo niño correspondía la supervisión de un adulto, así como a todo pecador la justicia de Dios.

Este memorial fue contestado en 1533 por un grupo de franciscanos entre los que se encontraban fray Jacobo de Testera y fray Martín de Valencia. La postura de éstos y los argumentos para sostenerla la hemos visto más arriba. Con todo, la posición de Betanzos no cambió en sus escritos posteriores. Persistió en su inclinación por sostener al grupo de los conquistadores a partir de una caracterización de los indios que necesariamente los subordinaba a éstos. Un año después de la misiva de los franciscanos, fray Domingo volvió a escribir al Consejo de Indias ratificando lo dicho un par de años antes, aunque esta vez enfatizó que sus juicios se fundamentaban en los diez años que había vivido en la Española.

Su texto comienza con un recordatorio de las responsabilidades y los problemas a los que el Consejo estaba obligado a auxiliar al monarca. No obstante esta parte nos pueda parecer accesoria y de poca trascendencia, nos recuerda el centro de la discusión y, por tanto, el vínculo de dichas cuestiones con la cuestión concreta de la definición de los indios. Así, tenemos lo siguiente: “el acrecentamiento de muchos reinos, el remedio de

---

357 Fray Domingo de Betanzos, “Memorial...”,p.524

358 Fray Domingo de Betanzos, “Memorial...”,p.525

muchas vidas, el atajo de muchas muertes, el reparo de muchas gentes, el acrecentamiento de grandes rentas, la consolación de muchos tristes, la seguridad y firmeza de un nuevo mundo, y sobre todo la salvación y remedio de grandes cuentos de ánimas.”<sup>359</sup> Todo esto, según Betanzos, se ponía en juego en las decisiones venideras. La cuales—observaba-- no seguirían la ruta sugerida en su memorial de hace dos años. Por lo cual no podía sino acusar un futuro poco promisorio en la empresa cristiana en las Indias: “Estas son las mayores cosas del mundo y la piedad y deseo de los que las tratan es el mejor del mundo, su ceguedad o ignorancia es la mayor del mundo, y la culpa que tendrán en no buscar lumbré que los alumbre será la mayor del mundo, porque ciertamente se bien se seguirán de ello todos los bienes divinos que son los mayores del mundo, y de errarse se seguirá todo lo contrario que son los mayores males del mundo.”<sup>360</sup>

Para justificar esta perspectiva, como dije antes, el dominico se apoyaba en su experiencia, es decir, en lo que había visto y vivido años antes en la Española. Ya vimos en los capítulos precedentes como el testimonio presencial era uno de los rasgos que proporcionaban verosimilitud a los argumentos. Además, nos encontramos nuevamente con la utilización del pasado como una forma de reforzar aún más tal verosimilitud. Sin embargo, el dominico lo utilizó de manera muy distinta a como lo haría después Motolinía para justificar la actuación de los primeros franciscanos. Betanzos no hizo una historia de los indios. Para él el pasado de los indios, sintetizado en su experiencia en las Antillas, era suficiente para deducir los rasgos de su naturaleza y asegurar que ésta no podría producir nada diferente en Nueva España. De modo que sostenía: “De las cosas pasadas podemos presumir las que están por venir semejante a ellas.” Y de manera mucho más concreta proporcionaba las situaciones que ilustraban esta afirmación:

Yo vi en la isla Española que se hicieron infinitas consultas sobre esta materia entre frailes de San Francisco y Santo Domingo y de San Jerónimo, y jamás medio en que concordasen ni asentasen se pudo hallar. ¡Cosa es esta de gran maravilla que sea esta gente de tal calidad que para hacerles bien y darles la vida no se halle medio! Esta de verdad es materia en la cual un abismo llama a otro abismo, en la voz de sus cataratas todas las cosas de aquestos indios son un abismo de confusión lleno de mil cataratas del cual salen mil confusiones e inconvenientes, y no parece sino que una confusión llama a otra y un inconveniente a otro

359 Fray Domingo de Betanzos, “Contestación al consejo de Indias, 1534”, apéndice en Carlos Sempat Assadourian, “Hacia la *Sublimis Deus*: las discordias entre los dominicos indios y el enfrentamiento del franciscano padre Testera con el padre Betanzos” *Historia mexicana*, Vol.47, No.3, 1998, p. 530

360 Fray Domingo de Betanzos, “Contestación al consejo...”, p.530

por que no hay cosa que para ellos se ordene que no salgan de ella mil inconvenientes. De tal manera que aunque lo que se ordena sea en si bueno y con santa intención proveído, cuando se viene a aplicar a la sujeta materia sale dañoso y desordenado y redundante en daño y disminución de aquellos a quien bien queremos hacer.<sup>361</sup>

Esta larga cita del dominico era categórica respecto a lo que debía interpretarse en España a cerca del ser de los indios. Sin embargo, párrafos más adelante hacía algunas precisiones respecto a la imagen de éstos expresada en su anterior misiva. En particular, se refería a la definición de los indios como niños, que había resultado ofensiva para algunos religiosos franciscanos. La precisión es importante porque matiza cierta visión historiográfica que plantea la disputa de Betanzos y demás religiosos en términos maniqueos, siendo la postura del dominico la negativa. Lo cierto es que en el fondo entre ambas perspectivas la diferencia radicaba sobre todo en los caminos, pero en los diagnósticos la distancia no era tan grande. Fray Domingo aclaraba que nunca se había referido a los indios como incapacitados, sino únicamente a que tenían capacidades similares a las de los niños. Aseguraba esto, replicando que lo otro no podía decirlo porque se opondría a los esfuerzos que él mismo había emprendido con los indios para convertirlos. Lo único que había hecho era advertir los límites de éstos para que desde la Península se hicieran las leyes adecuadas y más convenientes a los mismos indios: “Y aunque mi boca callase, los trabajos que yo he pasado y tengo de pasar por remediar estas gentes darían testimonio del deseo que yo tengo de su salvación y remedio, donde claro está que lo que yo hablé a vuestras mercedes no fue para quitar su conversión y remedio sino a fin que pues vuestras mercedes hacían leyes para aquellas gentes conociesen su capacidad porque no errasen.”<sup>362</sup> En la última parte de su escrito retaba abiertamente a los miembros del Consejo a que verificaran si la capacidad de los indios publicada y celebrada, sobre todo, por los franciscanos era cierta: “Y si haciendo este examen se hallare que esta gente es de tanta capacidad como esos señores y religiosos de la Nueva España dicen, yo confesaré haber errado y diré mi culpa delante de todos.”<sup>363</sup>

Con todo, la conclusión era la misma de la de su antiguo memorial: los indios debían estar subordinados al control y decisión de los conquistadores. El resto del escrito redundaba en ello, no sin precisar retóricamente que si bien las pruebas proporcionadas

361 Fray Domingo de Betanzos, “Contestación al consejo...”, pp.530-531

362 Fray Domingo de Betanzos, “Contestación al consejo...”, p.531

363 Fray Domingo de Betanzos, “Contestación al consejo...”, p.531

provenían de alguien insignificante como él, era evidente que el destino de los indios había sido establecido ya por Dios: “Donde se sigue que de nuestra desorden saca Dios su orden que es el cumplimiento de su voluntad.” Y más adelante: “Y esto todo viene de la ordenación divinal porque las intenciones de todos santas son todas y deseosas del bien.”<sup>364</sup>

Finalmente, de fray Domingo Betanzos se conserva otro documento que explícitamente atendía la cuestión del poblamiento y conservación de la Nueva España. Se trata de un *parecer*, nuevamente, para el Consejo de Indias acerca de las leyes que recientemente se habían publicado para la “conservación y buen tratamiento de los indios.” En éste no hay nada que no hubiera dicho en los otros revisados. Escribió que las tres metas necesarias para el bien de la Nueva España eran, en primer lugar, el buen tratamiento y conservación de los indios, después el asiento y sosiego de los españoles, y, por último, el acrecentamiento de las rentas del monarca. Y para alcanzarlas todas bastaba con que se cumpliera lo que desde siempre había referido: la encomienda de los indios a los conquistadores. De hecho, este texto de Betanzos trataba específicamente de las razones por las que el repartimiento de aquellos a la corona beneficiaba en muy poco, más bien perjudicaba, el bienestar de Nueva España. Al respecto, el dominico confrontaba de manera directa la postura que competía con la suya. Recordemos la misiva de fray Pedro de Gante al rey para pedirle que los indios quedaran bajo el control de la corona. Y dicha confrontación la hacía apoyándose en la definición de los indios arriba referida. Partiendo de ella, decía:

Que si todos los indios se ponen en cabeza del rey, vienen a ser todos iguales e aun pobres en la república, lo cual es directamente contra toda orden de buena policía, porque es necesario que en la república, para ser bien ordenada y sustentada, que haya en ella personas valerosas e poderosas e rica, e caballeros e nobles, porque éstos son los huesos sobre que se sostiene la república; porque no puede ser república más mal aventurada y abatida que aquella donde todos son pobres y abatidos y necesitados.<sup>365</sup>

En tanto se favoreciese a los españoles con el repartimiento y control de los indios, éstos también saldrían beneficiados. Con lo cual fray Domingo ratificaba su intención de buscar igualmente la conversión y buen tratamiento de los indios. Así, la perpetuidad en las

<sup>364</sup> Fray Domingo de Betanzos, “Contestación al consejo...”, p.531

<sup>365</sup> AGI, Patronato,231,N.4,R.19,f.1v.

encomiendas y, en consecuencia, la seguridad en la propiedad de éstos propiciaría que los españoles hicieran todo lo posible por cuidarlos, convertirlos y conservarlos. Algo que no sucedía cuando estaban bajo el control de los oficiales reales, interesados más en “recaudar sus tributos e servicios.” Además, en los españoles, los indios tendrían una figura concreta a quien solicitar justicia y remedio en situaciones de agravio y maltratado.<sup>366</sup> En síntesis, lo más adecuado para naturales y pobladores españoles —conquistadores, esencialmente— de Nueva España era la subordinación de los primeros a los segundos. Y ésta se justificaba por las características de cada uno de ellos.

Hasta aquí la perspectiva de fray Domingo de Betanzos y su definición de los indios. No obstante, resta por explicar los motivos de la divergencia de éstas de las referidas antes. Al respecto, en torno al dominico ha habido una larga discusión historiográfica, ya que, previo a su llegada a la Nueva España, sostenía una definición de los indios distinta a la que acabamos de ver y, de hecho, cercana a la planteada por fray Bartolomé de las Casas. Se sabe, incluso, que el mismo Betanzos había sido uno de los más interesados en que el mismo las Casas ingresara a la orden dominica. Sin embargo, esto cambiaría años después.

Algunos historiadores han intentado explicar tal cambio centrándose en la psicológica de Betanzos. Cómo si en la postura de éste lo único que estuviera en juego hubieran sido sus sentimientos y su estabilidad emocional. Además se sugiere que las ideas políticas —porque en ese terreno deben explicarse las opiniones del dominico— eran independientes de las situaciones particulares en las que se esgrimían. En este sentido, habría que decir que, en general, la Española no era Nueva España, y, en particular, que la situación de Betanzos aquí poco tenía que ver con la de la isla. Pero en eso abundaré más adelante. Mientras tanto un par de ejemplos en los que puede encontrarse una explicación de los cambios de Betanzos en tono psicológico.

Carlos Sempat Assadourian, a propósito del memorial del dominico de 1532 en donde define a los indios como *incapaces*, concluye que “sólo una *extrema cólera mística* hacia los indios pudo producir este memorial que amplía hasta el infinito la enajenación mostrada antes por fray Tomás Ortíz.” Assadourian se refiere al dominico que en 1520, en la población antillana de Chibirichí, mandó ajusticiar a varios indios que supuestamente habían asesinado, y después devorado, a buen número de frailes. Con lo cual, la actitud de Betanzos habría sido producto de un trauma originado en aquel acontecimiento: “si el

<sup>366</sup> AGI, Patronato, 231, N.4, R.19, f.1v.

padre Betanzos sintió a Dios pronunciar su espantosa sentencia pudo ser porque *después de la conmoción por aquel martirio... tuvo más arrebatos al saber los sacrificios humanos de los indios mexicanos y de sus gozos por carne así muerta.*<sup>367</sup>

Por otra parte, Lewis Hanke, en el contexto del “descubrimiento” de una supuesta retractación de Betanzos de su “odio” a los indios, pregunta retóricamente cuáles habrían sido los verdaderos motivos de éste para mantener tal posición, sugiriendo una respuesta psicológica.: “¿Por qué Betanzos pasó tanto tiempo en el Nuevo Mundo —más de treinta años— sin llegar a aprender ninguna de las lengua indígenas? ¿Acaso sufrió, como otros misioneros, lo que los antropólogos llaman *‘impacto cultural’* al encontrar tantas y tan distintas clases de gente con las cuales no podía comunicarse? ¿Fue ésta la verdadera causa de *su manifiesta incapacidad* para llegar a una conclusión clara y firme sobre la capacidad de los indios?”<sup>368</sup>

Mi interpretación es otra. Pienso que la definición de Betanzos no puede reducirse a un plano únicamente personal. Todavía más cuando ésta era compartida por otros personajes con intereses concretos en términos de la repartición de “beneficios” y “responsabilidades” en la conformación de lo que sería un nuevo virreinato. Centrándonos en la política religiosa, habría que pensar más seriamente en las implicaciones que habría tenido para los franciscanos la llegada de los dominicos, pues unos y otros representaban oponentes directos en la disputa por los “indios”. Además, no podemos dejar pasar que en el contexto de los primeros de la Nueva España los conquistadores representaban, en términos concretos, el poder político más importante. Y, por último, no hay que olvidar que Betanzos se empeñó, exactamente por el periodo al que nos hemos venido refiriendo, en buscar la separación de los dominicos de Nueva España de la jurisdicción ejercida desde las Antillas.<sup>369</sup> Es muy probable que la intención por consolidar a su orden en el contexto novohispano, sobre todo ante el camino avanzado que para entonces tenían los franciscanos, lo llevara a defender una posición en la que buscaba una conciliación con los conquistadores. De esto existía un reconocimiento expreso del dominico:

Todos los que han entendido en la gobernación de esta tierra, y los que entienden en la masa destes indios, siempre han tenido intento en cargar la mano en remediar los indios.

E por esto les pareció que era un buen camino sacarlos de poder de cristianos e ponerlos

367 Carlos Sempat Assadourian, “Hacia la *Sublimis deus*”..., p.508. Las cursivas son mías.

368 Lewis Hanke, *La humanidad es una*, México, FCE, 1985, p.64. Las cursivas son mías.

369 Daniel Ulloa, *Los predicadores divididos los dominicos en Nueva España, siglo XVI*, México, El Colegio de México, 1977.

en cabeza del rey. E por esto han procurado por todas las vías que han podido por dar manera cómo todos los indios vengan a estar en cabeza del rey. En ansí vienen a deshacer los españoles por remediar los indios.<sup>370</sup>

#### La racionalidad y natural inclinación al cristianismo II

Como hemos visto, la definición de los indios de fray Domingo de Betanzos los obligaba a subordinarse a los españoles en todos aspectos. No obstante, las tareas de conversión espiritual no podían prescindir de la dirección de un religioso. En este sentido, era imposible relevar a los frailes del lugar de privilegio del que gozaban en el campo de lo político. A pesar de ser contraria a la hegemónica, la intervención de Betanzos demuestra el grado de alcance que las posturas de los religiosos podían tener en dicho campo. Finalmente, el dominico era uno de los pocos frailes --con la oportunidad de que su voz se escuchara-- en los que se podían identificar argumentos que generalmente se adjudicaban a conquistadores y encomenderos. En los capítulos siguientes se tratará de manera particular las definiciones de los indios en estos grupos. De modo que a partir de aquel año de 1532 fue más evidente el grado de intervención política de los frailes, pues la perspectiva de Betanzos convocó a otros con una posición contraria a insistir ante el rey y el papa en que las palabras del dominico estaban erradas. El hermano de orden de Betanzos, Bernardino de Minaya, fue el encargado de transmitir las palabras de diferentes religiosos de Nueva España en torno a su postura sobre el ser de los indios. Entre éstos estaba un grupo de franciscanos encabezado por fray Jacobo de Tastera y el obispo de Tlaxcala, el también dominico fray Julián Garcés.

Sin embargo, a la par de este tipo de reacciones, las juntas eclesiásticas posteriores produjeron otro tipo de posturas, más centradas en los mecanismos y los medios necesarios para llevar a cabo la conversión, en las que también es posible identificar una definición de los naturales. Y a propósito de ello, es posible percibir una discusión a partir de la falta o presencia de ciertos aspectos que se pensaban universales y, por tanto, indispensables para transmitir el cristianismo. Para adelantar uno estos rasgos sirva el siguiente comentario sobre la falta de “policía humana” que se atribuía a los indios. Presupuestos como éste legitimaba a los religiosos solicitar, cada vez con mayor urgencia, que una de las medidas que debían aplicarse era la congregación de los indios en pueblos, según existía el uso

---

370 AGI, Patronato,231,N.4,R.19,f.2

entre los españoles. Así, algunos frailes decían que entre los múltiples “estorbos” que se presentaban a para llevar el cristianismo a los indios, “uno de los más evidentes”, era estar “derramados de sus habitaciones, y tan lejos unos de otros, que no se pueden juntar, como los religiosos querían. Parécenos que conviene, para que se amplíe y se dilate nuestra santa fe católica, y que estos naturales más en ella se aprovechasen, ser necesario la policía humana en ellos.”<sup>371</sup>

Sin embargo, fray Julián Garcés sostenía una imagen de los indios en donde esta carencia parecería no tener lugar. Alrededor de 1535, en misiva al papa, Paulo III, decía: “Yo, que en el decenio que ha que vivo en su patria he podido estudiar las costumbres y sondear los ingenios, soy el que testifico ante ti, beatísimo padre que funges como vicario de Cristo sobre la tierra, lo que ví, lo que oí y nuestras manos palparon respecto a estos dados a luz por la Iglesia...Lo cual, declarado como es debido, dando a cada quien lo que en justicia merece, es como sigue: pleno y óptimo uso de razón tienen, y entero sentido y juicio.”<sup>372</sup> Ahora bien, la carta de Garcés al papa formaba parte de otras misivas que frailes asentados en la Nueva España habían dirigido tanto a éste como al Consejo de Indias con la intención de contradecir las opiniones vertidas antes por fray Domingo de Betanzos. Como lo mencionó hace años Carlos Sempat, fue el grupo de franciscanos encabezados por fray Jacobo de Tastera los primeros en reaccionar a las declaraciones de fray Domingo. En este sentido, antes de profundizar en el texto de Garcés, será necesario tomar en cuenta el de los hermanos menores. Sobre todo porque en éste se utilizaban ya las señas que servirían posteriormente al dominico para componer la imagen que transmitiría al papa.

En 1533, un año después del escrito de Betanzos que tratamos arriba, fray Jacobo de Testera, fray Martín de Valencia, fray Antonio de Ciudad Rodrigo, fray Juan de Ribas entre otros escribieron al Consejo de Indias para comunicar la imagen *verdadera* de los indios: “Mas pues vemos que nuestro adversario no cesa de poner estorbo con relaciones no verdaderas queriendo dar a entender que los indios de esta Nueva España son incapaces.”<sup>373</sup> Ya vimos la respuesta de Betanzos a este ataque. Lo interesante en consecuencia es observar cómo estos franciscanos representaban la capacidad de los naturales en contraposición a lo escrito por fray Domingo. Como en varios de los textos revisados a lo largo de

371 Apéndice documental en Cristóforo Gutiérrez Vega, *Las primeras juntas eclesíásticas...*, p.232

372 Fray Julián Garcés, [Epístola a Paulo III] en Rene Acuña, *Fray Julián Garcés. Su alegato en pro de los naturales de Nueva España*, México, UNAM, 1995, pp.27-28.

373 “Parecer de los franciscanos de Nueva España sobre la capacidad de los indios.”, apéndice en Carlos Sempat Assadourian, “Hacia la *Sublimis Deus*: las discordias entre los dominicos indios y el enfrentamiento del franciscano padre Testera con el padre Betanzos” *Historia mexicana*, Vol.47, No.3, 1998, p.526

este trabajo, legitimaban sus dichos a partir de una experiencia forjada en la convivencia constante con los indios y, en particular, con todo aquello que constituiría la labor del misionero: aprender la lengua, decir sermones, así como “los sudores y los afanes que pasó para que le fuese abierta la puerta.”

Más allá de las figuras retóricas, y los incisivos ataques en contra de Betanzos, la estrategia de los franciscanos era muy similar a la que citamos antes de Motolinía, aunque en la de éstos el tono iba más por integrar a los naturales en un proceso de formación casi universal de los pueblos. Partiendo de ello, preguntaban: “¿Qué maravilla es que fuesen grandes pecadores los que tenían por dioses a los demonios del linaje humano y del reino de Cristo, y permitiéndolo Dios nuestro Señor para mostrar su gran paciencia y la malicia de Satanás, permitió que *casi todo el mundo* fuese sujeto a la idolatría, y lo que más es de doler de las doce tribus de Israel las diez y aún no quedaron del todo libres las otras dos tribus?”<sup>374</sup> Así como ninguna nación habría estado exenta de los embelesos del demonio, tampoco lo estaría de la misericordia divina. Con lo cual, acusar a los indios de un pasado idolátrico no podía funcionar como argumento sólido para determinarlos inferiores a los españoles. En todo caso, su idolatría sería un síntoma más o menos natural —común a muchos otros pueblos— que solicitaría la atención de verdaderos misioneros: “Si dicen que tienen incapacidad natural díganlo las obras. Y en comenzando de sus males, los ritos de las idolatrías y adoraciones de sus falsos dioses y ceremonias de diversos grados de personas, acerca de sus sacrificios. Que aunque esto es malo nace de una solicitud natural no dormida, que busca socorro y no topa con el verdadero remediador.”<sup>375</sup> La presencia de los frailes habría abierto la puerta a los indios para que expresaran su piedad intrínseca.

Así, los franciscanos decían ser testigos del fervor y entusiasmo con el que los indios habían recibido y, después, practicado la nueva religión. Según ellos, esto podía ejemplificarse con frases como la siguiente: “dejadnos trabajar y hacer gastos en la honra y servicio de nuestro verdadero Dios y criador pues tanto gastamos en servicio y honra de los demonios.”<sup>376</sup> La imagen de los naturales que promovían los frailes resultaba sorprendente dado el grado de conciencia que se les atribuía como cristianos, pero también como vasallos del rey. Para sostener esto utilizaron el esquema del argumento anterior. Si antes habían servido perfectamente a sus señores, los cuales solían ser tiranos y crueles, con esa

374 “Parecer de los franciscanos...” p.527

375 “Parecer de los franciscanos...” p.528

376 “Parecer de los franciscanos...” p.528

misma perfección servían ahora al rey de España, pues --afirmaban los franciscanos--, desde niños estaban acostumbrados a servir y trabajar. Para convencer de su dicho, recurrían a la pregunta retórica, y de paso denunciaban a los que en el práctica estarían actuando en deservicio del monarca: “¿cómo no servirán a Vuestra Majestad que no menos le conocen por padre que por señor por lo que cada día vemos que los libra de tantas aflicciones como han tenido de los españoles?”<sup>377</sup>

Finalmente, los franciscanos definían a los indios con cualidades que eran materia común para reivindicarlos como una nación con orden y policía. De hecho tales características las hemos visto ya en las relaciones de Hernán Cortés para transmitir la misma idea. En el escrito de los frailes no aparecen con la profusión del escrito del extremeño, pero podrían pasar como una buena síntesis de ellas. La formula retórica era la misma de los argumentos anteriores:

Digan los que dicen que éstos son incapaces ¿cómo se sufre ser incapaces con tanta suntuosidad de edificios, con tanto primor en obrar de manos cosas sutiles, plateros, pintores, mercaderes repartidores de tributos, arte en presidir, repartir por cabezas gentes, servicios, crianza de hablar y cortesía y estilo, exagerar cosas, sobornar y atraer con servicios, competencias, fiestas, placeres, gastos, solemnidades, casamientos, mayorazgos, sucesiones ex trestamento et ab intestato, sucesiones por elección, puniciónn de crímenes y excesos, salir a recibir a las personas honradas cuando entran sus pueblos, sentimientos de tristeza usque ad lacrimas cuando buena lo requiere y buen agradecimiento? <sup>378</sup>

En el mismo tono se describía a los niños indios. Su conversión era presentada como un verdadero milagro: escribían, cantaban, enseñaban a otros, y hasta predicaban sermones con “muy buen espíritu”. Además, se confesaban bajo constricción casi perfecta, que incluía sollozos y lagrimas. Después de esto parecería que poco o casi nada se tendría que hacer para convertir a los indios. Sin embargo, ocupando las oraciones y frases cortas, estaban los frailes. En un lugar que parecería tener poca importancia, pues aparentemente todo se concentraría en mostrar las habilidades de los indios, los frailes exhibían la trascendencia de su obra misionera. Implícitamente sugerían que aquel *milagro* se había concretado gracias a su mediación, pues, en el fondo, la inclinación natural de los indios al cristianismo necesitaba de una guía. La frase citada anteriormente sobre la necesidad de

---

377 “Parecer de los franciscanos...” p.528

378 “Parecer de los franciscanos...” p.528

un “verdadero remediador” que atendiera la solicitud de socorro y auxilio espiritual, era una entre otras que presentaban a los franciscanos como la pieza fundamental que había motivado la expresión de aquello que estaba en potencia: “Y lo que más sentimos es que lo que no hicieren será por no haber quien enseñe.”

Los franciscanos cerraron su misiva reconociendo la necesidad del rey de mandar lo más conveniente para organizar la tierra y, primordialmente, para la buena convivencia entre indios y españoles. Sin embargo, utilizando casi los mismos ejemplos de los párrafos anteriores, subrayaron los avances que por esos años se estaban consiguiendo en la conversión. En resumen, la carta de los franciscanos insistía en una imagen de los indios en la que todos los elementos del buen cristiano estaban dados en esencia. Una esencia que sólo ellos podían describir con exactitud, ya que, como ningunos, habían convivido largo tiempo con aquellos y habían aprendido sus lenguas. El problema era que alguien con una opinión distinta, fray Domingo de Betanzos, apelaba igualmente a la experiencia como el sustento más sólido de su perspectiva. Evidentemente, la cuestión aquí no es definir quién quien daba cuenta de los hechos tal cual sucedieron, sino analizar qué postura ganó mayor terreno en la consideración del rey.

Hasta aquí, y tomando en cuenta lo dicho antes sobre la *historia de los indios* de Motolinía, resulta claro que la de estos primeros franciscanos era compartida por otros religiosos. Esto, en buena medida, porque les aseguraba el lugar central del proceso de población y arraigo de los españoles a las nuevas tierra. Finalmente, esos indios *pacíficos y buenos para el cristianismo* eran la materia sin la cual los frailes no hubieran tenido razón de ser. Así lo debió entender también fray Julián Garcés, un dominico que alrededor de 1528 llegó a Nueva España para ocupar la cátedra del obispado de Tlaxcala. Según algunos datos sobre su vida en las Indias, parece que no le agradaba mucho la idea de vivir en un sitio alejado de la población y forma de vida española. Incluso, se dice que buena parte de su periodo como prelado lo pasó más en la ciudad de México que en Tlaxcala. Tal vez esto haya sido uno de los motivos por los que no logró aprender cabalmente el nahuatl. No obstante, en 1535 Garcés escribió una carta al papa Paulo III en la que aparecía una definición de los indios casi idéntica a la que vimos en la carta de los franciscanos al rey. Al respecto, era evidente que a estas alturas los frailes tenían una serie de lugares comunes para “defender” a los indios. Del famoso sermón de fray Antonio de Montesinos en la Española a la carta de Garcés habían pasado más de veinte años. Tiempo suficiente para que se consolidaran tales *a priori*.

De esta forma, el obispo de Tlaxcala reiteraba en su carta una determinación de la categoría que seguramente en Roma era conocida. Por ejemplo, mediante ciertos pasajes bíblicos demostraba que en la Iglesia cabían todas las naciones, sin excepción alguna: “porque en la red evangélica toda clase de peces debía ser capturada por los Apóstoles, a quienes antes había dicho ‘os haré pescadores de hombres.’”<sup>379</sup> Contrariamente a lo que se suponía afirmaban los que estaban *en contra* de los indios, Garcés decía que éstos eran como cualquier otro pueblo, con caídas en algún momento de su historia, pero con la posibilidad de corregir el camino. Como vimos, esta era la misma prueba esgrimida por los franciscanos para integrar a los indios a una historia común de las naciones. Garcés simplemente agregó un ejemplo que pudiera ilustrar con mayor claridad y contundencia tal prueba, y para ello utilizó a los españoles mismos: “Barbarie e idolatría les echamos en cara, como si los padres de que sacamos origen hubieran sido mejores. Y fue hasta que el Apóstol Santiago les predicó y convirtió al culto de la fe que, de pésimos, los transformó en óptimos... ¿Quién sabe, entonces, si en el correr del siglo muchos de éstos habrán de ser santos y conspicuos en toda virtud?”<sup>380</sup> Si antes Motolinía había hecho la *historia* de los indios para manifestar el fervor religioso inherente a éstos y, de aquí, su potencial para convertirse fácilmente en cristianos, ahora Garcés planteaba un esbozo *histórico* de los españoles para mostrar su pasado gentil y “semibárbaro”. De modo que la ruta de españoles e indios al cristianismo apenas había variado un poco, por lo que, en el fondo, compartían un pasado común.

Respecto a las evidencias que para Garcés comprobaban que entre los indios se usaba la razón, ya mencioné más arriba que las reducía a la experiencia de haber vivido entre ellos más de una década. (Lo cual parece que no ocurrió). En los párrafos del dominico no aparecieron las grandes edificaciones ni el comercio o las fiestas para ilustrar el orden en la vida de los naturales. Sin embargo, las pruebas contundentes había que encontrarlas en los extraordinarios avances de la conversión llevada a cabo por los frailes. Claro, la intención no era mostrar los logros de éstos, sino la capacidad de los indios, y era en su vida como cristianos en donde tal capacidad podía apreciarse mejor. De hecho, la prueba de los grandes edificios, Garcés la situaba en la etapa cristiana de los indios y no antes, como hacían los franciscanos en su carta: “Construyen grandes iglesias, y las adornan con las armas del Rey. Labran monasterios para los frailes que los protegen , y

---

379 Fray Julián Garcés, [Epístola...], p.24

380 Fray Julián Garcés, [Epístola...], p.29

casas para las devotas mujeres enviadas por la Emperatriz doña Isabel.”<sup>381</sup> Y a pesar de que el ejemplo buscaba mostrar las habilidades características de los indios, los frailes no podían salir de escena. Pero, regresando a los naturales, para fray Julián la confesión era el terreno en donde se confirmaba la racionalidad y, por tanto, la inclinación natural de los indios para ser cristianos. En sentido, sólo las frases distinguían el argumento del dominico y el de fray Jacobo de Testera y sus hermanos de orden: “Hacen confesiones que, mayormente para nuevos en la Iglesia, conllevan dificultad y significan esfuerzo, que es donde ocupa sitio muy principal la fe porque se sacaba a luz los secretos del corazón y se ponen de manifiesto a otro.”<sup>382</sup> Al final del este proceso de verdadera constrictión, los indios terminaban por superar a los españoles.

Sobra abundar en más detalles de la definición de los indios de fray Julián Garcés. En gran medida sería repetir lo ya visto más arriba. Aunque en ocasiones el dominico parecía arriesgar demasiado en su afán por persuadir a su lector. Hay partes de su texto en donde la frontera entre el argumento verosímil y la exageración que despertaría la duda era muy delgada: “Otro [indio], habiendo escuchado que Judas se había ahorcado inconfeso e impenitente, dijo a su confesor: ‘Soy un Judas. Aunque me confesé, lo hice a medias. He pensado por eso repetir la confesión.’”<sup>383</sup> Con todo, fray Julián concluía su carta a Paulo III exhortándole a que no dejara desprotegida la gran labor que los frailes estaban realizando con los indios, pues, al final --como “condestable de Dios en la tierra”--, estaba obligado a proporcionar todas las herramientas necesarias para cumplir con la misión que éste le había encomendado: salvar las almas de todos los seres humanos.

#### Los métodos de cristianización y la definición de los indios

Las respuestas a la solicitud de la corona sobre cómo conservar y poblar la tierra no se concentraron únicamente en el tema de definir los rasgos de los indios. También se discutieron las formas en las que tenía que llevarse a cabo la labor misionera. Con todo y que en las reuniones los puntos centrales parecerían referirse exclusivamente a cuestiones tácticas para lograr el objetivo mencionado, es posible identificar igualmente en ellas una concepción sobre el ser de los indios. De hecho, estas referencias resultan bastante significativas al respecto ya que entre líneas pueden identificarse contradicciones

381 Fray Julián Garcés, [Epístola...], p.33

382 Fray Julián Garcés, [Epístola...], p.32.

383 Fray Julián Garcés, [Epístola...], p.35.

y resquicios respecto a las representaciones arriba referidas. Particularmente, aquellas en donde la caracterización de los indios los situaba a la altura de otras naciones cristianas. Es en este tipo de escritos en donde dicha caracterización “positiva” de los indios expresaba más claramente su sentido de imposición.

El 30 de noviembre de 1537 los obispos de México, Oaxaca y Guatemala se reunieron a propósito de una nueva convocatoria del rey. Esta vez para dar su parecer acerca de las “cosas concernientes al bien de los naturales de estas partes, e instrucción que se les debiese dar en las cosas de nuestra fe, y en los que mejor debíamos hacer para ejercer nuestro oficio e cura pastoral.”<sup>384</sup> Después de preguntar al rey sobre la forma en la que debían organizar su participación en el Concilio general –es decir, el concilio de la Iglesia en Trento--, los preladados entraron de lleno en el tema de la conversión de los naturales. Enaltecían, en primer lugar, la labor que venían haciendo en los últimos años: una instrucción cuidadosa que había multiplicado sus beneficios, ya que algunos cuantos religiosos habían logrado convertir cantidades amplias de indios. No obstante, subrayaban que tales beneficios podían ser mayores si no existieran diversos obstáculos en su tarea. Con lo cual, buscaban subrayar aún más el mérito de su intervención. Así, uno de esos obstáculos –adelantado más arriba—era que los indios estaban “derramados de sus habitaciones, y tan lejos unos de otros, que no se pueden juntar, como los religiosos querían.”<sup>385</sup> Para los frailes una cosa era indispensable para resolver tal situación: “la policía humana.” La pregunta se impone: ¿Dónde quedó la *policía* de los indios que otros religiosos presumían? ¿Dónde quedaron los grandes edificios que aquellos construyeron, y el trato racional que realizaban en sus plazas y lugares de justicia y gobierno? Según parece, esto no se aplicaba en todas las situaciones. De modo que los frailes pedían al rey que, para ampliar y dilatar la verdadera fe, que mandara ordenar a los indios según la forma española de organización de los pueblos: “que Vuestra Majestad debía enviar a mandar que se diese orden cómo ellos la tuviesen, al modo y manera de españoles y naciones cristianas, viviendo juntos en pueblos, en orden de calles y plazas concertadamente.”<sup>386</sup> De esto, según los religiosos, se obtendría un medio propicio para conocer mejor a las personas y emplear las maneras más adecuadas para impartirles la doctrina, al mismo tiempo que ellos podrían aprovecharla mejor.

384 “Carta de los Ilustrísimos sres. obispos”, apéndice documental en Cristóforo Gutiérrez Vega, *Las primeras juntas eclesiásticas...*, p.231

385 “Carta de los Ilustrísimos sres. obispos...”, p.232

386 “Carta de los Ilustrísimos sres. obispos...”, p.232

Pero esta no era la única medida propuesta por los frailes que presentaba a los indios, no como los cristianos completos y casi perfectos de las otras cartas, sino como verdaderos neófitos en los que era necesario invertir todavía un tiempo considerable para su conversión. Su persistencia en la idolatría era una prueba de esto. En este sentido, el panorama presentado se oponía claramente a imágenes como la de aquel indio preocupadísimo de la cabalidad de su confesión. Cuidándose de la mirada de los religiosos, los indios expresaban algo muy distinto a este tipo de cristianismo, que podríamos calificar de demasiado estricto. Contrario a esto, la idolatría seguía siendo un rasgo que los identificaba:

porque los naturales aún usan sus ritos gentilicios, especialmente en las supersticiones e idolatrías e sacrificios, aunque no públicamente como solían, mas de noche van a sus adoratorios, cues y templos, que aún del todo no están derrocados, y dentro del centro de ellos tienen sus ídolos en la misma veneración que solían..., ni dejan de tener muchos de ellos ídolos escondidos, aunque los amonestamos muchas veces y los amenazamos; y en los dichos cues y adoratorios que les habemos hecho derribar hasta el suelo de tres meses a esta parte, les habemos hallado sus ídolos.<sup>387</sup>

Y esta era específicamente parte de la solución que los frailes sugerían para terminar con la idolatría, derribar absolutamente todos los adoratorios que se encontraran, pues de no ser así “perseverarán en su idolatría, e mientras no se destruyese en ellos, no se podrá plantar la latría e divina adoración es cristiandad.”<sup>388</sup> Pero al tiempo que esta medida se proponía para *salvar* a los indios de una vez por todas del control del demonio, servía a los frailes para reforzar su presencia en Nueva España. La petición de éstos al rey era lo suficientemente clara al respecto: “que sea servido de mandar aplicar y hacer limosna a las iglesias de aquellas tierras”, además de permitir que todas las posesiones y templos de los “papas” de los indios fueran derribadas para construir en su lugar más iglesias. En el fondo, la perseverante idolatría que *determinaba* a los indios permitía a los frailes legitimar sus demandas de mayor apoyo por parte de la Corona. Particularmente, exigían al monarca proveer lo necesario para una edificación rápida de conventos e iglesias.

Tener muchas mujeres era otro rasgo de los indios, principalmente de los nobles, que permitía a los frailes demandar mayores privilegios sobre su administración. Igual que

---

<sup>387</sup> “Carta de los Ilustrísimos sres. obispos...”, p.236

<sup>388</sup> “Carta de los Ilustrísimos sres. obispos...”, p.236

en el caso anterior, la situación era planteada en términos alarmantes. Para los prelados, la costumbre “nefanda” de los indios de tener varias mujeres era una forma de “encubrir” adulterios e impedir el establecimiento de matrimonios cristianos. Con todo, lo peor era la obstinación de los indios, a pesar de las constantes reprimendas y exhortaciones de los religiosos. Partiendo de esto, los obispos proponían aplicar castigos a los que insistían en tal práctica. El problema era que específicamente en este punto existía un mandamiento del rey que establecía que no se castigara a los indios amancebados como se hacía con los españoles. Concretamente, los prelados tenían prohibido prender “por ningún delito al lego, sin licencia de la justicia, andando lejos nuestros visitadores o nosotros, do no hay justicia, no los pudiendo prender ni imponer pena pecuniaria no sabemos qué penas les inyungir.”<sup>389</sup> De modo que ante tales circunstancias, los prelados suplicaban al rey que “para con los indios nos dé facultad para los detener algún día o encerrar, porque este parece el castigo más moderado para su tímida condición, o nos mande declarar cerca de esto su intención, e si nuestros visitadores han de traer vara andando visitando entre los indios.”<sup>390</sup>

En su misiva al monarca, los obispos legitimaban otro tanto de sus peticiones en las características de los indios. Respecto a uno de los temas que causó mayor polémica entre religiosos, el pago de diezmos por parte de los naturales. Contrario a la prerrogativa que éstos tenían de no pagarlos, aquellos argumentaban que los debían de dar, no completos, sino a la mitad, dada su condición de nuevos en la religión. Para lograrlo bastaba con que se les explicara la obligación que habían “contraído con Dios por haberlos criado y redimido y por conservarles la vida”, por lo cual debían retribuir de alguna manera a su Iglesia. Además –y aquí es donde estaba la referencia a la forma de ser de los indios--, antiguamente “daban largas ofrendas e dadivas voluntarias a sus teucales y templos y papas y ministros, no se les haría de mal dar a Dios por vía de diezmos alguna cosa.”<sup>391</sup> Para promover la construcción del colegio de Tlatelolco, los obispos promovían una definición de los indios mucho más favorable, por lo menos lo suficiente para mostrar el provecho que éstos podrían obtener de dicho colegio: “porque vemos que se muestran muy bien disciplinados y morigerados, suficientes y hábiles muchos de los que allí deprenden, no tan solamente para saber para si, mas para darlo a entender lo que aprenden y saben a los

---

389 “Carta de los Ilustrísimos sres. obispos...”, p.237

390 “Carta de los Ilustrísimos sres. obispos...”, p.237

391 “Carta de los Ilustrísimos sres. obispos...”, p.235

otros.”<sup>392</sup>

Por último hay que decir que en esta carta de 1535, los prelados mencionaron al rey las dos posturas que por esos años prevalecían sobre la forma de conceder el bautismo -- a las cuales he hecho referencia en los apartados precedentes. A diferencia de lo dicho en éstos, aquí no existía una explicación detallada que pudiera descubrirnos las definiciones de los indios sobre las que se erigían tales posturas. No obstante, resulta importante rescatar los términos en que los prelados las presentaban, ya que exponían el tamaño del conflicto que habían originado en la prematura Iglesia novohispana. Las posturas ya las conocemos, mientras unos sostenían que el gran número de indios y los pocos frailes hacían imposible la realización de todas las ceremonias que demandaba el sacramento, otros decían que éstas eran indispensables o de lo contrario no debía de bautizarse. Sobre esto los obispos concluían que ambas partes tenían su dosis de razón, pero que la oposición entre ellas habían causado “mucha cisma y contradicción, y pasiones entre ellos, y predicán unos contra otros, e los indios se escandalizan e turban.”<sup>393</sup> Así, los obispos terminaban por solicitar al monarca una línea única que sirviera de guía para este tipo de casos, con lo cual --pensaban--, podía resolverse las disensiones y, en particular, la confusión de los indios al ver que unos los bautizaban de “una manera y otros de otra.” Estos pocos datos nos servirán para comprender mejor discusiones posteriores, en donde explícitamente se disputaba la definición de los indios a partir de los medios. Aunque algo de esto puede reconocerse en algunas frases de los prelados que justificaban que no se hicieran todas las ceremonias debido a lo “derramada” que estaba la gente y a que los indios desconocían la reverencia y acatamiento que debía tenerse al santo óleo y crisma. Con lo cual, de manera implícita, se sugería que la aplicación o no del ritual completo estaba relacionada con las características de los indios, particularmente, con el grado de conversión que hubieran alcanzado. En las juntas eclesiásticas posteriores se expresó mejor este vínculo de la administración de sacramentos con los rasgos definitorios de lo indio.

#### Fray Juan de Zumárraga y la inquisición apostólica

A pesar de que nos hemos encontrado con ella, hasta el momento no hemos hecho un análisis detallado de la postura del primer arzobispo de México, fray Juan

<sup>392</sup> “Carta de los Ilustrísimos sres. obispos...”, p.239

<sup>393</sup> “Carta de los Ilustrísimos sres. obispos...”, p.242

de Zumárraga<sup>394</sup>, respecto a su definición de los indios. Esto ha sido completamente intencional. La razón es que, por un lado, podríamos incluirlo sin problema alguno dentro de aquellos que caracterizaron a los indios como cristianos en potencia, y con todas las posibilidades para gobernarse por sí mismos. Pero por otro, también nos encontramos en la trayectoria del franciscano momentos en donde esta identificación parecería cuestionarse. Me refiero específicamente a la serie de procesos inquisitoriales presididos por Zumárraga en contra de indios. De entrada podría decirse que el hecho de que el prelado haya aceptado condenar y castigar a algunos de éstos no significaba que lo que, según él, los definía hubiera cambiado. Contrario a esto, si algo podemos encontrar en la postura de Zumárraga al respecto es coherencia. Si siempre sostuvo que los indios podían reconocerse por una inclinación natural al cristianismo y por los avances (milagrosos) que en este sentido mostraban, la lógica imponía tratarlos como tales, es decir, como cristianos hechos. Incluso, hemos visto los extremos a los que --según posturas como las que compartía Zumárraga--, los indios podían llegar en su conversión al cristianismo. Para recordar un ejemplo de esto, remito a la imagen del indio que se confesaba una y otra vez para asegurar que todos sus pecados hubieran sido dichos. Partiendo de esto, podían ser juzgados bajo los mismos criterios religiosos que se aplicaban a los demás cristianos, incluidos los españoles. Además, no era que dichos procesos inquisitoriales cuestionaran la naturaleza de los indios, por el contrario, más bien confirmaban que ésta era igual a la de las demás naciones cristianas y que, por tanto, entre ellos también existía la herejía y el sacrilegio. Además, como también se ha visto antes, ninguna identificación de los indios podía darles completa libertad y autonomía --esto era inimaginable para los religiosos--, la constante en todas era establecer la dependencia. En este sentido, las dos posibilidades eran hacerlos depender completamente de los conquistadores, como era el caso de Betanzos, o, según una postura más extendida, dejarlos en manos de aquellos para que laboraran y fueran protegidos, y, al mismo tiempo, dejar en manos de los frailes todo lo concerniente a su conversión espiritual. El obispo franciscano está mucho más cercano a esta última.

Si bien es la postura de Zumárraga sobre la definición de los indios la que se propone para el análisis, habrá que decir que los rasgos básicos de ésta ya han sido mencionados antes. Y esto porque la perspectiva del prelado franciscano coincide con la

---

394 Aquí debería referir los datos generales de fray Juan de Zumárraga: cuando llega a la Nueva España y cómo se convierte en obispo de la ciudad de México.

de otros personajes que establecían que a los indios podía reconocérseles porque poseían las características esenciales para convertirse rápidamente en buenos cristianos, lo cual no era una mera especulación porque entre los convertidos podían encontrarse pruebas contundentes de ello. De esto hemos hablado largamente. Sin embargo, en la identificación del franciscano pueden apreciarse los matices que antes hemos subrayado acerca de que si bien los indios poseían las capacidades suficientes para ser buenos cristianos --y en verdad lo eran cuando se convertían--, también era cierto que en muchos otros aspectos todavía necesitaban una supervisión rígida por parte de los frailes. En este sentido, Zumárraga era el mejor representante de la postura que ponía a los religiosos en el centro de la tarea de poblar y asegurar la tierra.

Para confirmar que esta línea era defendida por Zumárraga, valga la referencia a algunos textos en donde la expresaba. Primero, una carta dirigida al rey y al consejo de Indias en 1531 en la que además de él, escribió un grupo de franciscanos entre los que se encontraban fray Martín de Valencia, fray Luis de Fuensalida entre otros. Esta carta era a la que se hacía referencia en otra que vimos más arriba y que fue escrita también por franciscanos en 1533 para contestar la definición de los indios de fray Domingo de Betanzos. En esta de 1531 uno de los temas principales era defender la postura de los frailes de los ataques que en ese momento les habían dirigido miembros de la primera Audiencia. Como bien sabemos, los religiosos se habían convertido en los principales denunciadores de lo que calificaban como la codicia y la crueldad de algunos de estos oidores y sus protegidos. Además de establecer los argumentos que sustentaban sus acusaciones y su defensa frente a la respuesta de aquéllos, los franciscanos expresaban al monarca las diferentes medidas que debían adoptarse para conservar y convertir a los indios, y con esto evitar las injusticias de las que hasta ese momento habían sido objeto.

Una de estas medidas era la de promover entre los naturales la práctica de actividades propias de España. Para lograrlo, se proponía que los indios fueran repartidos entre los conquistadores, no con la intención de que fueran sometidos por éstos, al estilo de lo dicho por Betanzos, sino con la de instruirlos en tales actividades. Así, los frailes pedían que entre los españoles que debían pasar a las Indias hubiera “labradores, oficiales, granjeros y cultivantes de la tierra.” Del ejemplo de éstos los indios serían beneficiados. Pero para mostrar al rey y a sus consejeros que esto era factible, decían, era necesario que se conociese “la condición y calidad de esta gente.” Y en este punto es donde se expresaban los rasgos que la definían: “es gente mansa, hace más por temor que por virtud, es menester

que sea amparada, mas no sublimada; es menester que los españoles sean constreñidos a que los traten bien: mas de tal manera que no pierdan la reverencia y temor a los dichos; son trabajadores, si tienen quien los mande;...son tan hábiles para los oficios, que de sólo verlos los aprenden.”<sup>395</sup> Y del aspecto religioso decían: “Estos males tienen con otros bienes, que es gente que viene bien a nuestra fe. Confiésanse mucho, bien así que no tienen necesidad de preguntas: por la mayor parte son viciosos en se emborrachar.”<sup>396</sup> De lo anterior puede subrayarse la disponibilidad de los indios para formarse en las costumbres españolas y, principalmente, su vocación para ser cristianos. Sin embargo, también pueden acentuarse las necesidades y las carencias que los caracterizan.

Además de la carta a la que he hecho referencia, en donde los obispos de Oaxaca, Guatemala y México expresaban al rey la necesidad que había con los indios de supervisarlos y corregirles aún muchos vicios y malas costumbres que acarreaban de su gentilidad, fray Juan de Zumárraga insistía sobre esta idea en una instrucción a sus procuradores acerca de lo que debían suplicar en las sesiones del “concilio universal”, es decir, el concilio de Trento. En el punto once de tal instrucción decía: “porque así como tienen los naturales necesidad de ser atraídos a nuestra fe con *benignidad y amor*, así después que son miembros de la Iglesia han menester muchas veces algún piadoso castigo, porque de *su condición natural son tan descuidados* aun en lo temporal, cuanto más en lo espiritual, que siempre han menester espuela, ni quieren venir muchos a la doctrina ni hacer otras cosas a que la religión cristiana los obliga si no son compelidos a ello.”<sup>397</sup> En este punto el problema para Zumárraga era que --según él-- no existía autoridad que aplicara correctamente tales castigos, pues, por un lado, los seculares eran “perezosos” y sólo buscaban su provecho en la supervisión de los indios y, por otro, los españoles los hacían trabajar tanto que impedían su asistencia a la doctrina. Así pintada la situación por el obispo, solicitaba al concilio que “le conceda facultad para que pueda castigar como padre a los indios por los delitos que cometieren después de bautizados, y compelerlos a venir a la doctrina y a los oficios divinos, las fiestas y a las otras cosas a que la religión cristiana los obliga.”<sup>398</sup>

No hace falta abundar más para identificar en el escrito de Zumárraga la misma petición que ese año había expresado también junto con los otros obispos de Oaxaca y

395 “Carta de los Ilustrísimos sres. obispos...”, pp.269-270

396 “Carta de los Ilustrísimos sres. obispos...”, p.270.

397 “Instrucción de don fray Juan de Zumárraga a sus Procuradores ante el Concilio Universal”, documento 11 en Joaquín García Icazbalceta, *Don fray Juan de Zumárraga. Primer obispo y arzobispo de México*, T.IV, México, Porrúa, 1988, p.137. (A partir de aquí, los siguientes documentos han sido consultados en esta obra)

398 “Instrucción...”, p.138

Guatemala. No obstante, lo importante de esta instrucción y de la misiva antes referida es recalcar que si bien los indios eran definidos con las capacidades propicias para convertirse en grandes cristianos, paralelamente se les reconocía otros rasgos que ameritaban corrección y mano fuerte. Así pues, el haber sido objetos de la inquisición confirmaba la identificación “espiritual” de los indios predominante en ese entonces.

Durante los primeros años de presencia española en las Indias, las facultades inquisitoriales fueron otorgadas al clero regular mediante una bula de Adriano VI expedida en 1522. Esto debido a la poca presencia de seculares en la tierra. De esta manera, durante tal periodo diferentes frailes ejercieron la tarea de comisario del Santo oficio hasta que, como bien se sabe, en 1527 se instauró el obispado de México, que ocuparía fray Juan de Zumárraga. Así, como juez eclesiástico ordinario, a partir de entonces el franciscano ejerció el puesto de inquisidor. No obstante, pasaron ocho años más para que el inquisidor general de Sevilla lo nombrara inquisidor apostólico, con lo cual obtuvo las facultades suficientes para establecer a plenitud el tribunal de la Inquisición. Como inquisidor apostólico, Zumárraga levantó 152 procesos, de los cuales sólo trece fueron en contra de indios. A pesar de ser realmente pocos, estos procesos llamaron la atención en la Península, particularmente cuando el resultado de uno de ellos fue la muerte de un cacique llamado Carlos. Desde allá se reclamó al prelado que no podía ser tan riguroso con personas que recién habían sido convertidas y cuya instrucción, seguramente, había sido deficiente.<sup>399</sup> Pero, como hemos visto, para Zumárraga y otros religiosos los indios podían ser equiparados a cualquier otra nación, y como tales podían ser juzgados según los criterios que regían a éstas. Así que ¿por qué habría que actuar de manera distinta con ellos en asuntos concernientes a lo espiritual? Todavía más si se trataba de corregirlos, pues era claro que además de estar naturalmente inclinados al cristianismo, padecían de ciertas lagunas que sólo se podían llenar con la intervención rigurosa de los frailes, que en este caso actuaban como verdaderos padres.

Pero si la Corona pensaba que lo que hacía fray Juan era castigar a una nación por los errores de su ignorancia, estaba equivocada. Concentrándonos únicamente en los acusados, seguramente nos topáramos con esa ignorancia e incluso con la persistencia en la idolatría. Esta sería la definición de los indios a la que apeló la Corona para reprender a Zumárraga. No obstante, en el fondo, los procesos inquisitoriales reafirmaban la impuesta por los frailes, pues buena parte de los testigos presentados eran también identificados

<sup>399</sup> “Cédula al Obispo Zumárraga reprobando la ejecución del Cacique don Carlos”, pp.172-179.

como indios, y su actitud era por completo contraria a la de los acusados. En ellos pueden encontrarse los rasgos de los cristianos hechos, que sabían reconocer su obligación como tales y las trampas que podía presentarles el “Demonio”. De esta manera, la distinción más adecuada para interpretar dichos procesos debe ser la misma que explicaba todos los demás, independientemente que: la de los buenos y los malos cristianos.

Por ejemplo. Como bien se sabe, el primer proceso en contra de indios fue levantado en contra de dos, Tacatetl y Tanixtetl, ambos vecinos de un pueblo llamado Tanacopán—hoy estado de Hidalgo— y definidos como “indios, cristianos”. Fueron acusados por el encomendero del mismo, Lorenzo Suárez, quien aseguró ante fray Juan que los dos persistían en la idolatría y los sacrificios humanos. De Tacatetl en particular se decía que era “sacrificador e idolatra, y papa de sacrificios, y que se hace tigre; y otras cosas muchas de idolatría.”<sup>400</sup> Después de la denuncia del encomendero español, Zumárraga escuchó a un grupo de indios y calpixques que fueron con la intención de ofrecer mayores datos sobre el asunto. En su declaración pueden comprobarse los rasgos que caracterizarían a los indios como buenos cristianos, pues *reconocían cuando uno entre ellos no andaba en buenos pasos*. Gracias a ésta, fray Juan se habría enterado que “Tacatetl era tenido por idolatra y mal cristiano, y no le habían podido hacer ir a la doctrina cristiana y a ninguno monasterio cercano.”<sup>401</sup>

Pero en declaraciones de testigos posteriores se expresaba todavía con mayor claridad el presupuesto de que había indios que efectivamente se podían identificar por las señas descritas por religiosos. Así, Diego, indio, natural de México, que había ido con Lorenzo Suárez y con uno de los compañeros de éste a descubrir a los idolatras, dijo que sabía “que un hijo del dicho Tanixtetl, *que se había criado en San Francisco* de esta ciudad, porque le reñían que no sacrificase y porque quemó ciertos ídolos y cues, le tomaron interés y maltrataron de manera que nunca más ha parecido.”<sup>402</sup> Reconocemos en esto los rasgos por los que, según los frailes, podía identificarse a los niños indios, quienes aprendían rápidamente la religión, daban sermones y además denunciaban a sus propios padres cuando los encontraban persistiendo en sus antiguas prácticas de idolatría.

En realidad todos los procesos en contra de indios se sustentaron en testimonios y acusaciones de otros indios. En el levantado contra Martín Ocelotl por hechicero y adivino,

400 “Proceso del santo oficio contra Tacatetl y Tanixtetl, indios, por idolatras”, *Procesos de indios idolatras y hechiceros*, México, AGN, 2002, p.3

401 “Proceso contra Tacatetl y Tanixtetl ...”, p.3

402 “Proceso contra Tacatetl y Tanixtetl ...”, p.7

la mayoría de las personas a las que recurrió Zumarraga para sustentar la acusación eran indios: don Juan, señor de Tecamachalco, Domingo Tepecomeca, Diego y Tomás, vecinos de Tepeaca, don Juan, “indio de Oaxtepec”, don Pedro, principal del mismo pueblo y otros tantos más. Por otra parte, Mixcoatl y Papalotl, hermanos del mismo Ocelotl, fueron denunciados y acusados de hechiceros por don Juan, cacique de Xinatepeque, en 1537. En este proceso puede leerse lo siguiente:

Testigos: Joan Tezcacoacatl, en nombre de indio Xuchicalcatl, vecino de Xucupa,; Uizcicitl, vecino de Metepec, Tlacatecutli, de Metepec; todos los principales de aquel pueblo y de Zacatepec, Totococ, y todos los de aquel pueblo; Ucelutlm, que tiene cargo de Atliztaca y todos los de aquel pueblo, y la provincia de Tototepec, y Ueyacucutla, y Acatla, con otros muchos pueblos que aquí no pongo, saben cómo el dicho Andrés, y en nombre de indio Mixcoatl, se hacía dios, y cómo por él llovía, y se hacen todas las cosas, y pedía muchas cosas para que sacrificasen.<sup>403</sup>

En lo anterior no podría identificarse claramente una postura acusadora en contra de Mixcoatl. Sin embargo, sí un reconocimiento de lo que hacía y de sus consecuencias. Como es evidente, todos son indios. Pero si en lo anterior no existía una acusación directa e, incluso, una aversión evidente de los testigos en contra de Mixcoatl, en el pueblo de Tepetlauztoc la postura era más transparente: “En Tepetlauztoc, cerca de Tezcoco, el dicho Andrés hizo sus encantamientos y ardió copal y papel de noche, y luego a otro día, a medio día, llovió mucho por lo cual lo tuvieron por dios; esto también confesó el dicho Andrés. Ítem, *por todos estos pueblos que están por esta comarca,...* lo conocen todos por pervertidor de gentes, y para esto hay mucha probanza, cada y cuando que sea menester se hará.”<sup>404</sup>

Podríamos detenernos en cada uno de los otros procesos y encontraríamos lo mismo. En 1538, un grupo de indios de Azcapotzalco fueron acusados de idolatras por otro, un alguacil del lugar que presentó a Zumárraga pruebas de sus sacrificios, así como de “ídolos hechos de bulto”. Este indio habría recurrido al prelado para que los idolatras fueran “castigados de sus hierros y delitos, e otros en ellos tomen castigo y ejemplo.” Así, además de dichos objetos, habría presentado también a algunos indios que tenían

403 “Proceso del santo oficio contra de Mixcoatl y Papalotl, indios, por hechiceros”, *Procesos de indios idolatras y hechiceros*, México, AGN, 2002, p.56

404 “Proceso contra de Mixcoatl y Papalotl...”, p.56.

información de cómo hacían las ceremonias y sacrificios, “para que su Señoría se informe de la verdad e haga en el caso justicia.”<sup>405</sup> Finalmente, no en todos los indios *persistía el pasado* que los definía como idolatras y practicantes de sacrificios.

Del otro lado, el de los acusados, nos encontramos con una representación que también nos es ya familiar. Se trata de la caracterización de los enemigos, de los que resistían la conversión al cristianismo y, al contrario, insistían en mantener sus prácticas antiguas, sacrificando humanos y rindiendo pleitesía a los ídolos. Esta es la imagen que los testigos interrogados por fray Andrés de Olmos en 1540 expresaban de Juan, cacique de Matlatlan. Uno de sus hijos, por ejemplo, declaró que era cierto que su padre estaba amancebado con dieciséis mujeres y que ninguna de ellas estaba bautizada; que se emborrachaba constantemente, que casi nunca entraba a la iglesia, y que efectivamente un indio llamado Tecciztli tenía ciertos ídolos por mandado de su padre. En otras palabras, su padre conjuntaba los requisitos indispensables para convertirse en objeto de punición.<sup>406</sup>

Detengámonos en un caso más en donde puede comprobarse que las señas que identificaban a los acusados eran prácticamente las mismas. De hecho frases muy similares eran utilizadas en procesos distintos para describir a los acusados. Antes vimos las prácticas de las que se acusaba al cacique de Matatlan: vivir con varias mujeres, evadir la asistencia a la iglesia y guardar ídolos. A don Diego, “señor del pueblo de Tlapanaloo”, se le acusó en 1538 de cosas muy similares. Martín Cortés, también principal de dicho pueblo, declaró que sabía que don Diego “tenía seis mujeres con las cuales todas hace vida maritable, y entre estas seis mujeres sabe este testigo que las tres de ellas son hermanas.” Agregó que “no ve hacer al dicho don Diego obras de cristiano...y que ansí mesmo si fuera el dicho Don diego buen cristiano hubiera hecho la iglesia que hace seis años la comenzó.”<sup>407</sup>

En resumen, según los religiosos —aquellos con la capacidad de que su voz fuera escuchada en la Península— los indios poseían todas las cualidades para ser buenos cristianos, incluso algunos podían convertirse, sin lugar a dudas, en buenos sacerdotes. Partiendo de esto, dichos religiosos los identificaban con las mismas posibilidades que otras naciones cristinas. Eso sí, en varios aspectos era necesario tener mano dura con ellos. Esto justificaba la supervisión y, de hecho, el dominio de esos mismos religiosos sobre los indios. Que la

405 “Proceso contra los indios de Azcapotzalco por idolatras”, *Procesos de indios idólatras y hechiceros*, México, AGN, 2002, p.99

406 “Proceso seguido por fray Andrés de Olmos en contra del cacique de Matlatlan”, *Procesos de indios idólatras y hechiceros*, México, AGN, 2002, p.210

407 “Información contra don Diego, cacique de Tlapanaloo, por diverso delitos”, *Procesos de indios idólatras y hechiceros*, México, AGN, 2002, p.90

inquisición pudiera juzgarlos era consecuencia directa de esta definición. Sin embargo, esto trajo consecuencias negativas para la postura de los religiosos y la caracterización de los indios que proponían. Fray Juan de Zumárraga, como representante de ella e inquisidor apostólico, fue objeto concreto y directo de ellas. En 1540, el rey expidió una cédula en la que censuraba la sentencia a muerte que había dictado en contra de don Carlos, cacique de Texcoco, por idolatra. En una de sus partes, la cédula decía: “nos ha parecido cosa muy rigurosa tractar de tal manera a persona nuevamente convertida a nuestra sancta fe, y que por ventura no estaba tan instruido en las cosas della como era menester; que en estas partes a los moriscos que ha muchos años que se convirtieron y han sido doctrinados y enseñados en las cosas de nuestra sancta fe católica y tienen nuestra lengua, no se ha usado ni usa semejante rigor, antes se les imponen otras penitencias espirituales.”<sup>408</sup> Con esta cédula, la corona buscaba modificar las bases de la caracterización de los indios propuesta por los religiosos. Finalmente, los indios no podían ser tratados como cualquier otro cristiano y, menos aún, exigírseles con mano dura una perfección que, según esta cédula, era evidente que no tenían. Para la Corona, las características de los indios requerían un tipo de subordinación diferente. Una en la que la relación se estableciera más bien en términos de una enseñanza permanente, y en donde los indios debían jugar un papel de neófitos,... también de forma permanente. En los siguientes capítulos este será uno de los puntos a tratar: la definición de los indios según la administración monárquica.

## CONCLUSIONES

Las líneas de fray Toribio nos muestran una interpretación distinta a la anterior de los conquistadores respecto al papel que él y sus compañeros tenían en la empresa indiana. A diferencia de lo que vimos en el apartado anterior, los frailes no se identificaban como los servidores del rey —es decir, de un señor secular—, sino, antes que otra cosa, como los enviados del representante de Dios en la tierra, y cuyo objetivo esencial era el de la salvación de almas. Partiendo de esto, la representación de los indios que producirán estos primeros encargados de su cristianización no tuvo las mismas coordenadas que la de los conquistadores. Incluso, uno de los rasgos más interesantes de las palabras del franciscano es la separación que sugería cuando se dirigía a los “españoles” como un grupo en el que no estaban integrados los frailes: “çierto entonçes todos españoles amauan a los frayles.”

408 “Cédula al obispo Zumarraga reprobando...”, en Joaquín García Icazbalceta, *Don fray Juan de Zumárraga. Primer obispo y arzobispo de México*, T.IV, México, Porrúa, 1988, pp.172-173.

Esta frase expresaba una identificación en la que no participaban dos grupos, como fue el caso anterior --el de los caballeros servidores del rey versus los enemigos tiranos y sangrientos--, sino el de tres grupos: indios, españoles y frailes. Si, como vimos antes, la intención de Cortés y los suyos había sido plantear la conquista de Tenochtitlan en términos binarios, la de los franciscanos representados por “Motolinía” será instaurar la cristianización en términos ternarios.

La de fray Domingo de Betanzos, de la orden de los dominicos --la segunda en participar de las empresas de cristianización, no era muy diferente--, decía que la prosperidad de la Nueva España se alcanzaría a partir de tres tareas. Entre ellas, la protección de los indios por parte de los religiosos y el apaciguamiento y sosiego de los españoles, es decir los conquistadores. Así, desde la perspectiva de los religiosos, el campo en el que se insertaba su labor estaba integrado por la participación de tres actores: los españoles, los indios y ellos mismos.

Como hemos visto en el capítulo tres, fray Bartolomé de las Casas no fue, estrictamente hablando, el fundador de la “defensa de los indios” frente a los españoles --entiéndase, encomenderos--, aunque pasado el tiempo haya sido su promotor más entusiasta. En aquél capítulo refería que dicha defensa descansaba sobre una definición particular de los indios, que los caracterizaba como personas pacíficas, débiles e indefensas ante los abusos y malos tratos que los españoles les asestaban. En síntesis, los dominicos de la Española habían fundado una distinción entre indios y españoles basada en las representaciones de la víctima y el victimario. Bartolomé de las Casas continuó cultivando ambas representaciones desde una posición que le permitió situarlas en el centro de la discusión acerca de la legitimidad moral de la monarquía española respecto al poblamiento de las Indias. En este sentido, los planteamientos de fray Bartolomé influyeron de manera determinante para que la corona los discutiera y, por lo menos, los tomará en cuenta a la hora de establecer los lineamientos que debían seguirse en las empresas de poblamiento posteriores. No obstante, el sevillano tuvo que transitar por un camino arduo y con varios escollos en su intento por que sus ideas se vieran realmente plasmadas en el terreno. Uno de los episodios más representativos al respecto ocurrió alrededor de 1522, cuando buscó establecer en la región de Cumaná (en la actual Venezuela) un poblamiento en donde se cristianizaría a los indios mediante un procedimiento en donde éstos estarían exentos de las opresiones y cargas a las que los sometían los “españoles” encomenderos. Como bien

se sabe, tal proyecto fracasó, entre otros motivos, por la rebelión de los indios en contra de los frailes dominicos y por la férrea oposición de personajes allegados a la corte real, como Gonzalo Fernández de Oviedo.<sup>409</sup>

Según algunos autores<sup>410</sup>, el episodio marcó a las Casas en su búsqueda por hallar el modo más pertinente por el que debía convertirse a los indios. Por supuesto, éste debía apegarse a la definición que él mismo había hecho de aquellos. En términos jurídicos, para Hari Gopinadhan dicha definición estaría fundamentada en el argumento, derivado del derecho canónico vigente durante el XVI, de que, dado que los indios eran seres humanos, gozaban de plena autonomía frente a figuras como el rey de España y el Papa. Convenida su naturaleza humana, como cualquier otra nación estarían inclinados al conocimiento de la palabra de Cristo, pero ésta debía transmitírseles no por la fuerza sino mediante la persuasión, de aquí que la labor de los religiosos tenía como meta principal el dialogo con los indios.<sup>411</sup>

---

409 Bernard Lavallé, *Bartolomé de las Casas. Entre la espada y la cruz*, México, Ariel, 2009, pp.90-100

410 Bernard Lavallé, *Bartolomé de las Casas...* y Marcel Bataillon y André Saint-Lu, *El padre las Casas y la defensa de los indios*, Barcelona, Ariel, 1976.

411 Harikrishnan Gopinadhan, *Contra Imperio. El discurso del derecho natural y la autonomía de los indios*, México, Tesis de doctorado, UNAM, 2010, p, 34



## CAPÍTULO 6. LOS INDIOS DE NUEVA ESPAÑA, LOS INDIOS DE LOS *ESPAÑOLES*

### INTRODUCCIÓN

Antes vimos cómo Hernán Cortés y la gente que lo acompañaba, mediante sus relaciones de méritos y servicios al rey, definieron a los de Moctezuma como enemigos legítimos. Vimos, para ser más preciso, cómo la distinción empleada en aquel caso separaba a los servidores de la Corona de los “tiranos que impedían la cristianización” de la tierra. En este capítulo el objetivo será analizar cómo, después de legitimada la dominación de la tierra, se justificó la subordinación del grupo clasificado como indio. En otras palabras, me interesa analizar la definición de los indios sobre la que se apoyaron los conquistadores, transformados en encomenderos, para legitimar el servicio de éstos o, incluso, su esclavitud. Como mencioné en los primeros capítulos, las bases argumentativas de esta legitimación estuvieron dadas desde el Caribe. En este sentido, la historia de los primeros años de Nueva España no se entiende sin la referencia a las Antillas. Por tanto, me interesa observar las particularidades que aquel proceso cobró en Nueva España. Las cuales tampoco significaron una novedad en comparación con lo sucedido antes. Porque si bien personajes como Hernán Cortés, su gente o algunos de los religiosos caracterizaron a los “indios de Nueva España” como poseedores de un “orden y policía” que supuestamente no existía en las Antillas, también es verdad que aquí otros pensaron lo contrario, como mostramos en la primera parte en el caso de Colón y otros exploradores.

Con todo, en la época, a partir de dicha caracterización resultaba un tanto más complicado justificar la subordinación total de los indios. ¿Cómo obligar a una nobleza de la tierra a trabajar y servir para los españoles? ¿Incluso a los plebeyos, que como indios habían sido definidos como libres por la Corona? Sin embargo, la encomienda se sustentó en una identificación de los indios que los obligaba a tributar a los conquistadores a cambio de protección. En otras palabras, los sometía a una dependencia cercana a la feudal. Ésta, como dije antes, se originó en el Caribe y se mantuvo en Nueva España hasta

mediados del siglo XVI, cuando la Corona impuso definitivamente su definición de los indios como libres, prohibiendo que fueran sometidos al servicio personal como parte de las encomiendas. Desde entonces, éstas consistieron únicamente en las prerrogativas de rentas pagadas en especie o en dinero.<sup>412</sup> Hay que recordar que la postura de la Corona sobre la libertad de los indios se remontaba al reinado de los reyes Católicos, específicamente, y en términos jurídicos, a las ordenanzas de Burgos de 1512. De la llegada de Cortés y los suyos a 1555, la cuestión del repartimiento y subordinación de los indios a los españoles ocupó buena parte de las comunicaciones entre Nueva España y la Península. Esto a propósito de lo que para la Corona representó la cuestión central respecto a Nueva España durante la primera mitad del siglo XVI: cómo mantener y poblar la tierra. Así, para entrar en mayores detalles sobre la intención de este apartado, me concentraré en las definiciones de los indios expresadas en las fuentes de los conquistadores --que dejan de serlo para convertirse en encomenderos, y que en la época se referían a ellos como españoles--, y la administración monárquica, poniendo especial énfasis en los primeros.

Pero estas definiciones no pueden explicarse sino a partir de un contexto muy concreto, y que vimos antes para el caso de los religiosos. Me refiero al tema aludido antes en el que la Corona insistió durante el proceso de consolidación de Nueva España: los mecanismos para conservar y poblar la tierra. Igual que en el apartado precedente, las posturas de los encomenderos sobre lo que eran los indios fue producto de interrogatorios originados en el Península. Así como tales interrogatorios apelaban a la opinión y perspectiva de los religiosos con mayor influencia --fray Martín de Valencia, fray Jacobo de Testera, entre otros--, también solicitaban la postura de los que en ese momento actuaban como autoridades civiles. En este caso, éstas estaban representadas por Hernán Cortés y por los conquistadores más cercanos a él. En la primera junta eclesiástica de 1524, además de los franciscanos a los que hicimos referencia antes, también participó el conquistador. Sin embargo, más allá de estas convocatorias, éste expresó por otras vías lo que para él representaba el mejor camino para alcanzar las metas planteadas por la Corona. Por lo menos se conoce un memorial y otra serie de escritos que aquél envió al rey dando su postura sobre lo que había hecho y lo que debería hacerse para poblar la tierra y tratar adecuadamente a las personas identificadas como indios.

Los documentos en los que me apoyo son cartas y peticiones de los primeros

---

412 Silvio Zavala, *El servicio personal de los indios en la Nueva España*, Vol.1, México, El Colegio de México, 1984, p.19.

conquistadores, en donde se defiende el derecho de éstos a la encomienda y, particularmente, la posesión de indios, todo ello apelando a su participación en la guerra. Otros textos son estrictamente jurídicos. Procedimientos de derechos y obligaciones se constituían también a partir de representaciones culturales. De esta manera, recurro a algunas cédulas expedidas por la Corona dedicadas a tratar el asunto del servicio personal de los encomenderos, así como a instrucciones y ordenanzas expedidas por el monarca o los gobernadores de Nueva España y Nueva Galicia; además de pareceres de algunos personajes que debatieron sobre la pertinencia moral y jurídica de la subordinación de los indios. Estas fuentes constituyen el material del presente capítulo.

#### EL SER DE LOS INDIOS, SEGÚN LA CORONA, Y LA DIFICULTAD DE CONVERTIRSE EN ENCOMENDERO

En la transformación de los conquistadores en encomenderos, la determinación de la categoría indio fue muy importante. Antes de que Cortés y su gente alcanzaran a vislumbrar lo que les esperaba más allá de Yucatán, existía por parte de la Corona una serie de lineamientos específicos sobre el significado de la misma. Una definición de los así clasificados que debía regir las acciones de los conquistadores en los “descubrimientos y las conquistas” futuros. En el caso de Cortés y su gente, esos lineamientos fueron dados por Diego Velazquez, representante de la Corona en Cuba. En sus instrucciones, Velázquez detallaba dicha definición a los exploradores y, en particular, a Cortés.

En uno de los capítulos precedentes, vimos la forma en la que los exploradores españoles y algunos de sus aliados legitimaron sus acciones en contra de Moctezuma y los suyos. Vimos cómo los criterios de distinción entre unos y otros no subrayaban particularmente la existencia de dos grupos que podían definirse como españoles e indios. Sin embargo, más allá del campo de la guerra y sus reglas particulares de legitimación, una vez que fue necesario establecerse en la tierra, que se hizo necesario constituirse en encomendero, aquella distinción se hizo necesaria. Por supuesto, ésta se fundamentó en la que los encomenderos de las Antillas habían logrado establecer, y que la Corona trataba de matizar con sus reiteradas cédulas sobre el tratamiento que debía seguirse con los indios. En otras palabras, se trataba de dos identificaciones que buscaban defender intereses particulares.

Así pues, rescatando la que justificaba la encomienda, Cortés pasó de sostener una postura de conquistador a una de encomendero. Es decir, de una representación de la “conquista” de Tenochtitlán en donde los personajes participantes se dividían en servidores del rey y tiranos sangrientos, pasó a una en donde los indios eran identificados bajo el *a priori* de servidores de los españoles. Un ejemplo claro y contundente de esto lo encontramos al final de su tercera carta de relación de méritos y servicios, escrita el 15 de mayo de 1522. En ella explicaba al monarca las razones que le habían llevado a repartir indios entre los españoles, a pesar de que antes los había definido como gente de razón, policía y buen orden. Trataba de justificar cómo, a pesar de ello, el mérito y, principalmente, la necesidad de los españoles no podían prescindir de los servicios de aquellos. Partiendo de esto, Cortés dejaba a un lado la distinción que por un momento había hecho de los indios --en donde lo importante había sido identificar a los servidores del rey de los tiranos--, y regresaba a una homogenización cuyo beneficio para él y los suyos era evidente. Dejaba, por un momento, de identificarse como conquistador para encarnar el Marqués del Valle. A pesar de su extensión, no está de más referir las palabras puntuales del extremeño en este sentido: “Por una carta mía hice saber a vuestra majestad cómo los naturales de esta partes eran de mucha más capacidad que no los de las otras islas, que nos parecían de tanto entendimiento y razón cuanto a uno medianamente basta para ser capaz, y que a esta causa me parecía cosa grave por entonces complacerlos a que sirviesen a los españoles de la manera que los de las otras islas.”<sup>413</sup> En esta parte, específicamente, Cortés trataba de defender dos presupuestos. Uno en el que insistía la Corona sobre el buen tratamiento que debía tenerse con los naturales. Otro, el que él mismo había planteado al rey sobre las características de la tierra, y en particular sobre la ciudad de Tenochtitlán y sus habitantes. ¿Cómo contradecir lo que en otros momentos le había servido a él y a los suyos para ensalzar su imagen ante el monarca? Con lo cual, estaba plenamente justificada su reticencia a hacer lo que, hasta cierto punto, se hacía en las Antillas con un poco de mayor facilidad.

Cortés continuaba su relación enfatizando que había tomado la decisión de no servirse de los indios a pesar de que los españoles podían padecer cierta necesidad. De hecho, en su momento, había encontrado una solución a este problema: “Y que para no constreñir por entonces a los indios y que los españoles se remediasen, me parecía que vuestra majestad debía mandar que de las rentas que acá pertenecen a vuestra majestad,

<sup>413</sup> Hernán Cortés, *Cartas...*, p.200

fuesen socorridos para su gasto y sustentación, según que de todo más largamente hice a vuestra majestad relación.”<sup>414</sup> Hasta aquí, Cortés respetaba la identificación de los indios que defendía la Corona. Sin embargo, argumentaba que había llegado un momento en donde ya no lo podía permitir, no tanto –decía retóricamente-- por los españoles, sino por el propio monarca.

Y después acá, vistos los muchos y continuos gastos de vuestra majestad, y que antes debíamos por todas vías acrecentar sus rentas que dar causa a las gastar, y vistos los muchos y continuos gastos de vuestra majestad, y que antes debíamos por todas vías acrecentar sus rentas que dar causa a las gastar, y visto también el mucho tiempo que habemos andado en las guerras, y las necesidades y deudas en que causa de ellas todos estábamos puestos, y la dilación que había en lo que en aqueste caso vuestra majestad podía mandar, y sobre todo la mucha importunación de los oficiales de vuestra majestad y de todos los españoles y que de ninguna manera me podía excusar, *fuéme casi forzado depositar los señores y naturales de estas partes a los españoles, considerando con ello las personas y servicios que en estas partes a vuestra majestad han hecho, para que en tanto que otra cosa mande proveer, o confirmar esto, los dichos señores y naturales sirvan y den a cada español a quien estuvieren depositados, lo que hubieren menester para sus sustentación.*<sup>415</sup>

Rescatando lo visto antes sobre la caracterización de los naturales promovida por la Corona, resulta comprensible que Cortés haya puesto énfasis en el “carácter forzoso” de su decisión. Con todo, agregaba a estos argumentos otros en donde insistía en la necesidad de la medida, puesto que, a su parecer, era lo mejor para la “conservación y buen tratamiento de los indios”. Además, enfatizaba que no había tomado la decisión sin consejo, puesto que había contado con el parecer de “personas que tenían y tienen mucha inteligencia y experiencia de la tierra.”<sup>416</sup> En resumen, el extremeño planteaba una homogenización de la categoría que en primera instancia parecía no corresponder a sus anteriores definiciones. Sin embargo, no podemos olvidar que la identificación de los indios implicaba, necesariamente, la de los españoles. Es decir, finalmente éstos proporcionaban los rasgos de los primeros en vistas de marcar la diferencia que, en el fondo, terminaba por favorecerlos y situarlos como superiores. Por tanto, era imposible que los conquistadores no ejercieran sobre las personas clasificadas como indios la subordinación que en las

414 Hernán Cortés, *Cartas...*p.201

415 Hernán Cortés, *Cartas...*p.201

416 Hernán Cortés, *Cartas...*p.201

Antillas se había impuesto a los así identificados. Se explica así que el paso dado por Cortés haya respetado una lógica que en el fondo daba sentido a su empresa en las Indias. Según lo sucedido en el Caribe, el camino “normal” de un explorador era convertirse en conquistador y, finalmente, lograr los méritos suficientes para ser recompensado por el rey, recibir tierras e indios en repartimiento. ¿Cómo podían renunciar a esto Cortés y su gente, cuando en realidad uno de los motivos de su compromiso en las empresas de exploración era precisa y principalmente llegar a este último estatus? Así pues, la *lógica* apuntaba completamente a reforzar una definición de los indios que legitimara su sometimiento a los conquistadores. De entrada, éstos se apoyaban en el compromiso vasallático de la recompensa que el rey, como su señor, estaba obligado a retribuirles por las empresas de conquista.

Enfatiqué que los conquistadores estaban obligados a “reforzar” una definición de los indios que los hiciera objeto de sujeción, porque a esas alturas la monarquía defendía cada vez más la identificación de éstos como libres y exentos de la sujeción de otros. Es por ello que Cortés y los suyos sólo podían lograr su cometido siguiendo los lineamientos principales de la identificación propuesta por la Corona o, por lo menos, no contradiciéndola. En otras palabras, en sus peticiones y en sus argumentos a favor del repartimiento de indios debían poner por delante y, sobre todo, subrayar las cualidades que de entrada establecía la Corona respecto a los “naturales”. Cortés sabía lo indispensable que era este requisito para pretender algún tipo de beneficio. Esto, en buena medida, porque la Corona recordaba una y otra vez a sus vasallos --siguiendo su definición-- las formas en las que debía tratarse a los naturales.

Un año después de la tercera relación de Cortés, en 1523, el rey envió a éste una “instrucción” en donde expresaba a la perfección la identificación de los indios que deseaba mantener en sus nuevas tierras. Por supuesto, para provecho propio y legitimación ante otros reinos cristianos, atentos y dispuestos a contender por cada nuevo descubrimiento. El manuscrito instruía a Cortés sobre lo que debía entender acerca de los indios: “y pareció, con buenas conciencias, pues Dios Nuestro Señor crió los dichos indios libres y no sujetos, no podemos mandarlos encomendar, ni hacer repartimientos dellos a los cristianos.”<sup>417</sup> La explicación resultaba clara y contundente. Los indios *eran* libres, y por esto no podían subordinarse a un señor que no fuera el rey. Derivado de ello, se mandaba a

---

<sup>417</sup> Colección de documentos inéditos, relativos al descubrimiento, conquista y organización de las antiguas posesiones españolas de América y Oceanía (CDIAO), Madrid, Imprenta de Manuel B. de Quirós, 1864. T.12, p.214

Cortés hacer lo siguiente: “por ende yo vos mando que en esa dicha tierra [Nueva España] no hagáis ni consintáis hacer repartimiento, encomienda ni depósito de los indios della, sino que los dexéis vivir libremente, como los vasallos viven en estos nuestros reinos de Castilla.”<sup>418</sup> Según la misiva antes referida, parecía que las advertencias de la Corona habían llegado tarde, Cortés había comenzado a repartir indios --nobles y plebeyos-, a los españoles.

En ese mismo año de 1523, Carlos V envió un nuevo escrito en el que manifestaba con mayor detalle el orden que debía cumplir el extremeño acerca de la “conversión y tratamiento de los naturales”. Tal escrito se basaba en los informes de los conquistadores recibidos hasta ese momento y en los que se *describían las cualidades de la tierra y sus habitantes*. A partir de ellos, el monarca aceptaba las especificidades de éstos, que a pesar de identificarse como indios, igual que los de las Antillas, *eran diferentes* en varios aspectos: “los Indios habitantes y naturales délla son más abiles y capazes y razonables que los otros Indios naturales de la Tierra-firme e Isla spañola, San Juan, e de las otras que hasta aquí se han hallado e descubiert y poblado, por muchas cosas especiales y muestras que en ellos se han visto y conocido; e puestas causas ay en ellos más aparejo para conocer a Nuestro Señor e ser ynstruidos, e vivir en su Santa Fe.”<sup>419</sup> En esto puede apreciarse, no sólo la influencia de las relaciones de la gente de Cortés, sino también de las opiniones de los religiosos, según lo vimos antes. Tomando como referencia esto, lo primero y más importante que debía hacer Cortés junto con los suyos era disponer las condiciones necesarias para llevar a cabo la conversión de los indios. Y a propósito de ello, el escrito del rey se apoyaba en uno más de los rasgos que definían a éstos para recomendar una forma para lograr sus transformación en cristianos: “e porque como sabeis de causa de ser los Indios tan sujetos a sus Señores e tan amigos de seguirlos en todo, parece que sería el principal camino para esto comenzar a instruir a los dichos Señores principales, e que también no sería muy provechosos que de golpe se hiciese mucha instancia a todos los dichos Indios a que fuesen cristianos e recibirán dello desabrimiento.”<sup>420</sup>

Acerca de este punto, sin lugar a duda, el más importante para la Corona, ésta mandaba que los de Cortés dependieran primordialmente de los religiosos y de las “personas de buena vida que en esas partes residen.” Al respecto, resultaba evidente que,

---

418 CDIAO, T.12, p.214

419 CDIAO, T.23, p.354.

420 CDIAO, T. 23, p.355.

en términos ideológicos, los conquistadores estaban subordinados a los frailes. En otras palabras, la identificación de los indios como naturalmente inclinados al cristianismo, y el deber moral de la Corona para convertirlos, concentraba el papel primordial del “poblamiento” de las nuevas tierras en los frailes --ya lo vimos antes en el apartado anterior y en el correspondiente de la primera parte. Era en este sentido que los encomenderos debían someterse a ellos. En realidad, a partir de este criterio religioso se derivaban las interpretaciones que establecían otras características que identificaban a los indios: “Ansi mesmo por las dichas causas, aparece que los dichos Indios tienen maña e razón para vivir política y ordenadamente en los pueblos que ellos tienen; habéis de trabajar como lo hagan a mi, e perseveren en ello poniéndolos en buenas costumbres de toda buena orden de vivir.”<sup>421</sup> Lo mismo sucedía respecto a la idolatría, los sacrificios sangrientos y la ingestión de carne humana, señas por las que podía identificarse a los indios, y que ameritaban la defensa, notificación y amonestación de éstos. No obstante el monarca hacía la observación a los conquistadores de la gravedad de los delitos que también caracterizaban a los indios, recomendaba que “para lo excusar, busquéis todas las *buenas maneras* que para ello pueda ayudar y aprovechar diciendo quanto contra toda raza divina y humana, e quan grande abominación es comer carne humana.”<sup>422</sup>

Absolutamente nada parecería estar a favor de los conquistadores en su intención de convertirse en encomenderos, por lo menos, no en lo que respecta a la Corona. Mediante diversos escritos, el monarca expresaba una y otra vez que los indios no podían estar sojuzgados, dado que ya los habían definido como *libres*. Así, el repartimiento se presentaba inviable, por esto y porque la “experiencia” demostraba lo perjudicial que podía ser: “Por cuanto por larga experiencia abemos visto que de haber hecho repartimiento de Indios en la Isla Spñola y en las otras islas que hasta aquí están pobladas y haberse encomendado y tenido los cristianos españoles que la han ido a poblar, han venido en grañidísima disminución por el mal tratamiento y demasiado trabajo que les han dado.”<sup>423</sup> Obra de encomenderos, todo ello había causado --según el monarca-- que los indios no se acercaran como era debido a los españoles para su conversión. Una vez más, se subrayaba que aquellos no podían estar obligados a servir a ningún señor que no fuera el rey de España, en buena medida, porque “Dios Nuestro Señor crió los dichos Indios

---

421 CDIAO, T. 23, p.355.

422 CDIAO, T.23, pp.355-356.

423 CDIAO, T.23, p.356.

Libres e no sujetos, no podemos mandarlos encomendar ni haced repartimiento de ellos a los cristianos, e ansi Nuestra Voluntad que se cumpla.” El argumento de que los indios eran en esencia libres servía a la Corona para mantener a los conquistadores al margen de cualquier intención de sojuzgarlos. La orden de Carlos continuaba: “Por ende Yo vos mando, que en esa dicha Tierra no hagáis ni concertéis hacer repartimiento, encomienda ni deposito de los Indios della, sino que los dejéis vivir libremente como nuestros basallos biven en estos Nuestros Reynos de Castilla.”<sup>424</sup>

A pesar de esto, y de que la representación de los indios como libres comenzaba a ser moneda corriente en las Antillas, vimos que un año antes de la “orden” del rey, Cortés había comenzado a repartir indios entre su gente. Partiendo de ello, líneas más arriba sugería que la medida de la Corona acerca de no hacerlo parecía inútil. No obstante, el rey, como justicia máxima, podía revocar cuanto hasta ese momento hubiera hecho uno de sus vasallos. De modo que mandaba a Cortés que en el momento en que recibiera su escrito, si hubiera hecho algún “repartimiento o encomienda de algunos Indios a algunos cristianos, . . . , revocad cualquier repartimiento o encomienda de Indios que hayais hecho en esa Tierra, a los cristianos españoles que en ella han ido e estobieren, quitando los dichos Indios de poder de cualquier persona o personas que los tengan repartidos o encomendados, y los dejéis en entera libertad e para que vivan en ella, quitándolos e apartándolos de los vicios e abominaciones en que han vivido e están acostumbrados”.<sup>425</sup> El rey terminaba esta parte del texto ordenando a Cortés que buscara los medios para comunicar a los indios la gracia que se les había hecho, así como la intención de que fueran bien tratados y educados en todas las cosas de la fe católica.

Siendo coherente con la definición de los indios como vasallos de la Corona, el monarca proporcionaba las coordenadas básicas para que éstos pagaran el tributo que correspondía a su estatus. No sin legitimar tal obligación en costumbres que, supuestamente, eran propias de los indios, pues sostenía que, según los informes recibidos, entre éstos existía desde tiempo atrás las de dar a sus señores “cierto tributo ordinario”. (Este era un mecanismo de argumentación que poco a poco e implícitamente contribuía a hacer la historia de los indios) Al contrario de lo que podían esperar los conquistadores, la dependencia de los indios debía ser la de cualquier otro vasallo hacía el rey, directa y sin ningún tipo de intermediarios, incluyéndolos a ellos.

424 CDIAO, T.23, p.357.

425 CDIAO, T.23, p.357-358.

Por otra parte, la definición de los indios promovida por la Corona estipulaba que una de las tareas en las que sí debían estar involucrados los conquistadores era en los ejemplos de buen cristianismo que podían proporcionar a los indios. Lo cual para nada ponía a ambas categorías en un lugar paralelo, pues el maestro siempre tendría autoridad sobre el alumno. Sin embargo, la relación ordenada por el rey no era, seguramente, la que muchos de los conquistadores esperaban y de la que podían presumir varios en las Antillas: posesión de indios que dependían directamente de ellos y de los cuales obtenían tributos. En otras palabras, el orden de la Corona no era el de los conquistadores. Así, una de las vías más seguras por las que se lograría la conversión de los indios era “tomando ejemplo en los cristianos españoles que a esa dicha tierra fueren, e con su conversación”. Particularmente, la Corona sostenía que esto sería posible “tratando y rescatando y conversando los unos con los otros”. Y para promover esto, mandaba que entre españoles e indios hubiera “contratación e comercio voluntario a consentimiento de partes, trocando los unos con los otros, las cosas que tuvieren”. Hasta aquí, la relación promovida cuidaba cierta equidad en el trato de ambas partes, pero para que fuera explícito a quién se quería beneficiar y por qué, se especificaba lo siguiente: “pero habéis de defender lo bueno, bajo penas que ninguno *so color de la dicha contestación tome de los dichos Indios cosa alguna contra su voluntad ni por engaño, sino por limpia y libre contratación e rescate; porque demás de los dichos provechos, será esto causa que tomen amor con vosotros.*”<sup>426</sup>

En lo siguiente, el rey reafirmó lo dicho en los párrafos anteriores: respeto pleno a los indios, consideración en su trato, sin mentiras de los españoles sobre lo que se les podía dar, no hacerles la guerra sin justificación contundente y castigar a todo aquel que los maltratara o engañare. La única razón por la que se les podía hacer la guerra --ya la vimos en lo apartados anteriores, pero la repetimos una vez más--, era si desobedecían las advertencias e invitaciones “pacíficas” que los españoles debían hacerles previamente. Es decir, podían ser objeto de ataque siempre y cuando se encontrara un motivo legítimo para ello. No obstante, incluso si tal motivo se lograba hallar, el monarca insistía en que era obligación de los españoles hacerles los “requerimientos necesarios para que vengan a nuestra obediencia una e dos e tres e más veces, cuantas vieredes que sean necesarias.”<sup>427</sup> En síntesis, los indios eran definidos por la Corona en términos que complicaban por completo que los conquistadores --Cortés y los suyos-- siguieran el camino que hasta las

---

426 CDIAO, T.23, p.359.

427 CDIAO, T.23, p.364.

Antillas todavía resultaba un lugar más o menos común: convertirse en encomenderos.

Sin embargo, durante las primeras décadas del siglo XVI, la Corona había reforzado su política de implantar una identificación de los indios que ofreciera los argumentos indispensables para que no fueran subordinados a otros sino al monarca. Así, conforme avanzó aquel siglo, resultó cada vez más complicado para exploradores y conquistadores encontrar las condiciones propicias para poder recibir indios en repartimiento. Y esta política no sólo se instauró en la Nueva España, en donde los indios eran caracterizados con mayor “orden y razón” que los de las Antillas u otros lugares --las relaciones de Cortés y su gente se habían encargado de consolidar esta representación—fueron aplicadas también en los descubrimientos y conquistas que en lo venidero se organizaran. En otras palabras, los indios de la Corona se habían convertido en el criterio legítimo, incluso, para definir a los que todavía no se hallaban.

Partiendo de esto, en 1526, dos años después del “orden” enviado a Cortés, el rey mandó redactar una “instrucción” en donde se buscaba dirigir, como ya dije, los futuros descubrimiento respecto al tratamiento de los indios. Apoyada en un representación de los españoles (conquistadores) --de la cual hablaremos más adelante— que ella misma promovía en beneficio propio y, particularmente, para sostener su identificación de los indios, la Corona mandaba en dicha instrucción que en los “descubrimientos y poblaciones” se dejaran de practicar los abusos y matanzas que en varias ocasiones se habían cometido en contra de los indios. En particular, el texto se refería a lo que tiempo atrás un grupo de exploradores españoles había hecho en contra de los indios de Tierra Firme e islas aledañas. De hecho, estos acontecimientos sirvieron de punto de referencia para que le monarca mandara escribir la mencionada instrucción. Aunque ésta no haya tenido como intención normar las acciones de la gente de Cortés, sirve igualmente para ilustrar cómo la definición de los indios por parte de la Corona iba más allá de la caracterización que se hacía de los de Nueva España, los cuales se habrían, supuestamente, diferenciado de los de otras partes.

Así, en primer lugar, la instrucción mandaba a todas las “justicias” de las Indias --incluida la Nueva España-- hacer relación y denunciar a los perpetradores de abusos en contra de indios, esto con la intención de someterlos a los más duros castigos. En segundo término, se ordenaba también a dichas justicias investigar si entre los súbditos de la Corona existían personas que mantenían indios esclavizados o maltratados, y que habían sido “sacados e traídos de sus tierras e naturalezas injusta e indebidamente”; y

siendo esto así, era necesario que se les retiraran tales indios para devolverlos nuevamente a su “naturaleza”, procurando hacerlo siempre de la mejor manera. Pero si por algún motivo esto no podía hacerse, se mandaba ponerlos “en aquella libertad o encomienda que de razón y justicia, según la calidad, capacidad e habilidad de sus personas hubiere lugar, teniendo siempre respeto e consideración de bien e provecho de los dichos Indios para que sean tratados como libres y no como esclavos, y que sean bien mantenidos y gobernados, e que no se les dé trabajo demasiados e que no se les traigan en las minas contra su voluntad.”<sup>428</sup>

En específico, esto último debía hacerse con el parecer del prelado, un oficial o un cura, ya que uno de ellos debía comprobar que antes de ser devueltos a su “naturaleza” los indios hubieran sido convertidos. El elemento religioso era puesto una vez más por delante para sostener el argumento de la Corona de que lo importante con los indios, antes que otra cosa, era saldar la cuestión espiritual. Y esto porque sólo en dicho argumento podía legitimar su posición de las Indias; en otras palabras, tener la conciencia tranquila de que su intervención en ellas estaba plenamente justificada: “sobre lo cual encargamos mucho a todas las conciencias así los dichos indios fueren cristianos no se han de volver a sus tierras aunque ellos lo quieran si no estuvieren convertidos a nuestra santa fe católica, por el peligro que a sus animas les puede seguir.”<sup>429</sup> De modo que la libertad inherente a los indios, según la Corona, debía matizarse según esta “pequeña” restricción.

Con el mismo propósito, el rey mandaba que mínimamente dos religiosos formaran parte de cualquier empresa, ya fuera de súbditos o de otros con licencias para formarla, cuya intención fuera poblar o rescatar indios en Tierra firme o en islas por descubrir. Esto para asegurar que en tales empresas los indios hallados fueran tratados de buena manera, no fueran esclavizados y, sobre todo, fueran convertidos al cristianismo. Así, los religiosos eran los encargados de hacer valer la caracterización de los indios sostenida por la Corona, mandato que se expresaba de la siguiente manera: que los religiosos tengan “gran cuidado en procurar que los dichos indios sean bien tratados como próximos... e favorecidos, e que no consientan que les sean hechos fuerzas ni robos, daños ni desaguizados ni maltratamiento alguno”, pues incurriendo en lo anterior, la Corona se encargaría de castigarlo severamente.<sup>430</sup> En el siguiente punto, el monarca confirmaba que cualquier

428 AGI, *Ordenanzas de buen tratamiento de los indios e instrucción de descubrimientos*, Indiferente, 421, L.11, f. 334v.

429 AGI, *Ordenanzas de buen tratamiento de los indios...*, f. 334v.

430 AGI, *Ordenanzas de buen tratamiento de los indios...*, f. 335.

empresa descubridora debía hacerse con acuerdo de un oficial real y bajo la supervisión de un par de religiosos; y esta vez era más concreto con las consecuencias de no hacerlo así: “so pena de perdimiento de perdimiento de la mitad de sus bienes.”

Fojas adelante, el rey reiteraba las cualidades de los indios que antes había subrayado en su “orden” a Cortés, así como las tareas que en consecuencia debían aplicar los españoles cuando los encontraran. Al respecto, la recomendación sobre lo primero que debía hacerse hablaba sin demasiados problemas del camino que la Corona quería indicarle a los exploradores y en cuyo final, por supuesto, no aparecería nítidamente el repartimiento de indios. Llegando a la tierra y toparse con el primer indio, los dichos exploradores debían emplear una “lengua” para comunicar a los naturales que habían sido enviados para instruirlos en buenas costumbres y “*apartarlos de vicios y de comer carne humana y a instruirlos en nuestra santa fe, para que se salven, y a traerlos a nuestro señorío para que sean tratados muy mejor que lo son y favorecidos* y muy mirados con los otros nuestros súbditos cristianos.”<sup>431</sup> El escrito hablaba también de los avisos y recomendaciones que debían leerse antes de iniciar cualquier acto violento en contra de los indios, de las prohibiciones para no tocar ninguna de sus propiedades, de que no se les debía herir ni menos aún matar, de que se les debía incitar a que trataran con los españoles para introducirlos con el ejemplo al cristianismo, de que eran súbditos y vasallos como cualquier otro. En fin, de todo aquello que antes el mismo Carlos había comunicado a Cortés respecto a las maneras con las que tenía que dirigirse con los indios.

Con todo, lo importante en esto es una vez más comprobar cómo la representación de los indios impuesta por la Corona limitaba las intenciones de los exploradores: “otro si mandamos que ninguno no pueda tomar ni tome por esclavos a ninguno de los dichos indios”<sup>432</sup>; “otro si mandamos que los dichos capitanes ni otras gentes no puedan apremiar ni compeler a los indios a que *vayan a las minas de oro ni otros metales y a pesquerías de perlas ni otras granjerías suyas propias.*”<sup>433</sup>

No obstante, en este panorama adverso para los conquistadores, que evidentemente les impedía aspirar a un tipo de encomienda como las de los primeros años de las Antillas, la Corona abría una posibilidad para que pudieran emplear a los indios en el trabajo. Claro, dentro de los límites que permitía la definición de éstos. Así, las instrucciones de

431 AGI, *Ordenanzas de buen tratamiento de los indios...*, f. 335v.

432 AGI, *Ordenanzas de buen tratamiento de los indios...*, f. 336.

433 AGI, *Ordenanzas de buen tratamiento de los indios...*, f. 336v.

Carlos ofrecían a los exploradores personas libres: “pero si los indios quisieren ir o trabajar de su voluntad, bien permitimos que se puedan servir e aprovechar de ellos *como de personas libres*, tratándoles como tales, no les dando trabajo demasiado, teniendo especial cuidado de los enseñar en buenos usos y costumbres e apartarlos de los vicios e comer carne humana... e de los atraer a que se conviertan a nuestra santa fe.”<sup>434</sup> Además de esto, especificaban que los conquistadores tenían que cuidar de la vida y de la salud de los indios como “*de las suyas propias, dándoles y pagándoles por su trabajo y servicio lo que merecieren y fuere razonable*, considerada la calidad de sus personas e la condición de la tierra.”<sup>435</sup> De todo esto debían estar pendientes el par de religiosos que --como mencioné antes-, debían acompañar todas las expediciones. Al final, el rey permitía a los españoles emplear a los indios, pero no como servidores directos y dependientes por completo de ellos, como solía hacerse en las encomiendas de los primeros años de las Antillas.

En resumen, la identificación que la Corona promovía de los indios limitaba drásticamente los beneficios que los conquistadores y exploradores buscaban obtener de sus servicios a la Corona. A partir de dicha identificación, la encomienda no podía ser entendida en los mismos términos en los que la entendieron los primeros pobladores de las Antillas. Los indios eran libres y racionales por naturaleza, de modo que no podían ser objeto de subordinación o esclavitud. Al contrario, como tales debían ser llevados por el camino de la “santa fe”. Esta era la tarea que, en primerísimo lugar, buscaba fomentar la Corona. Entre otras razones, porque en ella estaba cimentada su legitimidad para mandar que la tierra fuera poblada en su nombre. Así, en beneficio del rey, el camino por el que tenía que transcurrir el poblamiento de las Indias debía ser fundamentalmente espiritual. Por eso, el papel central dado a los religiosos y a lo que pudieran hacer al respecto. De entrada, esta política y su consecuente representación de los indios frenaban las intenciones originales de varios de los exploradores que buscaban hacerse de una encomienda en la que estuviera incluida, además de un pedazo de tierra, indios. Tal cual, por ejemplo, Bernal Díaz y muchos otros tenían previsto al embarcarse en la empresa de Cortés.

#### LA IDENTIFICACIÓN DE LOS ESPAÑOLES

Sin embargo, no fue únicamente la definición que la Corona promovió de los indios lo que complicó que los conquistadores recibieran indios para su servicio personal.

<sup>434</sup> AGI, *Ordenanzas de buen tratamiento de los indios...*, f. 336v. Las cursivas son mías.

<sup>435</sup> AGI, *Ordenanzas de buen tratamiento de los indios...*, f. 336v. Las cursivas son mías.

De manera paralela a ésta, se llevó a cabo la de los propios conquistadores o, como preferían llamarlos religiosos y la administración real, españoles; la cual los mostraba como personajes que buscaban exclusivamente el beneficio personal. Bajo tal presupuesto, las señas que los constituían eran la codicia y el amor propio. Partiendo de ellas se explicaban los abusos y el maltrato que muchos de esos españoles ejercían en contra de los indios. Pero, sobre todo, explicaban por qué entre ellos no podían repartirse indios o, mejor dicho, por qué no podían estar subordinados a ellos. En las identificaciones producidas por estas dos posturas –Corona y religiosos–, los indios no podían reconocerse sin su contraparte representada en los españoles. Por supuesto, esto a propósito de argumentar lo perjudicial que podía ser que éstos se hicieran cargo de aquellos. De modo que la Corona y algunos religiosos construyeron también una identificación de los conquistadores que justificaba el mantenerlos alejados de los indios. Así, no sólo fue la definición que la Corona hizo de la categoría de indio lo que complicó que los conquistadores se convirtieran en encomenderos, sino también la propia definición que de éstos hicieron aquellas dos posturas. En el fondo, ambos factores influyeron para que los españoles elaboraran la suya sobre los indios. La cual veremos después de detenernos en esta construcción de los españoles.

Si en las Antillas se fundó la definición de los indios que promovió la Corona durante los siguientes años, también aquí se fundó la que caracterizó a los “españoles” como “abusadores y maltratadores” de indios. En la primera parte vimos algo de ello. Recordemos que una de las primeras cartas que se envían a la Península después de la llegada de Colón decía que los indios serían buenos cristianos si los españoles no los molestaran y les quitaran las mujeres. En el momento en que Cortés y los suyos buscaban repartimientos y encomiendas la identificación negativa de los españoles se había consolidado. En este sentido, resulta indispensable observar cómo entre las dos posturas mencionadas –los frailes y la Corona—se contribuyó a afianzar dicha identificación. Por un lado, la Corona buscaría justificar la libertad de los indios frente a las pretensiones de los españoles para que fueran repartidos. Por otro, algunos religiosos pretendían quitar igualmente influencia a éstos sobre los indios, argumentado que con los españoles no podía concretarse el objetivo primordial de la Corona: convertirlos en cristianos.

Así, el mismo año en que Hernán Cortés y los suyos se embarcaban en Cuba para –recordemos las palabras de Bernal Díaz del Castillo—buscar indios, un grupo de frailes dominicos escribió al señor de Chievres, Guillermo de Croy, chambelán del rey, para informarle de las *diversas crueldades* que los españoles ejecutaban contra los indios.

Un año después de esta carta, a la cual recurrió fray Bartolomé de las Casas para sustentar su posición en contra de los encomenderos, se mandó una real cedula a los jueces de residencia en las islas de San Juan y la Española, Antonio de la Gama y Rodrigo de Figueroa, para que dejaran en libertad a los indios encomendados en dichas islas. Evidentemente para esto la cédula se apoyaba en la identificación de los indios como personas capaces y hábiles para “multiplicarse y tener vida política”. Esta vez, referida por un grupo de religiosos y “personas honradas”, que reconocían a los indios por estas características. No obstante, la Corona buscaba un solución para conservarlos y detener la disminución que habían sufrido debido al “maltratamiento” del que habían sido objeto por parte de los españoles. El primer punto de la cédula refería que era necesario quitarlos de la posesión de éstos, no de manera inmediata, pues esto traería mayores problemas, sino de manera gradual. Con todo, se subrayaba que el objetivo último para ambos jueces de residencia era separar espacialmente a los indios de los españoles y poner las bases para que aquellos pudieran vivir cristianamente. Y de los indios que todavía quedaren encomendados, debía hacerse una vigilancia estricta para que, identificando nuevos maltratos, se quitasen todos y se pusiesen en los pueblos creados para que vivieran exentos de la subordinación del encomendero.<sup>436</sup>

En el mismo año de 1520, el licenciado Rodrigo Figueroa, gobernador de Santo Domingo en sustitución de los jerónimos, escribió al rey acerca de la situación en la que a su llegada encontró la tierra. En uno de los primeros puntos de su misiva expresaba: “ya a vuestra majestad algunas veces he escrito la maña y estado en que están los indios que es en disimularlos en la encomienda de los cristianos, porque de otra maña la isla se despoblaría y era imposible sostenerse, y como para que no se acabase por maltratamiento que fue la causa de su disminución, se trabaja como si han bien tratados andando siempre visitadores.”<sup>437</sup> El problema más grande de esta disimulación era los visitadores formaban parte de ella, pues, hasta antes de la llegada de los jerónimos a la isla, éstos también tenían indios en encomienda y eran tan flojos que no tomaban ninguna medida para que no se abusara de ellos. A esta situación se habían opuesto únicamente los jerónimos, y a pesar de ello había casos en donde las vejaciones a los indios encomendados persistían. De esta manera, Figueroa decía al rey que imponiendo las leyes como se debía podía terminar con tales abusos. Así, en la relación del licenciado se ratificaba la idea de que la encomienda y

436 Libertad de los indios, AGI, Patronato,275,R.4, s/n.

437 Licenciado Figueroa, asuntos de gobierno, isla Española, Patronato,174,R.19, f.98

sus poseedores no eran los más adecuados para conservar a los indios y, al contrario, eran causa de su disminución. Maltrato y crueldad eran dos palabras que los definían o, por lo menos, era necesario utilizar para describir su actitud frente a los indios.<sup>438</sup>

Con todo, esta carta de Figueroa no era la primera en la que se expresaba de los *españoles* en estos términos. Un par de años atrás, desde la Española, había escrito a la reina explicando la causa de que los indios hubieran venido a menos: “y ansi es verdad que ha parecido por experiencia que del mucho número que dellos ay agora, muy poco, y cada año se ve, claramente, que se apocan e disminuyen y no se multiplican, y desto se desirve a Dios, y lo tenemos por cosa muy grave e muy perjudicial a Nos...; y dicen que la causa es del mal tratamiento que los españoles a quien están encomendados les hacen, y del poco cuidado que de curar los tienen, y de lo mucho que los trabajan en el sacar del oro.”<sup>439</sup>

En la instrucción antes referida de 1526, sobre lo que debía hacerse en los descubrimientos, el monarca apoyaba su escrito en los informes recibidos sobre los abusos y asesinatos que un grupo de españoles había cometido en contra de los indios de Tierra firme e islas aledañas. Acerca de esto comenzaba su instrucción describiendo lo hecho por aquellos: “por cuanto nos somos certificados y es notorio que por la desordenada codicia de algunos de nuestros súbditos que pasaron a las nuestra yslas et Tierra firme del mar océano y...el mal tratamiento que hicieron a los indios, así en los grandes y excesivos trabajos que les daban, teniéndoles en las minas... y en las pesquerías de las perlas, y en otras labores y granjerías, haciéndoles trabajar excesiva e inmoderadamente, no les dando el vestir ni el mantenimiento que les era necesario.”<sup>440</sup> La coincidencia de los rasgos que definían a los españoles en esta instrucción y las de los otros textos es evidente. Españoles y encomienda parecían referir en sí mismos maltrato y trabajo excesivo para los indios.

Y en Nueva España, el tenor era el mismo. En una carta ya referida de Juan de Zumárraga, éste describía al rey lo que el factor, Gonzalo de Salazar, y el veedor, Pedro Almindez, habían hecho en contra de los indios una vez que Hernán Cortes salió en empresa punitiva en busca de Cristóbal de Olid: “y como ya el Factor y Veedor estuviesen señoreados en la tierra, habiéndose hecho jurar en cabildo, comenzaron a robar a diestro y siniestro, y a prender señores de los naturales y a fatigallos con prisiones, para que les diesen mucho oro y joyas.”<sup>441</sup> En una línea muy similar describía la actitud del presidente

438 AGI, Patronato, 174, R.19, f.98

439 CDIAO, T., p.333.

440 *Ordenanzas de buen tratamiento de los indios...*, f. 333.

441 CDIAO, T., pp.110-111.

y los oidores de la primera Audiencia, quienes, supuestamente, tenían prohibido servirse de indios: “en la verdad, ellos no han tomado indios señalados que se pueda decir estos indios tienen en encomienda fulano o fulano; mas yo certifico a Vuestra Majestad que, a estimación de los que en esta tierra viven y de la mía, que son los indios de que el Presidente e Oidores se han servido y sirven al presente y aprovechan a aun en más cantidad de cient mill, porque ellos se sirven de los indios que, después que vinieron, han señalado para Vuestra Majestad y de los de D. Hernán Cortés.”<sup>442</sup> Sin embargo, partiendo igualmente del texto de Zumárraga, podría decirse que era en la figura de Nuño de Guzmán en donde se sintetizaban mejor las características que identificaban a los *españoles*. La pasión, la crueldad y la codicia lo describían. En alguna parte de su escrito, Zumárraga decía al rey que no podía permitir que este personaje sustituyera a Cortés en la gobernación de la tierra, pues “así que este *diablo infernal de codicia* es el que ha abrasado y abrasa esta tierra, y este es el que hizo al Factor y Veedor, Tesorero y Contador hacer lo que han fecho, y la herencia queda a los que agora la gobiernan, que *por su grosedad ha hallado el demonio tanto aparejo para mostrar su fuerza y poder.*”<sup>443</sup>

En clara línea apocalíptica, rescatada de los versículos del Antiguo Testamento, Motolinía decía que diez plagas habían azotado la Nueva España después de su conquista. En varias de ellas, los españoles eran protagonistas. La cuarta, por ejemplo, eran los estancieros y negros que los conquistadores habían puesto en las encomiendas para cobrar el tributo. Éstos, aunque en su mayor parte eran labradores en España, llegando a la tierra se convertían en señores que no encontraban obstáculos para mandar a los principales de la tierra. En otras palabras, su apetito de poder sobre los indios los llevaba a rebasar los límites permitidos en el trato con ellos. De modo que se cumplía la definición de los españoles por su voracidad, pero también por sus excesos en el trabajo al que sometían a los indios: “No les basta quanto los yndios pueden dar sino siempre son importantes, como moscas gravisimas. En los primeros años eran tan absolutos estos calpixques [estancieros] en maltratar los yndios y en enviarlos cargados lexos tierra, y poniéndolos en otros trabajos de los cuales hartos murieron.”<sup>444</sup> La quinta plaga también tenía que ver con *medidas* de los españoles que afectaban a los indios. En este caso, se trataba de los tributos que aquellos habían impuesto a éstos, que “temerosos de lo que había ocurrido en

---

442 CDIAO, T. p.125.

443 CDIAO, T. p.119.

444 Fray Toribio de Benavente, *Memoriales*, México, El Colegio de México, 1996.p.141

la guerra, daban cuanto tenían.” Según fray Toribio, los tributos que exigían los españoles eran tantos que para cumplir con ellos los indios tenían que vender sus tierras y a sus hijos. Esto en buena media porque “faltando de cumplir el tributo, hartos murieron por ello, unos a tormentos, otros en prisiones de las cuales salían tañes que muchos morían porque los trataban bestialmente.”<sup>445</sup> Para Motolinía, la actitud de los súbditos del rey español mostraba “harta ynsensibilidad”, pues no otra cosa se podía decir de alguien que trataba y estimaba más a un caballo o “otro animal que [a] una criatura hecha a la ymagen de Dios.”<sup>446</sup>

La quinta plaga refería la codicia de los españoles. Se trataba específicamente del sometimiento que éstos ejercían sobre los indios en la explotación de las minas de oro, y del cual se habían causado numerosas muertes de los naturales. En el tono metafórico utilizado por el fraile, los españoles habían caído en la trampa del Demonio: “Esto significa que los hombre que... se debían contentar y humillar delante de Dios levantaron su cobdiçia a desear minas de oro y plata para adquirir riquezas, las cuales según el Evangelio pungen y hieren y llagan el ánima, que no puede sosegar porque los que quieren ser ricos caen en lazos y cadenas del demonio de las cuales no se escapan sin llagas crueles.”<sup>447</sup> La séptima plaga tenía que ver también con el trabajo de los indios, concretamente con el que eran obligados para levantar la ciudad “cristiana” sobre la antigua Tenochtitlán idolatra. En las obras, las muertes de aquellos eran igualmente lugar común. Pero la falta recurrente que caracterizaba a los españoles en las Indias era su afán de oro, del cual se derivaba la octava plaga: “los esclavos que se hizieron para echar en las minas.” Los españoles justificaban la esclavitud de los indios en su apetencia y avidez de riquezas, igual motivo que tenían, no para hacerlos necesariamente esclavos, pero si para implantar el servicio de las minas. La novena plaga para Motolinía. Ésta obligaba a los indios ir entre sesenta y setenta leguas cargados, apenas con comida y mantenimientos suficientes, que era frecuente que antes de regresar a su casa se les terminara. Razón por la cual no era extraordinario que varios murieran en los caminos: “E eran tantas las auras e cuervos que venían a comer los cuerpos muertos e andavan çebados en aquella cruel carnicería que hazían gran sombra al sol.”<sup>448</sup>

La décima plaga, por último, consistía en las pasiones y odios vigentes entre los españoles. En parte, originados por sus apetencias y afanes de riqueza: “La deçima plaga

445 Fray Toribio de Benavente, *Memoriales...* pp.141-142.

446 Fray Toribio de Benavente, *Memoriales...* p.142.

447 Fray Toribio de Benavente, *Memoriales...* p.142.

448 Fray Toribio de Benavente, *Memoriales...* p.144.

fue las disensiones y bandos entre los españoles que estaban en México que no fue la menor, mas la que en mayor peligro puso la tierra para perderse si dios no tuviera a las yndios como ciegos. Y estas duferenciãas y bandos fueron causa de justiciar a muhcos españoles, unos condenados a muerte, otros afrentados y desterrados, otros fueron quando llegavan a traverssarse.”<sup>449</sup>

Pero, como dije más arriba, esta caracterización de los españoles fue primordialmente una toma de postura en la disputa por la definición de los indios y, en consecuencia, en la política que debía seguirse para “conservar y poblar la tierra”. Los frailes lo sabían bien, por lo menos los que hacían la política entre ellos y podían influir en las decisiones tomadas desde la Península. Así, Motolinía, en habito de vocero de su orden, decía: “E no aviendo quien pusiese paz ni se metiese en medio si no eran los frayles porque esos pocos de españoles que avían todos estaban apasionados de una parte o de otra. Y era menester salir los frayles unas veçes a ympedir que no rompiesen unos con otros, otras veçes a entre ellos después de trabados.”<sup>450</sup> En medio del desorden y del riesgo de que se perdiera la tierra --pues, según fray Toribio, los indios pretendían traicionar a Cortés y su gente--, los frailes se instituyeron en el único camino posible para salvarla y, con ello, mantener la conciencia del rey tranquila. La conversión de los indios se alcanzaría. Algo que, por el contario, en manos de los españoles parecería muy poco probable.

Finalmente, Sebastián Ramírez de Fuenleal, obispo de Santo Domingo y, posteriormente, presidente de la segunda Audiencia de Nueva España, escribió al rey en 1533 para dar su parecer sobre la situación de la tierra. Después de referir los diferentes problemas que se habían originado por el desorden causado por los anteriores oidores, de sugerir que lo mejor para la tierra era poblarla con gente realmente casada y no con solteros que buscaban sólo diversión, y de subrayar que los indios debían ser encomendados a la Corona y no a conquistadores, Ramírez de Fuenleal se detuvo en comunicar al monarca lo que había sucedido con las ordenanzas que previamente había enviado para la conservación y acrecentamiento de los naturales de la tierra. Su opinión era que en sí mismas las medidas sugeridas por el monarca eran “justas y santas”, por lo que si hasta ese momento no habían traído los beneficios esperados para aquellos la causa no provenía del contenido de éstas, sino —y aquí es en donde nos proporciona las señas de una identificación que ya conocemos— de la “codicia” de los españoles que para no

---

449 Fray Toribio de Benavente, *Memoriales...* pp.144 -145.

450 Fray Toribio de Benavente, *Memoriales...* p.145.

cumplirlas argumentaban que el “poblamiento de la tierra” (es decir su manutención) requería de indios cargadores y que trabajaran en las minas. Tal actitud de los *españoles* legitimaba la medida del propio monarca de poner en manos de los oidores y algunos prelados la tarea de hacer valer las ordenanzas; en otros términos, de que éstos supervisaran las acciones de los conquistadores.<sup>451</sup>

A propósito de una nueva relación al monarca, el sacerdote exponía una vez más las *características de los españoles* como argumento para que éste considerara retrasar la resolución sobre la perpetuidad de las encomiendas. De modo que, manteniendo su postura de que lo mejor era que los indios estuvieran bajo el control de la Corona, escribía: “esta tierra se va ordenando, y los *españoles* más arraigando, aunque muchos han publicado y publican que se pierde por no repartirles los yndios y por moderar los tributos a los que están dados, y por no dar lugar a que hagan su voluntad esclavos, en lo cual *se yerran y la cobdicia los ciega, y porque cada día se tiene más noticia de ella* no tengo por inconveniente que la orden que se ha de dar para su perpetuidad se difiera...”<sup>452</sup> Aunque antes había tenido una postura diferente sobre este tema, Ramírez Fuenleal justificaba estos cambios y matices a que cada día se conocía algo nuevo de la tierra.

Bartolomé de las Casas no inventó la imagen de los españoles como ambiciosos y abusadores de indios. Se trató más bien de una identificación corriente en la época entre algunos grupos y personajes involucrados en el proceso de “poblamiento” de las Indias para favorecer una política sobre las personas categorizadas como indios. Específicamente, la representación de los *españoles* en los términos antes referidos legitimaba, en primer lugar, la postura que la Corona quería imponer sobre el tratamiento de los naturales. En este sentido, esta identificación se convirtió en algo recurrente en el discurso de la administración real después de las Leyes de Burgos, sobre todo con la intención de frenar los privilegios alcanzados hasta ese momento por los conquistadores, entre los que se incluía un lugar de privilegio para imponer su perspectiva sobre los indios. En los inicios de la Nueva España tal identificación continuó e, incluso, gozaba de bases más sólidas, ya que a esas alturas las relaciones entre *españoles* e *indios* habían sido motivo de diversas discusiones en la Península. En ellas el papel de los religiosos había sido fundamental, sobre todo de los dominicos. De aquí que, en segundo lugar, la mencionada caracterización haya beneficiado también a los religiosos. En buena medida, por las razones y los intereses

---

451 AGI, Patronato, 184, R.2, s/n.

452 AGI, Patronato, 184, R.2, s/n.

expuestos en el capítulo anterior.

Ahora bien, el problema era claramente para los conquistadores, es decir para los *españoles*. ¿Cómo justificar la subordinación de los indios si no se gozaba de la legitimidad para hacerlo? ¿Si la organización, política y social, de la Nueva España dependía de una definición de los indios --impuesta por la Corona y capitalizada por los religiosos-- que de entrada no les favorecía para “arraigarse” en la tierra? El objetivo de los apartados siguientes será observar las soluciones que los conquistadores encontraron para tratar de justificar una representación de los indios favorable a sus intenciones; en otros términos, una categoría de indio, que les permitiría obtener y, luego, conservar sus encomiendas.

#### LOS INDIOS DE LOS ENCOMENDEROS

Regresemos por un momento a la tercera carta de Hernán Cortés al rey, a la parte en donde justificaba el repartimiento de los indios entre los españoles. Su argumento principal radicaba en la necesidad que padecían los españoles en aquel momento y en que ésta no podía permitirse dado los servicios que habían prestado a la Corona. Nada menos que la conquista de un reino que “apenas tenía parangón” en la Europa cristiana. Las palabras de Cortés proporcionaban una razón para que los españoles fueran recompensados, pero no especificaban una caracterización de los indios. Se daba por hecho que éstos, o por lo menos algunos entre ellos, tenían que servir a los conquistadores. En este sentido, los motivos de Cortés se fundaban en las señas que constituyeron la representación de los indios desde tiempos de Colón –como lo vimos en la primera parte--, y que justificaban la superioridad de los cristianos apoyándose en la supremacía del cristianismo sobre cualquier otra religión, todavía más sobre una que era definida como idólatra. De esta manera Cortés, y buena parte de los conquistadores que buscaban convertirse en encomenderos, antepónían a la definición de los indios como libres, capaces de gobernarse así mismos e inclinados por naturaleza al cristianismo, su carácter de neófitos en la religión, además de subrayar que sólo ellos, como cristianos hechos y viejos, podían lograr que se cumpliera el objetivo de la Corona de convertirlos en cristianos completos. Acerca de esto último, claramente se presentaban como elementos fundamentales en la tarea de conversión confiada a los frailes.

Así, resulta difícil encontrar en los peticiones de los encomenderos de Nueva

España una definición clara de los indios, distinta a la fundada por los *españoles* en las Antillas, puesto que su interés se centraba sobre todo en resaltar sus méritos para ser recompensados --tal cual me referí a las relaciones de méritos en el capítulo anterior. En los primeros años de presencia de la Corona española en las Indias esa recompensa se suponía indios para el servicio personal. En las peticiones de Cortés y los suyos esta idea se mantenía. Sin embargo, al mismo tiempo que apelaban a un sentido común sobre el tipo de premio que debían recibir, trataban de conciliar con la definición de los indios impuesta por la Corona. De modo que en diversos escritos de gobierno y cartas al rey, el marqués del Valle subrayaba su intención de conservar, acrecentar y convertir a los indios según lo estipulaban las ordenanzas reales. Esto por el lado de Cortés como gobernador, capitán general y encomendero. Por otra parte, otros personajes, no necesariamente conquistadores (potenciales encomenderos) apelaban al monarca para que las personas definidas como indios fueran subordinadas de manera permanente a los españoles. Incluso algunos solicitaban que se permitiera su esclavitud. Claramente, fray Domingo de Betanzos entraría dentro de estos personajes, pero también quienes no siendo necesariamente religiosos pugnaban por este tipo de medidas. El ejemplo más socorrido al respecto ha sido Juan Gines de Sepúlveda. En lo que sigue profundizaré en estos tres aspectos que integraban la definición de los indios, ya fuera producida o defendida por los encomenderos.

a) La necesidad de premiar y mantener a los servidores del rey: los indios como recompensa

El argumento ya mencionado de Cortés con el que justificaba no poder mantener los privilegios con que la Corona definía a los indios y que impedían que fueran subordinados a los españoles, pertenecía a la idea de una superioridad de éstos fundada en la religión y el vasallaje al rey. De manera que si bien dicho argumento no expresaba de manera explícita una identificación de los indios sí la sugería, al mismo tiempo que proponía una para los mismos españoles. Una en la que éstos resultaban indispensables para alcanzar los objetivos de la Corona: conservar y poblar la tierra.

Pero Hernán Cortés no fue el único de los conquistadores que justificó con estas ideas su transformación en encomendero. En realidad la mayoría de ellos lo hizo, incluyendo a alguien que de entrada parecería tan contrario al Marqués del Valle como

Nuño de Guzmán, el presidente de la primera Audiencia de Nueva España. En 1532, en su papel de conquistador y, de manera más precisa, en el de gobernador de Panuco y “Nueva Galicia” recibió del rey una cédula en donde le indicaba la forma en la que debían tratarse a los indios, de la misma manera que antes lo había hecho con Cortés. En este sentido, sabemos cuáles eran las ordenes del monarca. El escrito ponía énfasis en el buen tratamiento de los indios y en la moderación que el gobernador debía guardar respecto a aquellos que se utilizaran para la carga. Como mandaba el procedimiento, Nuño de Guzmán tomó la cédula, la besó, la puso sobre su cabeza y dijo que la acataba y obedecía, prometiendo que pronto daría su respuesta acerca de su cumplimiento.

En ella, escribió que como gobernador de aquel reino y “mirando el servicio de dios e de su Magestad e buen tratamiento de los naturales desta dicha tierra e población e perpetuación della, hará, trabajará e cumplirá que se guarden, cumplan y ejecuten como su Magestad lo manda, en tanto quanto a él fuere posible.”<sup>453</sup> La precisión era necesaria ya que, para el gobernador, había algunos puntos en los que sería difícil cumplir la cédula. Particularmente uno: “pero porque podría ser que cerca del cargar los indios no se guardase tan cumplidamente como por ella se manda, por los daños e inconvenientes que dello podrían resultar e resultan para la conservación e perpetuidad de la dicha tierra.” Al igual que antes lo había hecho Cortés, Nuño de Guzmán contradecía la posibilidad de aplicar cabalmente la definición de los indios ordenada desde la Península. Los intereses en los que se basaba ésta no eran los mismos que los de los *españoles*. Y sobre esto daba sus razones: “Lo primero, porque esta ciudad es de las villas que en al dicha gobernación están fundadas e se fundaren son nuevamente fundadas y no acabadas de fundar, y los naturales de la dicha tierra son gente indómita e sin razón y mal obedientes, como personas no bien conversadas ni tratadas de los españoles, porque no ha avido lugar ni tiempo para poderse facer, ni sirven como an de servir, y andan alterados.”<sup>454</sup> Por supuesto el extremeño hacía referencia a los que después se conocería con el nombre chichimecas. Lo interesante, en todo caso, es hacer notar que no hace tal distinción y que se limita a hablar de los naturales en genérico, siguiendo la dinámica de las disputas y polémicas alrededor de definición

---

453 CDIAO, T. p.85.

454 CDIAO, T. p.85.

del indio.<sup>455</sup> Apoyado en esto, hace explícito los motivos por los cuales los indios deben subordinarse a los españoles.

Sin embargo, ésta no estaba completa sin la de los españoles como ejecutores principales de los objetivos de la Corona. De modo que la segunda razón para que los indios se cargaran consistía en que: "...la tierra no está cultivada ni labrada ni ay granjerías en ella ni donde se puedan entretener los dichos vecinos y pobladores de ella, ni menos al presente ay oro en ellas, para que con ello se puedan aver y comparar requas para proveerse de bastimentos y otras cosas necesarias."<sup>456</sup> Nuño de Guzmán planteaba un escenario en el que lo más importante era la manutención de los españoles y, por tanto, la necesidad de que estuvieran dadas las condiciones adecuadas para esto. Así, el servicio de los indios representaba sólo la base de otras tantas cosas que había que hacer para que aquellos poblaran cabalmente la tierra: "todo falta en esta gobernación e ciudad e villa della...e por esto no ay ninguno que quiera aventurase a traer su hacienda, hasta ver que en la tierra aya con que se pueda pagara legalmente." Esto a propósito de los problemas que conllevaba traer oro y plata de otros lugares.

Pero, finalmente, que no se concediera el servicio de los indios a los españoles repercutiría sobre todo en los propios indios, lo cual significaba que lo haría también en la conciencia y en la bolsa del rey. Los servidores de éste, que llevaban más de dos años conquistando, descubriendo y poblando reinos en su nombre y en el de Dios, no podían mantenerse sin lo mínimo indispensable —zapatos, comida y vestido—y, mucho menos, mantener en tales condiciones las ciudades y villas que "están hecha y fundadas en servicio de Dios y su Magestad, de donde se espera sacar...mucho fruto, así para la conversión de los naturales, como para el acrecentamiento de las rentas reales de su Magestad, lo qual todo cesaría, si no fuesen proveídos por alguna manera con tãmemes para las cosas necesarias."<sup>457</sup> Leyendo todo esto podríamos plantear la siguiente pregunta ¿quiénes eran los españoles? ¿codiciosos y abusadores de indios? ¿o servidores leales del rey, ejecutores

---

455 "Hasta ahora se ha venido hablando de los indios americanos con absoluta indistinción de la gran variedad que hay y había en la época del descubrimiento y colonización. Esto levantaría una objeción seria, pues tal parece que lo que se pensó de algunos no era plicable a todos. Sin embargo, la cosa no es así, porque es el caso que las enormes diferencias culturales entre los indios no influyeron notablemente en la elaboración conceptual que venimos examinando—su naturaleza bestial. El problema nunca se salió de la consideración de los indios en bloque, puesto que el debate que, como hemos visto, gira en torno al concepto de barbarie, se redujo para unos a una simple cuestión de grado, y para otros el rechazo definitivo de esa condición." Edmundo O'Gorman, "Sobre la naturaleza bestial del indio americano...", p.132-133.

456 CDIAO, T. p.85.

457 CDIAO, T. p.86.

materiales de su política? ¿quiénes valen más ellos o los indios?

Para un grupo de conquistadores que se reunieron en 1525, creyendo que Cortés había muerto en las Hibueras, la respuesta era evidente. Escribieron al rey para recordar y subrayar que “su Magestad piense que si esta tierra está y estará debaxo de su dominio es por la premya y fuerza que ay y tiene de los españoles.”<sup>458</sup> Con lo cual, puede decirse que esta caracterización funcionaba como eje alrededor del cual se constituía y cobraba sentido el “grupo” de los conquistadores, pues representaba un argumento prudente tanto para Cortés como para otros, que podríamos definir, de menor rango para apelar ante el monarca. Así, en el año mencionado, miembros del cabildo de “Tenochtitlan México” y del “gobierno de la Nueva España” convocaron a procuradores de diversas villas y ciudades para organizar una embajada encargada de transmitir al rey una serie de peticiones. Más allá de los conflictos que éstos pudieran tener en ese momento con Cortés<sup>459</sup>, lo que me interesa del resultado de la reunión es identificar la caracterización antes referida en Cortés y Nuño de Guzmán, específicamente respecto a los argumentos con los que “pedían” al monarca, y en los cuales —como hemos visto antes—estaba explícita una definición de sí mismos como españoles y de los indios.

Los acuerdos de la reunión se ordenaron en veintidós puntos, de los cuales algunos trataban sobre pedir un título de nobleza para Tenochtitlan, que se abriera una casa de moneda en la misma, el respeto de las ordenanzas sobre juegos y blasfemias, que no se despachara ningún navío si no iba cargado con plata, entre otros. De éstos el punto siete es el que me interesa de manera particular. Estaba dedicado a “que los indios se den perpetuos sin...y sin fortaleza y que se cometa el repartimiento a Gonzalo de Salazar y Per Almidez Cherino porque son experimentados.”<sup>460</sup> Habrá que decir que antes de éste no había muchos otros temas, pues lo precedente trataba principalmente acerca de las personas en quienes recaerían los nombramientos de procuradores. De modo que de entrada podría decirse que el punto era de los más importantes; por la prontitud con que se discutió, como por la extensión que se le dedicó.

Igual que sucedía en el caso de Nuño de Guzmán, este grupo de conquistadores apoyaba sus demandas en una caracterización de los indios que legitimaba su sometimiento, y que poco tenía que ver con la de la Corona. En otras palabras, los indios de los españoles

458 AGI, Patronato,180,R.10, f.109.

459 Silvio Zavala se refiere a los integrantes de esta junta como enemigos del extremeño.

460 AGI, Patronato,180,R.10, f.109.

no eran los del monarca. Así, se mandaba a los procuradores que para justificar la perpetuidad de los indios explicaran al rey la “*calidad y condición de estos indios* y como fueron ganados por pura guerra,...y que es gente tan belicosa y bulliciosa que si no son señoreados de muchos españoles hay tantos principales y señores entre ellos que cada día procurarán su libertad, y si se viesen con posibilidad y la tierra con pocos españoles, lo intentarían y pornían por obra.”<sup>461</sup> Después de esto, los procuradores debían sostener que los indios no podían considerarse libres, ya que eso significaría un rebelión segura, y la pérdida automática de la tierra. De tal manera que había que convencer al rey de que la identificación de los indios como libres no era la más conveniente para preservarla tierra y obtener los beneficios buscados, tanto espirituales como materiales: “y que su majestad sepa que otro término para la conservación de esta partes no le hay sino dar los indios por repartimientos y perpetuos.”<sup>462</sup>

Por lo cual, había que exponer claramente las razones de este argumento: “porque dándose temporáneos son degollados y robados y maltratados y no doctrinados ni enseñados en nuestra santa fe por estar cada uno con pensamiento que le conviene en el tiempo que los toviere robarlos por pensar que cada día se los han de quitar.”<sup>463</sup> De la postura de fray Domingo de Betanzos –referida en el apartado anterior--a esta apenas existían pequeños matices. Los españoles mantenían su posición de que los indios serían lo que el rey deseaba una vez que los supieran suyos y para toda su vida: “lo cual a darse perpetuos estarían cierto que todos tomarían afición en la tierra y desearían permanecer en ella y tratarían y regalarían los indios que tuviesen como a hijos y plantarían y edificarían como personas que habían de permanecer.”<sup>464</sup> Eso sí, presionaban al monarca diciendo que, además de ser necesario saldar los gastos básicos de mantenimiento de los caballos y las armas, los recursos en oro para pagar los sueldos de los conquistadores y sus sirvientes se terminarían muy pronto, por lo cual era necesario que tomara una decisión rápido. Porque incluso este tipo de obstáculos se resolverían con la cesión perpetua de los indios a los españoles “la forma con que se puede hacer es que su majestad haga merced de los indios perpetuos para hijos y nietos y sucesores sin otorgar a ninguno que pueda tener jurisdicción civil ni criminal”<sup>465</sup>; para terminar enfatizando por enésima vez: “ y esto

---

461 AGI, Patronato,180,R.10, f.109.

462 AGI, Patronato,180,R.10, f.109.

463 AGI, Patronato,180,R.10, fs.109-109v.

464 AGI, Patronato,180,R.10, f. 109v.

465 AGI, Patronato,180,R.10, f. 109v.

supliquen una y muchas veces *porque en esto consiste el servicio de su majestad y el bien y utilidad destas partes.*” Efectivamente, en eso consistía el bienestar y utilidad que los *españoles* podían obtener en Nueva España, en adoptar e imponer una identificación de los indios distinta a la de Corona, de otra manera sus esfuerzos se verían desperdiciados.

Si en ese entonces la pugna de los conquistadores por imponer su definición de los indios, satisfacer sus necesidades y convertirse en encomenderos perpetuos se había llevado a cabo en medio de la incertidumbre sobre el paradero de Cortés, cuatro años después otro grupo de esos conquistadores, convertidos en capitulares de la ciudad de México, aprovecharon la llegada de la primera Audiencia y los problemas del mismo Cortés para continuar su travesía por conseguir la perpetuidad de sus repartimientos; en otras palabras, por justificar que *el ser de los indios*, sus características, legitimaban su subordinación a los *españoles*. De hecho, de manera permanente. Así, en julio de 1529, el ayuntamiento de la ciudad de México realizó una nueva junta para mandar procuradores a la corte del rey en la Península. Esta vez, en las personas de Bernardino Vázquez de Tapia y Antonio de Carbajal. Nuevamente, la reunión estuvo presidida por el “presidente de la Nueva España” —o sea, de la Audiencia—, Nuño de Guzmán. De entrada ello evidenciaba la distancia de los capitulares y Cortés. Pero con esto no se trataba de suponer o sugerir, sino de expresar explícitamente su enemistad con el Marqués. Una de las primeras peticiones que debían hacerse al monarca era que no consintiera que aquel volviera a la Nueva España, y esto no sólo por los asuntos personales que los capitulares y Nuño de Guzmán podrían haber tenido en su contra, sino fundamentalmente por lo que Cortés había acaparado en indios y en tierras. Lo cual iba en contra de la mayoría de los conquistadores. De modo que se pidió a los procuradores que ante el rey presentaran a Cortés como un obstáculo para alcanzar la meta de la Corona de “conservar y perpetuar” la tierra. De tal forma que para lograrlo era indispensable que se quitaran y repartieran entre los otros españoles los indios que Cortés se había dado.<sup>466</sup>

La identificación de los indios producida por los españoles consolidó al mismo tiempo la idea de éstos como grupo homogéneo. Así, los supuestos y los objetivos expresados daban como resultado una misma determinación: frente a los españoles, los indios eran sirvientes. Y lo eran porque éstos habían servido fielmente a su señor ganando la tierra y tenían que ser recompensados, o de lo contrario ésta estaba en peligro de perderse. Gerónimo López escribió en 1531 al rey para pedir que se le dieran indios de

<sup>466</sup> Silvio Zavala, *La encomienda indiana*, México, Porrúa, 1973, p.343

los que “sobraban” porque era un “conquistador sin indios”. Dicho de otra forma, los indios sometidos al servicio personal hacían al conquistador. La pregunta era si uno que no los tuviera ¿podía serlo? Difícilmente. Sobre todo en el momento en que asumirse como conquistador necesitaba el reconocimiento y, en consecuencia, las señas de ese reconocimiento. De esta manera, los indios —lo vimos antes—representaban un capital simbólico importante, que a su vez conllevaba un beneficio material concreto que los españoles se arrogaban como merecido. Apelando a este par de presupuestos, Gerónimo López describía al rey su fidelidad, en la “guerra”, en la pacificación de la tierra y en aumentar su hacienda. Así, en la última parte de su carta, precisaba: “la tierra está muy buena, aunque muy necesitada a causa de detenerse tanto el repartimiento que vuestra majestad ha de hacer.” Particularmente, decía López, porque *los españoles*, servidores por antonomasia del rey, estaban más preocupados por salvarse y mantenerse que en hacer crecer y mantener la tierra.<sup>467</sup>

Un año después, el mismo Gerónimo López volvió a escribir al rey para reiterar que sin el repartimiento de los indios, es decir, sin su sujeción a los españoles, la tierra no podía pensarse realmente en poder del monarca, pues los que estaban encargados de hacerlo se iban al no encontrar con que mantenerse. Al mismo tiempo que expresaba la justeza de la orden del rey sobre no repartir más indios, López sugería la paradoja de la misma. En el fondo lo que se planteaba como un bien estaba poniendo en riesgo la posesión de la tierra: “Como otro bien no tengamos los que en estas partes vivimos para el sustento de esta tierra sino las encomiendas de los indios naturales que les han hecho y encomendado en nombre de V.M., y como agora han cesado aunque será para mayor bien de todos según la intención de V.M., como españoles son amigos de novedades han temido que V.M. no tenía intención de repartir nada en la tierra a cuya causa se han ido en ausentado de esta ciudad.”<sup>468</sup>

#### b) Los indios como esclavos

Al mismo tiempo que un grupo de españoles definían a los indios como recompensa legítima de sus servicios, otros llamaron la atención sobre ciertas características que más bien justificaban su esclavitud. Hacer a los indios esclavos implicaba igualmente un tipo de recompensa, pero no del mismo tipo de la que suponía los servicios prestados

467 AGI, Patronato, 184, R.14, s/n.

468 Citado en Silvio Zavala, *La encomienda...*, p.392.

a la Corona. Con todo, era una definición de los indios a la que no pocos españoles apelaron para beneficiarse. Finalmente, si se proporcionaban las razones indispensables para justificarla, la esclavitud de los indios podía ser menos controvertida para la Corona que el repartimiento. No obstante, las posibilidades de recurrir a la identificación de aquellos como esclavos se hizo cada vez más complicada dado el reforzamiento de la política monárquica respecto a imponer definitivamente su postura sobre el “ser” de los indios.

Como vimos en la primera parte, desde tiempos de los Reyes Católicos se había prohibido la esclavitud de los indios. Hernán Cortés era consciente de esto y en la práctica trataba de respetarlo, tanto que en algún momento mandó prender a un par de españoles por hacer esclavos a unos indios sin razón suficiente. No obstante, existían ciertas excepciones para justificarla. Las más socorridas se circunscribían --como también vimos antes-- a la llamada guerra justa y al rescate. Recordemos que este último se refería a los esclavos que, supuestamente, habrían tenido los señores naturales y que podían pasar a manos de los españoles, ya sea porque se vencía a dichos señores o porque se intercambiaban en vez de oro y otros productos. Es decir que la propia identificación de esclavos conllevaba el sistema completo que hacía inteligible la esclavitud. En este sentido, los españoles podían echar mano de estos dos argumentos para sostener que ciertos indios podían transformarse en esclavos.

El más socorrido ya lo hemos visto, el de la guerra. Buena parte de los primeros indios esclavos en Nueva España se justificaron mediante el concepto de guerra justa, a partir del cual eran presentados ante el rey y sus consejeros como violentos y sangrientos, en pocas palabras, como asesinos de españoles. El mismo Cortés exponía en su quinta relación las características que hacían de los chichimecas blanco propicio de la esclavitud: “son gentes muy bárbaras y no de tanta razón.” En este sentido, no podían ser comparados con los que vivían en Tenochtitlan y las “provincias” de la región. Aquí no hacía falta esgrimir razones de fuerza mayor, las pruebas eran “contundentes”. Tomando como punto de referencia la habilidad y la aptitud de los de Tenochtitlan y anexas para vivir y adoptar el cristianismo, Cortés mandó a su gente para que, si dichos rasgos no eran identificados entre los chichimecas, “trabajen por todas la vías posibles los apaciguar y traer al yugo de vuestra majestad...y si no lo hallaren...y no quisieren ser obedientes les hagan guerra y los tomen por esclavos..., y trayendo estos bárbaros por esclavos, que son gente salvaje, será vuestra majestad servido, y los españoles aprovechados, porque sacarán oro en las

minas, y aun en nuestra conversación podrá ser que algunos se salven.”<sup>469</sup>

Años atrás, el mismo Cortés y algunos de sus hombres habían identificado los mismos rasgos en indios de Cholula y Texcoco.<sup>470</sup> Sin embargo, esas identificaciones costarían caro al marqués del Valle durante el juicio de residencia en su contra, pues fueron utilizadas por sus enemigos para sostener que no había obedecido las disposiciones del rey acerca de no hacer esclavos entre los clasificados como indios. El problema era que tampoco quedaban muchas otras vías para justificar lo hecho, es decir, finalmente Cortés y su defensa tenían que recurrir a las representaciones establecidas en este tipo de casos. Y eso fue lo que hicieron, insistiendo en las “señas de esclavitud” identificadas en aquellos indios, ratificaron las decisiones de esos años. Primero, se dijo que Cortés siempre había tratado bien a todos los indios y, en particular, a las mujeres y a los niños, tal cual mandaba el orden prescrito por el rey. Segundo, que cuando fue necesario impartió castigos de manera justa, como sucedió con los indios de “Quechula”, a los que hizo esclavos porque no obstante se habían convertido en vasallos del rey, “se alzaron ciertas veces, e mataron en el dicho pueblo a muchos españoles que venían de la costa al real, a donde don Hernando Cortés estaba; e fue muy público notorio, e de ello hobo mucha información, e convino facerse dello castigo e fuese escarmiento en los demás.”<sup>471</sup> De lo cual se daba a entender que Cortés había respetado la voluntad del monarca y que no había hecho esclavos por deseo, sino porque en aquellos indios aparecían los rasgos que por “sentido común” conllevaban un castigo, que en este caso era hacerlos esclavos.

Y lo mismo había sucedido en el caso de los esclavos hechos en “Pueblo Morisco” –un lugar cerca de Texcoco. Aquí también los indios se habían hecho vasallos del rey, pero después se habrían alzado y matado a más de cincuenta españoles, algunos importantes en el grupo de Cortés, así como a un hijo del señor de Tlaxcala. Sólo sabiendo esto, el marqués actuó y mandó castigar a los rebeldes: “él sabía e tenía información que había pasado todo lo contenido en este dicho cargo; porque sin los semejantes castigos, no se puede facer la guerra.”<sup>472</sup> Pero los medios por los que Cortés se defendía, y era defendido, para justificar la esclavitud de los indios eran material común a los personajes involucrados en la empresa indiana. Particularmente, en lo que se refiere a sostener la esclavitud en la identificación de los indios como rebeldes y sanguinarios. Finalmente, ya la hemos visto

469 Hernán Cortés, *Cartas...*p.321

470 Silvio Zavala, *Los esclavos indios en Nueva España*, México, El Colegio Nacional, 1994, p.2

471 Silvio Zavala, *Los esclavos indios en Nueva España...*p.164

472 Silvio Zavala, *Los esclavos indios en Nueva España...*p.164

antes, éstos eran los motivos más “razonables” en términos políticos y morales, y que protegían de cara al rey y a enemigos potenciales. De modo que bajo las mismas razones otros *españoles* legitimaron la transformación de indios a esclavos: Cristóbal de Olid, Gonzalo de Sandoval, Hernando de Saavedre, Pedro de Alvarado y, sobre todo, Nuño de Guzmán.

“Describiendo” las señas que precisaban la esclavitud sobre ciertos indios, en 1529 y desde la provincia de Panuco, Nuño de Guzmán se defendió de las acusaciones del cabildo de México que lo presentaban como maltratador de indios y españoles en dicha provincia. Lo acusaban de comerciar con indios esclavos que en realidad eran libres, lo cual representaba uno de los motivos por los que el lugar se despoblaba. Frente a tales imputaciones, el gobernador de Pánuco decía que ningún indio se había hecho esclavo sin que mediaran razones legítimas para ello. Y acerca de ellas, se remitía a las señas ya mencionadas que expresaban violencia e irracionalidad por parte de los indios. Pero también a las explicaciones basadas en un “pasado de los indios”, a partir del cual éstos habrían tenido la costumbre de hacer entre ellos esclavos. En otras palabras, invocaba la esclavitud por rescate y, en consecuencia, el presupuesto de que en las Indias funcionaban las reglas vigentes en la península ibérica. Al igual que lo utilizaba Motolinía o la Corona, Nuño de Guzmán echaba mano de un supuesto pasado de los indios para mantener que la identificación de algunos de ellos como esclavos no contradecía nada que el monarca hubiera prohibido. Y bajo este argumento, el gobernador de Panuco podía expedir licencias como la siguiente: “Por la presente se da licencia a vos Gregorio de Vega para que fuera de los pueblos que tenéis depositados podáis resgatar cincuenta esclavos de los que los indios tienen, e tratan por esclavos, segund e por la orden que ellos se tiene en se captivar.”<sup>473</sup> Pero este apoyo en la “costumbre india” no tenía legitimidad en sí misma, antes los mismos españoles tenían que ratificarla y validarla. En otras palabras, tenían que fortalecer su interpretación sobre las definiciones previas del pasado de los indios. Así que en la misma licencia se especificaba que la validez de la esclavitud de los indios dependía de la revisión encargada a una persona designada por el gobernador: “que luego que como les hayáis resgatado parezcáis ante la persona que tengo señalada para entender el examen de los dichos esclavos para que juntamente con el escribano de la gobernación los examine, al qual mando que tenga registro dellos e que si hallare que son justamente

---

473 Citado en *Los esclavos indios en Nueva España*, p. 30

esclavos los yerren con el hierro e marca real.”<sup>474</sup>

Es así que una vez más quedaba claro quién podía establecer los criterios legítimos de categorización, en este caso, de los que eran y no sujetos de esclavitud. Porque incluso hoy resulta bastante temerario asegurar que existía una esclavitud “india” equivalente a la “española”. ¿Habría existido, mínimamente, una practica concebida en los términos que el concepto implicaba para cultura europea del siglo XVI? Difícilmente lo sabremos. Como sea, lo referencia anterior muestra la importancia que tenía el lugar social en la cuestión de las clasificaciones y las definiciones.

Pero continuando con la esclavitud por rescate y su base en el “pasado” indio. Cuatro años después, el mismo Nuño de Guzmán utilizó una vez más el argumento de “las costumbres de los indios”. Esta vez para contradecir la ordenanza que Carlos había enviado sobre el buen trato a los naturales y, de manera particular, el punto en el que especificaba que por ninguna razón se los debía cargar. En otros términos, que no debían existir tãmemes. Al respecto, y no sin intención de dañar a Cortés, Nuño de Guzmán decía que las condiciones de la Nueva España eran propicias para que razonablemente se prohibiera el uso de tãmemes, pero no así las prevaecientes en la Nueva Galicia. Allá había todo tipo de accesos y bestias que permitían el transporte de mercaderías, además de hombres “ricos” que los aprovechaban, acá la tierra estaba recién conquistada y no había una sola de las condiciones mencionadas. Pero, según Nuño de Guzmán, esta era una razón entre otras de por qué era indispensable cargar a los indios en la provincia de Panuco. Otra era —y ésta es la que nos interesa—la costumbre que había entre los indios de emplear personas para cargar: “porque los indios antiguamente en estas partes, de inmemorial tiempo a esta parte, son acostumbrados a cargar e se cargan, e hoy día lo hacen ganando soldadas unos indios con otros.”<sup>475</sup> E inmediatamente después de este argumento, se recurría al supuesto de la inferioridad de los indios: “de manera que solamente a los españoles nos harían de menos condición que a los naturales que alquilan y cargan a los dichos tãmemes; más aún, a los dichos indios les harían mucho perjuicio, porque les quitarían los intereses que podrían ganar.”<sup>476</sup>

En la década de los treinta el pleito entre los españoles y la Corona sobre la identificación de los indios como esclavos era explícito. No obstante, los argumentos

<sup>474</sup> Citado en *Los esclavos indios en Nueva España*, p. 30

<sup>475</sup> CDIAO, T.14, p.93.

<sup>476</sup> CDIAO, T.14, p.93.

enarbolados por una y otra parte apenas si variaron. Del lado de los españoles se seguía apelando a la necesidad y precariedad de su situación, así como a la “violencia intrínseca” de muchos indios, los chichimecas en primer lugar. Ante la Audiencia, el cabildo de la ciudad de México insistía en que para el trabajo de granjerías y haciendas los “vecinos” podrían recurrir a la esclavitud de aquellos, ya que constantemente entraban en guerra con los españoles. En tanto que los de Panuco, dirigiéndose también a la Audiencia, aseguraban que la provincia quedaría sin gente si se prohibía el tráfico de esclavos, ya que éste representaba la principal actividad comercial del lugar.

Por otra parte, a propósito de la contradicción ya referida a la instrucción real sobre el tratamiento de los indios, y de una provisión real mediante la que se prohibía la esclavitud de los indios, incluso por rescate, Nuño de Guzmán, una vez más, sintetizaba la legitimidad de la esclavitud subrayando el doble carácter de los indios, como objeto de castigo y como premio. Decía que era imposible fundar pueblos —en otras palabras, poblar cabalmente la tierra—si no se castigaba como era debido a los rebeldes indios y, de manera paralela, se daba a los españoles el premio merecido por sus acciones en pro de Dios y el rey.<sup>477</sup> En este sentido sostenía que la medida de prohibir la esclavitud de los indios iba en contra del objetivo regio de conservar y poblar la tierra. Para certificar sus dichos se apoyaba en la formula conocida del testigo de vista. Partiendo de esto y reiterando las particularidades de la tierra, decía al rey: “cómo quiere vuestra majestad que se puedan conquistar estas partes si los contumaces y rebeldes no an de tener castigo, y los que lo trabajan [sic] premio o fructo de sus trabajo en alguna cosa; y como se an de pacificar los conquistados si se rebelan, si no tienen temor de la pena.”<sup>478</sup> Así pues, los indios esclavos eran necesarios, para mantener a los españoles y para que éstos fueran realmente reconocidos en sus servicios. Pero el punto fuerte de la argumentación era que a esos indios podía aplicárseles sin problema alguno lo que permitía el derecho con los infieles, la guerra justa. “Porque son más apartados del conocimiento de Dios que otras gentes y, según san Pablo en la epístola ad Romanos, en el primer capítulo,” acerca de los pocos argumentos de éstos para no conocerlo, era legítimo darles muerte o imponerles un castigo corporal. En otras palabras, hacerlos esclavos.

En este caso en particular, Nuño de Guzmán llevaba al extremo la caracterización de los indios como personas alejadas de Dios. Si uno de los puntos en el que coincidían las

---

477 Silvio Zavala, *Los esclavos indios...*p. 48

478 AGI, Patronato,184,R.22, s/n.

diferentes posturas sobre el ser de los indios era su carencia de la verdadera religión, Nuño de Guzmán afirmaba que de todos ellos los chichimecas eran los que estaban más alejados. Y eran precisamente sus características las que se imponían, incluso, para complicar su conversión. Con este argumento justificaba al rey que los indios no hubieran sido todavía educados en las cosas de la fe, pues, además de no haber “lenguas” para ello, los indios “estaban muy salvajes”, no estaban asentados y no eran de paz.<sup>479</sup> Y derivado de esto pretendía justificar su subordinación, pues para que efectivamente se les educara en aquello, antes era necesario hacerlos sujetos de los españoles. Lo cual, decía, no significaba que no fueran libres, más bien era una medida “necesaria” para quitarlos de un sometimiento aún peor, el del Diablo.

Como mencioné antes, las señas que otros *españoles* daban de los indios para legitimar su esclavitud no eran muy distintas de las ya vistas. Eso puede comprobarse, además de en los casos arriba referidos, en los argumentos de los procuradores de los ayuntamientos de Compostela y de la villa de Oaxaca, cuya misión era proporcionar al rey razones genuinas para neutralizar la prohibición de la esclavitud de los indios.<sup>480</sup> Esas razones las hemos visto antes. Con todo, la Corona hizo excepciones en casos en donde, por supuesto, las pruebas que requerían el castigo de los indios eran irrefutables, --como lo pretendían ser las que esgrimían los personajes arriba tratados. Una de esas excepciones fue solicitada en 1532 por oidores de la segunda Audiencia, que pedían a la emperatriz dar el visto bueno para que los indios “impilzingas” fueran ajusticiados y tomados por esclavos debido a su alzamiento en contra de los españoles.<sup>481</sup> Otra más ocurrió un año después, y tenía los mismos propósitos, nada más que en este caso el objeto de “ajusticiamiento” eran los indios de Guatemala.<sup>482</sup>

Evidentemente, la postura de los conquistadores en Nueva España acerca de identificar a los indios mediante rasgos que los hacían objeto de esclavitud era herencia antillana, y persistencia de un derecho que lo legitimaba. No obstante, ya desde las Antillas la intención de la Corona había sido limitar las posibilidades de esa identificación. En términos de derecho, el primer intento serio de hacerlo fueron las Leyes de Burgos de 1512. En términos más concretos, a la par, buscó instalar en las nuevas posesiones una administración que defendiera los intereses reales antes que los españoles. Si bien

479 AGI, Patronato, 184, R.22, s/n.

480 Silvio Zavala, *Los esclavos indios*...pp. 49-52.

481 De esta concesión se habla en Carta de la reina al presidente y oidores de México, AGI.

482 Silvio Zavala, *Los esclavos indios*...pp.53-62.

el control de la Corona no había logrado limitar del todo la influencia de éstos en la identificación de los indios, sí le había quitado su poder inicial. Cuando Cortés y su gente “descubrieron” la Nueva España gozaron, aunque sea por un muy corto tiempo, un poco de esa libertad para imponer su definición de los indios, sobre todo en el terreno de las señas que permitían la esclavitud. En este sentido, plantear la situación en términos de una guerra legitimó el castigo a un conjunto de personas categorizadas como indios. Pero los tiempos no eran los mismos, los días de Colón se habían ido para siempre, y Cortés y los suyos no podían apelar a ellos. En este sentido, la sombra de las Antillas cubría las naves en las que habían llegado a la nuevas tierras. De modo que después de las guerras lograron imponer su perspectiva sobre la identificación de los indios como esclavos en pugna constante con la Corona. Pero entrar en esta dinámica no significaba la mejor estrategia para los españoles, dadas las ventajas enormes que tenía aquella para imponer su perspectiva, sobre todo con la implantación del aparato administrativo real, que, hay que decirlo, no conllevaba en sí mismo una defensa *a priori* del interés del monarca, pero sí un grupo que podía oponerse a los conquistadores. Por lo cual algunos de éstos entendieron que lo mejor era fundar una definición de los indios en donde ambos intereses estuvieran presentes. Una especie de clasificación negociada.

### c) La necesidad de empatar definiciones

Los *españoles* se asumían merecedores de los servicios de los indios, apoyados en un derecho que era ley, pero sobre todo, según ellos, sentido común. Me refiero a la obligación del señor de recompensar a sus vasallos por los servicios prestados. El problema, con todo, fue que eso que en las Antillas comenzó siendo sentido común, poco a poco, --conforme avanzó el poblamiento de las islas y los mecanismos para llevarlo a cabo--, se convirtió en un cuestionamiento moral para la Corona, abriendo la posibilidad para imponer uno distinto. Esto comenzó desde las primeras décadas en las Antillas. Sin embargo, a juzgar por lo presentado líneas más arriba, tales presupuestos seguían siendo reivindicados por los conquistadores en Nueva España, en un clima que claramente no era el de las islas caribeñas y que, por el contrario, les era adverso. Así, se imponía para los *españoles* la necesidad de reforzar eso que hasta ese momento se pensaba evidente, pero que la clasificación de la Corona había venido complicando. Ya no era suficiente apelar a unos méritos e, incluso, a chantajes velados al rey en los que se magnificaba el riesgo de perder la tierra. Una alternativa para no perder los privilegios había sido ofrecer a éste

que bajo los españoles los indios gozarían de las condiciones adecuadas, y de hecho las mejores, para convertirse al cristianismo. Es decir, trataron de matizar su discurso y hacer que sus deseos coincidieran con los de la Corona. Buscaron armonizar dos definiciones de la categoría indio que lejos estaban de coincidir. No obstante, proponían que si los indios eran considerados bienes y, por tanto, otorgados a perpetuidad a los españoles, éstos los comenzarían a querer verdaderamente como suyos y de manera automática cuidarían que se convirtieran en buenos cristianos.

Una variante de este argumento lo propuso Hernán Cortés como gobernador. Hay que recordar que justificó el repartimiento invocando precisamente la necesidad de mantenimientos que tenían los españoles y como fuera de los indios no existía una alternativa real para conseguirlos. Así comenzó a repartir indios, nobles y plebeyos, entre su gente. No obstante, consciente, seguramente desde las Antillas, de la política de la Corona sobre la definición de los indios, trató rápidamente de adoptarla para Nueva España y hacerla coincidir con el mencionado repartimiento.

En 1524 escribió sus ordenanzas para el buen gobierno de los vecinos y los moradores de aquel “nuevo reino”. Postulaba como objetivos centrales de ese buen gobierno, por supuesto, el servicio de Dios de “Nuestro Señor” y de su Majestad, pero inmediatamente después, “la conversión, bien e sosiego de los naturales destas tierras”.<sup>483</sup> En otras palabras, aceptaba que la tarea principalísima del rey en las Indias era la conversión de sus habitantes, por eso la caracterización como naturalmente inclinados a la religión. Esto lo aceptaba Cortés. Y al mismo tiempo, escribía que los españoles también se beneficiarían de su gobierno, pues en ellos se procuraría el “bueno orden, unidad e seguridad de todos los dichos españoles”.<sup>484</sup> Dos identificaciones regían estas disposiciones de Hernán Cortés. Por un lado, aceptaba que los indios tenían serias posibilidades de convertirse en cristianos, según la caracterización impuesta por la Corona, por otro, beneficiaba a los *españoles*, como servidores del rey y como encargados de poblar y perpetuar la tierra, con el repartimiento de indios.

De modo que los indios podían ser capaces para tomar el cristianismo y, al mismo tiempo, subordinarse a los españoles. A esta subordinación en particular se refería Cortés a lo largo de sus ordenanzas. En varios puntos aludía a los “vecinos” que tenían repartimientos, los clasificaba por la cantidad de indios que poseían y a partir de

---

483 CDIAO, T. pp.135-136.

484 CDIAO, T. p.136

esto dictaba la instrucción correspondiente: “que los vecinos de la dicha Ciudad...que tobieren de quinientos yndios para arriba, fasta mil, tengan las armas contenidas en el capítulo antes deste.” Y en el siguiente punto distinguía a los que gozaban de un número mayor: “que los vecinos ...que tobiesen de dos mil yndios de repartimiento para arriba, tengan las armas e caballo susodichos...”<sup>485</sup> Vecinos —en otras palabras, *españoles*— con mil o dos mil indios de repartimiento que trabajan o, más bien, tributan para ellos. Esos eran los interlocutores de Cortés. De lo cual podríamos preguntar ¿y las instrucciones y ordenanzas reales que mandaban que los indios debían ser libres, qué ninguno debía repartirse? Y si contestamos que las correcciones a Cortés vendrían después, baste con recordar que la política de definición de los indios como libres viene del periodo antillano. Así que no puede alegarse ignorancia. De hecho el capitán mismo hacía referencia a esto cuando decía que su intención original había sido no someter a los indios, pero que dadas las circunstancias estuvo obligado a hacerlo.

Pero contrario a ello, en sus primeras ordenanzas, ratificó la dependencia de los indios respecto a los españoles, no en el sentido que quería la Corona, como ejemplos morales y espirituales para los indios, sino como trabajadores sometidos, de los cuales aquellos obtendrían su manutención, y la del reino en general. Así, en una de las mencionadas ordenanzas se leía: “que cualquier vezino que tobiere yndios de repartimiento, sea obligado a poner con ellos en cada un año,” sarmientos de plantas, aunque fueran de la tierra; “los quales dichos sarmientos, pueda poner en la parte que a él les pareciere, no perjudicando tercero; e que los ponga en cada un año, como dicho es, en los tiempos que combiene con cada cien indios, cien a mil zepas; so pena que por el primero año que no los posiere e cultivare, pague medio marco de oro aplicado como dicho es; e por la segunda, la pena doblada; e por la tecera, pierda los indios que así tobiese.”<sup>486</sup> Según esto y lo visto antes sobre los vecinos con más de mil indios, el *a priori* de Cortés era el de los indios como servidores indudables de los españoles, como sus vasallos.

Pero al tiempo que planteaba esta identificación, en la que claramente se reconocía la postura de los conquistadores, Cortés buscaba empatarla con el interés primordial de la Corona, dotar a los indios de posibilidades plenas para convertirse en cristianos. En otras palabras, la intención de Cortés era hacer viable una definición de los indios en la que, paradójicamente, cupiera tanto su dependencia como su libertad. Algo en lo que, en

---

485 CDIAO, T.26, p.138.

486 CDIAO, T.26, p.139.

general –lo hemos visto--, todos los encomenderos buscaban convencer al rey: los indios debían ser entregados a los españoles para que en verdad pudieran ser cristianos. Pero en Cortés resultaba todavía más evidente dado su papel como capitán general y gobernador de lo que llamó la Nueva España. De modo que, en esa línea, mandó que si bien los indios podían estar a disposición de los españoles –como recompensa que eran—, éstos estaban obligados a instruirlos en las cosas de la fe católica. Los vecinos con indios en repartimiento debían hacerse cargo de los hijos de los “principales” para educarlos en ella, ya fuera que los enviaran al convento más cercano o que en los pueblos mismos se contratara una persona para hacerlo. En el mismo sentido, Cortés mandaba que todos los naturales debían participar de la “palabra de Dios” y que, por tanto, los que los tuvieran tenían que disponer de un clérigo para que los instruyeran: “mando que cualquier persona que tobiese indios de repartimiento, que sean de dos mil arriba, tenga en el pueblo o pueblos dellos, un clérigo u otro religioso para que los instruya en las cosas de Nuestra Santa Fe Católica, el les prohíba sus ritos e ceremonias antiguas, e administre los Sacramentos de la Iglesia; y esto sea, pudiendose aber el tal religioso; e que si pudiendole aber, no lo tobiese, pierda ansi mesmo los dichos indios.”<sup>487</sup>

La conciliación que intentó Cortés con la postura de la Corona de no repartir indios estaba clara cuando éste mandaba en sus ordenanzas que los españoles que los tuvieran no salieran de la tierra y se hicieran cargo cabalmente de ellos. Con esto expresaba la contradicción existente en tener los indios bajo subordinación y, no obstante, pretender salir de la tierra. Como sucedía con muchos. Dos objetivos esgrimidos por la Corona se resolvían en la doble definición de los indios de Cortés. Cuidar a los indios y cultivarlos en la religión y en virtudes, al mismo tiempo que los españoles preservaban la tierra... con el trabajo de los indios: “mando que todos e cualesquier personas que tobieren indios, prometan e se obliguen de residir e permanecer en estas partes, por espacio de ocho años primeros e siguientes.”<sup>488</sup>

Finalmente, Cortés volvía al argumento sostenido por los encomenderos acerca de que lo mejor para que los españoles verdaderamente poblaran la tierra y los indios fueran convertidos y tratados adecuadamente era que la Corona permitiera la perpetuidad de las encomiendas. Después de la prescripción sobre la permanencia obligatoria de los españoles, el Marqués explicaba las razones, ya vistas más arriba, de por qué éstos, sin

---

487 CDIAO, T.26, p.142

488 CDIAO, T.26, p.144

“seguridad” en sus indios y tierras, no podían permanecer de forma definitiva en el nuevo reino y tratar bien a aquéllos. Decía que la inseguridad provenía de lo sucedido en las “Islas”, en donde varios españoles habían sido “removidos los indios”. De aquí, muchos de los que pasaron a Nueva España y habían sido beneficiados con repartimientos temían que les sucediera lo mismo, por eso no se arraigaban ni “heredan en la tierra de donde redimida no poblase como convenía, ni los naturales ser tratados como era razón.”<sup>489</sup>

La solución a esto era la que en todo el escrito venía delineando Cortés, a saber, la unidad de las definiciones del ser indio de la Corona y de los españoles, que en este caso específico sobre “el arraigo” de éstos se expresaba en la perennidad de la subordinación de los indios. En otras palabras, en la eternidad de las encomiendas. De modo que en nombre del rey, Cortés prometía que aquellos que siguieran al pie de la letra su instrucción no se les quitarían los indios que les habían sido encomendados, “que por mi en nombre de Sus Magestades tobiesen señalados, para en todos los días de su vida, por ninguna causa ni delito que cometa, sino fuere tal, que por él merezca perder los bienes, e por mal tratamiento de los dichos naturales...; e que teniendo en estas partes legítimo heredero e sucesor, sucedieran en los dichos indios, e los ternan para siempre de xuro e de heredad como suya propia, e pronto de los imbiar a suplicar ansi a Su Magestad, que así lo conceda e faga por el bien e solicitallo.”<sup>490</sup>

En el mismo año de 1524, Cortés ratificará la compatibilidad de ambas definiciones a propósito de nuevas ordenanzas, esta vez dirigidas a delinear la forma en que los *encomenderos podían servirse de los indios repartidos*. Las primeras líneas expresaban la aceptación de la política real acerca de que los indios debían ser considerados sobre todo cristianos potenciales, y que precisamente esto constituía el argumento esencial para legitimar la presencia de España en las Indias. De modo que la perpetuación y población de la tierra —el punto de interés principal de la Corona durante los años de consolidación de Nueva España— se lograría, según Cortés, si los indios eran bien tratados. Hasta aquí se respetaba la identificación de los indios promovida por la Corona. Pero ésta se mezclaba con la de los encomenderos, en tanto que el buen tratamiento promovido por Cortés se refería al que debía tenerse con los “naturales” encomendados a los españoles. Respetaba, por tanto, la caracterización de los indios de la Corona, su seña más particular, la posibilidad de la conversión religiosa, y la empataba con la correspondiente de la definición de los

489 CDIAO, T.26, p.145.

490 CDIAO, T.26, p.145-146.

españoles: su subordinación a ellos. Por eso, en el primer punto de estas ordenanzas se leía: “que cualquier español, o otra persona que tuviere depositados o señalados indios, sea obligado a les mostrar las cosas de nuestra santa fe, porque por este respecto el Sumo Pontífice concedió que nos pudiésemos servirnos de ellos y para este efecto se debe creer que Dios nuestro Señor ha permitido que esta partes se descubriesen, e nos ha dado tantas victorias contra tanto número de gentes.”<sup>491</sup>

En el punto siguiente, Cortés justificaba, con las razones ya conocidas, por qué los españoles habían tenido “necesidad” de recurrir a los indios, no sólo para instruirlos en las cosas de la fe, sino para utilizarlos para satisfacer su sustento material. Partiendo de esta base, en lo posterior prescribía específicamente las formas por las que se tenía que llevar la relación de los subordinados y los señores encomenderos. En ellas, el gobernador era la figura que vigilaría que se respetara el servicio de los indios en términos moderados, pertinentes a la condición que la Corona les había dado: “Mando que los indios que se sacaren de sus pueblos para hacer labranzas o casas e otras haciendas a los españoles que los tienen depositados, que los traigan derechos ante mi lugarteniente para que asienten el día que vienen a servir, y que no estén en el dicho servicio más de veinte días.”<sup>492</sup> Después de esto, los indios tenían que ser presentados nuevamente ante el delegado de Cortés para confirmar que efectivamente hubieran servido menos de los veinte días mencionados, de lo contrario debía pagarse medio marco de oro. Otro de tipo de faltas en esta misma línea podían conllevar la pérdida de los indios.

Así pues, Cortés debía ser el garante de la caracterización “moderada” de los indios, con la cual se buscaría respetar las mismísimas ordenanzas del monarca, pero, sobre todo, con la cual se garantizaba la legitimidad de los españoles para servirse de los indios. Vasallos de los españoles, no del rey directamente, pero cristianos. Al respecto, Cortés mandaba que en todas las estancias de indios repartidos hubieran lugares señalados en donde existiera una imagen de “Nuestra Señora”, y en donde por la mañana, antes de que empezaran a trabajar, “les digan las cosas de nuestra santa fe, y les muestren la oración del Pater Noster, e Ave María...en manera que se conozcan que reciben doctrina de nuestra fe.”<sup>493</sup> Por supuesto, no hacerlo implicaba pagar seis pesos de oro. Otra medida en el mismo tenor era procurar que los indios no tuvieran ídolos, y que en cambio se construyeran iglesias

491 “Ordenanzas de Hernán Cortés sobre la forma y manera en que los encomenderos pueden servirse de los naturales que les fueren depositados”...p.324

492 “Ordenanzas de Hernán Cortés...”, p.325

493 “Ordenanzas de Hernán Cortés...”, p.326.

en donde debían ser instruidos en los mecanismos para su salvación.

En la última de las disposiciones, Cortés enfatizaba la libertad de los indios. Obligaba a los españoles a pagar a cada uno de ellos “hasta precio de medio peso de oro” por los trabajos prestados durante un año. “En manera que cada vez se pueda ver los indios de que cada uno se ha servido, e la paga que les ha hecho.”<sup>494</sup>

Finalmente, una año después, en 1525, el marqués reiteraba su definición de los indios. Ahora, en unas nuevas instrucciones dirigidas a Hernando de Saavedra, su lugarteniente, en lo que hoy es Honduras. En primerísimo lugar, le subrayaba el buen trato que debía hacer a los indios, pues en ello se sintetizaba el buen servicio que como conquistadores y vasallos del rey podían rendir a éste y a Dios. Es decir, mantenía la línea de sus ordenanzas del año anterior, consolidando la representación de los indios que legitimaba el repartimiento entre *españoles*. La idea era clara para éstos: un requisito indispensable para ganarse el mérito y, consecuentemente, la recompensa del monarca era respetar el punto clave de la definición de los indios que promovía. Sólo apoyados en él podían justificar el servicio de éstos. En el tercer punto de sus instrucciones, Cortés decía: “porque la principal cosa por donde Dios Nuestro Señor a permitido que estas partes se descubriesen, e los naturales dellas nos fuesen suxetos e nos sirviesen, de donde tanta utilidad e provecho a los españoles se sigue, es para que por nuestro merecimiento, más aina, vengan en conocimiento de Nuestra Santa Fe e se salven.”<sup>495</sup> Si esto no se hacía no habría justicia en tomar un solo indio y servirse de él: “e si esto no procuramos con todas nuestras fuerzas...no podríamos con xusto título gozar de sus servicio ni de ningún interese que dellos se nos siguiese, antes seriamos obligados a los restituir usando dello contra conciencia.”<sup>496</sup>

Empatar definiciones de los indios fue un camino que los españoles eligieron para salvar lo que parecía insalvable, el fin de sus encomiendas y de varios de sus privilegios. Evidentemente no cayeron en completa desgracia, pero lo cierto es que mucho de lo que pretendieron ganar durante los primeros años se iba desvaneciendo con la implantación de la Corona en las nuevas tierras. Aunque los primeros ensayos de ésta no fueron del todo alentadores –véase lo sucedido con la Audiencia de Nuño de Guzmán era inevitable que sus instrumentos de gobierno tomaran posesión y con ellos su política. Así, después

494 “Ordenanzas de Hernán Cortés...”, p.327.

495 CDIAO, T.26, p.186.

496 CDIAO, T.26, p.186.

de tantos ires y venires sobre lo que “eran en verdad los indios”, el rey impondría su definición mediante la única vía que podía hacerlo, quitando poder material a españoles e, incluso, a religiosos para promover sus representaciones sobre aquellos. De modo que al llegar la mitad del siglo XVI, la Corona impondría una Audiencia más confiable, un virrey y promovería la organización de concilios no sólo con la intención de consolidar su presencia en la España nueva, sino de imponer, de una vez por todas, una definición de los indios.



## CAPÍTULO 7. LA IMPOSICIÓN DE UNA DEFINICIÓN: LOS INDIOS DE LA CORONA ESPAÑOLA

En 1530, en medio de disensiones y conflictos entre los *españoles*, llegaron a Nueva España los miembros de una nueva Audiencia, ya que la anterior había sido disuelta por supuestamente participar de aquel desorden. Con la instauración, una vez más, de este organismo de gobierno y justicia, la Corona buscaba ordenar varios asuntos, pero uno en particular era indispensable para la consecución de los demás: establecer la hegemonía en la definición de los *indios*. Por ello esta vez el monarca y sus consejeros procuraron nombrar a personas de mayor confianza, que hubieran demostrado su fidelidad a la postura real acerca de lo que debía entenderse por indio. Resultaba evidente el deseo de reivindicar el “error” de los primeros nombramientos, que habían recaído en personas como Nuño de Guzmán, a quien se le acusaba utilizando el tópico despectivo en contra los encomenderos, esto es, de ser “ambicioso y cruel”. Al respecto resulta bastante significativo que como presidente de la nueva Audiencia se haya elegido a un clérigo secular, antiguo obispo de Santo Domingo, y al que se le había comprobado el respeto a la postura regia sobre la identificación de los indios. Acerca de esto es necesario recordar el privilegio que el rey tenía de nombrar a los prelados, sustentado en la concesión papal del Regio Patronato. Si bien esto no aseguraba que los designados acataran cien por ciento las directrices regias, por lo menos los comprometía de manera más directa con los deseos del monarca.

Pero más allá de la importancia de la fidelidad de los oidores para asegurar un consenso ideológico, igual, o incluso más importante para la Corona era que éstos lograran establecer las condiciones materiales indispensables para imponer las directrices reales en la tierra. Lo cual implicaba, en primer lugar, quitar al grupo conquistador los privilegios concedidos durante los primeros años de integración de Nueva España, que les permitían tanto un control sobre la tierra y sus habitantes, como de los mecanismos para legitimar dicho control. Si, como vimos en el capítulo anterior, los encomenderos podían negociar con la Corona los términos en los que debía definirse *el ser de los indios* era, precisamente, por su condición de encomenderos. Dicho en otros términos, por la autoridad que el propio monarca les había concedido sobre la gente, la tierra y la palabra.

Esta última ganada en la “guerra” por los servicios prestados. Las peticiones y algunos reclamos analizados en el apartado precedente son muestra de ello.

Pero sobre esto es necesario recordar también que entre los que habían ganado el derecho de exigir al rey había diferencias. En el fondo no todos los que se embarcaron con Cortés ni los que, siendo naturales, le auxiliaron en la empresa “conquistadora” tuvieron los mismos privilegios. Comenzado con el propio Cortés, que dejó de ser encargado de una empresa de expedición para convertirse en gobernador y justicia de la nueva tierra. Lo mismo podría decirse de los que integraron el primer ayuntamiento de la Vera Cruz, de los que decidieron encaminar su propia empresa por otros derroteros, --no siempre bajo la anuencia de Cortés, como Cristóbal de Olid, Pedro de Alvarado o Francisco de Montejo--, así como de otros que acompañaron estrechamente al capitán general y gobernador de Nueva España, algunos de los cuales formaron parte de los cabildos de ciudades y villa que comenzaron a fundarse. Dicho en otras palabras, hablamos de personas que no sólo conformaron un grupo de privilegio, sino que ocuparon los puestos administrativos, de gobierno y justicia.

Como sustento de este poder administrativo, estaba la coerción física sobre los enemigos. En primer lugar sobre aquellos que “defendieron la causa del tirano”, pero también de aquellos que no necesariamente lo eran y que se habrían ofrecido de “*motu proprio*” como *vasallos* de Carlos I. Por mucho que los documentos y una concepción empirista de la historia nos obligue a una interpretación occidental de lo ocurrido, no podemos olvidar que la producción de esos documentos y de sus contenidos son resultado directo, en primer lugar, de una imposición violenta, que --como también vimos antes--, tampoco puede explicarse en términos de una *guerra*. Apoyada sobre esa base de coerción física, estaba la imposición simbólica por la que los encomenderos buscaban instaurar su interpretación de la realidad. Así, definieron a las personas de la tierra como subordinados esenciales, obligados a convertirse en recompensa por sus servicios; y a este sometimiento, para ellos, como una salida *justa* para su manutención, y para los indios, un remedio que los rescataría de las entrañas del Infierno en el que permanecían prisioneros por su idolatría. Evidentemente todo esto tenía que apearse a los recursos argumentales legítimos que suministraba la cultura de aquel entonces. Había que ser persuasivos. En ese sentido, la Corona tenía una ventaja insuperable. De manera que cuando ésta comenzó a tratar de sustituir a esos *españoles*, a éstos no les quedó más remedio que tratar de negociar --en términos concretos y, por tanto, también simbólicos-- su sustitución o, mejor dicho, su

marginación. La cuestión es entender cómo se llevó a cabo esto, específicamente respecto a la definición de los indios. Es decir, de los contenidos de la categoría de indio que la Corona quiso imponer como criterio único y organizador de la administración de la nueva tierra.

A diferencia de la mayoría de los estudios que definen a los indios como “personajes dados”, preexistentes, en este trabajo he definido lo indio como una categoría, como una representación cuyos contenidos estuvieron explícitamente en disputa durante la primera mitad del siglo XVI, momento en el que Carlos I, pero sobre todo Felipe II buscaron instaurar una definición que favorecía a la monarquía. De modo que, precisando lo dicho más arriba, el objetivo de este apartado será analizar de qué manera ocurrió tal instauración, si en verdad ocurrió y en qué términos.

De manera que hablar de los indios no puede entenderse como una referencia de algo dado de antemano, sino como una representación en disputa y en proceso constante de definirse. Teniendo en cuenta esto, resulta difícil decir que la segunda Audiencia de Nueva España se erigió como la principal defensora de los indios. Más que hablar en estos términos, prefiero entender la participación de ésta como una forma de caracterizar y clasificar que buscó delinear una ruta de interpretación de los habitantes de la tierra; por supuesto, siguiendo los intereses de la monarquía. Pero los oidores en sí mismos poco podían hacer ante el grado de control ejercido sobre la tierra de españoles y religiosos –principalmente, franciscanos. Es así que éstos representaron sólo la vanguardia de un grupo de administradores reales que comenzaron a llegar Nueva España.

Cinco años después de los oidores, en 1535, llegó Antonio de Mendoza para ejercer el cargo de virrey. Con él, la tarea de gobierno, no sólo se separaba de las funciones de la Audiencia, sino, más importante aún, del dominio de los conquistadores, representados en las figuras de Hernán Cortés y de Nuño de Guzmán –este último originalmente presidente de la primera Audiencia, pero que pronto su actitud e inclinaciones respondieron a las reivindicadas por los *españoles*. La Audiencia y el virrey aseguraron a la Corona el manejo de la justicia y el gobierno. En conjunto buscaron aplicar las medidas indispensables para degradar a los encomenderos del dominio de la tierra y las personas. En lo que sigue veremos cómo en esas medidas se imponía la definición de los indios que convenía a la Corona.

Por otra parte, además de las medidas que en términos políticos y económicos tomaron aquellos en contra del grupo de encomenderos, la Corona presionó a estos

últimos también por el flanco espiritual. Tratando de desmentir el planteamiento de los *españoles* acerca de que la encomienda era el mejor remedio para la *idolatría consustancial* de los indios, la administración monárquica buscó reforzar su presencia en el campo religioso mediante el patrocinio del clero secular. Esto con la intención de instituir un contrapeso a la influencia alcanzada por los frailes –sobre todo franciscanos. Sabemos que tal contrapeso fue sólo relativo, ya que los frailes resistieron por diversos medios y durante décadas el embate secular en contra de los privilegios concedidos –entre ellos, las doctrinas-- durante los primeros años de poblamiento de las Indias. No obstante, en materia espiritual, el monarca y los defensores de su política encontraron otras vías para imponer su perspectiva sobre el *ser de los indios*.

Una de las más importantes fueron los concilios provinciales. Como sabemos, a raíz de los conflictos religiosos originados en Europa entre reformadores y reforzadores de la estructura eclesiástica y del dogma vigentes, la Corona española, asumiendo la dirección de estos últimos, patrocinó y organizó en sus posesiones concilios con la intención de establecer la línea que debía orientar la vida espiritual. Pero en Nueva España, de manera particular, y en las Indias en general, las discusiones no se quedaron en concebir medidas profilácticas para prevenir posibles “contagios” de luteranismo y calvinismo. Sirvieron sobre todo para organizar y reforzar los campos de la administración espiritual en el territorio. En ese sentido, y limitándonos al tema central de este trabajo, significó uno de los momentos cruciales de la imposición de una *religiosidad y un espíritu indio*, según la línea defendida por la Corona. Esto porque dichos concilios, desde el primero, en 1555, al tercero, en 1585, representaron en Nueva España la mayor autoridad religiosa del momento, y en ellos se acordaron las medidas indispensables para convertir a los indios. Por supuesto, esas medidas, al prescribir el remedio, definían la categoría bajo contenidos específicos. De esta manera, los concilios mencionados proporcionaron la legitimidad buscada por la monarquía para alcanzar una aceptación más amplia de su postura. Finalmente, como complemento a este refuerzo de la política religiosa representada por los concilios, en 1571 se estableció el Tribunal de la Santa Inquisición.

En resumen, partiendo de lo anterior, este capítulo busca indagar en el proceso por el que la Corona trató de imponer su política para conservar y poblar la tierra. Para lo cual requirió de la consolidación de las instituciones que aseguraran el ejercicio de dicha política y los mecanismos para reproducirla. En el centro de ella estaba una definición de los indios que --como se ha visto--, se oponía en diferentes aspectos a la esgrimida por

los encomenderos y algunos religiosos, y sobre la cual éstos basaron la legitimidad de los privilegios de los que hasta ese momento gozaban. De modo que el primer paso para alcanzar los objetivos mencionados consistía en quebrantar el control de los encomenderos y sus representantes, particularmente sobre los medios que sostenían su definición de los indios.

#### LA DEGRADACIÓN DE LOS *ESPAÑOLES* Y DE SU DEFINICIÓN DE LOS INDIOS

##### Los objetivos de una nueva Audiencia

Como adelanté más arriba, particularmente en el capítulo precedente, en 1530 Carlos I designó a los miembros de una nueva Audiencia con el objetivo de sustituir y resolver los conflictos que había causado la primera, presidida por Nuño de Guzmán. Los propósitos de la Corona con esta segunda Audiencia estaban expresados claramente en diversas ordenanzas, instrucciones y cédulas dirigidas a la misma. Si bien en las primeras instrucciones se hacían las precisiones correspondientes sobre la forma en que debían funcionar y organizarse las tareas de justicia y gobierno, en otras se hablaba específicamente acerca de las modificaciones que debían hacerse respecto a cómo se venían repartiendo los indios. Todo esto con la intención de evitar el crecimiento de los encomenderos y cortar así su influencia en el gobierno de la tierra y sus habitantes. El objetivo, por tanto, era socavar el recurso material a partir del cual los españoles imponían su perspectiva de los indios, esto es, el fundamento mismo de la definición de éstos como servidores y vasallos: la encomienda.

De esta manera, en aquel 1530 se mandaba que los oidores no volvieran a repartir las encomiendas que por una u otra razón hubieran quedado vacas, y que, al contario, se designaran a ellas corregidores y, de ser posible, quedaran bajo el “nombre de su majestad”.<sup>497</sup> En la misma línea, dos años después, la reina escribió al presidente y oidores de la Audiencia para dictar ciertas medidas que debían tomarse con algunos encomenderos, pero particularmente con Hernán Cortes, la cabeza de los *españoles* en Nueva España. Los primeros puntos de la cédula iban dirigidos a revisar los límites de las tierras y el número de indios concedidos al Marqués del Valle. Todo esto fundamentado en los reportes que los oidores habían enviado previamente a la Península. De esta manera, se apelaba a la capacidad de administrar justicia de éstos para que revisaran si era cierta la cuenta que

<sup>497</sup> Diego de Encinas, *Cedulario*, T.III, Madrid, Cultura Hispánica, 1990, f.17

se había hecho de 23,000 vasallos concedidos a Cortés, de la cual se había informado previamente al monarca; “y venida la respuesta se les mandará lo que han de hacer y entretanto se informen particularmente de la culpa que tuvieron en esto de la cuenta de los vasallos, los contadores que puso el marqués de su parte; que los castiguen, y aunque no debe creerse que esto se hiciera con conocimiento del Marqués, se le escribe que aquí ha parecido mal lo que por su parte se hizo.”<sup>498</sup> Hay que recordar que entre las acusaciones hechas a Cortés en el juicio de residencia realizado en su contra en los años precedentes, estaban las de haber tomado más pueblos de los que originalmente se le habían otorgado. De hecho se decía que había tomado pueblos para sí que en realidad debían corresponder a la Corona, como los de Texcoco y ciudad de Tenochtitlan.

En la misma cédula, se mandaba a la Audiencia proveer con justicia acerca de los “de los montes y pastos de Conoguavaca [sic] que son del Marqués y que éste no deja coger a nadie sin su licencia; que provean lo que les parezca mas conveniente a la población y perpetuidad de la tierra”.<sup>499</sup> Se hablaba igualmente de exigir a Cortés la bula original que supuestamente le habría otorgado el papa para convertirse en patrono de las tierras que el rey le había hecho merced. Esto porque iba claramente en contra del regio patronato, además de que aquél no debió aceptar ninguna concesión de este tipo sin autorización previa de “su majestad”. En lo siguiente se ordenaba tomar medidas similares: que los indios que originalmente habían trabajado para el Marqués en ciertas obras de Chalco, Otumba y “Jepeapulco” se transfirieran a la Corona, y que su trabajo fuera pagado; que algunos pueblos de los que se habían concedido a aquel fueran puestos en corregimientos en tanto se resolvía el litigio que éste sostenía con la Audiencia, “por entender que debajo de las palabras contenidas en dicha merced se significa más pueblos de los que son y que el marqués se ha atribuido”.<sup>500</sup> Y por no caer en reiteraciones, omito otras medidas ordenadas por la reina en menoscabo evidente del poder e influencia de Cortés en el gobierno de la tierra.

Pero no sólo se buscó dañar al que hasta entonces se presentaba como el más importante de los conquistadores, también se impusieron restricciones a otros encomenderos, que si bien no tenían el grado de autoridad de Cortés, podían favorecer la causa de otros --por ejemplo, Nuño de Guzmán--, o bien, defender sus mercedes y

---

498 AGI, Mexico,1088,L.2, s/n

499 AGI, Mexico,1088,L.2,s/n

500 AGI, México, 1088, L.2, s/n

derechos por cuenta propia. En este sentido, contra la petición del encomendero Proaño sobre que se le devolviera la “mitad de Cholula”, la cual, supuestamente, le habrían quitado los anteriores oidores, la reina ratificaba la decisión de la Audiencia de “sobreseer en ello y enviarlo aquí y ponerlo en corregimiento; que lo sustenten así hasta que se provea lo general”. Sobre esto en particular, la decisión de los oidores correspondía a la política antes mencionada de detener los repartimientos y, en cambio, poner en la administración de los pueblos corregidores. Es decir, en manos de un funcionario real. Otro indicio en este mismo sentido se encuentra casi al final de la cédula: “que para todos los capítulos de su carta que hablan sobre las encomiendas de indios que han quitado, de los corregidores que han proveído y del descontento de los conquistadores y pobladores, se les responde por carta particular que irá con esta, si hubiere resolución en ello”<sup>501</sup>.

Por el lado de las *conquistas* que en ese momento se realizaban, una dirigida por Francisco de Montejo en Yucatán y otra por Pedro de Alvarado en Guatemala, la reina repetía las ordenanzas dictadas en los años anteriores. En el caso particular de este último, y sobre su descubrimiento de ciertas minas de oro, mandaba que se respetaran las ordenanzas sobre el buen tratamiento de los indios y que en consecuencia se castigara a aquellos que las violaran y a los que se les habían repartido indios, se les “tomara juramento solemne” para que se obligaran a respetarlas.<sup>502</sup> Por último, además de estas restricciones dirigidas a cortar la reproducción material de la encomienda, también se buscó limitar las peticiones que los procuradores de diversas ciudades y villas —a los cuales nos referimos en el capítulo anterior— realizaban a la Corona sobre conceder la perpetuidad de las encomiendas.<sup>503</sup>

En los siguientes años, aquella insistió en restringir los privilegios materiales concedidos a los conquistadores. En 1533, a propósito de las ofensivas violentas llevadas a cabo en diferentes frentes, prescribió la orden de no volver a repartir las encomiendas que quedaban vacas. El mismo año, el rey instruyó a la Audiencia para que calculara los tributos que los indios pagaban al Marqués del Valle y los moderara si éstos eran excesivos. La fiscalización y el establecimiento de tributos pasaba a formar parte de las atribuciones de la autoridad real.<sup>504</sup> Así, uno de los objetos que constituían la transformación social de los conquistadores, tendría en adelante la mirada atenta y restrictiva de la administración real.

---

501 AGI, México, 1088, L.2, s/n

502 AGI, México, 1088, L.2, s/n

503 AGI, México, 1088, L.2, s/n

504 Silvio Zavala, *La encomienda indiana*, México, Porrúa, 1973, p.389.

También en 1533, el ocho de noviembre, el consejo de Indias replicaba las cédulas y ordenanzas regias con vistas a disminuir el poder material de los conquistadores. En un “parecer” acerca de lo que debía hacerse para gobernar las Indias, en el punto específico sobre las *personas de los indios*, planteaba que éstos no debían encomendarse a ninguna persona, y que era indispensable retirar los repartimientos realizados previamente. Con la misma intención, recomendaba al rey prohibir la esclavitud de aquellos, para lo cual proponía que se hicieran visitas cuyo objetivo fuera verificar que efectivamente esta práctica no existía, así como liberar a los que previamente habían sido “herrados” mediante engaños. Esto último resulta un matiz importante, ya que muestra que la intención no era erradicar por completo la esclavitud de los indios, sino procurar que no se ejerciera acudiendo a “recursos fuera de los permitidos por derecho”.<sup>505</sup>

Pero este retiro de privilegios por parte de la Corona a los conquistadores fue gradual. Al mismo tiempo que se prescribían tales medidas se continuaba con la concesión de repartimientos, por supuesto, ahora los beneficiados estaban obligados a jurar obediencia a las ordenanzas de buen tratamiento de los indios, así como a respetar la vigilancia de los oidores respecto a las tasaciones y al cumplimiento efectivo de dichas ordenanzas. Un ejemplo de esto se encuentra en el año de 1534. En respuesta a una carta de los oidores acerca del caso de encomiendas que por muerte de los titulares pasaban a manos de sus esposas e hijos, el rey mandaba que este traspaso podía hacerse, siempre y cuando la cantidad de indios no fuera demasiada, sino únicamente los suficientes para asegurar su manutención. Además, mandaba que se comprometiera a aquellos con las tasaciones establecidas y con un bien cuidado de los indios, a los que debían instruir en las “cosas de la fe”.<sup>506</sup> Sobre las regiones de *conquista*, ya mencioné el caso de Guatemala y los repartimientos concedidos a Pedro de Alvarado.

En resumen, evidentemente la Corona no podía prescindir de los encomenderos, pues, hasta ese momento, representaban el dominio concreto de la tierra y de sus habitantes. Pero si no podían prescindir por completo de ellos, sí podían intentar controlarlos, hacerlos adoptar las prescripciones del rey, y para ello estaban los oidores. En este sentido, los encomenderos y sus representantes, del tipo de Cortés o Nuño de Guzmán, no gozarían más de los privilegios de la palabra legítima, esto es, en el sentido de su derecho a poseerla como gobernadores o capitanes generales. En otras palabras, se les había removido del

---

505 CDIAO, T. 12, p.

506 Silvio Zavala, *La encomienda...*p.359.

lugar desde donde podía justificar los repartimientos o la esclavización de los indios. Ahora los *españoles* –los conquistadores-- podían hablar desde un lugar muy distinto. Según el ideal planteado por la Corona, lo harían desde donde todos los demás vasallos del rey, incluidos los indios, lo hacían. Evidentemente eso no ocurriría, pues varios de los conquistadores –inclusive, generaciones posteriores-- intentarían reivindicar su sitio de privilegio remitiéndose a los “servicios” prestados al rey. Como fuera, lo cierto es que frente a las medidas implementadas desde la Península, los *españoles* ya no dispondrían del poder de los primeros años.

Pero tales medidas requerían materializarse en su aplicación, y para ello no bastaba la elección de personas que en el papel se presentaran honorables. Después de lo sucedido con la primera Audiencia, el rey solicitaba que los oidores demostraran de manera práctica y concreta su lealtad. De modo que lo producido por éstos desde Nueva España puede ayudarnos a entender, primero, las muestras de su fidelidad y, segundo, cómo buscaron imponer la hegemonía de los *indios* de la Corona. Así, en lo siguiente, nos acercaremos a las cartas, relaciones e instrucciones de los oidores de la segunda Audiencia para comprobar el complemento demandado desde la Península.

#### Los oidores

En una de las primeras cartas al rey enviada por el antiguo obispo de la Española, Sebastián Ramírez de Fuenleal, acerca de su parecer sobre la “perpetuidad y población” de Nueva España, se leía lo siguiente: “Las ordenanzas que Vuestra Magestad mandó hacer para la conservación y acrecentamiento de los naturales fueron justas y sanctas, y la codicia de los españoles les puso inconvenientes, diciendo que, si los indios no se cargan y no traen los tributos a casa de sus amos o a las minas, que no se podrá poblar la tierra.” Y continuaba esta parte de su escrito aludiendo a un par de mandamientos del rey en los que pedía a los procuradores Tapia y Carvajal hicieran lo posible para que la Audiencia, religiosos y otras personas de “calidad”, verificaran que efectivamente sucedía lo referido por los *españoles*. Ramírez de Fuenleal hablaba de esto para recordar que en aquella ocasión las ordenes del rey no habían sido obedecidas por dichos religiosos y demás personas, pero sí por él y el resto de la Audiencia: “yo procuré lo que pude que las ordenanzas hechas no se alterasen; a Vuestra Magestad envía la Audiencia lo que se ordenó.” Lo que quería decir el antiguo obispo al rey era que podía confiar plenamente en su nueva Audiencia y que, por tanto, no requería depositar en otras personas tarea alguna: “a Vuestra Magestad suplico

que, cuando alguna cosa mande proveer, no sea con parecer de religiosos ni de buenos hombres, *pues esta Audiencia ha de dar cuenta de lo que se obiere de hacer y no ellos, porque terná otra consideración que ello.*<sup>507</sup>

En el párrafo de la misiva del presidente de la Audiencia, pueden identificarse dos posturas que para la Corona resultaban esenciales en la consecución de sus planes de ganar el control de la tierra. La primera, la adhesión al concepto de indio que buscaba imponer, que en este caso estaba expresada en la descalificación del defendido por los españoles. Al utilizar la imagen con la que se solía descalificar a éstos —ambiciosos y crueles que veían en los indios a sus servidores obvios—, Ramírez de Fuenleal aseguraba a la Corona su adhesión a la idea de que los indios debían identificarse como personas libres. La segunda, la promesa de que en esto, como en otros asuntos, sería fiel a los preceptos provenientes de la Península. En otras palabras, juraba fidelidad al rey mediante sus actos, o por lo menos eso debía intuirse en las decisiones expresadas en sus ordenanzas y relaciones, cuya influencia en la política de Nueva España era importante siendo el presidente de la Audiencia quien las prescribía. Entonces, a partir de aquel par de certidumbres para el rey, ¿cómo contribuyeron estos oidores, presididos por Sebastián Ramírez de Fuenleal, para imponer la clasificación de la Corona?

Continuemos con el presidente de la Audiencia, específicamente, con sus disposiciones. En la carta referida al rey de 1532, con la intención clara de socavar el poder de los conquistadores que poseían indios en repartimiento, sugería un sistema de visitas que en el fondo representaba un medio para asegurar la aplicación de la definición regia de los indios. Con un obispo y un alcalde mayor, irían cuatro oidores a recorrer sus provincias respectivas con el objetivo de establecer límites a los pueblos, pero sobre todo de “moderar” el tributo de los indios y su tratamiento. Además, de rastrear cualquier huella que indicara la persistencia de la esclavitud de éstos. En síntesis, el objetivo era identificar todo aquello que los conquistadores hubieran “hecho en contra de lo mandado por Vuestra Majestad”<sup>508</sup> y, por supuesto, actuar en consecuencia.

En una relación más amplia de ese mismo año, el ex obispo de Santo Domingo sintetizaba en una sola palabra el ambiente imperante en la tierra: desorden. En los pueblos encomendados los indios eran abusados y no podían reclamar *sus derechos* —es decir, no eran los indios según los definía el rey— porque aquí no había corregidores sino

507 CDIAO, T.13, p. 229.

508 CDIAO, T.13, p.225.

hasta tres o cuatro leguas de distancia. Con lo cual en esos pueblos la justicia --cualidad por antonomasia del monarca--, simplemente no existía, ya que no había uno sólo de sus representantes que la ejecutara. De aquí la necesidad, según Ramírez de Fuenleal, de que la Audiencia mandara a esos lugares personas que procuraran remediar tal situación. En otras palabras, que terminaran con el control de los españoles y edificaran el de la Corona. Y acerca de esto, líneas más adelante, refería que había instruido a la Audiencia para tener el orden y guardar la costumbre de la autoridad del rey también en Nueva España, pues en ella las “*pasiones de los que habían gobernado habían originado desorden y muchos pleitos entre los indios*”. Habían originado --según el presidente-- “que los indios se hayan removido muchas veces; unos pedían a unos y otros a otros, y por esto y *porque el que los dio tan poco poder tuvo, como el que los quito se ha diferido y difiere la consignación de ellos*”. De forma que la solución radicaba en imponer la mano justiciera del rey, representada por sus oídos.<sup>509</sup> En sustancia, el resto de la carta del presidente insistía en menoscabar o, mínimamente, supervisar y fiscalizar lo hecho por los conquistadores y la anterior Audiencia.

Así, la Corona encontró en Ramírez de Fuenleal el sustituto perfecto de Nuño de Guzmán. Encontró a un fiel servidor del rey. Fundamentando su política en modificar las recompensas a los conquistadores, pugnaba claramente en favor de implantar la identificación regia de los indios. De aquí otra misiva de 1533, esta vez a la reina, en la que solicitaba que el gobierno de la tierra debía hacerse prescindiendo por completo de encomiendas, y que los repartimientos previstos se retrasaran algún tiempo, pues, en el fondo, *la intención primordial con los indios radicaba en su conversión y no en su sometimiento para cumplir con el tributo a sus señores*. Incluso, aceptando la necesidad de continuar con los repartimientos, decía que era indispensable saber qué se repartía y anteponer el hecho indudable de que los indios tenían alma y que Dios los había redimido para que fueran identificados como personas libres.

En conjunto, la Audiencia de Ramírez de Fuenleal y Vasco de Quiroga, representaba un esfuerzo de la Corona por sustituir de forma contundente la administración de los *españoles*. Una serie de cartas en las que se da cuenta precisamente de ese proceso expresan los argumentos y las consecuentes explicaciones para legitimar tal sustitución. En estos escritos pueden leerse razones idénticas a las esgrimidas por el presidente para manifestar el por qué del desorden de la tierra y, a partir de esto, las soluciones más “viables y

<sup>509</sup> AGI, Patronato, 184, R.21, s/n.

razonables” para solucionarlo. Una de esas cartas trataba sobre el gobierno de la ciudad de Tenochtitlan. Particularmente, decía que éste se había quedado “sin dueño” debido a las alteraciones y alborotos persistentes ocasionados por los españoles. La pasión y el interés propio de los antiguos gobernadores habían dejado a la deriva la república. A lo cual debía agregarse que éstos, aparte de no haber tenido *la razón* para actuar correctamente, tampoco tenían *la autoridad necesaria* “para poner las cosas en orden, aunque se quisieran dar a ello”. Dicho en otros términos, no tenían el sustento moral y legal suficiente para imponer su palabra sobre el caos. Razones éstas legítimas para que la Audiencia demandara y justificara un cambio: “y por esto *habrá necesidad de reformatión en todo; y mediante nuestro señor haberla ha en los oidores presentes*, porque todos la tendrán por cumplir consigo mismos, aunque cesarán los otros respetos.”<sup>510</sup> Si antes los conquistadores no se habían dejado oír, no había sido porque no pudieran hablar –finalmente el derecho lo habían ganado con sus servicios a la Corona--, sino porque no representaban la palabra del rey. No tenían la legitimidad suficiente para convertirse en sus voceros y, por lo tanto, tampoco la tenían para definir “correctamente” a los indios. Decían que éstos podían ser sus vasallos cuando en realidad eran libres y sólo lo podían ser del monarca.

Otro punto importante en el proceso de asentamiento de la administración del rey fue la supresión de la figura del “protector de los indios”, que desde su creación ocupó Juan de Zumárraga. Para la Audiencia sobraban motivos para desaparecer dicha figura, puesto que en la práctica gozaba de una autonomía importante para intervenir en varios aspectos de lo indio. Esto causado por la imprecisión en los límites jurisdiccionales con la que se había creado el puesto. Así, el protector tenía como únicas instrucciones informar de la situación de los indios y tomarlos bajo su protección. Pero en la práctica, Zumárraga se involucró en resolver pleitos de todo tipo entre españoles e indios, incluidos los de carácter criminal. En otras palabras, actuaba como justicia con atribuciones que se extendían a los españoles. Incluso en algún momento el fraile solicitó a la Corona la prerrogativa de designar alcaldes –que, exigía, debían ser religiosos-- para que procuraran justicia en casos civiles y criminales en los que estuvieran involucrados indios. Este tipo de ventajas sobre los “objetos” de la encomienda inquietó a los oidores presididos por Nuño de Guzmán, de aquí los pleitos entre ambos durante 1529 y 1530.

Con otro tono en las discrepancias --pero discrepancias al fin--, la segunda Audiencia continuó el conflicto con el protector. Ésta cuestionó igualmente la legitimidad de la

<sup>510</sup> AGI, Patronato, 184, R.23, s/n.

jurisdicción de Zumárraga sobre los *indios*. Todavía más cuando para los nuevos oidores no había razón para distribuir la justicia del rey, pues su fidelidad estaba garantizada. Pensando en ello, aquel concedió que los representantes enviados por el protector pasaran antes por la aprobación de la Audiencia, al mismo tiempo que otorgaba también a ésta la prerrogativa de nombrar visitadores para los pueblos de indios. La medida pronosticaba la debacle del protector, lo cual ocurrió, en términos de jurisdicción, tiempo después cuando el monarca ordenó que los protectores no podían tener mayor autoridad que la Audiencia. A partir de este momento, Zumárraga como protector tuvo un papel sólo consultivo respecto a asuntos de indios. En términos oficiales, la supresión aconteció hasta 1534. Sebastián Ramírez de Fuenleal la justificó argumentando que en el fondo el protectorado no cumplía con su objetivo, ya que, por el contrario, terminaba por descuidar a los indios y crear mayores conflictos, entre ellos y con los españoles.<sup>511</sup>

Hasta aquí la segunda Audiencia y sus primeros intentos por tomar, en nombre del rey, el control de la tierra y, en consecuencia, de la producción de sus representaciones. Sin embargo, su establecimiento representaría sólo el primer contingente de la administración real que buscaría consumir la tarea. En 1535 Antonio de Mendoza llegó para ocupar el cargo de virrey de Nueva España y encargarse particularmente de las tareas de gobierno dispuestas por el rey. “En lo qual entended con el cuidado que de vos confio” esto se lee en la parte final de las instrucciones dadas a Mendoza aquel año. El rey no sólo buscó implantar en la tierra una administración a la altura de la grandeza que, según los informes de los españoles, podía identificarse en ella. Lugar de un reino más grande y rico que cualquiera en Europa, según decía Hernán Cortés. Buscaba, esencialmente, asegurar la tierra con gente de su mayor confianza. Después de lo visto arriba, parece que con la Audiencia lo había logrado. Para el cargo de virrey la línea no fue distinta, pues en Mendoza el monarca tenía a un hombre que le garantizaba lealtad y servicio, por lo menos así lo había demostrado en los años previos. Con ello lograba sustituir a Cortés, un hombre que no estaba obligado necesariamente a defender la perspectiva de la Corona, de las funciones de capitán general y gobernador de la tierra. Esto, como ya dije, con el objetivo de asegurar la administración de la tierra, los habitantes y los españoles.

Respecto a la justicia, la Audiencia tendría la preeminencia y el virrey voz pero no voto, y en los asuntos de gobierno, Mendoza respetaría las prescripciones ordenadas por

---

511 Ethelia Ruíz Medrano, *Gobierno y Sociedad en Nueva España*, Zamora, El Colegio de Michoacán, 1991, pp.34-37.

el rey y se apoyaría en el consejo de aquella.<sup>512</sup> De modo que las instrucciones desde la Península expresaban claramente la necesidad de articular relaciones y tareas del recién llegado con los oidores, otorgando preeminencia a éstos en varios asuntos. Como sea, lo cierto es que en el fondo el objetivo de ambos era uno: disminuir el poder de los conquistadores. Así lo expresaba el rey en una de sus instrucciones al nuevo virrey: “Por una carta está mandado al dicho nuestro presidente e oidores que hagan contar los veinte y tres mil vasallos de que yo hice merced a don Hernando Cortés, marqués del Valle, y por otra así mismo se les mandó que quitaren los indios que el dicho marqués tenía encomendados fuera de los contenidos en dicha merced...yo vos mando que luego que llegares veáis lo que de esto está mandado y lo que de ello estuviere por cumplir y ejecutar lo hagáis ejecutar conforme mis cartas.”<sup>513</sup>

La consolidación de la Corona necesitaba de lo que hasta ese momento habían disfrutado los conquistadores: los beneficios del trabajo de los indios. A esta situación, ya lo hemos visto, correspondía la representación de los indios como recompensas cuya cualidad esencial era la de trabajar para sus señores. No obstante, la Corona era precavida al respecto. Si bien recurría también a la identificación de los indios como trabajadores, procuraba matizarla, y al contrario, destacar que, al igual que cualquier otro de sus vasallos, se hacía sin abusar de él.<sup>514</sup> De manera que en el virrey también recayó la tarea de debilitar el punto de apoyo de aquellos, su hacienda. Si esto había iniciado con la Audiencia, el virrey llegaba para reforzar la estrategia en lo que al gobierno correspondía. Las instrucciones eran muy precisas al respecto.

Mendoza tenía que cumplir con la tarea de visitar, en persona o mediante delegados, toda la tierra: ciudades, villas y demás poblaciones para elaborar un informe que refiriera las calidades de aquella y sus pobladores, ya fueran identificados como indios o españoles. Con esto había que distinguir a los naturales que tributaban a la Corona y los que lo hacían para los españoles, referir el nombre de éstos, calcular la cantidad del tributo e informar cuánto “montará el tributo de cada pueblo reducido a valor de oro y plata”. Esto representaba una de tantas otras medidas para retomar el control de los asuntos económicos, que hasta ese momento habían estado en manos de *españoles*. La consolidación de la administración real y, al mismo tiempo, la quiebra de aquellos

---

512 AGI, Indiferente,415,L.2, f.359

513 AGI, Indiferente,415,L.2, f.359v.

514 AGI, Indiferente,415,L.2, f.353

dependía de esto. Había, entonces, que sacar mayor provecho del trabajo de los indios; trabajo que está representado, en buena medida, en lo que tributaban. De aquí que desde la Península se proponía que lo que originalmente daban en especie se conmutara por su valor en oro y plata. En la misma línea, había que verificar que aquellos pueblos encomendados a la Corona que no pudieran pagar su tributo en oro fueran repartidos para trabajar en las minas. Eso sí, cuidando siempre que el trabajo de los indios se hiciera con su “pleno consentimiento”.

Con la misma intención de fortalecer la hacienda real, se pedía al virrey que juzgara la pertinencia de revocar las concesiones respecto a la exención de la alcabala y “otros pechos”, otorgados durante los primeros años de poblamiento. Esto porque para la Corona los tiempos habían cambiado y ahora, en tiempos de guerra y de defensa de la tierra, era necesario restablecerlos. Claramente, el argumento resultaba un medio de cancelar legítimamente uno más de tantos privilegios concedidos a los españoles en la fase de exploración y conquista de la tierra. Pero ya no se trataba sólo de revocar privilegios, sino de emparejar a españoles y naturales. Al respecto, el cobro de los impuestos debía abarcar también a estos últimos. Situación similar, ocurría respecto al pago del diezmo. Desde la Península se pensaba que, como cristianos, esto era una obligación que incumbía igualmente a los indios. Como fuera, la cuestión era que, según lo expresado en las instrucciones a Mendoza, respecto al campo de los recursos materiales, el virrey representaba un pieza clave para la Corona. No sólo para imponer los intereses del monarca a los conquistadores, sino también para dotar a la categoría de indio de las cualidades necesarias para integrarse a la dinámica económica que aquel y sus consejeros buscaban instaurar. Algo a lo que me referiré más adelante cuando hable de la definición de lo indio por parte de la Corona.

Finalmente, en las instrucciones al virrey se expresaban los límites que se habían impuesto a las encomiendas, aunque, con cierta ambigüedad, se continuaba prometiendo las recompensas a los servicios prestados. Lo cierto es que con la llegada de Antonio de Mendoza las cosas habían cambiado en Nueva España: “por cuanto nuestra voluntad siempre ha sido y es de gratificar honesta y *moderadamente* a los que nos han servido en la conquista y pacificación de la dicha tierra y hacer alguna merced a las personas que han ido, y que de nuevo fueren, a poblar y permanecer en ella...” Hasta aquí parecía que el sistema de encomiendas persistiría y que el virrey sería el encargado de garantizarlo. Se pedía a éste que, mediante un informe, declarara lo que debía señalarse a cada uno de los

conquistadores, según los merecimientos que en ellos pudiera reconocer. Pero la aprobación de esto dependía sobre todo de la Península, de que el consejo y el monarca aceptaran los argumentos del virrey. Además, la merced se haría con algunas cuantas restricciones, las cuales, por cierto, se aplicaban desde antes. No obstante, la diferencia era que ahora existía una administración que procuraría que se respetaran cabalmente. Por último, se mandaba al virrey mirar cuidadosamente la respuesta que desde la Península se daría a sus recomendaciones sobre los premios que debían repartirse. Teniendo los informes del virrey, la Corona los “mandaría ver con toda aquella brevedad para gratificación de los dichos conquistadores, y gratificación de la dicha tierra.” Subrayaba que acerca de esto había diversos pareceres, particularmente sobre el repartimiento de ella, por lo cual era importante que Mendoza los revisara, no sin perder el privilegio de poder modificarlos. En otras palabras, el repartimiento de las encomiendas no se harían ya por un personaje como Cortés, bajo el argumento de la necesidad de los servidores del rey, ahora se haría mediante el aparato de la administración regia: “vos encargo —decía el rey a Mendoza— que después que hayáis entendido algo de la tierra veáis los dichos pareceres y comunicuéis la cosa con los prelados y religiosos y otras personas honradas, y me enviéis el parecer de todos juntamente con el vuestro para que con más acuerdo y deliberación se provea lo que convenga.”<sup>515</sup>

Por último, un matiz importante acerca de este procedimiento para conceder mercedes. En ningún momento se hablaba del otorgamiento de *indios* en repartimientos. El escrito de la Corona se refería siempre a tierras, para ser más preciso, hablaba de feudos.<sup>516</sup> Lo cual resulta importante, pues aunque en esas tierras podrían suponerse los indios, esto no se hacía explícito. Feudos y no indios entregarían a los conquistadores. De manera que en la Península se esperaba el escrito de Antonio de Mendoza para decidir la “cantidad que os parece que debemos llevar por vía de feudo de las rentas y pro *de los lugares que se dieren a los dichos pobladores.*”<sup>517</sup>

La Corona, junto con sus delegados en Nueva España, tomaba así las riendas del mecanismo de concesión de mercedes. Y lo hacía ocupando los lugares que antiguamente,

515 AGI, Indiferente,415,L.2, fs.354v-355.

516 Según el *Tesoro de la lengua castellana* de Sebastián de Covarrubias, Feudo era “nombre Godo, que entre los Latinos se tiene por bárbaro, significa un cierto género de reconocimiento, con el qual se dio a alguno por el Príncipe, o señor, la dignidad, o estado o ciudad o villa o territorio etc, para que así el que ha recebido esta merced, como sus sucesores y herederos en ella, reconozcan perpetuamente a quien les hizo la merced y gracia.

517 AGI, Indiferente,415,L.2, f.355. Ya antes en el escrito se hablaba de los conquistadores como feudatarios que recibirían tierras.

en ausencia, había otorgado a los conquistadores para ejercer las tareas de gobierno y justicia. Con lo cual, en la práctica, acabó con la legitimidad que permitió a los conquistadores asignarse ellos mismos las recompensas y validar el argumento de los servicios al rey como justificación del repartimiento, de indios y tierras. Sólo en la conjunción de la Audiencia, el virrey, corregidores y alcaldes mayores, esto es, de la estructura administrativa regía, podía plantearse la hegemonía de la identificación de los indios sostenida por la Corona.

Así, al mismo tiempo que desde la Península estaba llamado a limitar las concesiones fiscales y de mercedes a los españoles, el virrey también era instruido para imponer las reglas a aquellos que previamente habían sido beneficiados con tierra e indios. El virrey debía procurar que dichos *españoles* respetaran la definición de éstos como cristianos y, en consecuencia, se obligaran a establecer las condiciones necesarias para que los religiosos ejercieran su labor de conversión. De hecho, tenía que extender esta orden a los corregidores para que la aplicaran también en sus jurisdicciones, es decir, los corregimientos.<sup>518</sup> En este sentido, era necesario que las ordenanzas dictadas previamente acerca del buen tratamiento de los indios se respetaran. En otras palabras, era indispensable que los *españoles* acataran el hecho de que, como ellos, los indios eran también cristianos. En el fondo, la Corona se apoyaba en su caracterización de los conquistadores como maltratadores por excelencia de los indios para implementar medidas drásticas en contra de los que faltaran a las mencionadas ordenanzas: “tendréis muy especial cuidado que los indios muy bien tratados por todos los estados de gente que a esta tierra han ido y fueren, y que se guarden con ellos todas las ordenanzas y provisiones dadas en su favor, castigando sin respeto ni disimulación a los que contra ellas vinieren.” El mensaje era claro y tenía destinatario concreto, los indios eran –según los dichos de la Corona—tan vasallos del rey como cualquier otro de la Península, de aquí que la consideración de los conquistadores, según la cual antes serían vasallos suyos, tendría que ser matizada o, de plano, erradicada. En este sentido, la tarea del virrey era asegurar por todos los medios que esto se respetara: “y porque conozcan los naturales de esa tierra que nuestra voluntad es que sean tratados como los otros nuestros vasallos y que nos...de su maltratamiento castigareis con mucho cuidado cualquier dado o exceso que contra sus personas hicieren algunos españoles como se castigaría por leyes de estos nuestros reinos los que se hicieren contra cualesquier españoles.”<sup>519</sup>

518 AGI, Indiferente,415,L.2,f.360v.

519 AGI, Indiferente,415,L.2,f.362

LAS ORDENANZAS DEL 42, PRECISIONES DE UNA POLITICA CONTRA LOS *ESPAÑOLES*

Todo lo anterior se sintetizó en las llamadas Leyes Nuevas, expedidas desde la Península en 1542. Una serie de normas aplicables no sólo para Nueva España, sino para todas las Indias. Esto muestra que la política de la Corona para debilitar a los conquistadores iba más allá de tener a Cortés y a los suyos como blancos exclusivos. Como vimos en la primera parte de este trabajo, las Antillas se habían convertido en un reducto gobernado por conquistadores en donde el monarca y el consejo de Indias habían intentado implementar diversas medidas para acabar con su influencia. Otro conjunto de normas, las ordenanzas de Burgos, recordemos, habían sido parte de esos intentos casi veinte años atrás. A decir verdad, antes de 1542 pocos habían sido los avances. Tampoco aquí se había consolidado del todo la administración regia. Además de las Islas, Tierra Firme y Nueva España, en este momento las expediciones al Perú llamaban la atención de la Península, particularmente, las noticias sobre las disputas entre españoles por hacerse del control político del lugar. Disputas que habían dejado como saldo la muerte del señor de la tierra, Atahualpa. Esto era grave en sí mismo, pero lo era todavía más que hubiera ocurrido a manos de uno de los vasallos del rey de España. Como se sabe, en 1533 aquel fue condenado a muerte por Francisco después de encontrarlo culpable de los “delitos” de idolatría, incesto y poligamia. Es decir, los rasgos con los que se definió a los indios desde tiempos colombinos y que sirvieron para justificar la represión y el exterminio de los así identificados.

La “provisión original de leyes y ordenanzas” llegó a Nueva España en 1544. Las intenciones de la Corona eran claras, consolidar la legitimidad del monarca entre sus vasallos residentes en las Indias, apoyándose primordialmente en el núcleo central del cual emanaba la legitimidad de su discurso, la conservación de los indios: “Sepades que habiendo muchos años ha tenido voluntad y determinación de nos ocupar despacio en las cosas de Indas, por la grande importancia de ellas, así en lo tocante al servicio de Dios nuestro Señor y aumento de su santa fe católica, como en la conservación de los naturales de aquella parte, y buen gobierno y conservación de sus personas.”<sup>520</sup> El rey se excusaba en los muchos asuntos en los que se había ocupado: guerras y más guerras, contra el Turco, los protestantes y hasta con el papa. Pero finalmente, decía, había tomado consejo de varios para dictar estas ordenanzas e instrucciones, que debían guardarse “por leyes

---

520 Diego de Encinas, *Cedulario*, T.I, fs.4-5.

inviolablemente.”

La bandera que justificaba el nuevo ajuste administrativo de la Corona eran los indios, específicamente la defensa de su identificación como libres y cristianos en potencia. En esta tarea, buena parte de la responsabilidad se delegó a los consejeros de Indias y a los oficiales reales. En la Península se insistió en el papel central del Consejo de Indias. De entrada, el procurador del Consejo estaba obligado a supervisar que las prescripciones regias se llevaran a cabo y a informar cualquier omisión al respecto. En las Indias, esa sería la función de las Audiencias. Entre otras cosas, éstas tenían que servir como centros de dispensa de la justicia real. Hasta aquí nada que no se haya dicho páginas más arriba. Sin embargo ciertos matices y reiteraciones resultan importantes, como esta: “Y para que las dichas nuestra audiencias tengan la autoridad que conviene, y se cumpla y obedezca mejor lo que en ellas se proveyere y mandare, queremos y mandamos que las cartas, provisiones y otras cosas que en ellas se proveyeren, se despachen y libren por título nuestro y con nuestro sello real, las cuales sean obedecidas y cumplidas como cartas y provisiones nuestras, firmadas de nuestro real nombre.”<sup>521</sup> A esto habría que agregar la licencia otorgada para que presidentes y oidores de las audiencias pudieran hacer juicios de residencia a gobernadores y sus oficiales, así como a cualquiera de las justicias ordinarias. Estas son sólo un par de medidas que buscaban inclinar la balanza hacia los “representantes del rey.”

Pero en el centro de todas estaba la de quitar el monopolio de los *indios* a los conquistadores. Por supuesto, apoyándose en razones justísimas: “Porque una de las cosas más principales en que las audiencias han de servirnos es en tener especial cuidado del buen tratamiento de los indios y conservación de ello...”, para lo cual aquellas tenían que informar de los “excesos y malos tratos” tanto de gobernadores como de particulares y actuar en consecuencia: castigar a los culpables con todo rigor de justicia. Y más adelante se daban detalles de algunas de las medidas en las que consistía tal castigo. Ahí donde se identificara maltrato a los indios, “es nuestra voluntad y mandamos que luego sean puestos en nuestra corona real todos los indios que tienen y poseen por cualquier título y causa que sea, los que fueron o son visorreyes, gobernadores o sus lugartenientes, o cualesquier oficiales nuestros, preladados..., aunque los indios no les hayan sido encomendados por razón de los oficios; y aunque los tales oficiales o gobernadores digan que quieren dejar los oficios o gobernaciones y quedarse con los indios, no les vala, ni por eso se deje

<sup>521</sup> Diego de Encinas, *Cedulario*, T.II, f.13

de cumplir lo que mandamos.”<sup>522</sup> Junto con esto, se mandó retirar los indios a todos aquellos que los tuvieran sin título de concesión, y fueran puestos bajo la autoridad real. A los que se considerara poseedores de un número “excesivo” de indios, también se ordenó les fueran quitados para “reducirlos a una honesta y moderada cantidad.” Y ¿en qué momento se llegaba a esa honestidad y moderación? Sólo los oidores podrían establecerlo, pues a ellos estaba encomendado indagar, identificar e informar sobre las personas que poseyeran indios en “exceso.” Aunque para ese momento, en la Península tenían ya una lista de quienes debían pasar primero por el escrutinio de los oidores, es decir, de la justicia regia.<sup>523</sup> De manera que en regiones precisas, las nuevas ordenanzas tenían también blancos precisos.<sup>524</sup>

Pero si uno de los objetivos inmediatos de la Corona era quitar el sustento material y político a los conquistadores, no era menos urgente imponer las condiciones para que éste no se reprodujera más. Por lo que era igual de indispensable modificar los mecanismos por los que un conquistador devenía encomendero. A partir de entonces nadie sino el rey podía repartir mercedes, las cuales, no necesariamente, debían otorgarse en indios. De hecho, se pensaba que las retribuciones podían sacarse de los tributos que aquellos, puestos ahora bajo la protección de la Corona, debían pagar. De esta manera, los pleitos que habían provocado caos y desorden en diferentes partes de los Indias se acabarían, pues ahora ninguno de los conquistadores podía exigir indios. Éstos trabajarían únicamente para el rey. Y acerca de las condiciones que “originaban” conquistadores, en el tema de los futuros descubrimientos también se hicieron modificaciones. Los que pretendieran organizar empresas de descubrimiento deberían pedir antes licencia a la Audiencia de “aquel distrito y jurisdicción”, y sólo con ella podían descubrir y rescatar, pero bajo la orden de que lo harían sin traer indio alguno. Se acababan las justificaciones: “aunque diga que se los venden por esclavos y fuese así, excepto hasta tres o cuatro personas para lenguas, aunque se quieran venir de su voluntad, *so pena de muerte*.”<sup>525</sup> Lo cierto es que incluso en esto la supervisión de la Audiencia era forzosa, pues no podían tomarse cosas de los indios si no era para rescate y en presencia de una persona nombrada por aquella. El poder otorgado a los oidores sobre los conquistadores era total. Éstos no podían mover un dedo hacia los indios sin el visto bueno de los representantes de la justicia del rey.

522 Diego de Encinas, *Cedulario*, T.II, f.233.

523 Joan Infante, Diego Ordaz, Francisco Vázquez de Coronado, Francisco Maldonado

524 Por ejemplo, en el Perú era evidente que estos eran Pizarro y Almagro.

525 Diego de Encinas, *Cedulario*, T.IV, f.369.

Más que una declaración de guerra contra los conquistadores, las ordenanzas significaron para la Corona un anuncio de victoria. El proceso de degradación de los *españoles* había alcanzado su objetivo y ahora se consolidaba en el papel. Los argumentos se habían acumulado con el tiempo gracias a que durante el mismo se había logrado instalar la administración del rey para recogerlos. Había llegado el momento de aplicar las leyes del monarca para acallar el eco de la palabra de sus antiguos vasallos y servidores. La respuesta de éstos demostraba hasta dónde había llegado la mano dura de aquel. En Perú Gonzalo Pizarro, uno de los hermanos del “conquistador”, encabezó un levantamiento para rebelarse contra las ordenanzas. Los furores de tal levantamiento llegaron al grado de asesinar al virrey Blasco Núñez. Una expresión bastante demostrativa de la profundidad con que, desde la Península, se habían tocado los intereses de los *españoles*.

#### CON LOS RELIGIOSOS, LA AMBIGÜEDAD

Pero si en el papel la meta de la Corona había sido menoscabar el poder de los conquistadores, esto no quería decir que los religiosos —sobre todo los franciscanos— quedaran indemnes de las “reformas” regias. Igual que aquellos, habían acumulado grandes porciones de control sobre las personas y el espacio. Si, como he mencionado antes, entendemos que en el centro de la explicación de la realidad estaba la religión, podríamos pensar con razón que buena parte del capital político de los frailes radicaba en ser los voceros legítimos de esa explicación. Me refiero específicamente a aquellos que defendían una representación de lo indio en términos de libertad y, por tanto, contraria a la de los españoles. Paradójicamente, esto les había valido —como vimos en los capítulos precedentes<sup>526</sup>-- una consolidación material que sin problema alguno podía compararse a la de los de los conquistadores. Apoyados en la “necesidad” de extender la Iglesia entre los *naturales*, se sirvieron implícitamente de la identificación de los indios defendida por los españoles para construir templos y conventos, así como para resolver las tareas más pesadas de abastecimiento. No obstante, esto quedaba en segundo lugar frente a lo que era público y se exponía frente a la Corona y los mismos españoles: la defensa de la identificación de los indios como libres y, por tanto, como cristianos en potencia. En ese sentido, su postura compartía muchos aspectos con la promovida por el rey.

<sup>526</sup> Resaltar en el capítulo anterior los beneficios materiales que las ordenes, principalmente franciscanos y dominicos, habían logrado acumular durante sus primeros años

Contrario a lo que podría pensarse, en términos ideológicos --es decir de las representaciones legítimas-- los españoles no representaban una oposición tan seria para la Corona como algunos de estos religiosos. El ejemplo más notable al respecto fue Bartolomé de las Casas, cuya disensión con la política regia ha sido tratada por Hari Nair. Con esto no digo que la postura real pudiera quedar relegada frente a otras. Finalmente, en sus reinos, el monarca representaba el criterio de referencia para establecer la legitimidad. Fuera de sus posesiones, sólo el papa podía disputarle este lugar.<sup>527</sup> De modo que la perspectiva defendida por algunos religiosos como Las Casas no buscaba promover un regicidio o prescindir del monarca. No obstante, podía llegar a causar problemas en tanto tenía la capacidad de articular un discurso “más legítimo” que el del propio rey. Esto a partir precisamente de la autoridad originada de la religión, cuyos argumentos, como dije, el monarca no podía controlar del todo o, más bien, tenía que partir de ellos.

Como patrono de la Iglesia en Indias, el rey había obtenido una parte de esa legitimidad al poder designar a los candidatos a obispo y retener los diezmos que se obtuvieran de las nuevas diócesis. Durante las primeras décadas de poblamiento de Nueva España, el problema fue que el clero encargado de la conversión de los *naturales* era regular, específicamente franciscano y dominico, sobre el cual aquella concesión apenas si tenía efecto. Al respecto, tales religiosos podían representar también una oposición a la representación de los indios promovida por la Corona. Sobre todo porque, apoyados en aquella legitimidad religiosa, iban ganando también influencia en el terreno material. En este sentido, hay que recordar el apoyo que desde Roma se había dado a la tarea misional de los frailes. Con todo, es cierto que en esos primeros años la mayoría de los religiosos tenían una postura muy cercana a la administración regia. De forma que el reto que se presentaba a ésta, específicamente a la segunda Audiencia, era tratar de mantener los intereses comunes, al mismo tiempo que limitar la capacidad de aquellos para establecer una identificación del indio, --según el discurso religioso-- contraria a los intereses del rey.

Aunque el caso arriba tratado del protector de indios podría no ser un asunto estrictamente “espiritual”, lo cierto es que quien lo ejercía era un fraile, por lo que resultaría un tanto absurdo pensar que lo hacía desligado de su calidad de religioso. Así, las medidas adoptadas por la Audiencia en este caso podrían considerarse entre las primeras con vistas a “moderar” la influencia del clero regular en Nueva España. Pero ¿esto sucedió en todos

<sup>527</sup> Hablar sobre la raíz religiosa y moral de la justicia y, por tanto, de la legitimidad.

los ámbitos? Al parecer no. En otros temas la Audiencia llevó una relación mucho más cordial con los frailes, lo cual no significa que no dejara de tener un papel fiscalizador en tales asuntos. Ejemplo de esto lo encontramos en la coyuntura abierta por la Corona a propósito de las relaciones solicitadas sobre las condiciones de la tierra y sus habitantes para llevar a cabo el repartimiento. La segunda Audiencia encargó a los franciscanos esta tarea, en parte porque eran los que monopolizaban las relaciones con la gente de la tierra. Esta colaboración ocurrió no sin coincidir en el punto esencial de la identificación de los indios. Fue ésta la que finalmente articuló los “intereses” de cada uno de los grupos mencionados. Los oidores intentaban cumplir con la instrucción de la Corona acerca de entender las condiciones de la tierra para ejecutar el repartimiento. Por su parte, los frailes aprovecharon el encargo para afianzar el proceso de “evangelización”. Dado los beneficios que ambos obtenían de todo esto, se apoyaron mutuamente en la consecución de sus objetivos particulares.<sup>528</sup> Así, la Audiencia apoyó a los franciscanos en tanto había una coincidencia en la definición de los indios. Esto es, como cristianos y como vasallos del rey español.

Por último, es necesario recordar el papel que, como fiscalizadores y representantes del rey, tuvieron el presidente y los oidores de la segunda Audiencia en las juntas eclesiásticas, específicamente a partir de la de 1532. Antes de que aparecieran formalmente los primeros concilios, la Corona se había asegurado de que su perspectiva estuviera representada y defendida por la Audiencia. Esto representó apenas una forma en la que la administración del rey buscó intervenir de manera más concreta y profunda en la política “espiritual” después del gobierno de Cortés y de la Audiencia de Nuño de Guzmán. El paso siguiente sería sustituir el clero regular por el secular, siguiendo los privilegios que sobre él tenía el monarca. En este sentido, la necesidad de consolidar las diócesis existentes y dar paso a nuevas era parte de la tarea fundamental de la Corona, lo cual ocurrió, por cierto, en el contexto de la segunda Audiencia y del virrey Mendoza.

Con lo cual, sólo desde los cimientos puestos por estas dos instituciones regias en la década de los treinta, puede entenderse la organización del primer concilio provincial mexicano en 1555. Hay que recordar que, en estricto sentido, un concilio significaba la reunión de todos los obispos de la tierra. Durante los primeros años de la empresa “espiritual” esto parecía imposible debido al lugar central concedido a las ordenes regulares. De aquí que las reuniones de religiosos con la administración de los conquistadores y,

<sup>528</sup> Ethelia Ruíz Medrano, *Gobierno y sociedad en Nueva España...*, p.39

después, con la de la Corona hayan sido definidos como juntas eclesiásticas y no como concilios. Como haya sido, lo cierto es que, en términos religiosos, la centralización del poder del monarca en Nueva España comenzó con la fundación de las primeras diócesis, pero se consolidó realmente con los primeros concilios provinciales, particularmente el primero. A diferencia del tercero, cuyo objetivo principal fue traducir los decretos de Trento al contexto novohispano, éste se dedicó a tratar asuntos concernientes estrictamente a la tierra y, en particular, sobre la forma en que en lo espiritual debían ser tratados los indios. En las juntas anteriores la participación de los regulares había sido determinante en las decisiones tomadas, ahora ésta tenía un contrapeso a considerar representado en las personas de los obispos, pero de manera particular, en la del arzobispo de México, Alonso de Montufar.

En el año de 1536, algunos miembros del consejo de Indias residentes en Panamá, solicitaban al rey que intercediera ante el papa para la fundación de dos arzobispados en las Indias. La petición pretendía resolver el problema que representaba para la “administración espiritual” la gran distancia entre las entonces dieciocho diócesis indianas y su gobernación, ubicada en Sevilla. Tal situación hacía deficiente el gobierno espiritual de las islas y demás territorios. De aquí que para los consejeros resultaba indispensable fundar dos “metrópolis”, una en la ciudad de México, y otra en Santo Domingo, “criando los obispos por arzobispos y que estos tengan por sufragáneos los obispados que su majestad fueren declarados.”<sup>529</sup> No obstante esta solicitud, la fundación de esos arzobispados ocurrió hasta 1546, uno efectivamente en Nueva España y otro, en lugar de la Española, en el Perú. En el caso del primero, las diócesis sufragáneas serían Oaxaca, Michoacán, Tlaxcala, Guatemala y Ciudad Real. Como sabemos, todavía en aquel año fray Juan de Zumárraga ocupaba la cátedra de obispo, sin embargo, a esas alturas, su salud era precaria, por lo que no alcanzó a recibir la bula que lo convertiría en el primer arzobispo de la ciudad de México.<sup>530</sup> Así que fue el dominico fray Alonso de Montufar quien, en la práctica, ejerció por primera vez el cargo.

Después de que dos franciscanos rechazaran la designación para ocuparlo --Francisco de Soto y Pedro de Gante--, fray Alonso de Montufar fue sugerido por el entonces presidente del Consejo de Indias, Luis Hurtado Mendoza. Como muchos otros

529 AGI, Indiferente,737,N.43, s/n.

530 Joaquín García Icazbalceta, *Don fray Juan de Zumárraga. Primer obispo y arzobispo de México*, T.I, México, Porrúa, 1988, pp. 262-263.

prelados, el dominico había cultivado su experiencia misional en un lugar distinto de las Indias, aunque se trataba también de un territorio en donde la tarea de la “conversión espiritual” estaba a la orden del día. Ese territorio era el reino de Granada, recientemente arrebatado a los musulmanes. Probablemente este haya sido uno de los motivos de Hurtado para proponer a Montufar al emperador.

Sin embargo, la reacción de éste ante la posibilidad de nombrar, una vez más, a un regular en un puesto que debería ocupar un secular no fue del todo positiva. Para Carlos v, en las Indias había muchos clérigos con méritos más que suficientes para ejercer las labores episcopales. Al respecto, podríamos preguntarnos si su reacción tenía que ver con el control que sobre aquellos podía ejercer gracias al regio patronato y que no podía aplicar a los regulares. Más allá de esto, lo cierto es que los consejeros convencieron al monarca de que en los frailes podía encontrar un aliado frente a los conquistadores. Esto, apoyándose en una caracterización de los religiosos que implícitamente sugería, por oposición, los rasgos negativos de dichos conquistadores. Así, “en aquella tierra los religiosos son la principal parte para la conversión y doctrina y buen tratamiento de los indios y como ellos no entiendan en granjerías ni pretendan de ellos ningún interés...como personas libres de codicia que es la principal causa de los excesos y desordenes que en Indias ha habido.”<sup>531</sup> Con estos argumentos los consejeros sostuvieron el nombramiento de fray Alonso de Montufar, quien llegó a Nueva España casi seis años después de la muerte de Zumárraga, ocurrida en 1548.

Pasado apenas un año de su arribo al puerto de Veracruz, Montufar estaba organizando ya el primer concilio provincial del virreinato de Nueva España. Según Magnus Lundberg, el dominico había comunicado a la Península que su intención de organizar el concilio era instaurar en la Iglesia novohispana orden y disciplina, cualidades que para concretarse necesitaban apoyarse en un conjunto de normas.<sup>532</sup> Más adelante ahondaré en lo que esto significó respecto a la instauración de una definición de lo indio favorable a la postura de la Corona. Ahora baste decir que Montufar pretendía imponer esos dos objetivos primero entre las ordenes religiosas, a las que al poco tiempo de llegar ya denunciaba de querer instaurar su parecer, incluso en temas del gobierno civil. En este sentido, el mismo Lundberg sostiene que el concilio de 1555 “mantenía

531 AGI, Indiferente, 737, N.82, s/n.

532 Magnus Lundberg, *Unificación y conflicto. La gestión episcopal de Alonso de Montúfar OP. Arzobispo de México, 1554-1572*, Zamora, EL Colegio de Michoacán, 2009, p. 91.

una clara tendencia centralizadora trabajando para consolidar...la potestad episcopal, y fortaleciendo los lazos jurídicos entre los obispos y el clero. El modelo de Iglesia delineado en las constituciones conciliares es aquél en el que predomina el clero secular y los frailes se desempeñan como fieles coadjutores de los obispos.”<sup>533</sup> Varias constituciones acordadas en el concilio limitaban, en diferentes aspectos, la libertad de la que anteriormente gozaban los frailes, tanto en el plano de su jurisdicción espiritual, principalmente sobre los indios, como material, respecto a la edificación de conventos y parroquias. A todo esto los religiosos reaccionaron desobedeciendo aquellos artículos y amenazando con abandonar su labor misional. Después de esto, es muy probable que las dudas expresadas por Carlos sobre la designación de Montufar se hayan disipado. A pesar de su origen regular, el arzobispo se estaba encargando de menoscabar el sustento de la influencia de las ordenes en Nueva España, la base material desde la cual pretendían imponer su hegemonía sobre la identificación de los indios y asumirse, por tanto, como los más aptos para encargarse de ellos.

En las páginas precedentes han quedado de manifiesto las medidas adoptadas desde la Península —por el rey y sus consejeros— para cuestionar y degradar el poder adquirido por conquistadores y religiosos durante los primeros años de poblamiento de la Nueva España. Poder material en el que se apoyaba la legitimidad de definir lo indio, ya fuera como recompensa, en el más puro sentido caballeresco y feudal, o como materia dispuesta al cristianismo, en la línea del “humanismo cristiano” de la élite regular encargada de la “conversión espiritual”. Ambas perspectivas convergían en un vocabulario común para justificar sus ideas y acciones. Mientras fueron ellos los únicos representantes de dicho vocabulario en Nueva España lo interpretaron siguiendo sus intereses. Pero su hegemonía terminó con la llegada de la administración regia. Siendo la figura del rey la piedra angular del discurso legitimador, la imposición de la Corona parecía un trámite. No obstante, esto originó una disputa de larga duración. De hecho, la llegada de los oficiales reales y la imposición de la perspectiva regia no significó la desaparición de las otras. Un trabajo de larga duración, que cubriera los tres siglos del virreinato español, podría dar cuenta de las diversas formas que tomó el conflicto.

La Corona había comenzado, entonces, con el proceso de sustitución de los antiguos conquistadores por sus oficiales, de los franciscanos y dominicos por clérigos seculares. No obstante, esto no era suficiente en el terreno de la hegemonía de las

<sup>533</sup> Magnus Lundberg, *Unificación y conflicto...* p. 129.

representaciones. Las instrucciones habían sido dadas y algunas apenas se empezaban aplicar. En ellas, no solamente se pedía la realización de tal o cual acción, iba también implícita la orden de establecer, claramente, una definición sobre quienes eran los indios, cómo debían ser tratados y qué papel cumplirían como vasallos del rey. Unificar el campo de las interpretaciones, establecer el criterio de su legitimidad. Lo que sigue trata sobre los indios de la Corona, sobre sus intentos de imponer su perspectiva y su definición sobre lo que la categoría debía representar.

#### LOS INDIOS DE LA CORONA

Pero ¿bajo qué argumentos y, sobre todo, bajo qué representaciones se apoyaban las propuestas y medidas adoptadas por la Corona y los consejeros? En otras palabras, ¿qué tipo de legitimidad se pretendía imponer a través de la definición de los indios? Para responder a esto habría que empezar por recordar el argumento central que justificaba la presencia de la Corona española en las Indias. Según las bulas expedidas por Alejandro VI, los reyes españoles podían “poblar” legítimamente las Indias bajo la condición de cristianizar a sus habitantes. Es decir, se partía del presupuesto de que los indios, como todos los “hombres creados por Dios”, tenían plena posibilidad de aceptar la “verdadera fe”. Con lo cual, para el monarca español, resultaba primordial defender la identificación de los *indios* como cristianos en potencia. Todavía más si recordamos que, en términos de la ley y el derecho, la justicia tenía un sustrato esencialmente religioso y moral. De aquí que el compromiso del rey con su conciencia fuera también su compromiso con la definición de los *indios* como materia dispuesta para “ser cristianizados”. Como vimos antes, en este punto en específico no existía desacuerdo con la interpretación de los conquistadores. De hecho, ellos se habían asumido como los mejores para cumplir dicha tarea. No obstante, a estas alturas se había consolidado una caracterización de los conquistadores que claramente negaba su idoneidad para ello. Bajo la denominación de “españoles” se definió a éstos como violentos, ambiciosos y abusadores de indios. Apoyados en esta identificación, la Corona y algunos religiosos pugnaron por el control legítimo sobre los categorizados como *indios*.

De forma que tales posturas significaban una oposición directa a los intereses de los conquistadores, quienes sostenían, por el contrario, que los indios eran justas recompensas

por sus servicios al rey y que, por tanto, debía empleárseles en beneficio de sus verdaderos señores y después del aquél. Por supuesto, esgrimían tal argumento apoyándose en un aparato normativo que suponía la justeza de su perspectiva. Sin embargo, muy pronto, tuvieron que matizar y adaptar su definición a la expresada por la Corona. Finalmente el rey tenía la última palabra como representante del criterio máximo de legitimidad. Lo cual, por otra parte, no significaba que no pudiera equivocarse. Pero hablar de la falibilidad del monarca sería entrar a una historia que ahora no nos compete. Lo cierto es que para entender la instauración de la hegemonía conceptual planteada por la Corona no basta con referir los significados que ésta le dio implícita y explícitamente al término indio, sino en la relación que estableció entre su definición y las posturas de sus servidores en las Indias. Los indios pasaron a la Corona en la medida en que ésta se los quitó a los españoles. Así, en esta última parte entraré en los detalles de este “despojo”.

Pero si bien la hegemonía clasificatoria de la Corona se construyó apoyándose en el mencionado contraste, no es menos cierto que, al mismo tiempo, en ella se ratificó la categorización de los *indios* como personas débiles y peligrosas, que debían considerarse dentro de los sectores desprotegidos de la sociedad. Con esto me refiero a esas prescripciones que, ya desde las Antillas, mandaban que, por un lado, los *indios* debían ser protegidos de los abusos de los más poderosos, por otro, que no debían tener arma alguna, perros ni montar a caballo debido a lo que pudieran hacer con ellos en contra de los cristianos. En otras palabras, se trataba de una definición que justificaba la desigualdad y pasaba por alto las subcategorías que, de manera paralela, se utilizaban para dividir a los *indios* entre nobles y plebeyos. De modo que en este caso la conversión del indio al cristianismo no significó el acceso inmediato a otro tipo de privilegios, por ejemplo la nobleza. De hecho los españoles mismos tuvieron problemas para acceder a este tipo de distinciones. Éste será otro punto a tratar en las páginas siguientes. En resumen, para imponerse, la Corona tuvo que intervenir firmemente en los dos ámbitos que definían la “naturaleza” de los seres humanos, lo terrenal y lo espiritual.

#### SU DEFINICIÓN TERRENAL

Comencemos, pues, con el proceso por el que la Corona impuso su hegemonía respecto a la definición de los *indios*. Ya vimos antes las medidas tomadas por ésta en

quebranto de la postura de los conquistadores. Es decir, los mecanismos por los que se buscó socavar la base material y de derechos que posibilitaban la reproducción de los conquistadores como encomenderos y, por tanto, de una identificación de los indios acorde con dicha reproducción. Apoyándose en esto, la Corona argumentó que los *españoles* no podían ser garantes de la grave responsabilidad que el rey debía de cumplir, no ante los “hombres”, sino ante Dios: traer al rebaño de la Iglesia a personas que, “engañadas por el demonio”, habían vivido ignorando el camino de la “salvación eterna”. Con lo cual, uno de los atributos principales del monarca, la impartición de justicia, quedaría clausurada. Y esto era así porque los conquistadores “habían demostrado” que lo suyo no era facilitar la conversión. Por el contrario, habían manifestado, según las posturas opuestas, que su interés primordial radicaba en ganar títulos y en enriquecerse, de aquí su definición de los *indios* como meros instrumentos para conseguir estos dos objetivos. En otras palabras, los conquistadores estaban identificados por estos dos “vicios”, por completo incompatibles con la tarea de cristianización, que en el fondo daba sentido a la presencia del rey español en las Indias. De hecho, eran estos mismos rasgos los que los llevaban a no tratar a los *indios* como sus iguales, es decir, como vasallos de la Corona con los “mismos” derechos y obligaciones que los más viejos. En este sentido, la situación de los conquistadores frente al monarca no era para nada la misma que habían enfrentado hace más de treinta años Colón e, incluso, muchos otros que habían poblado durante las dos últimas décadas las Antillas. Por encima de los rasgos con los que varios de éstos trataron de definir la categoría –comedores de “hombres”, buenos sólo para el trabajo, sodomitas,--estaba la consolidación de la necesidad de cristianizarlos, como cualquier otro pueblo hasta entonces conocidos por los cristianos. Tal cual lo vimos en los primeros capítulos, esto se había empezado a implantar en las Islas, y para cuando Cortés y los suyos encontraron otras tierras se había consolidado ya como una definición difícil de contravenir, incluso por los esfuerzos de letrados como Juan Ginés de Sepúlveda. De modo que dentro de estos límites aquellos tenían que buscar sus recompensas.

En términos de la historiografía mexicana contemporánea, estamos acostumbrados a definir a Hernán Cortés y a su gente como los “grandes artífices de la conquista española”, sin embargo, no se ha reparado en el poco tiempo que tuvieron para consolidar sus “conquistas” y sacar mayor provecho de ellas. Sobre todo porque muy pronto debieron enfrentar el aparato administrativo de la Corona. Según el mismo Cortés, entre 1521 y 1526 habría logrado terminar con la “resistencia” de los de Moctezuma, habría

comenzado a fundar las primeras instituciones del “rey” y durante este mismo periodo habría decidido embarcarse en nuevas empresas exploradoras, primero a las Hibueras y luego a las Molucas. Con todo, durante este tiempo él y su gente más cercana –varios de los que la Corona mencionaba en aquella lista de los poseedores en exceso de indios— gozaron del privilegio de ser las autoridades políticas de la tierra. Pero también en este momento, desde la Península, se tomaba muy en serio la consigna de que el tiempo de los “conquistadores” debía terminar pronto. De manera que, después de cinco años, Cortés era acusado de insistir en que los indios eran, antes que otra cosa, una posesión que les correspondía por derecho a los conquistadores, sin importar el número que estuvieran en su poder y que no sirvieran directamente al rey. A propósito de esto, ese mismo año el monarca nombró a Ponce de León como visitador general para investigar tales acusaciones. Muy pocos años después, se tomaron medidas similares, esta vez para hacer justicia –irónicamente--, en el caso del presidente de la Audiencia, que en vez de desempeñarse como representante de la justicia real, se había dejado llevar por las “inclinaciones que dominaban a los conquistadores”. Según diversos testigos, la avaricia le había llevado a esclavizar y a maltratar indios, acciones que, precisamente, iban en contra de los lineamientos promovidos por la Corona, pues los “naturales no estaban para servir y aprovechar a los españoles”<sup>534</sup>

De manera que los indios no eran esencialmente servidores ni menos aún vasallos de los *españoles*. Antes de cualquiera de los rasgos negativos que se les pudiera atribuir, y bajo lo cuales muchos legitimaban su opresión, la Corona buscaba implantar aquellos que los convertían en objeto primordial de la conversión religiosa. Todavía más cuando era ésta el objeto que legitimaba la población de la Indias. En 1523, en una de las primeras instrucciones de Carlos I a Cortés, se leía que, al contrario de lo que estaban aplicando los *españoles*, los indios debían ser tratados bien, sin obligarlos a trabajar ni a cargar mercancías en beneficios de aquellos. Los *indios* eran “hombres” a los que, antes de cualquier otra cosa, debía mostrárseles la religión cristiana.

E agora sabed –decía el rey—que nosotros somos informados que de las personas a quien están encomendados e repartidos los dichos Indios, y de otras muchas personas Españoles que en esta tierra residen han recibido, y cada día reciben, malos tratamientos..., lo cual demás de ser en tanto deservicio de Dios nuestro Señor, y tan cargoso a nuestra Real

---

534 *Documentos cortesianos*, José Luis Martínez, (ed.), Vol.1 México, Fondo de Cultura Económica, 1990, p.388

consciencia, y contrario a nuestra Religión Christiana, porque todo esto es estorbo para la conversión de los Indios a nuestra santa Fe católica, que es nuestro principal deseo e intención, y lo que todos somos obligados a procurar.<sup>535</sup>

No quedaba duda de que para la Corona era indispensable inclinar la balanza a su favor, lo que significaba poner en el centro del “poblamiento” de Nueva España --como se hacía en general en las Indias--, la conversión de sus habitantes. Todas las demás actividades debían estar subordinadas a ésta. No obstante, también era cierto que el monarca no podía prescindir por completo de los conquistadores, todavía más durante los primeros años, en los que no habían sido enviados oficiales reales y era indispensable asegurar la tierra. Recordemos que uno de los temas centrales que ocupaban a la Corona en esos años había sido precisamente cómo conservar la tierra y a sus “naturales”. Así, para conciliar la identificación “cristiana” de los indios --para definirla según su sentido religioso-- con la necesidad y, sobre todo, el derecho de los conquistadores, la Corona se enfocó en orientar aquello que no podía erradicar, y que tampoco estaba muy interesada en que desapareciera del todo, como la encomienda y la explotación de las minas, en un sentido en el que no se contraviniera dicha identificación.

Entonces, había que ajustar lo que se argumentaba en los informes acerca de las encomiendas y, en general, del empleo de indios por parte de españoles, a la categorización defendida desde la Península. Por ejemplo, el tópico del empleo de indios en el transporte de mercancías o, como se decía en la época, en cargarlos, era utilizado para demostrar que los españoles estaban faltando --de manera evidente-- al deber que *todos debían procurar*, pues, antes que preocuparse por la conversión religiosa de aquellos, estaban interesados “por el servicio de sus personas”. Y de la avaricia --como vimos en los capítulos precedentes-- sólo podían originarse males. En este caso representaba una las razones, según el argumento de la Corona, de las muertes, huidas y ausencias de los indios.

Pero primordialmente del “error” de los españoles de equiparar a los indios con bestias: “porque somos informados que muchos de los Españoles diciendo que faltan bestias para llevar sus mantenimientos y provisiones... toman de los indios que hallan y las más de las veces por fuerza y *contra su voluntad*, sin se lo pagar, los cargan y hacen que lleven acuestas todo lo que dichos Españoles quieren.”<sup>536</sup> Considerar así a los *indios* negaba, como queda claro en el texto, su voluntad, es decir, una de las potencias del

535 Diego de Encinas, *Cedulario*, T.II, f.259.

536 Diego de Encinas, *Cedulario* T.II, f. 259.

alma por la que se elegía el bien, en este caso, representado por el cristianismo. En otras palabras, al coartar su voluntad se les hacía esclavos, no en términos materiales, sino peor aun, del alma. De modo que el monarca tenía que defender la libertad de los indios, la libertad de elegir ser cristianos: “Por ende mandamos y defendemos firmemente que ahora y de aquí adelante ningún Español, de ninguna calidad y condición que sea, no sea osado de cargar ni cargue Indio alguno para que cosa acuestas de ningún pueblo a otro, por ningún camino ni en otra manera pública ni secretamente, *contra la voluntad de los tales Indios* ni de su grado, con paga ni sin ella, sino que lo lleven bestias o como quisieren.”<sup>537</sup> Incluso ahí en donde el monarca podía permitir que los indios continuaran sirviendo a los españoles defendió siempre la libertad de la categoría: “Pero permitimos que los Indios que al presente están encomendados a los dichos Españoles el tributo o servicio que son obligados a les dar, se lo puedan llevar hasta el lugar donde su persona residiere...y si les mandaren que lo lleven a las minas o a otras partes donde el no residiere, *no se haga sin su voluntad de los Indios*, y pagándose lo primeramente...y *porque nuestra intención es de relevar a los Indios, y no darles de nuevo trabajo ni imposiciones, y a este propósito se ordena esto.*”<sup>538</sup>

En el resto de las ordenanzas de 1523, el rey insistía en que los *indios* debían ser considerados personas libres. Nuevamente, el criterio era moral antes que social, esto es, de cumplir con el precepto de conversión religiosa antes que de censurar la subordinación que los *españoles* ejercían sobre los *indios*. Aquellos podían servirse de éstos a condición de que el trato correspondiera a personas que libremente decidían hacerlo, como sucedía en un contrato de vasallaje. Y dentro de esto no estaba sólo la libre voluntad de trabajar o no, también era necesario garantizar la convivencia de las personas según el esquema familiar cristiano. Convivencia que los encomenderos impedían también, insistía la Corona, al hacer tabla rasa y considerar esclavas, incluso, a las mujeres indias, pues las empleaban en tareas fuera de sus pueblos, en donde quedaban alejadas de sus maridos e hijos. Como se sostenía en otro de los puntos de las ordenanzas, referente a la guerra contra los indios: tomar por esclavos a quienes no lo eran significaba un gran “deservicio” a Dios.

Nuevamente en 1523, mediante una cédula al mismo Cortés, el rey exponía con mayor amplitud la definición de los *indios* que los conquistadores debían acatar, y cuya legitimidad parecía incontestable: “Dios nuestro señor crió los dichos Indios libres y no

<sup>537</sup> Diego de Encinas, *Cedulario* T.II, f.259.

<sup>538</sup> Diego de Encinas, *Cedulario* T.II, f.259.

sujetos.”<sup>539</sup> En el documento se apelaba nuevamente al contraste de las “evidencias”: la experiencia de las Antillas había mostrado que los malos tratos de los encomenderos a los *indios* habían derivado en la disminución de éstos, pues los *españoles* habían insistido en definirlos esclavos cuando en realidad se trataba de personas libres. El servicio de Dios apuntaba, por tanto, a erradicar, desde entonces, las encomiendas. Partiendo del *hecho*, fundado en la creación divina, de que los indios *eran libres*, el rey mandaba “que en esa tierra no hagáis ni consintáis hacer repartimiento ni encomienda, ni depósito de los Indios de ellas, sino que los dejes vivir libremente como nuestros vasallos viven en estos nuestro reino de Castilla.”<sup>540</sup> Las encomiendas concedidas hasta ese momento por Cortés debían ser suspendidas. Los que tenían *indios* estaban obligados a devolverlos y ponerlos en poder de la Corona, dejarlos en completa libertad para que vivieran según su voluntad. Pero en la libertad de éstos existía también el vicio y la ignorancia, y era por esto que el rey mandaba que como personas libres se procura erradicar de ellos los vicios y abominaciones que los gobernaban, “y estén acostumbrados a vivir como dicho es, y habéis les de dar a entender la merced que en esto les hacemos, y la voluntad que tenemos a que sean bien tratados y enseñados, para que con mejor voluntad vengan en conocimiento de nuestra santa Fe católica, y nos sirvan y tengan con los cristianos Españoles que a la dicha tierra fueren la amistad y contratación que es razón.”<sup>541</sup> Era esta otra caracterización de los *indios* la que justificaba su sometimiento, no a los conquistadores, sino al monarca español. Pero de ellas hablaré más adelante.

Sobre la libertad inherente a los *indios* y la contradicción a ésta representada por la encomienda, en 1525 el rey instruía a Luis Ponce de León --el ya nombrado visitador encargado de juzgar la actuación de Cortés--, para que, en su definición de vasallos del rey, los *indios* fueran compelidos a brindar algún tipo de tributo o servicio como se hacía con los demás. Con ello, la Corona buscaba recuperar los beneficios de los que participaban directamente los españoles. Se rompía con ello el papel de intermediarios que éstos habían desempeñado antes de la llegada de los oficiales reales. Pero en esto, el argumento de la libertad fundada en la voluntad divina, se reforzaba con el “dato” de que los *indios* estaban acostumbrados a esto. Un tópico que tenía como sustento el pasado. Así, ya desde 1523 se decía que era justo y razonable que como vasallos del rey, los *indios* dieran tributo, “en

---

539 Diego de Encinas, *Cedulario* T.I, f.185.

540 Diego de Encinas, *Cedulario* T.I, f.185.

541 Diego de Encinas, *Cedulario* T.I, f.185.

reconocimiento del señorío y servicio que como nuestros súbditos y vasallos nos deben, e somos informados que ellos entre si tenían costumbre de dar a sus tecles y señores principales cierto tributo ordinario.”<sup>542</sup> La igualdad en la diferencia, podría llamarse este tópico, según lo adelantaba en las primeras páginas de este trabajo.

Con la llegada de la Audiencia, la definición de los *indios* sostenida por la Corona buscó fortalecerse en la práctica. Ésta, presidida por Sebastián Ramírez de Fuenleal, expidió una serie de ordenanzas en nombre del rey. En ellas existen varios puntos que merecen ser tratados porque expresaban un perfil de la definición de los *indios* que la Corona utilizaba, no tanto para imponerse a la perspectiva de *españoles* y religiosos, sino para justificar el dominio sobre los así identificados. De manera que se trata de limitaciones que deben procurarse entre aquellos debido al riesgo que representaban para los cristianos: los *indios* no podían montar a caballo y no podían tener perros: para que con esos animales no se hiciera daño “a los cristianos, españoles e *indios* [sic].”<sup>543</sup>

Como puede intuirse, su justificación descansaba en presupuestos de las identificaciones de indios y españoles, ya fuera implícitamente o explícitamente, como sucedía en el caso particular del parecer presentado por el consejo de Indias. En este caso, los consejeros manifestaban abiertamente lo que las cédulas e instrucciones suponían. En primer lugar que los *indios* eran libres, pero sobre todo que los *españoles*, en esencia, no podían ser buenos con éstos.

Remitiéndonos una vez más a lo dicho por los consejeros, repasemos esas determinaciones que legitimaron las medidas para limitar los privilegios logrados por los conquistadores. Por ejemplo, para justificar por qué no debía haber más encomiendas, los consejeros decían: “por la experiencia que se tiene de las grandes crueldades y excesivos trabajos y falta de mantenimientos y mal tratamiento que les han hecho y hacen sufrir.”<sup>544</sup> Así, el gobierno de los españoles, por donde quiera que se le viera, era perjudicial para los *indios*, por lo que el rey era el único que debía asumir tal acción: “conviene que los *indios* sean en tal manera regidos y gobernados, que ellos reciban algún contentamiento de tal gobierno, para que multipliquen y no se vayan acabando como hasta aquí, siendo regidos y sojuzgados por personas que miraban más su propio interés, que la salud de los *indios*, ni su buen gobierno; y por tanto, *parece que la jurisdicción de toda la tierra debe*

542 Diego de Encinas, *Cedulario* T.IV, f.249.

543 AGI, Patronato,180,R.45, f. 686.

544 CDIAO, T. 12, p.136

*ser al presente totalmente de su Magestad.*<sup>545</sup> Esto último resulta contundente respecto a las intenciones de la Corona de imponerse a los grupos que hasta ese momento habían recibido la prerrogativa del gobierno de la tierra.

En 1536, el virrey robusteció todavía más la hegemonía de la categorización de la Corona, determinando el sentido con el que debían interpretarse los rasgos definitorios de los *indios*. A fines de junio de ese año, expidió una serie de ordenanzas con el objetivo de procurar “la conservación y el buen tratamiento de los naturales” que trabajaban específicamente en las minas. De entrada, puede comprobarse que la esclavitud no terminaba por excluirse dentro de los rasgos pertinentes para identificar a los *indios*. No obstante, ya sabemos que ello se sostenía bajo el argumento de las “costumbres” de éstos. Con todo, lo importante es observar la manera en que, en la práctica, se buscó sostener la libertad como uno de los rasgos constitutivos del *ser indio*, principalmente en un contexto como el del trabajo en las minas en donde parecería que lo único que podía hacerse era matizarlo. Definir a los indios como libres en dicho contexto consistía, según el virrey Mendoza, en atemperar las condiciones en las que se laboraba. Curiosamente, en este caso, ello significaba tener las mismas consideraciones que se tenían con los esclavos. Por ejemplo, se decía que los indios libres debían recibir alimentos suficientes para cumplir con su labor y llegar bien a sus casas. Entre otras cosas, se prohibía que los así identificados fueran cargados y que se emplearan mujeres para hacer pan –seguramente tortillas. Lo cual recuerda las prescripciones que más de diez años atrás había enviado el rey a Cortés. Y para verificar que efectivamente ese era el sentido de las ordenanzas de Mendoza, baste revisar su afirmación de que esclavos o libres debían guardar los días de fiesta que mandaba la Iglesia.<sup>546</sup> Es decir, debían cumplir con las obligaciones de cualquier otro vasallo o, de manera más precisa, de cualquier otro cristiano. El criterio religioso se imponía sobre cualquier otro.

Pero de manera más concreta, la determinación de la categoría indio como cristiano y libre por naturaleza, dio sustento al monarca para delegar en el virrey la responsabilidad y la labor de procurar que en la práctica ambos presupuestos fueran respetados. Esto claramente en referencia al papel de “justicia mayor” que tenía el rey y que, en su concreción indiana, estaba representada por el virrey. No obstante, la delegación de proteger a los indios significó también reivindicar la legitimidad necesaria para hacerse cargo o, mínimamente,

545 CDIAO, T. 12, pp.137-138.

546 AGI, Patronato,180,R.67, f.1015v.

tener injerencia sobre asuntos de las personas clasificadas. Más arriba vimos cómo la Audiencia cuestionó las amplias prerrogativas que fray Juan de Zumárraga asumió como protector de indios. Al respecto fueron los oidores quienes, como representantes directos de la justicia real, exigieron por entonces tales privilegios. No obstante, una vez instalado el primero de los virreyes, Antonio de Mendoza, la protección de los indios recayó en él. Esto no necesariamente como un cargo en específico, sino como una de las obligaciones inherentes al papel de virrey. Amparado en ser el representante de la justicia y del gobierno del rey, podía interceder y actuar en los asuntos y situaciones en donde las cualidades asignadas a la categoría se cuestionaran. En otros términos, podríamos decir que como “protector” la mayor responsabilidad del virrey consistía en resguardar de manera práctica la identificación de los *indios* defendida por la Corona.

De modo que desempeñar tal papel no significaba asumir sólo responsabilidades, sino ejercer legítimamente sobre otros el control político. La categoría y su caracterización espiritual, en la que se fundaba la libertad y la necesidad del cristianismo, organizaban también las relaciones políticas entre los diferentes grupos. Evidentemente, la supremacía de uno sobre otro dependía, no sólo de la legitimidad otorgada desde la Península, sino también de las condiciones concretas para defenderla. Sin embargo, en el caso de la degradación de Cortés, quedó claro que los oficiales del rey impusieron su interpretación de la categoría gracias, por un lado, al poder del monarca y, por otro, a los errores del propio Cortés. Pero independientemente de esto, lo cierto es que con la llegada de la Audiencia y sobre todo del virrey, los fundamentos espirituales de la categoría establecieron uno de los puntos de referencia fundamentales del discurso y las prácticas políticas entre los protagonistas del proceso de “conservación y poblamiento de Nueva España.

Partiendo de esto, Antonio de Mendoza escribía en la “relación, apuntamientos y avisos” a su sucesor, Luis de Velasco, que para cumplir con la “cristiandad y buen tratamiento” de los indios se había valido principalmente de los religiosos. Por supuesto, el objeto de Mendoza no era simplemente hablar de la efectividad de los frailes para la consecución de las metas trazadas por la Corona, sino de dar lecciones de política para tratar con aquellos: “Y Vuestra Señoría tenga entendido que en las cosas espirituales y que tocan a la doctrina cristiana no se pueden dar reglas generales, porque el gobierno es todo de cabeza y está según el religioso o clérigo, porque con unos conviene alargar y con otros acortar: yo me he ayudado de todos según la calidad de los negocios y de las personas y del estado en que estaban las cosas de la provincia y pueblos donde los tales clérigos y frailes

estaban, no sólo en lo espiritual, mas en lo temporal, y heme hallado bien con ello.”<sup>547</sup>

Años después del gobierno de Mendoza, desde la Península se instruyó al mismo Luis de Velasco para que, apoyado en dicho presupuesto, supervisara la labor de los frailes en la conversión de los *indios* y definiera si ésta era adecuada o no. Debía detenerse en las formas en que se enseñaba la doctrina, se proporcionaba el bautismo y, de manera particular, en la “habilidad y suficiencia” de los religiosos para ejecutar dichas tareas. De esta forma, la autoridad del virrey se fundaba en la prerrogativa de decidir quien, de entre los religiosos, tenía o no la cualidades mencionadas. La ausencia de éstas justificaba la intervención inmediata del propio virrey, los prelados y la Audiencia, en tanto desde el otro lado del Atlántico se decidían soluciones: “porque por falta de doctrina y ministros que se lo enseñen los *indios* no reciban daño y perjuicio en sus animas y conciencias lo cual así cumpliréis con toda diligencia y cuidado como de vos se confía con que descargamos nuestra Real conciencia y encargamos la vuestra.”<sup>548</sup>

Sólo mediante el descargo de conciencia del monarca en su virrey, un gesto que expresaba la concepción del derecho y su práctica, según he venido diciendo, se explicaban la legitimidad del último para intervenir en los asuntos de *indios* y los llamados reiterados a que éstos no debían ser maltratados y, al contrario, se les debía convertir. Se explican, también en términos jurídicos, las prerrogativas otorgadas a la categoría y su utilización de los incluidos en ella en contra de españoles. En 1593, por ejemplo, los “principales” del pueblo de Etlá, perteneciente al marquesado del Valle, se quejaban de los abusos que pesaban sobre ellos: “decimos que nosotros venimos de dicho pueblo a esta corte, que es junto a Oaxaca, a quejarnos a vuestra señoría de muchos malos tratamientos que un Hernando de la Serna y un Luis Pérez” hacían a los indios que tenían trabajando en un par de estancias de su propiedad. Estos malos tratos consistían en aporreamientos, constreñir a los indios a “servir más de lo que están obligados” y a trabajar en los días de fiesta. Para que el argumento fuera todavía más convincente, los *principales* denunciaron que el mayordomo de una de las estancias había matado a un indio “aporreándolo y dándole muchos palos y le torció la cabeza que le volvió la barba al colodrillo y en efecto el dicho indio murió.” Finalmente, hacían explícito el fundamento de sus reclamos, el cual consistía, por supuesto, en el compromiso contraído por el rey español y, de aquí,

<sup>547</sup> *Instrucciones y memorias de los virreyes novohispanos*, Estudio preliminar, coordinación, bibliografía y notas de Ernesto de la Torre Villar, Vol.1, México, Porrúa, 1991, p. 98

<sup>548</sup> AGI, Indiferente,415,L.2, f. 385.

por sus oficiales también, para rescatar a los *naturales de la oscuridad* y defenderlos de los abusos de los más fuertes: “Pues nosotros no tenemos obligación de dar ningún servicio a estancia y vuestra señoría es tan cristiano príncipe y vino a esta tierra para el remedio de ella y para que se estorben semejantes molestias y extorsiones.”<sup>549</sup> Cientos de procesos como este fueron levantados por indios en contra de españoles a lo largo de los años que duró la administración monárquica en Nueva España.

Pero en el centro de la categoría de indio como cristiano en potencia estaba la necesidad de serlo. Es decir, los rasgos definitorios que expresaban la “búsqueda” y, primordialmente, la “necesidad” de salvación espiritual. Esos que --vimos en las primeras páginas de este trabajo--, utilizaba Cristóbal Colón para definir a la gente con la que se había topado en 1492. A partir de aquí esta identificación no dejó de utilizarse en el discurso político. En el fondo, eran las “cualidades” que constituían dicha identificación las que justificaban la subordinación de aquellos a los cristianos en general. Me refiero a los rasgos que denotaban “defectos” y “carencias” y que daban sentido también a la categoría. Algunos de ellos, como dije, los hemos visto antes: idólatras, sodomitas, sanguinarios, holgazanes, mentirosos, etc. La Corona fundamentó su identificación apoyada también en dichos rasgos. De manera que la imposición hegemónica de tal identificación significó a su vez la consolidación de los adjetivos mencionados. Los cuales se hicieron efectivos una vez que la Corona se constituyó como núcleo de la legitimidad del discurso político en Nueva España. En otros términos, su palabra constituía realidades, presupuestos que difícilmente podían ser cuestionados. Así, al decir, hacía; daba cuerpo a los *indios*. Por lo tanto éstos eran lo que desde la Península se escribía de ellos, especialmente, si esto formaba parte de una orden explícita de “su majestad”.

En la instrucción dada a Antonio de Mendoza en 1535, el monarca justificaba la sujeción al trabajo de los identificados como indios bajo el supuesto de que éstos, por esencia, se definían como holgazanes: “Ha parecido que porque los indios de su natural inclinación son holgazanes, proveeréis que, en las provincias que cómodamente lo puedan hacer, dichos indios tengan esta misma orden y granjería para sí, porque además del gran provecho que se sigue de ocuparlos, como por los inconvenientes grandes que nacen de su ociosidad, nuestra hacienda será acrecentada con los quintos que de lo que así sacaren nos pagarán.”<sup>550</sup> De manera que la “holgazanería” de la categoría no era sólo un adjetivo,

549 AGN, *Indiferente Virreinal*, Caja 1373, s/n.

550 *Instrucciones y memorias...*, p.83

viniendo del rey y de sus representantes, se convertía en un hecho.

Y esto se comprueba en la base económica que supuso para el virreinato el trabajo de los indios, así como en la disciplina que a partir de aquel presupuesto se ejerció sobre éstos. En otra orden al mismo Mendoza, sustentada en el *conocimiento* de que en la tierra había “muchas gente ociosa”, se mandaba que el virrey trabajara junto con los prelados, frailes y corregidores, encargados de adoctrinar y corregir a esa gente, para que “los amonesten y atraigan a que trabajen, así en labrar la tierra y plantar, como en otros oficios mecánicos, dándoles a entender el provecho que de ello se les seguirá.”<sup>551</sup> Quince años después, en 1550, desde la Península se reiteraba la definición y con ella el orden que debía practicarse. Esta vez las instrucciones habían sido expedidas para Luis de Velasco, sucesor de Mendoza. De nuevo, se relacionaba la categoría con el rasgo del “holgar”, que la definía esencialmente: “Y porque los indios de su natural inclinación son amigos de holgar, de que se les sigue mucho daño, proveeréis en todas las provincias de esa Nueva España que los indios fueren oficiales entiendan y se ocupen en sus oficios.”<sup>552</sup> Se reiteraba también las personas y los medios para, primero, hacer conciencia entre los categorizados de su ociosidad y, luego, orientarlos en las vías necesarias para remediar lo que representaba el origen de diversos vicios. Así, los religiosos debían instruir y compeler en las “labores del campo” y las “obras de la ciudad”.

Por otra parte, el resto de las prescripciones al también marqués de las salinas expresaban con detalle la necesidad de que aquellos aprendieran a trabajar. Las descripciones de la tierra y sus posibilidades para aprovecharla determinaban al mismo tiempo las labores en las que debía ponerse mayor atención. Algunos ejemplos: “Y porque en las provincias de la Nueva España, hay tierras muy buenas y templadas para en ellas plantar morales y criar seda...procurareis que... los indios comarcanos las planten.” “Y como en Nueva España se da algodón en mucha cantidad porque los indios se da a ello —otra contribución a la definición de éstos—y lo hilan y tejen y hacen mantas, de la misma manera se daría lino si los indios se diesen a sembrarlo.”<sup>553</sup> Lo mismo se aplicaba para hablar de las estancias ganaderas, así como de las “bondades” de plantar caña de azúcar y la consecuente necesidad de fundar ingenios, en los que, excepcionalmente, se utilizarían negros y no indios.

---

551 *Instrucciones y memorias...*, p.95

552 *Instrucciones y memorias...*, p.129

553 *Instrucciones y memorias...*, p.130

No sólo podía identificarse a un indio por su ociosidad, la Corona y sus oficiales en Nueva España echaron mano de otros rasgos para definirlo y justificar su sojuzgamiento. Varios de ellos consolidados en las Antillas. En su Historia general de las Indias, Gonzalo Fernández de Oviedo escribía que los *indios eran* gente de “su natural...ociosa e viciosa, e de poco trabajo, e melancólicos, e cobardes, viles e mal inclinados, mentirosos e de poca memoria, e de ninguna constancia.”<sup>554</sup> En fechas similares, pero en espacios distintos, Antonio de Mendoza, a propósito de su obligación de dar audiencia diaria a los indios, se refería a éstos en términos muy parecidos a los del madrileño, particularmente sobre ser mentirosos. Decía a Luis de Velasco que tenía por costumbres “oír siempre los indios, y aunque muchas veces me mienten, no me enojo por ello, porque no los creo ni proveo nada hasta averiguar la verdad...hallo que sería más perjudicial ponerles temor para que dejen de venir a mí con sus trabajos, que el que yo padezco en gastar el tiempo con sus niñerías.”<sup>555</sup> Pero el vínculo de esta cualidad con la categoría estaba mejor expresada en otra de las advertencias de Mendoza a Velasco: “Los indios naturales de esta tierra son de calidad que muchas veces por cosas muy livianas que les hacen se vienen a quejar y las encarecen grandemente, y otros padecen muy graves cosas y callan.”<sup>556</sup> De aquí que no había que creerles nada y, al contrario, investigar todo.

Siguiendo los preceptos morales de la época, la indolencia, la mentira y el engaño eran vicios que debían censurarse. Y así pretendía hacerlo la Corona, no sólo con los identificados como indios, sino también con los identificados como españoles. Ya hemos visto también que fueron otros vicios los que la misma Corona esgrimió para derogar los privilegios de aquellos. En otras palabras, era claro que los vicios, así como las virtudes eran parte de la naturaleza del género humano. Resultado de la expulsión del Paraíso, se leía al comienzo del Primer concilio en Nueva España, el ser humano “quedó en continua pelea de la sensualidad contra la razón, y así tuvo mayor necesidad que antes para se facilitar al bien y refrenar sus malas inclinaciones de el socorro de las virtudes teologales y morales para alcanzar y merecer la vida eterna, y de las leyes divinas y humanas.”<sup>557</sup> No obstante la universalidad de esta condición, en las instrucciones y documentos expedidos desde la Península sobre el gobierno de Nueva España, las “malas inclinaciones” aparecían como

---

554 Gonzalo Fernández de Oviedo, *Historia general...*, T.1, p.67.

555 *Instrucciones y memorias...*, p.101

556 *Instrucciones y memorias...*, p.101

557 *Primer Concilio Provincial Mexicano* en Pilar Martínez López Cano (Coord.), *Concilios provinciales mexicanos. Época colonial*, (Disco Compacto), México, IIH-UNAM, 2004, pp.1-2.

rasgos que definían sobre todo la naturaleza de los indios. De modo que el argumento moral de la Corona para justificar el sojuzgamiento de la categoría era el mismo que empleaban conquistadores y religiosos. En ese sentido, pocos eran los matices entre unos y otros. Aunque, claramente el que lo planteara la Corona, además de suponer repercusiones que evidentemente los otros no producirían, significaba la posibilidad de otras vías para imponer su hegemonía, esto es, su institucionalización. Y acerca de ello habría que recordar, una vez más, lo que antes hemos dicho de que el precepto religioso era fundamento de la interpretación moral. Con lo cual, lo que parecería pertenecer al campo exclusivo de la moral “civil” en realidad determinaba varios de los criterios del ejercicio correcto del cristianismo. No por otra cosa los llamados desde la Península para que se hiciera relación particularmente de “los ritos y las costumbres” de los *naturales*.

Y precisamente como parte de esta vigilancia permanente que debía tenerse con los identificados como indios, desde 1512, la Corona había ordenado la organización de éstos en poblaciones que siguieran los criterios empleados en la Península. Con ello se buscaba “traerlos al conocimiento” de la santa fe católica, aduciendo que en las condiciones en que se encontraban hasta entonces, desparramados y libres, complicarían su conversión a la fe católica. Casi veinte años más tarde, ya en el contexto del avance territorial que había representado la empresa cortesiana, el objetivo de juntar a los indios seguía siendo el mismo. En respuesta a una carta enviada por los obispos de México, Guatemala y Antequera, a propósito de la situación espiritual en las Indias, Carlos V ordenó al virrey Antonio de Mendoza, entre otras cosas, que para instruir y convertir a los indios se les debía “poner en policía al modo y manera que tienen los españoles”.<sup>558</sup> Este tipo de ordenanzas se expidieron pensando en una caracterización de los indios que los definía como irracionales en su forma de vivir, pues se les describía como “desparramados” y habitando lugares no aptos para ello como barrancas y cerros. Así, pensando en su instrucción y conversión al cristianismo, esta imagen era la que se promovía a la hora de pedir que se juntara a los indios. No obstante, este motivo se modificó en los años siguientes.

En el proceso de consolidación de la administración regia en Nueva España, persistió el argumento de juntar a los indios, pero ya no sólo como medio indispensable de educarlos en el cristianismo —tal cual se había propuesto años antes—, sino también para respetar las características “intrínsecas” que los distinguían de los “españoles”, y que, en la convivencia mutua, podían intervenir negativamente en su conversión espiritual.

<sup>558</sup> AGI, México, 1088, L.3, fs.159-163.

En buena medida este argumento recogía varias de las discusiones tratadas desde que Colón llegó a San Salvador y que posteriormente se siguió discutiendo: la naturaleza de los indios, su ignorancia de la verdadera fe, así como la caracterización que los religiosos, principalmente, habían consolidado de los conquistadores como “ambiciosos” y crueles. En este sentido, representaba una síntesis de los argumentos que hasta entonces funcionaban para dar sustento a la especificidad de los indios. Así, fundamentada en la “acumulación” de estos motivos, la administración monárquica justificó la congregación de los indios y su separación de los españoles --entiéndase, de los conquistadores. Por supuesto, el motivo primordial seguía siendo la conversión espiritual, y para ello también seguía siendo importante modificar las formas de vida que definían a los indios: su dispersión y su holgazanería, particularmente, pero a esto se agregaba ahora la “naturaleza” de los españoles, que podía ser igualmente nociva para la concreción de dicha conversión, sobre todo hablando de los vicios que a lo largo del tiempo se habrían arraigado en ella.

De manera esencial, este argumento se desarrolló durante la segunda mitad del siglo XVI, por lo que, dados los límites temporales que enmarcan este trabajo, no será posible analizarlo a plenitud. Sin embargo, se tratarán sus orígenes en busca de distinguir la forma en que éstos perfilaron una identificación de los indios que justificó la política de la Corona respecto a su congregación en pueblos separados de los españoles; lo cual representó, a su vez, el soporte material de la división de las dos repúblicas, la de indios y la de españoles.

Como se mencionó antes, la “reducción” de los identificados como indios al “orden y policía” vigentes en la Península —es decir, a la forma en que se organizaba el espacio habitado en el mundo cristiano— se justificó en un primer momento a partir de una representación que los exhibía cultivando costumbres completamente contrarias a este criterio. No obstante, en el proceso de dominación de lo que sería Nueva España, se encuentran escritos que, buscando contribuir a hallar las maneras más adecuadas en que esto debía hacerse, planteaban otro tipo de razones para juntar a los indios, esta vez, enfatizando su separación de los españoles. Así, por ejemplo, Luis de León Romano, miembro de las primeras administraciones virreinales, escribió a Carlos V para dar consejo acerca del medio por el que se procuraría el buen gobierno de los indios. Partía de que, al momento, los indios no tenían “orden y policía”, tanto en términos de lo necesario para su conversión espiritual, como para su “conservación y aumento, y planteaba que el motivo de esto se debía a “aversesele pervertido su gobernación tan al contrario de la que

solían tener, la qual cierto para el ser dellos era la mejor que nunca nación tubo, dexado lo de sus animas, y por el descuido...y averse gobernando dos naciones tan diferentes como es de hombres a niños, andan al presente entre los naturales dellas y de nosotros los frenos trocados.”<sup>559</sup> Lo interesante en este caso es la apelación de León Romano a la necesidad de respetar las *formas de los indios* para gobernarse, por supuesto, a excepción de lo que tocaba al plano espiritual, así como los términos en los que expone la diferencia entre españoles e indios; como la relación que tendrían hombres —adultos, diríamos nosotros— y niños. A primera vista parecería que la intención de Luis de León Romano podría equipararse a las reivindicaciones realizadas por un personaje como Bartolomé de las Casas, que también hablaba de respetar las maneras de la república de indios. Hablando igualmente acerca del estado dañoso de los indios, precisaba: “El mayor mal y lo que ha sido la total destrucción de aquella tierras...es la encomienda de los indios como agora está, quiero decir, estando encomendados por la vía que agora, para que, trabajándolos como se trabajan, todo el provecho que de sus trabajos se sacare sea de aquellos que los tienen encomendados; porque esta manera de encomienda y la manera con que se ejecuta es contra el bien de aquella *república indiana*.”<sup>560</sup> Por supuesto, la coincidencia del fraile dominico y el funcionario novohispano estaba, tanto en la intención de servir al rey con su consejo y proporcionar una solución a un mal que resultaba evidente, como en suponer la diferencia de una república de indios y otra de españoles.

Pero ¿a qué se referían ambos cuando utilizaban el concepto de república? En términos generales, y según una interpretación que se hacía de textos clásicos, tal concepto se empleaba en el siglo XVI para referir una comunidad política específica y distinguible de otras, con leyes, consejos y magistrados propios. Pero esta definición se completaba del todo sin adjetivos. Así, para algunos de los letrados con mayor renombre de la época como Francisco de Vitoria una república era perfecta siempre que tuviera libertad en el ejercicio de su facultades, mientras que para otros, además de esto, dicha cualidad consistía en la procuración de los preceptos cristianos, es decir, por su mayor o menor grado de virtud.<sup>561</sup> Siguiendo el sentido de estas definiciones es imposible no vincularlo con el que, en el mismo periodo, se la daba al concepto de naturaleza. Hay que recordar que ésta se

559 Carta de Luis de León Romano citada por Woodrow Borah, *El juzgado General de Indios en la Nueva España*, México, FCE, 1996, p. 42.

560 Bartolomé de las Casas, *Historia de las Indias...*, pp. 295.

561 Abelardo Levaggi, “República de indios y república de españoles en los reinos de Indias”, *Revista de Estudios Jurídicos*, No.23, Valparaíso, 2001, en línea.

definía como el modo particular que distinguía a un pueblo respecto a sus costumbres y formas de gobierno. Evidentemente, el término de república pretendía indagar con mayor precisión en las maneras en que se ejercía el gobierno. Lo cierto es que en el momento en que Luis de León y Bartolomé de las Casas escribían no se cuestionaba el vínculo entre el gobierno civil y la virtud cristiana. De modo que si bien, para sugerir una solución al mal estado en el que se encontraban los indios, podía recurrirse al argumento de que éstos debían gobernarse por sus propios medios, sobre todo suponiendo que de esa manera habían vivido siempre, éste no podía prescindir de la cuestión espiritual. Así, mientras que Bartolomé de las Casas pedía que se respetara aquello bajo la supervisión de los frailes, León Romano proponía que se hiciera con la vigilancia de un “noble varón”. Nuevamente, estamos ante la evidencia del criterio moral, expresado en la necesidad espiritual, como referente que daba sentido a la sociedad cristiana de entonces.

León Romano escribió:

Por evitar los daños e inconbinientes que digo, conviene que esta nación se gouierne debaxo del juicio de un buen barón que aga la ley conforme a la naçion e tiempo, y que a los negocios y delitos que se ofreçieren no de plazo ni traslado, mas que castigue con el rigor que a los súbditos conviene, pospuesta toda tela de juicio como antiguamente aquí se husaba; si esta nación por fuerça de armas expuñaran nuestros reingnos y nos hizieran guardar sus leyes, ordenanças y costumbres ¿en que augmento viniera nuestra república? Cierito creo que se destruyera y asolara. Si sus leies a nosotros fueran dañosas, las nuestras a ellos no han sido ni serán prouechosas, por ser nación de poco juicio y menor ser; y si Monteçuma, rey destos naturales, conserbó estos reinos con sus leyes y, siendo ombre más irracional que de razón..., mejor lo conserbaría un cathólico christiano conformándose con sus leyes y las nuestras.

Claramente, el argumento de Luis de León giraba alrededor de una caracterización particular de los indios que los distinguía de los españoles. De hecho, la consolidaba bajo el esquema que exigía la vigilancia y supervisión estricta de los españoles, el cual podía traducirse, a su vez, en el que exigía que la virtud se impusiera sobre el vicio. De esta manera, al mismo tiempo que era necesario respetar las leyes y las costumbres por las que los indios se habían gobernado, era preciso que éstas se pusieran en práctica modificadas por la supervisión de un español, ya fuera noble o sacerdote. Lo cierto es que esto suponía una diferencia entre indios y españoles que había tenido una repercusión tangible, y en

el fondo, la no aceptación de ello había ocasionado la disminución de los primeros. Con lo cual se hacía necesario revertir la antigua convivencia sin reglas para dar paso a una separación “controlada”, que aminorara el problema de la incompatibilidad de ambas “naturalezas”.

Con el objetivo de procurar el beneficio de los indios –según la caracterización que los identificaba como indefensos y vejados casi permanentemente por los españoles –, sobre todo después de los problemas que al respecto, y según las noticias enviadas a la Península acerca de la actuación de la Primera Audiencia, la Corona tomó muy en serio el tema de separar a los indios de los españoles. Lo hizo partiendo de la idea de que los conquistadores abusaban sin freno de los indios y que, en su ambición y vicio, terminarían por exterminarlos. Como se trató en los apartados anteriores, este había sido el argumento principal para justificar la destitución de los conquistadores como supervisores de los indios. En este sentido, la imagen que se construyó de Nuño de Guzmán resulta bastante ilustrativa de lo que habrían representado, según la Corona, los españoles para los indios. De esta manera, en las instrucciones a la Segunda Audiencia, ésta pretendía poner en práctica la separación entre ambos –como también vimos antes–, dejando los repartimientos vacos en manos de la administración monárquica y nombrando para su supervisión a un personaje que dependiera de ella. Los conocidos con el nombre de corregidores. ¿Acaso los hombres nobles que sugería León Romano? Lo cierto es que, con todo, la Corona no estaba dispuesta a dejar el control total de su gobierno a los indios mismos, lo cual suponía considerarlos incapaces para ello. No obstante, procuraría que su supervisión y gobierno fueran ejecutados por gente honorable y con meritos, además de que hacía explícita la supervisión que la Audiencia, a su vez, debería tener sobre ellos:

Estos a quien así dieredes cargo de los dichos Indios llamareys Corregidores, para que aun por el nombre conozcan los Indios que no son sus señores...Y señalarles heys a los dichos Corregidores moderados y competentes salarios..., y sobre este caso os encargamos vuestra conciencia, para que no permitáis que haya en ello ningún exceso, e informaros heis de cómo los dichos Corregidores usan sus oficios...Y siempre que ovieredes de nombrar Corregidores, hallando méritos y calidades, tendreys atención a los que no tuvieren Indios encomendados, que estos seana primero proveídos, porque todos reciban merced, y nos sirvan, y en caso que ayays de nombrar para los dichos oficios personas que tangan Indios encomendados, antes que los proveáis os informeys de cómo han tratado

los Indios que han tenido encomendados: porque los que los ovieren maltratado, más justo será privarlos que proveerlos de oficios y cargos.<sup>562</sup>

Los corregimientos tratarían de concretar las disparidades entre las “naturalezas” de ambos pueblos, dejando el mando --de manera un tanto indirecta aún-- a la administración monárquica, cuyo fin último debía ser que los indios fueran tratados con justicia, según sus particularidades.

Bajo este presupuesto, Antonio de Mendoza habría impulsado las primeras congregaciones de indios, aunque no necesariamente pensando en que debían estar supervisadas por un corregidor, sino que, asumiendo de manera literal el que ellos debían ser tratados como vasallos del rey, éstas tenían que ser administradas políticamente por los indios mismos.<sup>563</sup> Dicho en otras palabras, debían respetarse los fundamentos de su república. Propuso así que aquellas tuvieran un cabildo indio. La pregunta al respecto es qué motivó a Mendoza a tomar esta decisión, desde su perspectiva, qué caracterización de los indios la justificaba. ¿La que pedía respetar la dicotomía de la república de indios y la de españoles, puesto que la de los primero, aunque de “poco juicio y menor ser”, les había servido durante tanto tiempo para gobernarse y, sobre todo, conservarse? Esto porque, una vez dejado el cargo de virrey, su opinión acerca del bien que se hacía con ello a los indios cambió por completo. En el memorial dejado a su sucesor, Luis de Velasco, es posible rescatar los implícitos sobre la identificación de los indios en los que se apoyó Mendoza para aplicar las medidas referidas.

Por ejemplo, asumía que los indios eran los más adecuados para tratar sus propios asuntos, acerca de los nombramientos de alcaldes y alguaciles indios escribió: “En algunos pueblos *se nombran alcaldes indios que son necesarios para ejecución de las ordenanzas que están hechas tocantes a indios*, y la experiencia ha mostrado ser convenientes y necesarios para *la policía*.” “También *se elijen alguaciles indios* que son necesarios para evitar las borracherías y sacrificios y prender los que hacen excesos, y para que tengan cuidado de recoger los indios a la doctrina.”<sup>564</sup> Incluso, el fracaso de las congregaciones tendrían su origen en las maneras propias de los indios:

Viendo las extorsiones y molestias que se hacían a los indios sobre que si se iban de un

562 Cedulaario de Encinas, T.III, fs. 17-18

563 Gudrun Lenkersdorf, *Repúblicas de Indios. Pueblos mayas en Chiapas, siglo XVI*, México, Plaza y Valdés, 2010, p.47

564 Antonio de Mendoza, “Relación, apuntamientos y avisos” en *Instrucciones y memorias...*, p.109.

pueblo a otro los traían de él por fuerza y contra su voluntad, donde a poco tiempo que vino a esta tierra mandé que los indios como personas libres y vasallos de S.M. viviesen donde quisiesen y por bien tuviesen, sin que se les hiciese fuerza; siendo informado de esto S.M. mandó que así se guardase. Después proveyó que los indios se junten y vivan juntos, queriendo dar esta orden estando ya el pueblo junto, ha acaecido amanecer sin ninguno, de manera que lo uno no contradice a lo otro: de tener los indios libertad que se vayan de un pueblo a otro redundando inconveniente, *porque es muy ordinario entre ellos... pasarse a otro pueblo.*<sup>565</sup>

Así, el fracaso de las primeras congregaciones era explicado a partir de los rasgos que caracterizaban a los indios, los cuales, parecía, no podían modificarse. Mendoza escribía a Luis de Velasco: “Vuestra señoría excusará lo más que pudiere de hacer congregaciones y juntas, porque la experiencia muestra que no es tanto el provecho que lo bueno que se trata, cuando el daño que se sigue de las materias y opiniones que en ellas se levantan.”<sup>566</sup>

Por los mismos años, el visitador Tello de Sandoval sugería también a Felipe II que los pueblos de indios fueran gobernados por alcaldes y regidores indios, no sin precisar que debían ser elegidos y confirmados por la Audiencia, y que por ningún motivo se aceptara en el gobierno a principales ni caciques “...porque los mayores robos y agravios que los indios reciben son de ellos...y con esto se asegura más la tierra porque es quitar a los principales todo el poder y mano que en ella tienen.”<sup>567</sup> El argumento consistía en mostrar la poca virtud que se encontraba en los antiguos gobernantes indios y justificar así la necesidad de que éstos estuvieran supervisados por un personaje cuya cualidad no era obligadamente ser español, sino noble y virtuoso. Parecía que en la práctica, incluso separados y gobernándose por autoridades propias, los indios no podían ser concebidos como vasallos completos, con las mismas prerrogativas y obligaciones que los españoles. En términos concretos, era imposible restablecer por completo una “república de los indios”, respetar tal cual su “naturaleza”. En el fondo, carecían de la virtud que proporcionaba el cristianismo para gobernarse correctamente, de manera que no podían escapar de la vigilancia y el control de los cristianos, particularmente de aquellos con los honores suficientes para ejercerlo. Sirva de ilustración acerca de la necesidad con la que persistente se identifica a los indios, la concesión hecha por Felipe II al gobernador y cacique de las

565 Antonio de Mendoza, “Relación, apuntamientos y avisos” en *Instrucciones y memorias...*, p.111

566 Antonio de Mendoza, “Relación, apuntamientos y avisos” en *Instrucciones y memorias...*, p.104.

567 “Carta al príncipe don Felipe, del licenciado Tello de Sandoval, visitador de la Nueva España” en Francisco del Paso y Troncoso, *Epistolario de la Nueva España*, Vol. IV, México, J. Porrúa, 1939, p.214.

provincias de Verapaz por la que “aceptaba” sus antiguas formas de gobierno.

Me ha sido suplicado tengamos por buenas y aprobemos las leyes y buenas costumbres que antiguamente entre vosotros teníades para vuestro buen regimiento y policía y las que con lumbre de fe habéis juntos ordenado,...por ende por la presente aprobamos y tenemos por buenas vuestras buenas leyes y buenas costumbres que antiguamente entre vosotros habéis tenido y tenéis para vuestro buen regimiento y policía, y las que habéis hecho y ordenado de nuevo todos vosotros juntos , con tanto que nos podamos añadir las que fuéremos servido y nos pareciere que conviene al servicio de Dios, nuestro señor, y nuestro y a vuestra conservación y policía cristiana, no perjudicando a lo que vosotros tenéis hecho ni a las buenas costumbres y estatutos vuestros que fueran justos y buenos.<sup>568</sup>

#### SU DEFINICIÓN ESPIRITUAL

Entender los tipos morales que definirían a los indios conllevaba referirse a la particularidad de su situación “espiritual”. Siglos de “ignorancia y sometimiento al demonio” habrían repercutido, necesariamente, para que las virtudes permanecieran reprimidas por los vicios. Aunque había algunos frailes, Bartolomé de las Casas en primer lugar, que opinaban lo contrario: los indios se definían por sus virtudes antes que por sus vicios, de aquí que instruirlos en el cristianismo significara encausarlos por vías pacíficas. Como haya sido, lo cierto es que el presupuesto que fundamentaba las definiciones de todos los grupos respecto a los rasgos espirituales de la categoría era el mismo. No hace falta reiterar las descripciones que sostenían en la idolatría, la sodomía, el amancebamiento y los sacrificios las prácticas esenciales de la vida religiosa de los indios. Así, de manera alternativa, y como contrapeso al avance de los frailes, la Corona buscó instituir un proceso de conversión espiritual apoyándose en el clero secular. Muestra de ello fueron los concilios provinciales ocurridos en Nueva España a partir de 1555.

A la sombra del tercero, que se considera el más importante de todos, este primer concilio apenas ha sido tratado por la historiografía. No obstante considero que, contrario a esta perspectiva, éste resulta igual de trascendente que aquel en tanto que aquí se sintetizó

<sup>568</sup> “Real cédula que aprueba a los indios las buenas leyes y costumbres que antiguamente han tenido” en *Co-lección de documentos para la historia de la formación social de Hispanoamérica, 1493-1810*, Richard Konetzke (Ed.), Madrid, CSIC, 1953, pp.330-331

por vez primera la política de la Corona con miras a tomar el control efectivo de la conversión espiritual de los identificados como indios. Hablo específicamente de un plan político de la Corona apoyado, según el regio patronato, en los privilegios de ésta sobre el clero secular. Así, el interés de este trabajo no radica tanto en los detalles de tal política, sino en la definición de la categoría de indio implícita en ella. En términos generales el objeto del Concilio fue regular la vida religiosa de Nueva España, pero sobre todo instaurar en ella la impronta de los clérigos sobre la que en los primeros años habían dejado los frailes. Según un grupo de historiadores, cuatro puntos eran centrales en Concilio: delinear el orden que debía seguirse en la conversión espiritual y la administración de los sacramentos, establecer los mecanismos para abastecer económicamente a la Iglesia, la formación adecuada del clero y, por último, la creación de aparato judicial eclesiástico que interviniera cabalmente en la de vida de los feligreses.<sup>569</sup>

El primer punto representaba un cuestionamiento explícito a la definición de los indios defendida por algunos religiosos. Hablo concretamente de aquella que representó el *ser del indio* como esencialmente cristiano y, por tanto, predispuesto al adoctrinamiento. En este sentido, la instrucción resultaba apenas necesaria y los bautismos masivos completamente justificados. Aunque es cierto que posteriormente dieron una explicación distinta sobre éstos. Matizando la definición de la categoría, argumentaron que la poca instrucción que precedía dichos bautismos y su amplitud se debía, no a la predisposición de los indios, sino a la falta de recursos humanos para atender e instruir debidamente a cada persona. En el Concilio aquella identificación se debilitó todavía más. Sus primeras constituciones obligaban a una instrucción previa de los futuros cristianos. Con lo cual, se suponía la ignorancia plena de éstos: no *eran* cristianos ni virtuosos en esencia, como decían algunos frailes. Al contrario, se enfatizaban los rasgos que los definían negativamente: “establecemos y ordenamos que ningún cura ni religioso ni clérigo administre el sacramento de el bautismo a ningún adulto sin que primero sea suficientemente instruido en nuestra santa fe católica, y limpio y examinado, así de ídolos como de los ritos antiguos, y casado legítimamente y restituido lo que tiránicamente tiene usurpado; y en especial se ha de advertir esto en los caciques y principales, sin que le conste que con pura fe y intención viene a se convertir a ella.”<sup>570</sup> En realidad, la definición

569 Leticia Pérez Puente, Enrique González González y Rodolfo Aguirre Salvador, “Los concilios provinciales mexicanos primero y segundo” en *Los concilios provinciales en Nueva España. Reflexiones e influencias*, México, UNAM-BUAP, 2005, p.29.

570 *Primer Concilio Provincial Mexicano...II*, p.5

de los indios respecto a las posibilidades de su conversión eran verdaderamente pesimistas. Se dejaba a consideración de los religiosos y clérigos el momento propicio para otorgar el bautismo, es decir, para establecer el punto de una “verdadera” conversión. Sin embargo, a partir de las “pruebas” proporcionadas por la naturaleza de los indios, al mismo tiempo se prevenía sobre la ambigüedad y debilidad de dicha conversión: “pero bien se permite que los tales ministros puedan en otros días y tiempos de el año bautizar los tales adultos, estando instruidos y enseñados y dispuestos para recibir el bautismo, considerando la fragilidad y poca constancia y firmeza de estos naturales y por otras justas causas, lo cual se deja a la disposición y conciencia de el ministro que los hubiere de bautizar.”<sup>571</sup>

Como he venido tratando en otros capítulos, la naturaleza atribuida a la categoría indio determinaba la relaciones que debían establecerse con los así identificados. En lo anterior, esa naturaleza justificaba su vigilancia permanente. La constitución LXV no dejaba lugar a duda, sin una supervisión constante por parte de los ministros de lo sagrado era prácticamente imposible que los indios se convirtieran: “La experiencia nos enseña que los naturales de esta tierra naturalmente son descuidados en lo que toca a sus ánimas faltando la diligencia de los ministros.”<sup>572</sup> Con todo, lo importante es hacer notar cómo esa “naturaleza” había dejado de ser materia exclusiva del examen de los frailes, para convertirse también en campo de los juicios, pero sobre todo, de las definiciones de los prelados. Patrocinado por el rey, el clero secular entraba en acción. Así, partiendo de la definición de una naturaleza de los indios que revelaba su condición de nuevos cristianos, de “nuevas plantas”, los prelados organizaron y dictaminaron las constituciones del Concilio respecto a la vida espiritual del virreinato, pero particularmente acerca de las formas que debía tenerse en la conversión de aquellos y en su convivencia con los españoles.

En este sentido resulta bastante ilustrativa la constitución cuarta, en la que se insistía en la calidad permanente de neófitos de los indios y en las dificultades intrínsecas que esto implicaba para obtener de ellos una comprensión recta del mensaje cristiano. En consecuencia, había que sintetizar la doctrina a esa *condición* y hacer una específicamente para indios. Los prelados proponían dividirla en dos. Una breve en la que se prescindiera de los comentarios y se explicaran los gestos y las fórmulas elementales de los cristianos: persignarse y los “artículos de la santa fe”. Otra en la que cada uno de éstos, así como

571 *Primer Concilio Provincial Mexicano...*II, p.5

572 *Primer Concilio Provincial Mexicano...*LXV, p.77.

los mandamientos y los pecados mortales, recibirían un trato más detenido y detallado. Esta última debía imprimirse y “traducirse en muchas lenguas”. Finalmente, los obispos determinaban que los indios no poseían todavía --¿cuándo sí?— las herramientas mínimas para comprender los puntos finos del cristianismo. De esta condición debía partirse para organizar una conversión más *efectiva*: “los intérpretes religiosos y clérigos deben instruir y doctrinar los indios en las cosas más necesarias a su salvación y dejar los misterios y cosas arduas de nuestra santa fe, que ellos no podrán entender ni alcanzar, ni de ello tienen necesidad por agora.”<sup>573</sup>

Esta especificidad de la naturaleza de los indios representó para los prelados el criterio de demarcación en la vida espiritual práctica del virreinato. Había que respetar ésta para organizar adecuadamente la convivencia con los que se suponían cristianos completos. Dado que la naturaleza significaba la expresión por antonomasia del orden divino, era indispensable que la diferencia espiritual se concretara en la práctica. En otras palabras, que en términos religiosos hubiera justicia, lo que significaba dar a cada quien lo que le correspondía. Sólo así se serviría a Dios. Y apoyándose en ello, los obispos nombrados por el rey y su consejo de Indias instauraron los campos y los motivos para reproducir esa diferencia y, en consecuencia, aplicar justicia. Ejemplos, por supuesto, sobraban.

En primer lugar vale la pena detenerse en la aplicación de penas para asegurar la obediencia de las constituciones planteadas. En ella se expresaba claramente la manera en que debía interpretarse la particularidad de los indios y cómo, argumentando coherencia con el orden divino establecido, debía sancionarse en la práctica. Así, los correctivos que por lo general correspondían a la transgresión perpetrada por cualquier cristiano, no podían atribuirse a los indios, dadas las cualidades con que los prelados los definían: “Porque mirando su miseria y teniendo consideración que son nuevos en la fe y que como tiernos y flacos con benignidad han de ser tolerados y corregidos, queremos no obligarlos a otras penas más de aquellas que el derecho canónico por ser cristianos los obliga, y a las que arbitraria y benignamente los prelados y jueces eclesiásticos, por su desobediencia, les pareciere y quisieren obligar y condenar.”<sup>574</sup> Concretamente esto puede ilustrarse con el caso de las hechicerías y adivinaciones, las cuales los obispos proponían castigar, no sólo mediante las penas establecidas por el derecho canónico, sino aplicando también la

573 *Primer Concilio Provincial Mexicano...* IV, pp. 6-7.

574 *Primer Concilio Provincial Mexicano...* XCII, p.99

excomuni3n y una pena econ3mica. Adem3s, en la reincidencia, ordenaban duplicar 3sta y avergonzar p3blicamente al delincuente. Conclu3an, sin embargo, que todo esto s3lo funcionaba para castigar a los espa3oles, definidos evidentemente como cristianos viejos, y no con los indios, dado la condici3n antes mencionada de ne3fitos e inconstantes.

Igualmente, otros rasgos que formaban parte de dicha condici3n hab3an sido tomados en cuenta por Paulo III para eximir a aquellos de algunas fiestas y d3as de ayuno: “Y porque nuestro sant3simo papa Paulo III, considerando la miseria y pobreza de los indios de esta tierra, dispens3 en algunas fiestas que no fuesen obligados a las guardar y les se3al3 las que los obligan... Los dem3s d3as que la Iglesia obliga a ayunar, los deja a libertad de los indios para que conforme a su pobreza y oficio y trabajo, cada uno haga, sin escr3pulo de pecado, lo que mejor le pareciere”<sup>575</sup> Incluso ah3 en donde parecer3a predominar la cotidianidad y la sencillez hab3a que instaurar la diferencia planteada por los obispos: “porque tenemos entendido que los *indios* tratan los ornamentos y cosas dedicadas al culto o servicio de el altar, y no con aquella decencia que conviene, estatuímos y mandamos que se tenga muy gran cuidado por los ministros que no permitan ni consientan que traten las cosas sagradas.”<sup>576</sup> As3 como en este trato a los objetos religiosos pod3a identificarse la especificidad de los indios --su diferencia respecto a los cristianos viejos--, los prelados establecieron otros campos en los que 3sta era “igualmente perceptible”, y que por tanto deb3an regularse. En el de la pintura sosten3an que, dado su desconocimiento del significado devocional de las im3genes, los indios no deb3an pintar 3stas para los templos. Aunque de manera excepcional pod3a permit3rseles en tanto su trabajo fuera supervisado por un ministro. Procedimiento que se aplicaba tambi3n con los pintores espa3oles, no obstante, las precisiones que espec3ficamente se refer3an a los indios, literalmente, establec3an la diferencia. Con los cantores en las iglesias pasaba lo mismo. Los indios en los coros deb3an ser pocos y probados en su buena vida y fama. Otros asuntos, como si sacerdotes o ministros usaban armas o caballos eran igualmente motivo para distinguir a los indios, pues como reci3n conversos, aquello pod3a originar escandalo y confusi3n.<sup>577</sup>

Por 3ltimo, con el objeto de aplicar “certeramente” la justicia eclesi3stica, la definici3n de la categor3a no s3lo se fundament3 en una caracterizaci3n en donde las prohibiciones y censuras se impon3an. En el presupuesto de proteger a los d3biles y

575 *Primer Concilio Provincial Mexicano...xviii*, p.24.

576 *Primer Concilio Provincial Mexicano...xxiii*, p.41.

577 *Primer Concilio Provincial Mexicano...pp.67 y 71*.

miserables, los obispos determinaron diversas constituciones para que los indios fueran protegidos de los abusos a los que generalmente se veían expuestos aquellos. En esto, las prescripciones iban dirigidas directamente a los clérigos. De aquí que uno de los puntos en los que se hacía mayor énfasis fuera el de la preparación adecuada de los responsables del adoctrinamiento religioso. Punto, por cierto, en el que se reforzaba la preeminencia de las medidas episcopales sobre los mecanismos que hasta ese momento habían implementado los frailes. Regresando a la cuestión de la “protección”. Cada uno de los puntos fijados representaba esa otra parte de la caracterización de los indios que subrayaba su incapacidad *natural*, no sólo en el plano de su instrucción espiritual --que en lo anterior ha sido referido--, sino en el de los recursos para protegerse así mismos. El tópico los hemos visto antes. El rey se había instituido como el protector por antonomasia de los indios. Y ahora, mediante la voz de los prelados, lo reiteraba. La diferencia ahora era que el mensaje iba dirigido directamente a los “ministros” responsables de la cristianización, es decir, a los frailes. De los cuales, se especificaba en una de las constituciones, no todos eran de confianza:

Muchos clérigos pasan a estas partes que, pospuesto el temor de Dios y la obediencia de su orden, con falsas relaciones y con diversas maneras de engaño han ganado y cada día ganan licencias o facultades para mudar los hábitos; y diciendo que son trasladados a otras religiones y que traen licencia de sus superiores, se vienen en hábito de clérigos seglares a este nuestro arzobispado y provincia, muchos de los cuales han residido siendo religiosos en estas partes, de lo cual se sigue grande escándalo entre estos naturales, que ayer los vieron en hábito religioso y hoy los ven en otro hábito. Por ende, *sancto approbante concilio*, estatuímos y ordenamos que los tales no sean admitidos, ni les sea dada licencia por nos ni por nuestros provisores, ni administrar sacramentos, hasta que sus dispensaciones, procesos y licencias sean examinadas y aprobadas por nos, y no por otra persona alguna.<sup>578</sup>

De este modo, además de instituirse como la autoridad máxima en términos religiosos, y sin referirse directamente a los frailes, los prelados establecieron medidas rigurosas para evitar que de parte de los representantes de la Iglesia se presentaran los abusos que identificaban a los españoles. Suponiendo que las siguientes eran prácticas habituales, en otras palabras, definiendo a *ciertos* ministros, prohibieron que los clérigos exigieran a los indios un salario

---

578 *Primer Concilio Provincial Mexicano...LVIII*, p.79

mayor que el determinado por el rey o los encomenderos, que cerca de sus casas vivieran mujeres, que tuvieran la costumbre de la caza, que no comerciaran “mercaderías” con los indios, que uno solo tuviera a su cargo más de un pueblo de indios, que no se abusará del trabajo de aquellos para hacer ornamentos y, entre cosas, que ninguno “que resida entre los indios acoja en su casa a españoles y hombres vagabundos, especialmente jugadores, porque no coman a costa de los indios, ni les causen otras vejaciones y malos ejemplos, que de los tales suelen recibir.”<sup>579</sup> Los obispos instituyeron una representación de los malos clérigos para justificar su control, igual que antes la Corona, con el apoyo de los frailes, lo había hecho con los conquistadores.

---

<sup>579</sup> *Primer Concilio Provincial Mexicano...LIX*, p.72

## REFLEXIONES FINALES

Después de lo anterior podemos dar respuesta a la pregunta que guió la presente investigación ¿qué era un indio para los cristianos del siglo XVI? Ha quedado claro que de ninguna forma se trata de una respuesta sencilla. Para empezar habrá que subrayar que durante el periodo estudiado no existió un acuerdo sobre una definición unívoca. En otras palabras puede decirse que difícilmente el nombre remitía automáticamente a una representación evidente y transparente. Tal vez, las únicas certezas al respecto eran que, por un lado, el nombre se utilizaba para delimitar al conjunto de habitantes de lo que, a partir de Cristóbal Colón, se conoció como las Indias occidentales; por otro, que tales habitantes eran páganos, o sea, que desconocían la existencia de Cristo.

Con todo, este par de certezas ya nos dicen algo. Nos hablan de dos criterios que sirvieron para hacer una primera clasificación de las personas. Una clasificación “genérica”, podría decirse. La cuestión espiritual y el espacio fueron usados para hacer una primera separación de indios y cristianos. Claramente, no sólo durante los primeros años, sino también en los siguientes, la cuestión espiritual fue el factor esencial alrededor del cual los cristianos justificaron una división de las personas, así como las desigualdades de todo tipo que aquella supone. Para los cristianos la importancia del criterio espiritual como marca, es decir, como frontera de distinción de las personas, radicaba en que representaba una evidencia incuestionable, inherente a la concepción misma de la persona. De esta manera, la conexión con Dios era una disposición propia de la constitución humana.

Jerome Baschet ha explicado esto precisando que el cristianismo no tenía una concepción dual de la persona, sino ternaria. Plantea que el binomio alma-cuerpo no está tan claro en la concepción cristiana toda vez que en realidad la representación de la persona parte de un esquema ternario, que sería el de espíritu, alma y cuerpo. El humano y el animal poseen alma en tanto que ésta se piensa el principio animador del cuerpo, mientras que la posibilidad del primero de establecer contacto con Dios se debe a que tiene espíritu. Esta base ternaria, menciona Baschet, aparece en San Agustín e incluso, a pesar de negarla, en pensadores escolásticos del siglo XIII. Estos comparten con otros autores

como Alberto Magno la división del alma, ya sea en tres potencias o en una dualidad, como afirma este último. De esta forma Baschet concluye que en el pensamiento cristiano de ese entonces el alma incluye mínimamente dos elementos: “el principio de fuerza vital que anima al cuerpo (el *anima* según san Pablo, las potencias sensitiva y animal según los escolásticos) y el alma racional que acerca al hombre a Dios.”<sup>580</sup> Esta composición ternaria se presenta también en la explicación del nacimiento, en donde el cuerpo es producto de la procreación; el alma animal, de la fuerza del hombre y el alma racional del poder divino. Es importante enfatizar que, en su doble caracterización, el alma es obra exclusiva de Dios y los padres no tienen ninguna influencia en ella. La creación de cada alma corresponde a la particularidad del ser a la que está destinada, por lo cual se establece un vínculo directo del individuo con Dios.<sup>581</sup> De modo que la disposición de todos los seres humanos a esta conexión se tomaba como un *a priori*, es decir, como una realidad incuestionable. No obstante, según la perspectiva cristiana, tal disposición podía orientarse hacia la verdad --entiéndase el dios de los cristianos-- o hacia la mentira, los dioses de otros grupos como musulmanes y judíos. En este último grupo estarían los páganos y en él fueron clasificados los indios.

El segundo criterio esencial utilizado por los cristianos para establecer su separación de los indios, el espacio, se pensaba en el siglo XVI más como una cualidad integrada al concepto de naturaleza. El cual, como se vio antes, remitía a una obra divina cuyas características y distribución geográfica dependían igualmente de la voluntad de Dios. Tales cualidades serían propias de los lugares y se transmitirían a las personas. Evidentemente tanto en este como en el punto anterior, acerca del “cuerpo y el alma”, existía una herencia importante del pensamiento grecorromano. No obstante, en el de la naturaleza se mostraba con mayor evidencia. Fue en el mundo clásico en donde se establecieron y consolidaron las conexiones entre clima, geografía, cuerpo, costumbres y valores como coordenadas para definir los límites de diversos grupos humanos.<sup>582</sup> Entre los siglos XV y XVI, la teoría de los humores representó uno de los puntos de partida en la consideración de los cristianos para distinguir y explicar la fisonomía y las costumbres particulares de los indios. Así,

---

580 Jérôme Baschet, *La civilización feudal. Europa del año mil a la colonización de América*, México, Fondo de Cultura Económica, 2009, p.444

581 Jérôme Baschet “La concepción del origen del alma que se impone durante la Edad Media contribuye por ende a la individuación de la persona cristiana, la cual se realiza mediante una relación de estricta dependencia con respecto a Dios.” *La civilización feudal...*, p. 446

582 Maria Michela Sassi, *The science of man in ancient greece*, Chicago, The University of Chicago Press, 2001. Ver particularmente el capítulo tres.

las personas podían distinguirse por sus señas exteriores. En ese tiempo había apenas algunos cuantos instrumentos de identificación de las personas más allá de las personas mismas. Es decir, la imagen corporal de la gente era lo que más se prestaba para ello. Y esto se aplicaba no únicamente a individuos sino también a pueblos completos. Así como un hombre o una mujer individualmente podían ser reconocidos por sus señas, pueblos y grupos sociales eran retratados por un conjunto de rasgos físicos que, supuestamente, los hacían particulares. No obstante, lo exterior no era el único factor para determinar las características identitarias de alguien, el comportamiento también era importante. La conjunción de ambos principios expresaba un vínculo particular de lo superficial con lo interno -del aspecto con la moral- por el cual se delimitaba la especificidad de las personas.

Este punto ha sido uno de los que más me interesaba resaltar en el trabajo, puesto que la historiografía contemporánea todavía sigue reproduciendo el lugar común que afirma que la distinción social prevaleciente en “la Colonia” era racista o que prevalecía un tipo de “pictocracia”. A parte del desvarío que presume este neologismo, la fórmula es del todo anacrónica. Como se vio antes, es cierto que en el siglo XVI el color de la piel o la altura eran interpretados como datos fiables para establecer fronteras y configurar grupos de individuos. Si embargo, tales evidencias físicas no remitían a los mismos significados con los cuales les vinculamos hoy día. Eran explicaciones de la influencia del clima en las personas, incluso de éste en la configuración de ciertas costumbres, pero en ningún momento tuvieron el carácter determinante que después definirían las elucubraciones racistas. Evidentemente, ambas eran formas de establecer la diferencia, pero el significado de éstas sólo puede explicarse adecuadamente mediante la historia. Así, aunque hoy estemos acostumbrados a decir que los rasgos físicos representan un “diferencia natural” entre las personas, lo cierto es que lo importante de esta distinción no radica tanto en sus aspectos formales, sino en los simbólicos. En otras palabras, en las interpretaciones y explicaciones que remite según los contextos sociales específicos.

De aquí que responda más a un proceso histórico que a la expresión de esencias de algo dado e inflexible como “la naturaleza”. Si el color de piel es un indicador de la diferencia, por qué no podría serlo otro rasgo, por ejemplo, el tipo de nariz o ciertas características del rostro; de esta manera podrían haberse formado conjuntos de personas que se asumirían y describirían, ya no como blancos, morenos o amarillos, sino, tal vez, en el caso de que la nariz fuera el parámetro a seguir, como aguileños, chatos, etc. Pero, como

bien se sabe, el color de piel ha sido y es una forma de distinción entre los seres humanos, a pesar de que en el fondo éste no signifique una disposición biológica particular, como supone implícitamente la perspectiva racista.<sup>583</sup> Clasificar a las personas por colores es resultado de una contingencia histórica y no un destino inherente a la humanidad. Valga, finalmente, una síntesis de lo dicho en las páginas precedentes respecto a especificidad de la clasificación de los cristianos respecto a las señas corporales. Se trata de un pequeño párrafo del libro *Phisonomia y varios secretos de naturaleza* de Hierónimo Cortés, publicado en 1610:

Y más ha de advertir el lector *que naturaleza no fuerza*, ni necesita a los que tienen libre albedrío a que sigan esto o aquello: y pues el sabio y prudente es señor de todas sus acciones, puede con su industria evitar lo malo y seguir lo bueno, pues aquí se le da aviso de aquello que naturalmente le señala a cada parte y miembro del cuerpo. Y no tengan en poco el ser avisado, dando de todo las gracias a Dios, porque cuanto más rebelde tuviere su naturaleza tanto más merito ganará delante de su hacedor y criador, si con prudencia la rigiere y dominare.<sup>584</sup>

Así, los cristianos que arribaron desde fines del siglo xv a lo que serían las Indias occidentales partieron de estos dos criterios, religión y naturaleza, --evidentes para ellos-- para configurar los límites de un grupo humano, al cual se remitían mediante el nombre de indios. Pero tal configuración sirvió sólo como punto de partida, lenguaje común y campo de disputa para orientar el significado de tales evidencias. Si bien podía determinarse de manera “genérica” la diferencia de los indios respecto a los cristianos mediante una descripción física, de su lugar de residencia, de sus costumbres y de su organización social, aunado esto, por supuesto, a su “particularidad” espiritual de ignorar la “verdadera fe”, todo ello no era suficiente para que los involucrados en la empresa indiana confluyeran unívocamente acerca de los contenidos del término indio.

Lo cual nos recuerda que si bien el mundo cobra sentido y se ordena, casi de manera transparente, a partir de una serie de representaciones, también es cierto que éstas, según cierta amplitud, son formas flexibles y dispuestas a usos diversos. Es así que el

---

583 Se emplea el término biológica (o) para referirse al plano de la vida del ser humano relacionado con sus particularidades como especie y que, evidentemente, es materia de estudio de la biología. Con esto se pretende establecer una separación entre esta categoría y la de naturaleza, cuyo empleo tiene connotaciones específicas según la cultura europea del siglo xvi.

584 Hierónimo Cortés, *Phisonomia y varios secretos de naturaleza*, Barcelona, Hierónimo Margarit, 1610, f.15v.

mundo cambia, no porque se le puede ver diferente, sino sobre todo porque se le puede vivir de otra manera. Lo cual no significa privilegiar una perspectiva idealista. Por el contrario mi intención al presentar la divergencia de posturas acerca de la definición de los indios ha sido precisamente mostrar las determinaciones que el fundamento cultural --de visión del mundo-- impone a las personas y, a su vez, las que las perspectivas sociales, a partir de las cuales éstas lo observan, le imponen a la cultura. Como afirmaba Roger Chartier, apoyándose en Marcel Mauss y Emile Durkheim, superar el falso dilema de la universalidad y atemporalidad de la división entre “la objetividad de las estructuras” y “la subjetividad de las representaciones” conlleva obligadamente: “en primer lugar, tener esquemas generadores de sistemas de clasificación y de percepción como verdaderas ‘instituciones sociales’, incorporando bajo la forma de representaciones colectivas las divisiones de la organización social;...pero también tener éstas como matrices de prácticas constructivas del mundo social en sí.”<sup>585</sup> Sólo agregaría que tanto las divisiones sociales como las prácticas inherentes a tales divisiones moldean también las representaciones colectivas. Se trata, por tanto, de un proceso de idas y venidas permanente.

De esta forma, he partido de los lugares sociales de los involucrados en la empresa indiana --configurados a partir de representaciones sociales-- para estudiar las formas en las que desde ahí se buscó orientar el curso de la empresa misma. Esto supuso una modificación en paralelo tanto de las representaciones como de las prácticas. Con mayor especificidad, el campo de disputa fue la caracterización de los indios. En este sentido, me he limitado al estudio de aquellas posturas que tuvieron posibilidad de influir en este proceso, lo cual suponía un tipo de influencia política y social. Es claro que Colón, como mando en la primera etapa de dominación de las Indias, tuvo un papel determinante en las primeras caracterizaciones de los isleños, así como en las medidas que a partir de éstas se tomaron desde la Península. Así, el cuestionamiento de dicho papel del Almirante por parte de miembros de su propia tripulación como por algunos de los primeros frailes misioneros conllevó un cambio en las caracterizaciones de los indios. Particularmente algunos frailes dominicos defendían una identificación alternativa de los indios que implicaba una modificación en las acciones tomadas hasta ese momento. De hecho, Lewis Hanke aseguraba que la “lucha por la justicia” a favor de los indios había comenzado con el famoso sermón de Antonio de Montesinos, pues había sido el origen de la toma de

---

585 Roger Chartier, “El mundo como representación”..., p.56

medidas importantes por parte de la Corona para “proteger” a aquellos.<sup>586</sup>

Más allá de que las prácticas referidas se ejecutaran o no, lo importante eran las formas en las que éstas se formulaban y justificaban. De manera frecuente se pierde de vista que los documentos de la época no pretendían hacer una relación etnográfica o tener una postura imparcial sobre la determinación de los indios. Contrariamente a esto, los escritos representaban perspectivas completamente interesadas. Como documentos “oficiales”, sus autores buscaban persuadir a sus interlocutores sobre temas diversos: recompensas, justificaciones, reivindicaciones “ideológicas”, imputaciones, etc. Se trataba de medios completamente pragmáticos para alcanzar algo. De ahí el recurso a la preceptiva retórica y a sus lugares comunes y formas “políticamente correctas”. Desde nuestro lugar en el presente no podemos tener acceso a “las cosas tal cual sucedieron”, pero sí podemos pretender indagar en los significados que los actores les atribuyeron en su momento.

Mi objetivo, por tanto, ha sido recuperar las diversas perspectivas que confluyeron en un acto que, por demás, puede ser definido como político. Nombrar es una forma de dominio puesto que asigna un orden a lo que, se supone, no lo tiene.<sup>587</sup> Así, la categoría de indio se constituyó bajo el fundamento de la necesidad persistente, del caos perpetuo, de aquello que necesita ser ordenado permanentemente. Y esto no fue sólo obra de una de las posturas que buscaban imponer una caracterización. Desde mi perspectiva, resulta un tanto complejo sostener que hubo quienes lucharon “a favor” de los indios” y quienes lo hicieron “en su contra”. Esto porque hay quienes, asumiendo que el ejercicio de dominación y sojuzgamiento de los “indios” debía atribuírsele exclusivamente a los conquistadores, han postulado que fueron los frailes quienes procuraron el bienestar y el cuidado de los indios. Sin duda alguna, esto significa tomar partido por un grupo. Sin entrar en polémica al respecto, sólo quisiera dejar una pregunta, en esa defensa ¿dónde quedó la voz de los identificados como indios?

Mi intención ha sido poner las bases para un estudio posterior que indague con mayor profundidad y precisión en el sistema de clasificación más amplio que se impuso a partir del siglo XVI en lo que se llamó las Indias occidentales. Por supuesto, procurando rescatarla según los criterios y significados que se le pudieron atribuir en la época. Así, creo pertinente terminar suscribiendo las palabras del peruano Juan Carlos Estenssoro acerca

586 Lewis Hanke, *The spanish struggle for justice in the conquest of America*, Filadelfia, University of Pennsylvania Press, 1949. Ver capítulo 1.

587 Michel Foucault lo dijo mejor: “Se trata de organizar lo múltiple, de procurarse un instrumento para recorrerlo y dominarlo; se trata de imponerle un ‘orden’.”

de la alteridad que implica el pasado si no es deformado por el anacronismo, pues “sirve para cobrar conciencia del cambio, para hacernos experimentar cómo somos (y podemos ser) diferentes a nosotros mismos, que somos otros (distintos de lo que éramos, de nuestro orígenes), en definitiva para recordarnos la alteridad de la que somos portadores.”<sup>588</sup>

---

<sup>588</sup> Juan Carlos Estenssoro, *Del paganismo a la santidad...*p.15



ARCHIVOS Y FUENTES PRIMARIAS

Archivo General de Indias

Patronato

Indiferente

Audiencia de México

Archivo General de la Nación

Indiferente virreinal

Alvares, Francisco, *Ho Preste Joam das Indias. Verdadera informaçam das terras do Preste Joam*, Lisboa, Luis Rodríguez, 1540.

Anglería, Pedro Mártir de, *Décadas del Nuevo Mundo*, México, José Porrúa e hijos, 1964.

Benavente, Toribio de, *Memoriales*, México, El Colegio de México, 1996.

Casas, Bartolomé de las, *Apologética historia sumaria*, México, UNAM, 1967.

Casas, Bartolomé de las, *Historia de las Indias*, T.I, México, Fondo de Cultura Económica, 1965.

Cicerón, Marco Tulio, *De inventione. De optimo genere oratorum. Tópica*, Londres, Harvard University Press, 1949

*Colección de documentos inéditos, relativos al descubrimiento, conquista y organización de las antiguas posesiones españolas de América y Oceanía*, Madrid, Imprenta de Manuel B. de Quirós, 1864.

*Colección de documentos para la historia de la formación social de Hispanoamérica, 1493-1810*, Richard Konetzke (Ed.), Madrid, CSIC, 1953.

Colón, Cristóbal, *Textos y documentos completos*, prólogo y notas de Consuelo Varela, Madrid, Alianza, 1982.

Cortes, Hernán, *Cartas y documentos*, México, Porrúa, 2004.

Cuneo, Michel da, *De Novitatibus Insularum Oceani Hesperii Repertarum a Don Christoforo Columbo Genuensi*, Caracas, Revista de Historia, (1493).

Díaz, Juan, “El itinerario de la armada del Rey Católico a la isla de Yucatán en la india, el año de 1518, en la que fue por comandante y capitán general Juan de Grijalava, escrito para su Alteza por el capellán mayor de la dicha armada”, en *La conquista de Tenochtitlán*, Germán Vázquez Chamorro (ed.), Madrid, Dastin, 2002.

Díaz del Castillo, Bernal, *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*, México, Porrúa, 2008.

Eanes de Zurara, Gomes, *Chronica do descobrimento e conquista de Guiné*, París, J.P.Aillaud, 1841.

Encinas, Diego de, *Cedulario*, Madrid, Cultura Hispánica, 1990.

Fernández de Enciso, Enrique, *Suma de geographia*, Sevilla, Andrés de Burgos, 1546.

Fernández de Oviedo, Gonzalo, *Historia general y natural de la Indias*, México, Condumex, 1979.

Fernández de Oviedo, Gonzalo, *Sumario de la natural historia de las Indias*, México, Fondo de Cultura Económica, 1992.

*Instrucciones y memorias de los virreyes novohispanos*, Estudio preliminar, coordinación, bibliografía y notas de Ernesto de la Torre Villar, Vol.1, México, Porrúa, 1991.

Gante, Pedro de, “Carta al emperador don Carlos”, 31 de octubre de 1532, en *Cartas de fray Pedro de Gante*, Fidel de J. Chauvet (comp.), México, Fray Junipero Serra.

Pané, Ramón, *Relación acerca de las antigüedades de los indios*, México, Siglo XXI, 1988.

Pigafetta, Antonio de, *Primer viaje en torno del globo*, Buenos Aires, Espasa-Calpe, 1941.

*Primer Concilio Provincial Mexicano* en Pilar Martínez López Cano (Coord.), *Concilios provinciales mexicanos. Época colonial*, (Disco Compacto), México, IIH-UNAM, 2004.

*Procesos de indios idolatras y hechiceros*, México, AGN, 2002.

Pseudo Aristóteles, *Fisiognomía*, Madrid, Gredos, 1999.

Pulgar, Fernando del, *Crónica de los reyes católicos*, Madrid, Espasa-Calpe, 1943.

Sánchez de Arévalo, Rodrigo, *Suma de política*, Madrid, CSIC, 1944.

Tapia, Andrés de, “Relación de algunas cosas de las que acaecieron al muy ilustre señor don Fernando Cortés, marqués del Valle, desde que se determinó ir a descubrir tierra en la Tierra Firme del Mar océano” en *La conquista de Tenochtitlán*, Germán Vázquez Chamorro (ed.), Madrid, Dastin, 2002.

Vázquez de Tapia, Bernardino, “Relación de méritos y servicios”, en *La conquista de Tenochtitlán*, Germán Vázquez Chamorro (ed.), Madrid, Dastin, 2002.

Vespucchi, Américo, *Cartas de viaje*, Madrid, Alianza editorial, 1985.



## BIBLIOGRAFÍA

Abulafia, David, *The Discovery of Mankind. Atlantic encounters in the age of Columbus*, Yale University Press, 2008.

Acuña, Rene, *Fray Julián Garcés. Su alegato en pro de los naturales de Nueva España*, México, UNAM, 1995

Alberro, Solange, *Del gachupín al criollo; o de cómo los españoles de México dejaron de serlo*, México, El colegio de México, 1992.

Bajtín, Mijail, “El problema de los géneros discursivos” en *Estética de la creación verbal*, México, Siglo XXI editores, 1999, pp. 248-293.

Bataillon, Marcel y Saint-Lu, André, *El padre las Casas y la defensa de los indios*, Barcelona, Ariel, 1976.

Baschet, Jérôme, *La civilización feudal. Europa del año mil a la colonización de América*, México, Fondo de Cultura Económica, 2009.

Bernard, Carmen y Gruzinski, Serge, *Historia del Nuevo Mundo. Del descubrimiento a la Conquista. La experiencia europea*. T.I, México, Fondo de Cultura Económica, 2005.

Borah, Woodrow *El juzgado General de Indios en la Nueva España*, México, FCE, 1996.

Borja Gómez, Jaime Humberto, *Los indios medievales de fray Pedro de Aguado. Construcción del idólatra y escritura de la historia en un crónica del siglo xvi*, Bogotá, CEJA, 2002.

Bourdieu, Pierre, “¿Cómo se hace una clase social? Sobre la existencia teórica y práctica de los grupos en *Poder, derecho y clases social*, Bilbao, Descleé de Brouwer, 2000, pp. 101-130.

Bourdieu, Pierre, “Una clase objeto” en *Las estrategias de la reproducción social*, Buenos Aires, Siglo XXI editores, 2011.

Burke, Peter, Frontier of the Monstruos: Perceiving National Characters in Early Modern Europe, en *Monstrous Bodies/Political Monstrosities in Early Modern Europe*,

Brubacker, Rogers, “Beyond ‘Identity’” en *Ethnicity without groups*, Cambridge, Harvard University Press, 2004, pp. 28-63.

Cañizares-Esguerra, Jorge, *Puritan Conquistadors: Iberianizing the Atlantic, 1550-1700*, Stanford, Stanford University Press, 2006.

Certeau, Michel de, *La escritura de la historia*, México, UIA, 1993.

Cervantes, Fernando, *The Devil in the New World. The Impact of Diabolism in New Spain*, New Haven, Yale University Press, 1994.

Chartier, Roger, *El mundo como representación. Historia cultural: entre práctica y representación*, México, 2002.

Díaz Serrano, Ana, *El modelo político de la monarquía hispánica desde una perspectiva comparada. Las repúblicas de Murcia y Tlaxcala durante el siglo XVI*, Murcia, Tesis de doctorado, Universidad de Murcia, 2010.

Duerr, Hans Peter, *Nudité et Pudeur. Le Mythe du processus de civilisation*, París, Fondation Maison des sciences de l’homme, 1998.

Durkheim, Emile y Mauss, Marcel, “De ciertas formas primitivas de clasificación” en Marcel Mauss, *Obras T.2*, Barcelona, Barral Editores, 1971.

Estenssoro, Juan Carlos, *Del paganismo a la santidad, la incorporación de los indios del Perú al catolicismo, 1532-1750*, IFEA, 2003.

Fernández-Armesto, Felipe, *Cristóbal Colón*, Madrid, Ediciones Folio, 2004.

Flori, Jean, *Guerra santa, yihad, cruzada. Violencia y religión en el cristianismo y el islam*, Granada, Universidad de Granada, 2004.

García Espada, Antonio, *Marco Polo y al Cruzada. Historia de la literatura de viajes a las Indias en el siglo xvi*, Madrid, Marcial Pons, 2009.

García Icazbalceta, Joaquín, *Don fray Juan de Zumárraga*, iv Vols. México, Porrúa, 1947.

Gómez Wey, Nicolás, *The Tropics of Empire. Why Columbus sailed south to the Indies*, Cambridge, The Mit Press, 2008.

Gopinadhan, Harikrishnan, *Contra Imperio. El discurso del derecho natural y la autonomía de los indios*, México, Tesis de doctorado, UNAM, 2010.

Groebner, Valentin, *Who are you? Identification, Deception, and Sureillance in Early Modern Europe*, Nueva York, Zone, 2007.

Gutiérrez Vega, Cristóforo, *Las primeras juntas eclesiásticas de México (1524-1555)*, Roma, Centro de Estudios Superiores de los legionarios de Cristo, 1991.

Hanke, Lewis, *La humanidad es una*, México, Fondo de Cultura Económica, 1985.

Hartog, François, *El espejo de Herodoto*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2003.

Hulme, Peter, "Tales of distinction: European ethnography and the Caribbean" en Stuart B. Schwartz (Edit.), *Implicit Understandings: Observing, Reporting, and Reflecting on*

the Encounters Between Europeans and Other Peoples in the Early Modern Era, Nueva York, Cambridge University Press, 1996.

*Indian conquistadors. Indigenous allies in the conquest of Mesoamérica*, Laura E. Matthew y Michel R. Oudijk (Eds.), Oklahoma, University Oklahoma Press, 2007.

Kagan, Richard L., *Clio and the Crown. The politics of history in medieval and early modern Spain*, Baltimore, The Johns Hopkins University Press, 2009.

Lavallé, Bernard, *Bartolomé de las Casas. Entre la espada y la cruz*, México, Ariel, 2009.

Lenkersdorf, Gudrun, *Repúblicas de Indios. Pueblos mayas en Chiapas, siglo XVI*, México, Plaza y Valdés, 2010.

León Portilla, Miguel, *De palabra y obra en el Nuevo Mundo*, T.I, México, Siglo XXI, 1992

León Portilla, Miguel, *Visión de los Vencidos*, México, UNAM, Coordinación de Publicaciones Digitales, 2003.

Levaggi, Abelardo, “República de indios y república de españoles en los reinos de Indias”, *Revista de Estudios Jurídicos*, No.23, Valparaíso, 2001.

Llaguno, José A., *La personalidad jurídica del indio y el III Concilio Provincial Mexicano (1585)*, México, Porrúa, 1963.

Lockhart James, “Charles Gibson and the ethnohistory of Postconquest Central Mexico” en *Nahuas and Spaniards. Postconquest Central Mexican History and Philology*, Stanford, Stanford University Press, 1991.

Lundberg, Magnus, *Unificación y conflicto. La gestión episcopal de Alonso de Montúfar OP. Arzobispo de México, 1554-1572*, Zamora, EL Colegio de Michoacán, 2009.

Macleod, Murdo J. "Self-promotion: The relaciones de meritos y servicios and their historical and political interpretation" *Colonial Latin American Historical Review* Vol.7, No.1, 1998, pp.25-42.

Magasich, Jorge y de Beer Jean-Marc, *América mágica. Mitos y creencias en tiempos del descubrimiento del nuevo mundo*, Santiago, LOM, 2001.

Martínez Baracs, Andrea, *Un gobierno de indios: Tlaxcala, 1519-1750*, México, FCE-CIESAS, 2008.

Mendiola, Alfonso Retórica, *Comunicación y Realidad. La construcción retórica de las batallas en las crónicas de la conquista*, México, UIA, 2003.

Morsel, Joseph, *La aristocracia medieval. El dominio social en Occidente (siglos v-xv)*, Valencia, PUV, 2008

Moya Pons, Frank, *Después de Colón. Trabajo, sociedad y política en la economía del oro*, Madrid, Alianza, 1987.

Murphy, James, *La Retórica en la Edad Media. Historia de la teoría de la retórica desde San Agustín hasta el Renacimiento*, México, Fondo de Cultura Económica, 1986.

Nirenberg, David, *Communities of violence. Persecution of minorities in the middle age*, Princeton, Princeton University Press, 1996.

O'Gorman, Edmundo. *La invención de América. Investigación acerca de la estructura histórica del nuevo mundo y del sentido de su devenir*, México, FCE, 2003.

O'Gorman, Edmundo, "Sobre la naturaleza bestial del indio americano. Humanismo y humanidad. Indagación en torno a una polémica del siglo xvi" en *Imprevisibles historias. En torno a la obra y legado de Edmundo O'Gorman*, Eugenia Meyer (Ed.), México, FCE, 2009.

Pagden, Anthony, *La caída del hombre. El indio americano y los orígenes de la etnología comparativa*. Madrid, Alianza Editorial, 1988.

Pérez Puente, Leticia, González González, Enrique y Aguirre Salvador, Rodolfo, “Los concilios provinciales mexicanos primero y segundo” en *Los concilios provinciales en Nueva España. Reflexiones e influencias*, México, UNAM-BUAP, 2005.

Porter, Martin, *Windows of the Soul: Physiognomy in European Culture 1470–1780*, New York, Oxford University Press, 2005.

Rabasa, José, *De la invención de América. La historiografía española y la formación del eurocentrismo*, México, UIA, 2009.

Restall, Matthew, *Los siete mitos de la conquista española*, México, Paidós, 2005.

Rodríguez, Jimena N., *Conexiones trasatlánticas. Viajes medievales y crónicas de la conquista de América*, México, El Colegio de México, 2011.

Rodríguez-Velasco, Jesús “Invención y consecuencias de la caballería” en Josef Fleckenstein, *La caballería y el mundo caballeresco*, Madrid, Siglo XXI editores, 2006.

Rozat, Guy, *Indios imaginarios e indios reales en los relatos de la conquista de México*, Xalapa, Universidad Veracruzana, 2002.

Rubial García, Antonio, *La hermana pobreza. El franciscanismo de la Edad Media a la evangelización novohispana*, México, UNAM, 2000.

Rucquoi, Adeline, *Historia medieval de la Península Ibérica*, Zamora, El Colegio de Michoacán, 2000.

Rucquoi, Adeline, *Rex, sapientia, nobilitas. Estudios sobre la Península Ibérica Medieval*, Granada, Universidad de Granada, 2006.

Rucquoi, Adeline, “Tierra y gobierno en la península ibérica medieval” en *Las Indias Occidentales. Procesos de incorporación territorial a la Monarquías Ibéricas*, México, El Colegio de México, 2013.

Ruíz Medrano, Ethelia, *Gobierno y Sociedad en Nueva España*, Zamora, El Colegio de Michoacán, 1991.

Sauer, Carl O., *Descubrimiento y dominación española del Caribe*, México, FCE, 1984.

Sempat Assadourian, Carlos, “Hacia la *Sublimis Deus* las discordias entre los dominicos indios y el enfrentamiento del franciscano padre Tastera con el padre Betanzos”, *Historia mexicana*, Vol.47, No.3, 1998.

Sheehan, Kevin Joseph, *Iberian Asia: The Strategies of Spanish and Portuguese Empire Building*, Berkeley, University of California, 2008.

Simpson, Lesley Bird, *Los conquistadores y el indio americano*, Barcelona, Península, 1970.

Spiegel, Gabrielle M., *The past as text the theory and practice of medieval historiography*, Johns Hopkins University Press, 1999.

Ulloa, Daniel, *Los predicadores divididos los dominicos en Nueva España, siglo XVI*, México, El Colegio de México, 1977.

Valdeavellano, Luis G. de, *Curso de Historia de las Instituciones españolas*, Madrid, Alianza, 1982.

Winius, George D., “The enterprise focused on India: The work of D. Joao II”, en *Portugal, the pathfinder*, Madison, The hispanic seminary of medieval studies, 1995, pp. 89-120.

Zavala, Silvio, *La encomienda indiana*, México, Porrúa, 1973.

Zavala, Silvio, *Los esclavos indios en Nueva España*, México, El Colegio Nacional, 1994.

Zavala, Silvio, “El parecer colectivo de 1532 sobre la perpetuidad y población de la Nueva España”, *Historia mexicana*, Vol.33, No.4, 1984, pp.509-514.

Zavala, Silvio, *El servicio personal de los indios en la Nueva España*, Vol.1, México, El Colegio de México, 1984.