
This is the **published version** of the bachelor thesis:

Pineda Rodríguez, Sonia Milena; Ferrús Antón, Beatriz. Conocer, destruir y venerar : significados del cuerpo en Bartolomé de las Casas. 2010.

This version is available at <https://ddd.uab.cat/record/67609>

under the terms of the  license

**CONOCER, DESTRUIR Y VENERAR
SIGNIFICADOS DEL CUERPO EN BARTOLOMÉ DE LAS CASAS**

**TRABAJO DE INVESTIGACIÓN DEL MÁSTER EN
LENGUA ESPAÑOLA Y LITERATURA HISPÁNICA**

SONIA MILENA PINEDA RODRÍGUEZ

**Asesorado por
BEATRIZ FERRÚS ANTÓN**

**BARCELONA
UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE BARCELONA
2010**

TABLA DE CONTENIDO

INTRODUCCIÓN	6
1. CONOCER	13
1.1. El cuerpo, el alma y los cuatro temperamentos	15
1.2. Órganos exteriores e interiores	21
1.3. Otros aspectos que influyen en el cuerpo	29
2. DESTRUIR	36
2.1. La destrucción del cuerpo del indio	38
2.2. La vulnerabilidad del cuerpo español narrada desde la invulnerabilidad	46
3. VENERAR	53
3.1. Profanar con el cuerpo	55
3.2. Venerar y cristianizar los gestos	62
CONCLUSIONES	69
BIBLIOGRAFÍA	72

Quiero expresar mi agradecimiento a mi asesora Beatriz Ferrús Antón quien desde el comienzo mostró gran interés por este tema y me ha ofrecido la ayuda necesaria para desarrollarlo de la mejor posible. De igual forma a COLFUTURO, institución colombiana que promueve el estudio de posgrado de colombianos en el extranjero y cuyo crédito beca me ha servido para dedicarme por un año exclusivamente al Máster en Lengua Española y Literatura Hispánica. Les doy las gracias a mi familia y a mis amigos, que siempre me apoyan y acompañan en todos los proyectos que emprendo.

Cuadro de abreviaturas de textos de Bartolomé de Las Casas

H1 = *Historia de las Indias. Vol. I.* Caracas, Biblioteca Ayacuho, 1956.

H2 = *Historia de las Indias. Vol. II.* Caracas, Biblioteca Ayacuho, 1956.

H3 = *Historia de las Indias. Vol. III.* Caracas, Biblioteca Ayacuho, 1956.

A1 = *Obras completas. V. 6. Apologética Historia Sumaria I.* Madrid, Alianza Editorial, 1992.

A2 = *Obras completas. V. 7. Apologética Historia Sumaria II.* Madrid, Alianza Editorial, 1992.

A3 = *Obras completas. V. 8. Apologética Historia Sumaria III.* Madrid, Alianza Editorial, 1992.

BR = *Brevísima relación de la destrucción de las Indias.* (Ed. André Saint-Lu). Madrid, Cátedra 2009.

Todas las naciones del mundo son hombres, y de cada una dellos es una no más la definición: todos tienen entendimiento y voluntad, todos tienen cinco sentidos exteriores y sus cuatro interiores, y se mueven por los objetos dellos; todos se huelgan con el bien y sienten placer con lo sabroso y alegre, y todos desechan y aborrecen el mal y se alteran con lo desabrido y les hace daño. (H2, 212)

INTRODUCCIÓN

- *El cuerpo*

Hablar del significado otorgado al cuerpo por un cronista de Indias del siglo XVI supone asumir que el cuerpo tiene una historia en donde sentidos, representaciones y formas de ser varían según el espacio, el tiempo y las personas. El cuerpo visto así, dejar de ser una realidad inmutable para entenderse entonces como una construcción simbólica y como una manifestación más de la cultura. Como parte indisociable de los sujetos, el cuerpo produce signos que son percibidos e interpretados por “otro”; las marcas corporales, los gestos, los sonidos y el movimiento hacen parte de la producción de sentido que emerge del cuerpo y es aprehendido en la sociedad. De otro lado, indagar por el significado otorgado al cuerpo en una crónica de Indias, supone también descubrir cuál es el papel que representa éste en un relato: cómo se construye desde la narración o el discurso y para qué le sirve al autor, son las preguntas que guiarían esa búsqueda.

En la literatura ficcional de cualquier época el cuerpo es con frecuencia el protagonista de la narración. La descripción de personajes y de contextos implica detallar las manifestaciones de éste dando a conocer un sentido que debe ser en últimas lo que el narrador procura que interprete el lector. De esta forma el literato es un creador que utiliza como herramienta fundamental el cuerpo de sus personajes para provocar situaciones, sensaciones o ideas dentro del relato. En las crónicas de Indias no ocurre lo mismo, pues a pesar de que algunas están impregnadas de hechos imaginados, en ellas el autor tiene la voluntad de exponer la realidad de algo que ocurrió y por lo tanto sus referencias aluden a lo histórico y no a lo ficcional. Como el relato en este caso tiene el objetivo de convencer sobre algo pasado, el efecto de veracidad y la capacidad de argumentar son fundamentales para lograrlo, pero ello no significa una intención explícita de contar lo que ocurre con el cuerpo. Aunque éste es parte de la narración porque es inseparable de los sujetos, no hay una voluntad clara por parte del autor de otorgarle el protagonismo que sí emerge en la literatura. Siendo así, la importancia del cuerpo en las crónicas de Indias deber ser buscada, otorgada e interpretada por el lector quien analizando el relato hallará su sentido.

No existe una teoría o un manual que indique cómo analizar el cuerpo en una crónica de Indias. Para la literatura como tal, las investigaciones ya han avanzado lo suficiente como para reconocer tópicos y tendencias que permitan caracterizar el cuerpo desde el género, la enfermedad, la violencia, la construcción de la identidad, etc.¹; y para la historiografía, poco a poco los investigadores han reconocido el tema como fundamental y han avanzado

¹ Un ejemplo de este tipo de investigaciones es FERRÚS, Beatriz y Nuria Calafell (eds.). *Escribir con el cuerpo V.I.* Barcelona, UOC, 2008.

en aspectos o en épocas que sirven para tener una mejor comprensión del pasado². Pero en lo que respecta a éste en cuanto temática específica de las crónicas de Indias, la producción bibliográfica escasea. Y ello no significa que los cronistas no hayan dejado manifiesto un punto de vista sobre el cuerpo, pues si se piensa que éste es indisociable de los sujetos, es difícil no encontrar una concepción de él en cualquier tipo de literatura. La explicación a dicha escases debe buscarse más bien en el interés tardío de las ciencias sociales y de las humanidades por el tema.

La excepción a la dificultad de encontrar algún análisis del cuerpo en crónicas de Indias tiene un lugar y proviene de la escritora y crítica literaria mexicana Margo Glantz. En un extraordinario ensayo titulado *El cuerpo inscrito y el texto escrito o la desnudez como naufragio: Álvaro Núñez Cabeza de Vaca*³ la autora examina la forma cómo el conquistador Álvaro Núñez integra su experiencia de naufrago al proceso de escritura. Según Glantz, en *Naufragios* -crónica de éste conquistador- puede leerse cómo el autor integró su condición de desnudez y al mismo tiempo de desposeído y sobreviviente a una forma de escribir breve y por lo mismo calificada por la autora como “desnuda”⁴. En la medida en que avanza la crónica, Glantz identifica temáticas y modos de escritura en donde Álvaro Núñez asimila de cierta forma la condición corporal que le recuerda la situación aludida. Es así como roer, raer, rescatar, lavar el cuerpo, confeccionar utensilios, sanar, etc., se integran al relato (*el texto escrito*) después de haber sido parte de una experiencia corporal (*el cuerpo inscrito*) que era en últimas lo único que importaba a un naufrago desnudo. Para Glantz el cuerpo desnudo de Álvaro Núñez actuó como palimpsesto durante los diez años que duró su destierro.

El ejemplo de Glantz, sintetizado aquí sin mayor detalle, permite sugerir algunos asuntos asociados al cuerpo, a las crónicas de Indias y en general al proceso de conquista y de colonización del Nuevo Mundo. Uno de ellos es de interés literario: el ensayo de Glantz

² Jules Michelet, Marc Bloch, Norbert Elías, Michel Foucault ya habían tratado la temática “cuerpo” dentro de sus investigaciones. Sólo en los últimos años se han publicado algunas obras que tienen el fin expreso de analizar el cuerpo, tal es el caso de: CORBIN, Alain et al. *Historia del cuerpo*. 3 vols. Madrid, Taurus. 1990; LE GOFF, Jacques y Nicolás Truong. *Una historia del cuerpo en la Edad Media*. Barcelona, Paidós, 2005; FARGE, Arlette. *Efusión y tormento. El relato de los cuerpos. Historia del pueblo en el siglo XVIII*.

³ GLANTZ, Margo. “El cuerpo inscrito y el texto escrito o la desnudez como naufragio: Álvaro Núñez Cabeza de Vaca” en: *La desnudez como naufragio*. Madrid, Iberoamericana, 2005.

⁴ Respecto a la forma de estructurar la desnudez en la crónica Glantz señala: “Las carencias, los despojos y sobre todo los *silencios* de la relación, se superan utilizando hipérbolos, las comparaciones negativas, reiteraciones manejadas con constancia ejemplar y hasta simétrica; su colocación estratégica tiene el objetivo expreso de hacer una recapitulación o de subrayar los diferentes cambios que la monotonía aparente de los sucesos podría borrar de la mente del lector. El texto estructura así la desnudez: limita, abrevia e intensifica; el estribillo pretende que va a omitir la formulación de los trabajos, las miserias, las necesidades de los protagonistas; en verdad su uso le otorga una significación especial: se transforman en fronteras geográficas del relato, o en puntos sobresalientes del camino como en los cuentos de hadas y, como en los corridos, se activa la conciencia subliminal de la desgracia y la de los innumerables trabajos que los sobrevivientes deben soportar, al tiempo que *encubre, solapa, disimula* aquello que no concuerda con el discurso oficial.” *Ibid.* Pág. 72

propone observar la crónica como una extensión de la experiencia corporal del autor. En un género literario por lo demás arduo de tratar dada su diversidad, emergencia histórica y difícil clasificación⁵, pueden hallarse estructuras o formas de escritura que provienen de una experiencia de vida y esto, teniendo en cuenta, que la mayoría de cronistas de Indias no fueron doctos del ejercicio y se hicieron escritores por la necesidad de relatar un mundo nuevo y extraordinario o en muchos casos, porque sus crónicas significaban el testimonio de fidelidad al rey las cuales usaban para reclamar mercedes. Aunque el caso de Álvaro Núñez es especial por haber sido un náufrago y un desterrado por diez años, no se puede descartar la posibilidad de hallar huellas corporales en los textos escritos de los otros cronistas. Finalmente quienes escribieron a partir de una experiencia en el Nuevo Mundo – porque los hubo también desde Europa sin haber viajado- expusieron su cuerpo a circunstancias extremas en donde la confrontación con la naturaleza y con otras corporalidades transformó estructuras mentales y hábitos muy arraigados.

En este sentido debe tenerse en cuenta que la experiencia corporal como elemento de análisis para formas particulares de escritura, sí ha sido indagada por otros investigadores para la temática “colonia” y para el período colonial americano. Mario Cesareo por ejemplo, señala en su investigación *Cruzados, mártires y beatos: emplazamientos del cuerpo colonial*⁶, que el cuerpo de los misioneros religiosos, dadas entre otras circunstancias el alejamiento geográfico de la metrópoli y de su carácter corporativo y la reorientación de la materialidad eclesiástica (iglesias, edificios, literatura, ceremonias, etc.), se convierte en la institución religiosa que aglutina y que hace posible llevar un mensaje al nativo: “La pobreza de la iglesia misionera forma las condiciones de posibilidad de un nuevo perfil institucional: la masiva carencia de materialidad metropolitana es sustituida por la masiva presencia de la corporalidad del misionero que debe convertirse en fuente ilimitada de capacidad transformativa”⁷. Ese cuerpo que ha vivido una experiencia directa de confrontación material e inmaterial, produce un tipo de discurso necesariamente diferente al religioso que sigue emplazado en el monasterio y que tiene unas referencias sobre el mundo exterior apenas alegóricas. El proceso de escritura y el resultado final se ven entonces modificados por el lugar y la experiencia corporal *-emplazamiento corporal-* de quien escribe, tal y como lo demuestra Cesareo al ilustrar el caso del jesuita João de Lucena, quien desde el claustro del monasterio escribe en 1600 la historia del misionero Francisco Xavier, la cual es radicalmente diferente a la que el propio misionero deja inscrita en su correspondencia.

⁵ Los conceptos “crónica de Indias” e “historiografía indiana” se aplican a la producción escrita de conquistadores y colonizadores a pesar de la diversidad de formas textuales. Un análisis al respecto y en relación a la clasificación de esta literatura puede leerse en GONZÁLEZ BOIXO, José Carlos. “Hacia una definición de las crónicas de Indias”, En: *Anales de la Literatura Hispanoamericana*, Vol.28. Madrid, Universidad Complutense, 1999. Pp. 227-237.

⁶ CESAREO, Mario. *Cruzados, mártires y beatos. Emplazamientos del cuerpo colonial*. United States of America, Library of Congress, 1992.

⁷ *Ibíd.* Pág. 17.

Otro ejemplo no menos interesante lo constituye la literatura conventual de la colonia analizado por la investigadora Beatriz Ferrús Antón⁸. Al indagar la producción autobiográfica de mujeres altamente vigiladas, con unos modelos de escritura que restringían la composición (*imitatio Christi, imitatio mariae e imitatio vitae sanctorum*) y en un período en donde epistemológicamente no existía el “yo” moderno, la autora descubre que lo que articula el relato es el cuerpo: un yo-cuerpo. Narrar la vida es entonces narrar ese cuerpo; la castidad, la inedia, el vestido, el dolor, los fluidos (sangre, leche, lágrimas), etc. ponen en escena “un cuerpo metafórico que al querer ser tachado termina por subrayarse”⁹. Ferrús terminará identificando a partir de este género literario una retórica del cuerpo.

Aunque no hay muchos antecedentes bibliográficos directamente asociados a las crónicas de Indias que permitan tener un panorama más amplio del significado del cuerpo en este tipo de textos, sí se cuenta con algunas investigaciones que ofrecen una perspectiva de éste en el siglo XVI. El antropólogo David Le Breton¹⁰ encontró en dicho siglo uno de los momentos fundadores de la idea moderna de cuerpo con *De corporis humani fabrica* (1543) de André Vesalio. Heredero de la constitución del saber anatómico promovido en el *Quattrocento* por las universidades de Padua, Venecia y Florencia, este anatomista anunció con sus disecciones la ruptura epistemológica que asociaría el cuerpo al *poseer* y dejaría de lado el cuerpo asociado al *ser*¹¹. En la Edad Media, siguiendo una tradición que se remonta a los tratados mesopotámicos y a la Antigüedad grecorromana, el cuerpo era interpretado por el saber de la fisiognomía el cual trazaba un lazo entre el ser interior y exterior o en palabras de Jean-Jacques Courtine “entre el reino del alma –caracteres, pasiones, inclinaciones, sentimientos, emociones, una naturaleza psicológica, etcétera- y el territorio del cuerpo –signos, trazas, marcas, indicios, rasgos físicos, etcétera”¹². Este lazo indisociable del alma y del cuerpo era suficiente como para que en la Edad Media las disecciones estuvieran prohibidas. El siglo XVI y toda la revolucionaria época del Renacimiento trajeron un giro en la forma de ser y de pensar de las personas que transformó a la vez, la idea del cuerpo. El cambio sustancial (*ser vs poseer*) no fue abrupto ni homogéneo, los círculos intelectuales y artísticos al igual que los eclesiásticos y aristocráticos tuvieron ritmos de cambio diferentes, en relación a ellos mismos y al resto de la sociedad. La idea caló primero entre quienes ejercían una nueva medicina y que seguían

⁸ FERRUS ANTÓN, Beatriz. “*Mayor gloria de Dios es que lo sea una mujer... Sor María de Jesús de Ágreda y Sor Francisca Josefa de la Concepción del Catillo (Sobre la escritura conventual en los siglos XVI y XVII)*”. En: *Revista de Literatura* Tomo 70, N° 139, Consejo Superior de Investigaciones Científicas (CSIC), 2008. Pp. 31-46.

⁹ *Ibíd.* Pág. 38.

¹⁰ LE BRETON, David. *Antropología del cuerpo y modernidad*. Buenos Aires, Nueva Visión, 2008. Pág. 52.

¹¹ Le Breton señala que Leonardo da Vinci ya había realizado disecciones en alrededor de treinta cadáveres y sobre éstos hizo apuntes y dibujos de anatomía que lamentablemente permanecieron inéditos y sólo se logró su difusión hasta después de 1769. *Ibíd.* Pág. 49.

¹² COURTINE, Jean-Jacques. “El espejo del alma”. En: CORBIN, Alain et al. *Historia del cuerpo. Vol. I Del Renacimiento a la Ilustración*. Madrid, Taurus, 2005. Pág. 294.

una formación parecida a la de Vesalio: en España por ejemplo, Juan Valverde de Amusco publicó *Anatomía del corpo humano* en 1560. Después la idea se hizo evidente entre filósofos y pensadores, especialmente entre quienes seguían la filosofía mecanicista del siglo XVII como Galileo y Copérnico; René Descartes cumplió un papel destacado por separar en el plano filosófico el *ser pensante* del *cuerpo*¹³. Cabe mencionar que dicha ruptura, como casi todas las que afectan epistemológicamente a la sociedad, estuvo en círculos eruditos durante mucho tiempo y sólo con la consagración del hombre como extensión de la máquina en el trabajo, con la medicina y con la cosmética (procesos del siglo XIX pero sobre todo del XX), se divulgó esta idea popularmente. Quizás el único grupo social en donde la idea del cuerpo disociada del alma no tuvo una acogida tan radical fue el eclesiástico. Como es el grupo al que me referiré al tratar el cuerpo en Bartolomé de Las Casas, sus ideas las veremos a lo largo del trabajo. Para las formas de concebir el cuerpo que tenemos actualmente, las cuales ya no se reducen solamente al *poseer*, David Le Breton es una referencia bibliográfica obligatoria.

El siglo XVI español es particularmente fecundo para investigar el significado del cuerpo humano. Al lado de un imperio en proceso de consolidación y de un círculo literario e intelectual efervescente, se vivía el proceso social más importante de la modernidad: el descubrimiento y conquista de América. Una mejor comprensión de la primera fase del descubrimiento de América debe incluir en su análisis, las formas de entender el cuerpo, sobre todo allí en donde el descubrimiento de una corporalidad diferente -la del indio- debió confrontar un universo de ideas y de paradigmas forjados en la historia de los españoles y en general de los europeos.

- *Bartolomé de Las Casas y este trabajo*

¿Qué significa el cuerpo humano en las crónicas de Indias?, ¿cómo fue comprendido, valorado y narrado por sus autores? Para estas preguntas habría tantas respuestas como cronistas y crónicas de Indias. Se ha entendido por “crónica de Indias” la producción escrita en donde un autor relata lo sucedido en el período del descubrimiento y conquista de las Indias o Nuevo Mundo, contando desde la llegada de Colón hasta el siglo XVIII y algunas veces incluso, hasta el período de inicio de las independencias americanas. Si emergieron

¹³ “Y por lo tanto, del hecho mismo de que yo conozco con certeza que existo, y que, sin embargo, no encuentro que pertenezca necesariamente ninguna otra cosa a mi naturaleza o a mi esencia, sino que soy una cosa que piensa, concluyo que mi esencia consiste en sólo eso, que soy una cosa que piensa, o una sustancia cuya esencia o naturaleza es sólo pensar. Y aunque, posiblemente (o, más bien, ciertamente, como diré dentro de poco) tenga un cuerpo al que estoy estrechamente unido, sin embargo, como por un lado tengo una idea clara y distinta de mí mismo, en tanto sólo soy una cosa que piensa y no extensa, y por otro, tengo una idea distinta del cuerpo, en tanto es sólo una cosa extensa y que no piensa, es cierto que soy, es decir mi alma, por la que soy lo que soy, es entera y verdaderamente distinta de mi cuerpo y puede ser o existir sin él”. DESCARTES, René. *Méditations metaphysiques*. Paris, PUF, 1970. Pp. 118-119. Citado por LE BRETON, David. *Antropología del cuerpo y modernidad*. Op. Cit. Pág. 70.

diferentes formas de relatar (cartas, diarios, relaciones, historias generales, crónicas oficiales, etc.) y a la vez debutaron como escritores tantos hombres, fue porque la conciencia de un presente novedoso que representaba un cambio radical en la forma de entender el mundo, desbordaba las expectativas de quienes lo experimentaban y entonces buscaban a través de la escritura, dotarlo de sentido y dejar constancia de éste para que no cayera en el olvido¹⁴; también porque como se mencionó anteriormente, querían dar testimonio de los favores hechos al reino y de esa forma reclamar mercedes y derechos.

En cuanto a Bartolomé de Las Casas podemos señalar como lo hizo uno de sus editores que “una pasión, una vehemente pasión humanitaria” son las palabras con las que se define la obra del fraile¹⁵. Y no es para menos, pues la perseverancia con que Las Casas defendió a los indios durante toda su vida sólo es propia de un hombre convencido y profundamente apasionado con una causa. El cronista de Indias Bartolomé de Las Casas, nació en Sevilla en 1484 y realizó su primer viaje a las Indias en 1502. Después de haber sido encomendero y testigo de la conquista durante doce años de permanencia en La Española, sintió como una revelación la toma de conciencia del mal que se le causaba a los indios. De los frailes dominicos instalados en la isla, escuchó algunos sermones esclarecedores para su vida que motivaron su ingreso a la orden religiosa. Desde ese momento y hasta su muerte en 1566, la vida del fraile se consagró a la defensa de los naturales del Nuevo Mundo: entre ir y venir del nuevo continente presentándose ante autoridades políticas y eclesiásticas, argumentando ante defensores de la encomienda, proponiendo métodos pacíficos de conquista y escribiendo todo lo que podía, se la pasó toda su vida. Y si bien no todos sus escritos fueron divulgados en vida del autor, éstos han sido contundentes para revelar algunas verdades de este período de la historia que de otra forma hubieran sido más difíciles de conocer. Sobre Bartolomé de Las Casas abundan investigaciones de todo tipo difíciles de reseñar en este trabajo; baste decir que desde que su obra fue conocida ha tenido defensores, contradictores y cantidad de investigadores que se han preguntado por ella.

La pregunta que motiva estas páginas es *cuál es el significado (o significados) que tuvo el cuerpo humano en la obra del fraile*. Esta pregunta a este cronista en específico, pretende encontrar en su resolución tres tipos de respuestas: una de carácter narrativo, otra de carácter histórico y una más de carácter metodológico. Desde lo narrativo podremos apreciar la construcción de un discurso en donde la defensa del indio –en nuestro caso, del cuerpo del indio- es el objetivo principal de todo el relato; las estrategias narrativas utilizadas por el autor en función de la temática “cuerpo”, nos ayudarán a ver una forma particular de escritura del cuerpo propia de un género literario del siglo XVI. Desde lo histórico podremos intentar comprender una forma de concebir el cuerpo durante el proceso

¹⁴ Así lo argumenta la autora de este artículo: RIOSECO PERRY, Virginia. “La crónica. La narración del espacio y el tiempo”. En: *Andamios. Revista de investigación social*. Vol. 5. N°9. México. Universidad Autónoma de la Ciudad de México. Pp. 25-46.

¹⁵ SAINT-LU, André. “Fray Bartolomé de Las Casas”. En: Luis Íñigo Madrigal (Coord.) *Historia de la literatura hispanoamericana. Tomo I. Época Colonial. 5ª edición*. Madrid, Cátedra, 2008. Pág. 125.

de conquista del Nuevo Mundo y a la vez, comprender el rol desempeñado por la concepción del cuerpo en la obra del fraile. Desde lo metodológico, me interesa buscar un camino de investigación desde el cual abordar la misma temática para otros cronistas de Indias en un plano comparativo. Iniciar con Bartolomé de Las Casas partía del supuesto de poder hallar una concepción diferente a la de la mayoría de cronistas, pues de este género, él es el único que se dio a una tarea de defensa, de tan amplia envergadura. En el futuro sería interesante comparar concepciones del cuerpo y formas narrativas que podrían resultar tan diversas como las de Gonzalo Fernández de Oviedo, Bernal Díaz del Castillo y el propio Las Casas.

El trabajo que se presenta a continuación está dividido en tres partes que son a su vez, tres formas de concebir y de narrar el cuerpo, identificadas en la obra del fraile: *Conocer*, *Destruir*, y *Venerar*. La introducción de cada una saldará la presentación que se deja de hacer en este apartado. No obstante, es preciso señalar que para su construcción no se abordó la bibliografía completa de Las Casas, sino solamente tres de sus obras más representativas: *Historia de las Indias*; *Apologetica Historia Sumaria*; y *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*. Como trabajo de investigación, los resultados que se presentan a continuación no pretenden ser concluyentes y deberán someterse a muchas discusiones. El debut de su autora en la temática, en el periodo investigado y en la bibliografía, no le permitió abordar otras fuentes de información –principalmente conceptuales y teóricas- que le ayudaran a hacer análisis más profundos desde el campo narrativo. Igualmente quedan pendientes lecturas desde lo histórico que sirvan para ubicar mejor el problema de investigación y para darle una perspectiva comparativa.

1. CONOCER

Bartolomé de Las Casas en *Apologética Historia Sumaria* explicó con cierto detalle el cuerpo del indio. Lo hizo bajo un objetivo concreto: “cognoscer todas y tan infinitas naciones desde vastísimo orbe, infamadas por algunos que no temieron Dios ni cuánto pesado es ante el divino juicio infamar un solo hombre, de donde pierda su estima y honra y de allí le suceda algún gran daño y terrible calamidad”(A1, 285). Durante el siglo XVI una de las grandes discusiones en torno a las Indias era saber si dada la naturaleza de los indios, éstos debían ser tratados como libres o esclavos, si como hombres o animales desprovistos de cualquier rasgo humano. En *Democrates Alter*, el humanista Juan Ginés de Sepúlveda expuso estas ideas desfavorables para los indios y a la vez con su publicación alentó un debate contra Las Casas que marcó la mitad de dicho siglo¹⁶. La posición de Sepúlveda reflejaba una facción de conquistadores, encomenderos y españoles de la península, quienes legitimaban con diversos argumentos su dominación sobre el nuevo territorio y sobre los naturales de él. Las Casas por su parte abogaba por la causa de los indios y defendía su humanidad e igualdad respecto a los españoles en pro de una manera pacífica de colonizarlos. Dicho debate, que tuvo su punto culminante en Valladolid en 1550 pero que dejó manifiesto el sentir de dos bandos respecto a los primeros años del descubrimiento del Nuevo Mundo, explica de cierta forma la asiduidad de Las Casas por argumentar la humanidad y condición benévola de los indios. *Apologética Historia Sumaria* se entiende entonces como una de las formas concebida por Las Casas para dar a conocer a ese indio humano, provisto de las características necesarias para ser tratado como un hombre libre; ante la infamia que le hacía perder la estima y honra sucediéndole grandes daños y terribles calamidades, parte del remedio propuesto por Las Casas fue “cognoscer”. En un comienzo *Apologética...* hizo parte de *Historia de las Indias*, obra en la que Las Casas se propuso contar la “verdad” de la conquista y del descubrimiento dividiendo cada libro por décadas. La extensión que fue alcanzando ésta influyó para que el autor las separara, pero las dos obras fueron escritas simultáneamente y el fraile remite al lector a episodios de una u otra obra cuando lo considera necesario.

Apologética Historia Sumaria está escrita en términos argumentativos como corresponde a las apologías; a partir de algunas teorías escolásticas el autor va comprobando diferentes condiciones que se cumplen en el caso de los indios, buscando con ello restituirles su humanidad¹⁷. Se divide a grandes rasgos en dos partes: en la primera Las Casas demuestra

¹⁶ Sobre el debate entre Las Casas y Ginés de Sepúlveda se han realizado innumerables investigaciones. Una obra que permite observar la primera mitad del siglo y entender el contexto de éste es: BERNAND, Carmen y Serge Gruzinski. *Historia del Nuevo Mundo. Del descubrimiento a la conquista. La experiencia europea, 1492-1550*. México. Fondo de Cultura Económica. 1996. Pág. 475.

¹⁷ Con mucha frecuencia Las Casas interviene el relato para resaltar el carácter argumentativo y demostrativo de su escritura. En una de tantas citas puede leerse por ejemplo: “Por todas las susodichas causas seis

la capacidad “intelectiva” de los indios y en la segunda demuestra que ellos gozaban de las tres clases de “prudencia”: monástica, económica y política. Una división más pormenorizada de la obra la señala el autor en seis puntos: 1. Sitio y figura del cielo y disposición de la tierra, 2. Disposición y habilidad natural en lo tocante a los actos de entendimiento, 3. Especies de prudencia que usaban y con que se regían, 4. Cuál fue y de qué especie la gobernación que tuvieron, 5. Costumbres malas y buenas y 6. Religión, ritos y supersticiones que tenían. Como se observa en la división temática del libro y luego en la lectura, Bartolomé de Las Casas intentó abarcar todo el universo natural y cultural de los indios, tratando relaciones y explicaciones a la manera de un etnólogo de nuestro tiempo. Pero a diferencia de los actuales etnólogos, quienes buscan a través de métodos rigurosos describir la cultura en términos “objetivos”, Las Casas perseguía un fin muy concreto que condicionaba su mirada y de allí que sus descripciones, dejen a los indios en situaciones moralmente aceptables para su época.

Lo que entiende Las Casas por el cuerpo del indio quedó manifiesto en el segundo punto que trata sobre la habilidad natural en lo tocante a los actos de entendimiento. En este apartado Las Casas hace una síntesis muy completa de las principales teorías y temáticas asociadas al cuerpo humano, recogidas por la tradición enciclopédica y escolástica. Esta recopilación del cuerpo humano tiene como objetivo demostrar que según las teorías tradicionales, los indios están perfectamente capacitados “en lo tocante a los actos de entendimiento”. Como se verá más adelante la asociación entre cuerpo, alma y entendimiento justifican la disertación del fraile. Este apartado contiene a la vez una subdivisión que a la manera de toda la obra, expone teorías escolásticas que se verifican en los indios y que sirven para argumentar las afirmaciones de Las Casas: 1. Influencia del cielo, 2. Disposición y calidad de la región y de la tierra, 3. Compostura de los miembros y de los órganos de los sentidos, 4. Clemencia y suavidad de los tiempos, 5. Edad de los padres y 6. Bondad y sanidad de los mantenimientos. Para desarrollar los diecisiete capítulos en los que expone este apartado, Las Casas acude a autoridades de la escolástica y al propio Aristóteles. Cumplen un papel destacado Alberto Magno, Santo Tomás de Aquino y San Agustín. Asimismo cuando es necesario hablar de geografía las citas son de Ptolomeo o de Haly; no deja de lado otras autoridades como Hipócrates y Galeno, Avicena, Alfonso Tostado, Virgilio, Salustio, Strabón, algunas referencias de la Biblia entre otros. Los últimos editores de la obra lascasiana subrayan el volumen de autores citados y la erudición que muestra el autor al hacerlo. Llama la atención la capacidad de manejar una bibliografía tan amplia relacionando muchas veces citas textuales en un período en donde los libros no eran de fácil acceso. Según los límites de este trabajo, no es sencillo seguir cada idea expuesta a raíz de un autor citado, no obstante, la edición de Alianza Editorial de 1992 verificó todas las citas y referencias bibliográficas de Bartolomé de Las Casas y

naturales y por otras accidentales que se introdujeron hablando de aquéllas queda, si no me engaño, asaz evidentemente probado ser todas estas indianas gentes [...]” (A1, 462)

elaboró un aparato crítico de gran importancia y pertinencia para cualquier investigador interesado por las fuentes del fraile.

Para desarrollar *Conocer* en la obra de Bartolomé de Las Casas, expondré tres puntos que obedecen a las temáticas más importantes del segundo apartado del libro “Disposición y habilidad natural en lo tocante a los actos de entendimiento”. El primero trata del cuerpo, el ánimo y los cuatro temperamentos; el segundo de los órganos exteriores e interiores; y el tercero de otros aspectos que influyen en el cuerpo humano. Dado que es el mismo Bartolomé de Las Casas quien desde su acervo cultural ofrece explícitamente lo que él entiende por el cuerpo humano, la metodología a emplear en este apartado es descriptiva – explicativa. Recoge las temáticas relevantes intentando explicar desde el conocimiento histórico el por qué de las mismas y la función de estas en la comprensión del cuerpo del indio. Los límites de este trabajo no permiten extenderse mucho en cada punto, por eso espero contar con la benevolencia del lector quien comprenderá que para cada uno habría mucho más por decir.

1.1. El cuerpo, el alma y los cuatro temperamentos

Durante la Edad Media el cuerpo y el alma fueron entidades inseparables, no era posible entender la una sin referencia a la otra. El alma era el primer principio vital, la sustancia que poseía la vida y el cuerpo sólo cobraba sentido en la medida en que tenía impresa un alma. La dialéctica cristiana forjada a raíz de la relación entre alma y cuerpo tuvo muchos matices y tendencias diferentes a lo largo de la Edad Media. No hubo una sola forma de entender esta relación y de acuerdo al tipo de tradición (monástica, escolástica, ascética, etc.) emergieron variadas actitudes y discursos. Otorgando más valor a uno que a otra, situándolos en una balanza o estrechando su relación hasta convertirla en una sola entidad, alma y cuerpo, sin separarse, conformaron diversos significados. Las concepciones cristianas de cuerpo y alma que emergieron en este período se alimentaron de la tradición grecorromana y del Antiguo Testamento, fusionadas con ideas de Oriente y algunas otras originales. Como un ejemplo significativo puede señalarse las concepciones de Platón y de Aristóteles, las cuales dieron origen por un lado a una concepción despreciativa y ascética del cuerpo (para Platón el alma preexiste al cuerpo y éste sólo es un alojamiento temporal que pierde valor) y por el otro a una valoración igualitaria e inherente entre cuerpo y alma - de origen aristotélico- que primó durante el siglo XIII. A san Pablo se le atribuye la primera síntesis de las tradiciones antiguas, resultando entre otras la idea de la resurrección del cuerpo en uno purificado y “glorioso”¹⁸.

¹⁸ SCHMITT, Jean-Claude. “Cuerpo y Alma” En: LE GOFF, Jacques y Jean-Claude Schmitt (eds.) *Diccionario razonado del Occidente medieval*. Madrid, Akal, 2003. Pp. 189-198.

Bartolomé de Las Casas recibió el conocimiento sobre el cuerpo y el alma de la tradición escolástica forjada por la Orden Dominicana o de Predicadores, de la cual los principales representantes fueron Alberto Magno y Tomás de Aquino. Comenzó a plasmar su idea del cuerpo aclarando la relación que existía entre estos dos; en su método de escritura expuso primero la teoría y después la aplicó a las “indianas gentes” y ello permite tener cierta certeza frente a lo que pensaba o frente al legado escolástico que recibió respecto a este tema¹⁹. La relación existente entre cuerpo y alma junto con la teoría de los humores o de los cuatro temperamentos, fueron parte del saber Antiguo que la Escolástica medieval retomó y reelaboró para sus propias teorías y explicaciones filosóficas. El conocimiento sobre el cuerpo o la idea que un hombre de letras del siglo XVI debía tener de él, pasaba necesariamente por estas dos temáticas que constituían parte del corpus fundamental sobre el cuerpo humano. En *De Anima* y en *Política*, Aristóteles expuso la idea de cuerpo y ánima que retomaron en el siglo XIII los dominicos Tomás de Aquino y Alberto Magno, quienes serían en principio junto con el mismo Aristóteles, las fuentes de conocimiento más relevantes citadas Las Casas. Así pues, en consonancia con estos autores para quienes alma y cuerpo son realizaciones inherentes, podemos señalar la primera idea del cuerpo según el conocimiento de Las Casas: dependiendo de la calidad del cuerpo será la calidad del alma; si un cuerpo es bien dispuesto así será su alma o si por el contrario no lo es, entonces no gozará de un alma buena. A este elemento habría que agregar que Las Casas no olvida de la tradición cristiana medieval, que el alma es un privilegio del ser humano, la cual es insuflada por Dios en el feto justo después de la concepción²⁰.

Para entender mejor la idea del cuerpo lascasiana es preciso volver los pasos sobre Aristóteles, pues a lo largo de los primeros capítulos de *Apologética Historia Sumaria*, Las Casas no sólo lo cita directamente, sino que además muchas de las afirmaciones que realiza aluden a temas tratados por él. En *De Anima*, Aristóteles explica qué es el alma y cómo se relaciona con el cuerpo humano²¹. Aunque no es muy sencillo simplificar la definición de alma de Aristóteles podría resumirse en que para él hay tres tipos de sustancias: la materia, la forma y aquello que esté compuesto por las dos. La materia se asocia a cualquier cuerpo y lo denomina “potencialidad”; la forma es la realización vital sólo posible a través de un cuerpo y es denominada “actualidad”: la forma o actualidad es el alma. Las sustancias del tercer tipo, es decir aquellas compuestas por las dos anteriores –cuerpo y alma, materia y forma o potencialidad y actualidad- son los seres vivos o animados. Un esquema que simplifique esta idea mostraría lo siguiente:

¹⁹ “Y así unos hombres tienen el ánima más perfecta o menos perfecta que otros. La razón es que, como la natura del ánima sea natura espiritual que se comunica al cuerpo humano y ella, no tenga término porque no es cosa compuesta, por ende puede comunicarse más y menos según que el cuerpo a que se comunica es más capaz, y por consiguiente, según la capacidad del cuerpo es el término de la naturaleza del ánima en los hombres” (A1, 382)

²⁰ SCHMITT, Jean-Claude. “Cuerpo y Alma”. Op. Cit. Pág. 190.

²¹ ARISTÓTELES. “Del Alma”. En: *Obras*. (Ed. Francisco de P. Samaranch) 2ª ed., Madrid, Aguilar, 1977.

Un ser vivo es igual a:

Cuerpo Materia Potencialidad +

Alma Forma Actualidad

La inherencia de la relación alma y cuerpo que prosiguió a la teoría de Aristóteles proviene de definir el cuerpo como materia y el alma como forma. Tomás de Aquino acude a los argumentos de Aristóteles para reafirmar dicha definición de alma y ejemplifica de la siguiente manera: “*No es necesario preguntarse si el alma y el cuerpo forman una unidad, como tampoco preguntarse si la forman la cera y la figura en ella grabada. Pero la figura se une a la cera sin mediación de cuerpo alguno. Por lo tanto, tampoco sin mediación se une el alma al cuerpo*”²². Con el ejemplo de la cera y de la figura, Tomás de Aquino refuerza la imagen del cuerpo como materia (cera) y el alma como forma (figura) y estos elementos son utilizados por Las Casas en su propia argumentación sobre el cuerpo y el alma: “y como el ánima sea forma del cuerpo conviene haber proporción del ánima al cuerpo, como la suele haber y es necesario haberla de la forma a la materia y entre el movedor y la cosa movida”(A1, 391). Es posible entonces afirmar que la segunda idea del conocimiento del cuerpo según Las Casas, identifica, tal como lo hicieron sus predecesores, el alma con la forma y el cuerpo con la materia.

Ahora bien, de acuerdo con Aristóteles el alma tiene cinco facultades y dos funciones. Las facultades son: nutrición, apetito, sensación, movimiento y pensamiento, y las funciones son: capacidad de juzgar y capacidad de producir movimiento. Considera que todo los seres animados poseen alma ya que en menor o mayor medida cuentan con dichas facultades: las plantas por ejemplo poseen nutrición, movimiento y parte de sensación y los animales tendrían casi todo menos pensamiento; entre más complejo sea el ser vivo tendrá todas las facultades, de ahí que el hombre sea el ser más perfecto de todos. Las facultades apetito, nutrición y movimiento están vinculadas de forma más directa con la función del movimiento; estas facultades son las que impulsan a los seres a alimentarse y las que explican su evolución vital de nacer, crecer, reproducirse y morir. Las facultades de la sensación y el pensamiento se vinculan de forma directa con la función del juicio: las elecciones o la capacidad de juzgar son parte de la inteligencia que proviene de poder sentir y pensar. Tomás de Aquino seguirá este planteamiento de Aristóteles denominando “potencias” en lugar de “facultades” y distinguirá de la misma forma cinco: vegetativa, sensitiva, apetitiva, intelectual o entendimiento y motriz. Aunque en términos generales cumplen las mismas funciones señaladas por Aristóteles, él le da mayor relevancia a las potencias sensitiva e intelectual. A esta última dedica trece artículos en la cuestión 79 de la *Suma teológica* resaltándola así, como la potencia más importante del alma. De allí es que

²² El subrayado es del texto original. AQUINO, Santo Tomás de. *Suma teológica. Parte I*. 4ª ed. Madrid. Biblioteca de autores cristianos. 2001. C. 76, a. 7. Pág. 697. En línea, junio 9 de 2010: <http://biblioteca.campusdominicano.org/1.pdf>

Bartolomé de Las Casas insista sobre ella y ajuste toda su argumentación a exponer por qué los indios contaban con “buenos entendimientos”. Tanto para Aristóteles como para Tomás de Aquino las facultades del alma son posibles en la medida en que el cuerpo y sus órganos existan para ellas: “Las potencias del alma no existen en razón de los órganos, sino que los órganos existen para las potencias”²³. El hombre es el ser animado mejor dotado en cuanto a un cuerpo, el cual según la división de Tomás de Aquino posee órganos exteriores y órganos interiores que le permiten desarrollar las cinco potencias. En el subcapítulo siguiente señalaré la importancia de dichos órganos en la argumentación de Bartolomé de Las Casas. Por ahora podemos decir que el tercer elemento del conocimiento del cuerpo según Las Casas, identifica en el alma cinco facultades o potencias que son posibles de acuerdo al cuerpo y de las cuales la más importante para restituir la humanidad a los indios es la intelectual o la del entendimiento.

Por otro lado, los humores y temperamentos del cuerpo desempeñaron un papel destacado en la argumentación de la humanidad de los indios por parte de Las Casas. Este saber también lo heredó de la tradición enciclopédica medieval retomado esta vez según sus citas, por Alberto Magno. Dicha teoría había sido formulada por Hipócrates y ampliada por Galeno y fue citada desde entonces innumerables veces influyendo en la comprensión del cuerpo humano hasta finales del siglo XVIII. La tradición hipocrática señalaba que el cuerpo humano estaba compuesto por cuatro humores: la bilis negra, difícil de ubicar pero responsable del oscurecimiento de los otros fluidos; la bilis amarilla, líquido gástrico indispensable en la digestión; la flema, categoría que representaba las secreciones incoloras (sudor, lágrimas); y la sangre, el fluido de la vitalidad²⁴. El exceso de alguno determinaba el temperamento y complexión de la persona: *melancólica* para la bilis negra, *colérica* para la bilis amarilla, *flemática* para la flema y *sanguínea* para la sangre. Galeno introdujo en esta teoría la influencia de los cuatro elementos (fuego, aire, tierra y agua) y la lucha de los opuestos caliente/frío, seco/húmedo. Ello dio lugar a que filósofos griegos y medievales establecieran los sitios propicios de la tierra para mantener los humores equilibrados²⁵. El resultado de la ampliación de Galeno fue asociar el temperamento *melancólico* al elemento tierra y a la composición frío y seco; el *colérico* al fuego y a la composición cálido y seco; el *flemático* al agua y a la composición frío y húmedo; y el *sanguíneo* al aire y a la composición cálido y húmedo. De estos cuatro temperamentos el *sanguíneo* contaba con la mejor reputación de todos, pues se consideraba que una persona de éstas era sonriente, alegre, honesta, misericordiosa, justiciera, hermosa entre otras tantas virtudes; el *colérico* por su parte era iracundo, soberbio, arrebatado, fuerte y peligroso; el *flemático* no servía de

²³ AQUINO, Santo Tomás de. *Suma teológica*. Op. Cit. C. 78, a. 3. Pág. 715.

²⁴ PORTER, Roy y Georges Vigarello. “Cuerpo, salud y enfermedades”. En. CORBIN, Alain et al. *Historia del cuerpo*. Vol. 1. Op. Cit. Pág. 325

²⁵ RIVERA AYALA, Sergio. *El Discurso colonial en textos novohispanos: espacio, cuerpo y poder*. NY, Tamesis, Woodbridge, Rochester, 2009. Pág. 29.

mucho y era perezoso y negligente; y el *melancólico* era triste, pensativo, engañoso, mentiroso y porfiado²⁶.

Después de señalar las características de los órganos exteriores e interiores de los indios - las cuales los dejan en una posición muy favorable- Bartolomé de Las Casas los ubicó como de temperamento *sanguíneo*:

Por cuanto a las demás es aquí de presuponer lo que por las condiciones y propiedades que se han de aquestas gentes referido se puede colegir, y es que de su naturaleza son todas por la mayor parte de complexión sanguínea, que es de las cuatro complexiones la nobilísima, porque entre todas ellas las propiedades desta por su sotileza, claridad y temperancia en cálido y húmido, son muy favorables al ánima y al cuerpo y causa en los hombres naturalmente, por la mayor parte, virtuosas inclinaciones. (A1, 450).

Esta afirmación la argumentaba recordando que los indios eran amigos del tañer, bailar y cantar, incluso si carecían de instrumentos. Eran benévolos, dulces y benignos a la hora de recibir a sus huéspedes o de despedirlos; tenían gran habilidad y disposición para las artes y toleraban pacientemente los trabajos excesivos que los españoles desde su llegada les habían impuesto. Para los indios, Las Casas no ahorró elogios o argumentos que sirvieran para defender su causa. Las características que desglosa al señalar que ellos son de temperamento *sanguíneo*, son acordes a la descripción de los órganos interiores y exteriores y a la influencia del clima y de la tierra en el cuerpo, los cuales veremos más adelante. Por otra parte, se debe resaltar que Bartolomé de Las Casas no sólo habló de los temperamentos para caracterizar a los indios. En *Historia de las Indias* él mismo se consideraba como un clérigo colérico y ubicaba a las personas que lo rodeaban en algún temperamento según las circunstancias²⁷.

La exposición de los temperamentos en *Apologética Historia Sumaria* no se limitó a señalar que los indios eran de carácter *sanguíneo*. Bartolomé de Las Casas antes de indicar el temperamento de los indios, había asociado cada uno a la facilidad o a la dificultad en lo tocante a los actos de entendimiento, de esta forma dejaba implícita en su teoría corporal por qué los indios sí eran capaces de pensar o de tener la potencia “intellectiva” que les restituía el carácter humano. Curiosamente cuando hizo la exposición de cuáles eran los “hombres más aptos y dispuestos a las obras del entendimiento y así para las ciencias, por

²⁶ MARTÍNEZ DE TOLEDO, Alfonso. *Arcipreste de Talavera o Corbacho*. (Ed. Michael Gerli). Madrid, Cátedra, 1998. Pág. 205-209.

²⁷ “Nombró el Rey a un flamenco, que era deán de Besançon que después fue, según creo, arzobispo de Medina, que tuviese cargo de ser canciller entretanto que otro venía; pero era tan pesado y flemático, que se dormía en los Consejos, y aunque el clérigo lo informaba y aun lo molía y tanto que lo traía acosado, pero no por eso se enojaba, por la abundancia de su flema; y viendo un día la solicitud del clérigo, que no lo dejaba las mañanas no las noches, díjole riendo: *Commendamus in Domino, domine Bartholomee, vestram diligentiam*, que no le fue al clérigo chico motivo de reír, aunque por otra parte regañaba y lloraba la falta que veía en la gobernación; y cierto, cuando concurren en los negocios, agendo y paciendo, un colérico como el clérigo lo era, y un flemático, mayormente con exceso, como aquel buen deán tenía el ser, no es para ambos chico tormento, puesto que ni aun por eso se turbaba ni mataba el deán, tanta era su flemática paciencia” (H3, 376)

vía de las complexiones individuales causadas por los cuatro humores” (A1, 426), señaló que en primer lugar se encontraban los *coléricos*. A renglón seguido se ubicaban los *sanguíneos* y relegados quedaban los *flemáticos* y los *melancólicos*. De alguna forma Las Casas, quien como vimos se consideraba colérico, subrayaba la autoridad que tenía para las “sciencias” y para llevar de la mejor manera su empresa escrita. Este análisis sobre los humores y el entendimiento, lo complementó con la relación que se establecía también con la estatura, grosor y gordura. Nuevamente los *coléricos* quienes eran altos y delgados se llevaban la mejor parte y aquí cabría preguntarse cuál era la compostura física de Bartolomé de Las Casas, pues no sería extraño que de alguna forma estuviera aludiendo a sí mismo. Los *melancólicos* “bajos y chicos de estatura y delgados y estrechos en todo el cuerpo” no servían para las “sciencias”; los flemáticos, grandes según todas las dimensiones tampoco eran aptos, pero los *sanguíneos* con “los cuerpos a mediana cantidad bien proporcionada según toda dimensión altura o longura, anchura o grosedad” eran dispuestos para las “sciencias” después de los altos quienes estaban por encima de todos los demás.

Es evidente que para Bartolomé de Las Casas, así como para muchos hombres de letras de su tiempo, la identificación de los cuatro temperamentos hacía parte de un saber fundamental sobre el cuerpo humano. Junto con los elementos señalados sobre el cuerpo y el alma Las Casas articuló un discurso respecto al cuerpo, que aplicó al caso de los indios buscando restituirles su humanidad pero sobre todo buscando ponerlos en términos de igualdad frente a los españoles y europeos en general. Pues las teorías del alma y de los temperamentos hacían parte del discurso utilizado para explicar el cuerpo humano europeo, diferente al de las regiones desconocidas o a las orientales que se identificarían frecuentemente con rasgos extraordinarios y monstruosos en su constitución corporal²⁸. La utilización de estas teorías para explicar el cuerpo del indio contrasta con las explicaciones fantásticas y fabuladas de otros cronistas, quienes subrayando la “otredad” llevarían al indio hasta categorías deshumanizadas coadyuvando con ello a la legitimación de una empresa dominadora.

²⁸ Sergio Rivera Ayala analiza el discurso colonial que identifica el cuerpo del indio con seres monstruosos provenientes de una tradición enciclopédica europea. RIVERA AYALA, Sergio. *El Discurso colonial en textos novohispanos...* Op. Cit.

1.2. Órganos exteriores e interiores

La descripción sobre los órganos exteriores e interiores de los indios que Las Casas hace en *Apologética Historia Sumaria*, lleva implícita su posición respecto a la condición de libertad o esclavitud de éstos. En *Historia de las Indias* y en otras de sus obras, el fraile expresó abiertamente su desacuerdo con las instituciones “repartimiento” y “encomienda”. Sin embargo, dada la estructura argumentativa de *Apologética...*, no le era suficiente señalar su discrepancia frente a las formas de esclavización de los indios, sino que debía buscar desde las autoridades filosóficas, las razones que le permitían sustentar la capacidad de entendimiento de ellos y por lo tanto su derecho a vivir como hombres completamente libres.

El argumento más clásico para indicar la sujeción de los indios que usaron los opositores de Bartolomé de Las Casas o quienes antes y después de él necesitaron legitimar la dominación de los naturales de las Indias, se hallaba en *Política* de Aristóteles. Allí se jerarquizan las relaciones sociales mostrando como algo natural, la servidumbre y sujeción de unos (esclavos, mujeres, hijos) frente a otros (señor, marido, padre). Respecto a la relación señor/esclavo es contundente el énfasis de Aristóteles en la diferencia natural entre sus cuerpos: “La intención de la naturaleza, por tanto, es hacer también los cuerpos de los libres y de los esclavos distintos: los últimos, fuertes para el servicio necesario; los primeros erectos e inservibles para tales ocupaciones, pero útiles para la vida de ciudadanía”²⁹. Aristóteles, quien también introdujo en este tratado la relación cuerpo/alma, puso al cuerpo en condición de inferioridad el cual estaría sujeto a las decisiones del alma; el esclavo era entendido entonces como un cuerpo de excelentes condiciones que irregularmente no estaba regido por su alma y de allí la necesidad “natural” de que existiera un señor que lo gobernara. Según esta misma teoría, el cuerpo del esclavo en consonancia con su función social, estaba bien dotado para realizar las tareas domésticas para las cuales había nacido; el cuerpo del esclavo era fuerte y en contrapartida, el amo no debía estar muy bien dotado para esfuerzos físicos ya que su función más importante se libraba desde la inteligencia y en general desde las facultades pensativas del alma. Al despojar al esclavo del alma o por lo menos de los rasgos que lo definían como hombre libre, Aristóteles lo redujo a un cuerpo que pertenecía, o mejor, que era parte del mismo cuerpo del señor ya que le ayudaba a cumplir tareas corporales concretas³⁰. Bajo esta premisa, el investigador Sergio Rivera Ayala ha demostrado cómo Cristóbal Colón, en lo que puede rastrearse de su escritura, presentó al indio como un ser totalmente corpóreo, llenando los requisitos

²⁹ ARISTÓTELES. “Política”. En: *Obras*. Op. Cit. Pág. 1416.

³⁰ “En efecto una misma cosa es ventajosa para una parte y para todo el cuerpo o para toda el alma, y el esclavo es una parte del señor, es lógicamente una parte del cuerpo vivo, pero, sin embargo, separada de él; por eso hay una cierta comunidad de intereses y una cierta amistad entre el esclavo y el dueño [...]”. *Ibíd.* Pág. 1417.

necesarios para cumplir las tareas serviles³¹. Contrario a ello Bartolomé de Las Casas quien sabía muy bien –desde la misma teoría aristotélica- cuáles eran los rasgos físicos de los libres y de los siervos “por natura”³², dotó al cuerpo del indio de las características de un hombre libre:

Los sentidos exteriores alcánzanlos admirables. Ellos ven muy mucho de lejos y determinan lo que ven más que otros; parece que con la vista penetran los corazones de los hombres, y tienen comúnmente los ojos hermosos. Oyen también muy mucho; huelen cualquier cosa de muy lejos, aunque sea entre los montes. Lo mismo es del gusto, y, cierto, dello tenemos experiencia y aquí no hablamos a tiento ni –como dicen- de coro. *Item*, el sentido de tacto tiénenlo en gran igualdad, lo cual se muestra porque cualquiera cosa lesiva y que pueda lastimar, así como frío, calor, azotes o otra exterior aflicción, muy fácilmente y en mucho grado los aflige, angustia y lastima, mucho más, sin comparación, que a nosotros y aun que a los más delicados que hay entre nosotros, no obstante aun el traer los cuerpos y miembros desnudos al sol y a los vientos y al agua, lo cual les había de causar ser duros y robustos y no tener tan sensible y lastimable aquel sentido del tacto. [...] 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 Philósopho en el II *De anima* y en el I de la *Política*- tener cuerpos de libres y nobles ánimas, que es decir que tienen naturalmente buenos entendimientos y son ingeniosos y bien razonables. (A1, 435)

Con este tipo de discurso la libertad del indio quedaba justificada. Su cuerpo no tenía las condiciones necesarias para soportar maltratos y esfuerzos que sí podían sobrellevar por ejemplo, lo negros africanos³³. Incluso la desnudez, que para otros cronistas fue un tópico recurrente a la hora de señalar la barbarie de los indios y justificar su esclavización, la convertía Las Casas en un argumento más a su favor: desnudez no sería para él barbarie o falta de entendimiento, ésta indicaba la simplicidad y el estado de inocencia propio de seres que no tenían apegos a las cosas mundanas y por lo tanto estar desnudos no significaba ser más fuerte o soportar mejor el dolor, tal y como lo indica en el fragmento anterior.

Ahora bien, dentro de la filosofía escolástica y en la tradición médica medieval se distinguían cinco órganos o sentidos exteriores (gusto, olfato, vista, oído y tacto) y cuatro funciones de los órganos interiores que se ubicaban todos en la cabeza: *sentido común*, *imaginación*, *función cogitativa* o estimativa y *memoria sensitiva*. Para explicar los sentidos exteriores, Las Casas acudió a la autoridad médica de Avicena y de Averroes, a

³¹ RIVERA AYALA, Sergio. *El Discurso colonial en textos novohispanos...* Op. Cit. Pág. 69.

³² “Las señales que tienen los siervos de *natura*, por las cuales se pueden y deben conocer, son que la naturaleza les dio cuerpos robustos y gruesos y feos, y los miembros desproporcionados para los trabajos, con los cuales ayuden, que es servir, a los prudentes. Y las señales para conocerlos que son señores o personas para saberse gobernar a sí mismos y a otros, la naturaleza se las dio, y éstas fueron y son los cuerpos delicados y los gestos hermosos por la mayor parte, y los órganos de los cuerpos bien dispuestos y proporcionados”. (H3, 552).

³³ Las Casas se refiere a lo que comúnmente se creía de la resistencia física de éstos en *Historia de las Indias*: “Antiguamente, antes que hubiese ingenios, teníamos por opinión en esta isla, que si al negro no acaecía ahorcarle, nunca moría, porque nunca habíamos visto negro de su enfermedad muerto”. (H3, 475)

sus fuentes predilectas en cuestiones corporales Aristóteles y Alberto Magno y no olvidó por supuesto, algunos comentarios de Constantino, Salustio, Quintiliano, Virgilio, Tomás de Aquino entre otros. Como en el resto del libro, el método de argumentación fue el mismo: de un lado la exposición de los principales temas o teorías y unos cuantos capítulos después, la corroboración de su aplicación en los indios. En la descripción teórica de los sentidos exteriores Bartolomé de Las Casas no hizo una exposición detallada de cada sentido, no obstante, pueden distinguirse cuatro temáticas fundamentales para él: en la primera, siguiendo a Constantino, el fraile señala que el cuerpo humano es “mejor acomplixionado cuando más se acerca al medio, igualdad o mediocridad” (A1, 392). En la segunda, de acuerdo a Aristóteles, relevó el tacto como el más importante de los cinco sentidos. En la tercera citó a San Ambrosio para recordar que el *vultu* o rostro ayudaba a “entender las naturales condiciones, cualidades e inclinaciones de cualquier persona” (A1, 393). Y en la cuarta, según como lo enseñaban Alberto Magno y otros filósofos, se dedicó a resaltar la importancia de la cabeza como la principal parte de todo el cuerpo humano.

Según la teoría de Constantino y Avicena citada por Las Casas, los mejores cuerpos poseían cierto equilibrio o grado de igualdad en todos sus aspectos: humores (cálido/frío, húmedo/seco); tacto (dureza/blandura); color (blancura/”bermejez”); venas (escondidas/sobrepujadas); grosor y magrez; sueño y vigilia; imaginación y entendimiento; audacia y temor; ira y paciencia, etc. A la hora de aplicar esta primera característica a los indios, Bartolomé de Las Casas resaltó la claridad con que se podían ver los cuerpos de éstos gracias a su desnudez, y ratificó que sus miembros “son y tiénelos tan juntos, dispuestos y tales y tan proporcionados que no parece sino que todos son hijos de príncipes, nacidos y criados en regalos” (A1, 435). Esta comparación con el cuerpo de los príncipes resulta muy sugerente y si se quiere atrevida para el imaginario de la época. Confirma no obstante, la necesidad que tenía el fraile de identificar o igualar el cuerpo del indio con el cuerpo europeo y así restituirle la humanidad que debido a otros cronistas y al hecho mismo de la conquista había perdido. Al cuerpo del indio, de temperamento *sanguíneo* y de mediana estatura tal y como se señaló anteriormente, se sumaba entonces una perfecta proporción en los miembros (incluso para los más plebeyos y labradores) de la cual resultaba que no eran “ni muy carnudos ni muy delgados, sino entre magrez y gordura, las venas no del todo sumidas ni muy levantadas sobre la carne” (A1, 435) y en general el equilibrio que los predisponía a tener “buenos entendimientos”.

En relación al tacto -segunda temática identificada en este análisis- podemos retomar el fragmento citado anteriormente. Las Casas señala la delicadeza de éste y su condición vulnerable frente a cualquier amenaza exterior a pesar de su desnudez, que podría indicar equivocadamente ser más “duros y robustos”. Para el fraile, dicha fragilidad es el indicio más revelador de tener los indios “cuerpos de libres y nobles ánimas”. Lo argumenta desde la descripción de los cuerpos libres y esclavos realizada por Aristóteles en *Política* y sobre todo por el siguiente fragmento de *De Anima*:

En los otros sentidos está el hombre por debajo de muchos animales, pero en cuanto al tacto se halla él mucho más diferenciado que los demás animales. Esta es la razón por la que él es la más inteligente de las criaturas vivas. Una prueba de ello se encuentra en el hecho de que en la raza humana los hombres están bien o pobremente dotados de inteligencia en proporción a su sentido del tacto, y sin relación a ningún otro sentido; los hombres en efecto, de cutis duro están pobremente dotados de inteligencia, mientras que los hombres de carnes suaves están muy bien dotados de ellas³⁴.

Bartolomé de Las Casas retoma casi literalmente esta cita y aunque no va más allá en la corroboración con los indios, el tacto revelado con toda su fragilidad en la desnudez será parte fundamental del discurso sobre el cuerpo del indio que se encuentra en *Apologética Historia Sumaria* y en *Historia de las Indias*. En ésta última por ejemplo, al señalar en un apartado los perjuicios del “repartimiento”, acude nuevamente a los argumentos indicados arriba: delicadeza de los cuerpos, desproporción en los humores si se los traslada de su sitio natural, parecer con los hijos de príncipes criados en regalos, miembros delicados aún en los labradores y plebeyos (H3, 52). Ello no indica solamente la simultaneidad de la escritura entre sus dos más grandes obras, sino también un trasfondo argumental en relación al cuerpo humano implícito en *Historia de las Indias* y revelado casi en su totalidad en *Apologética Historia Sumaria*. Probablemente es el mismo aparato argumental para el resto de sus obras que no podremos incluir aquí dadas las limitaciones de este trabajo.

El fraile compara la desnudez del indio con un estado edénico en donde los hombres no tienen ambiciones mundanas (la ropa deja de ser necesidad para convertirse en ambición). Reitera no obstante, la forma en cómo éstos cubren sus “vergüenzas” indicando con ello que no es por falta de cultura que andan de esta forma, sino por una decisión premeditada. Las Casas detalla en casi todas las referencias a la desnudez del indio, la forma cómo estos cubren sus genitales (naguas, mantas, calabacitas, etc.) e incluso observa en una ocasión, que desnudos ante los españoles, ellos pueden llegar a sentir vergüenza: “y subiendo los de la canoa a la nao, si acaecía asirlos de sus paños menores, mostrando mucha vergüenza, luego se ponía las manos delante, y las mujeres se cubrían el rostro y cuerpo con las mantas, de la manera que lo acostumbra las moras de Granada con sus almalafas” (H2, 81). Nuevamente comprara el cuerpo de la india tapado con el de las mujeres españolas: las indias también sienten vergüenza y muestran conductas de comportamiento propios de mujeres “normales”. A Bartolomé de las Casas el tacto expuesto de los indios además de servirle para describir con la autoridad de quien es testigo de vista, las proporciones y las características que lo ennoblecían y condicionaban como propio de hombres libres, le sirve para resaltar la fragilidad y las razones para que no fuera maltratado.

En relación al rostro, cara o *vultu*, Las Casas no se extiende en su escritura pero cita en latín diferentes autores (San Ambrosio, Quintiliano, Salustio, Virgilio, Laurencio y Servio) para señalar que éste “demuestra la cualidad accidental de los ánimos y pasiones interiores del

³⁴ ARISTÓTELES. “Del Alma”. En: *Obras*. Op. Cit. Pág. 853.

corazón” dejando ver así los movimientos y pasiones del alma (A1, 393). Al no poderse mudar fácilmente, Las Casas considera que el rostro es la forma más directa de conocer interiormente a alguien; concebido así, cumple la función fisiognómica por excelencia la cual es, indicar el alma de una persona según su hermosura o fealdad. Como era de esperarse, para el fraile lo indios son naturalmente bellos: “las caras y rostros y gestos tiénelos comúnmente graciosos y hermosos, desde su niñez y nacimiento” (A1, 436). Reconoce sin embargo, que hay algunas prácticas en donde lo modifican y lo afean causando una mala impresión entre los españoles. Cuando expone este tipo de situación no duda –como lo ha hecho antes- en compararlos con grupos sociales y prácticas peninsulares, acortando así la distancia cultural y suprimiendo en el discurso la sensación de extrañeza que podrían causar los indios: “ellos tenían y tienen de su natural buenos y graciosos gestos, sino que ellos con aquellas superfluidades se los desgarraban y hacían y hacen feos, como acaece hartas veces a las mujeres de España, que teniendo blancos y hermosos gestos tantas blanduras se ponen y afeites que no es poco asco solamente vellas” (A1, 437). A lo largo de *Apologética...*, Las Casas se refiere muchas veces a las modificaciones de los rostros de los indios cuando en medio de los sacrificios ofrecidos a sus dioses se horadaban las orejas y perforaban la lengua. En estos casos, el alma vista a través del rostro es silenciada por el fraile, quien en cambio relata con cierta admiración dichas modificaciones propias de hombres –según él- realmente entregados a sus creencias. La observación etnológica y comparativa de Bartolomé de Las Casas –inusual y muy avanzada para la época- va a revelarse cada vez que ante una práctica corporal extraña para el imaginario europeo, intente suavizar el impacto que causa su enunciación y explique por qué sucede tal. No conforme con ello relativiza el punto de observación y señala que lo que para “nosotros” es feo para “ellos” no es tanto³⁵.

Las descripciones de los rostros también juegan un papel importante a la hora de atribuirles cierta autoridad a los españoles, que no por el desacuerdo de Las Casas frente a los hechos condenables que les atribuye, la pierden. Es el caso de la narración del primer encuentro de los indios y españoles en *Historia de las Indias*, en donde la admiración que sienten los primeros frente a las barbas de los segundos es reiterativa. De igual forma se observa en la descripción física de algunos héroes del relato tales como Cristóbal Colón “rostro luengo y autorizado; la nariz aguileña; los ojos garzos” (H1, 27) y Alonso de Ojeda “hermoso de gesto, la cara hermosa y los ojos muy grandes” (H1, 363). Pero el rostro de españoles e indios, siempre va descrito junto al resto del cuerpo y es preciso entonces analizar en conjunto dichas caracterizaciones, para conocer a profundidad los protagonistas del relato lascasiano.

³⁵ “Vieron ellos también, y yo después, que acostumbraban los hombres traer en la boca cierta hierba todo el día mascándola, que teniendo los dientes blanquíssimos comúnmente, se les pone una costra en ellos más negra que la más negra azabaja que pueda ser. Traen esta hierba en la boca por sanidad y fuerzas y mantenimiento, según yo entendido tengo, pero es muy sucia cosa y engendra grande asco verlos (a nosotros, digo)” (H1, 676)

En cuanto a la cabeza es necesario recordar que es en la Edad Media en donde se refuerza la metáfora corporal de Cristo como la cabeza de la iglesia. En Corintios 11, 3 se anuncia que “Cristo es cabeza de todo hombre, mientras que el hombre es cabeza de la mujer y Dios es cabeza de Cristo”. La relación jerárquica que pone por encima la cabeza sobre los otros miembros, también se había extendido a la vida política en la Antigüedad cuando Platón en su modelo organicista de la “ciudad ideal” distinguió la cabeza (filósofo rey) del vientre (los agricultores) y de los pies (guardianes)³⁶. La metáfora corporal que le daba a la cabeza el privilegio se extendía también a la geografía y sobre esta en particular, Bartolomé de Las Casas citó a algunos filósofos y dejó un ilustrativo fragmento que la explica y que a la vez revela su pensamiento al respecto (H1, 578).

En la idea del cuerpo lascasiano la importancia de la cabeza se veía reforzada porque según el conocimiento escolástico, ella era la depositaria de los órganos interiores que cumplían las funciones del entendimiento del alma. Como lo señalaba Aristóteles, a través de los sentidos exteriores el cuerpo recibía las imágenes o “phantasmas” que después iban a parar a los órganos interiores, los cuales eran en últimas los encargados de tomar las decisiones. Las funciones del entendimiento y su respectivo aposento en la lectura e interpretación del fraile eran las siguientes: 1. el *sentido común* ubicado “en el principio de la cabeza, sobre la frente”, el cual tenía como función “aprehender y recibir en sí o cognoscer todas las imágenes, phantasmas o especies o sensaciones de los cinco sentidos exteriores”. 2. La *imaginación* “que mora en el medio del cerebro, junto a la celda del sentido común” y la cual se encargaría de las obras creativas o recursivas de las personas. 3. La *cogitativa* en los hombres o *estimativa* en las bestias “que mora en otra celda junto allí, a la otra parte del cerebro” encargada de tomar “las intinciones o estimaciones que están en ella que se dicen sensatas y sacando otras no sensatas”; 4. La *memoria sensitiva* o *memorativa* “cuya morada y órgano es la postrera parte de la cabeza”, encargada de la memoria como su nombre lo indica³⁷. Según Las Casas, para posibilitar el buen funcionamiento de los órganos interiores era necesario que concurrieran dos causas naturales y cuatro causas accidentales a su favor: las naturales eran la buena disposición de los órganos y miembros corporales y la buena complexión y armonía de acuerdo a los humores. Las accidentales³⁸ eran “la sobriedad y templanza del comer y beber, la abstinencia de las afecciones a las cosas sensibles y viciosas, la moderación de las solicitudes y cuidados de las cosas temporales, la carencia y huida o de industria o porque acaso por natural complexión no se ofrecen las perturbaciones de ira, tristeza o dolor o de otras pasiones semejantes” (A1, 398).

De acuerdo con la importancia que representaba al ser la parte predominante de todo el cuerpo, la cabeza tenía múltiples formas con un significado especial en cada variación.

³⁶ LE GOFF, Jacques y Nicolás Truong. *Una historia del cuerpo en la Edad Media*. Barcelona, Paidós, 2005. Pág. 129.

³⁷ A1: En la pág. 394 ubica el aposento de los órganos interiores y a partir de 452 sus funciones.

³⁸ Sobre estas causas accidentales se tratará en el subcapítulo siguiente en donde intentaré recoger diferentes aspectos que tenían influencia en el cuerpo desde el exterior y no desde su compostura natural.

Bartolomé de Las Casas reprodujo esta teoría de la cabeza citando a Alberto Magno en *De animalibus* y seguramente intentó aplicarla a todas aquellas que pasaron por su pluma e incluso a la suya³⁹. Pero hablar de las cabezas de los indios, en las cuales las prácticas culturales incidían modificando su forma y tamaño no era poco reto para el fraile. Dentro del imaginario de la época ya eran bien conocidas las historias de monstruos de doble cabeza o de cinocéfalos que habitaban esa otredad descrita en libros de viajes o en libros de geografías inexploradas; una otredad identificada generalmente con lo diabólico o con el Oriente -mundo maravilloso y monstruoso del cual emergieron la mayor parte de los mitos de cuerpos híbridos y extraños durante la Edad Media-. Los conquistadores que descubrieron las Indias Occidentales, ubicadas dentro de su conocimiento geográfico como una prolongación del Oriente, tuvieron la responsabilidad a través del relato, de afianzar esos mitos, verificarlos o contradecirlos según su punto de vista –que no necesariamente era su punto de observación- y sus propios intereses. Bartolomé de Las Casas se enfrentaba entonces con una creencia popular arraigada que debía combatir de raíz si quería llenar su historia de la veracidad necesaria.

En el discurso del cuerpo humano lascasiano es posible identificar un elemento que sugiere un intento por desterrar del imaginario de sus lectores la noción tradicional que tenían respecto a los monstruos y a la monstruosidad. El fraile, citando una idea aristotélica, define lo monstruoso como un error excepcional “por maravilla” de la naturaleza; suprime así la identificación de los monstruos con lo diabólico explicándolo ahora desde una óptica naturalista:

los monstruos por maravilla se hallan en todas las especies de las cosas, según parece por experiencia; porque un hombre o un animal, por maravilla nace y es cojo o manco, o con un ojo, o con más de dos, o con seis dedos, o con menos de cinco y con otros defectos desta manera; y lo mismo es en los árboles y en las otras cosas criadas, que siempre nacen y son

³⁹ “Los que tienen las cabezas muy demasidamente grandes por la ventosidad que tiene impide la virtud del sentimiento y señal es de falta de buenos sentidos y, por consiguiente, de no buenos entendimientos; los que las tienen grandes no desmoderadamente señal es de buenos sentidos y buenos entendimientos. La cabeza muy redonda y breve significa mal sentido y no tener memoria ni prudencia. La cabeza muy prolija y empinada si arriba fuere llana es señal de imprudencia y disolución, pero si fuere alta moderadamente indicio es de buen sentido y mejor entendimiento. La cabeza tuerta muestra imprudencia, e la cabeza grande con ancha frente grueso y torpe de ingenio significa. La cabeza que la primera parte della hacia la frente tiene honda y sumida es señal que aquella persona es amiga de darse a engaños y fácilmente se mueve a ira. Los que la cabeza tienen derecha, de mediana grandeza y en el medio es llana tienen buenos sentidos y declaran gozar de la virtud de la magnanimidad y, por consiguiente, han de tener buen entendimiento. Los que la cabeza alcanzan luenga de la frente al colodrillo, de la manera de un martillo o, por mejor decir, de la hechura de una nao que tiene el principio angosto como la proa y la parte postrera hacia el colodrillo más capaz o más gruesa como la popa, y cuanto más saliere afuera del pescuezo aquella parte, aquellos tales serán hombres muy prudentes, pródigos y circunspectos y de todas partes regatados y para las letras habílissimos; entre otras habilidades, si aprenden a jugar el ajedrez serán grandes jugadores dél. Y esta postrera figura de las cabezas luengas –como dejimos- es señal infalible, que ninguno se verá tener tal hechura de cabeza que no sea señalado en natural prudencia y sabiduría para mal o para bien, de lo cual tengo antigua y muy mirada y considerada experiencia” (A1, 394).

perfectas, según sus especies, y por maravilla hay monstruosidad en ellas, que se dice defecto y error de la Naturaleza (H3, 552).

Al suprimir el carácter diabólico de lo monstruoso, Las Casas cierra la posibilidad de entender algunas prácticas y características de los indios como motivadas por el diablo; constantemente el fraile explica la actuación de los indios desde el desconocimiento que tienen de Dios más no desde la veneración al diablo. Como en su discurso lo monstruoso es un error excepcional de la naturaleza, las prácticas de los indios sólo pueden explicarse desde las diferencias culturales ya que en sí mismas, no tienen ninguna relación con lo monstruoso o con lo diabólico. Así pues, dentro de su forma de relatar las prácticas culturales, las de una nación son comparables con otras y lo que hacen los indios no es extraño o absolutamente nuevo: “Por lo cual parece que en hacer las cabezas y caras fieras, como en otras muchas costumbres –según parecerá- no fueron solas las gentes destas Indias ni las primeras” (A1, 437). En otros cronistas de Indias y en el caso de Cristóbal Colón investigado por Rivera Ayala, la proyección del imaginario de lo monstruoso en las Indias Occidentales se materializaba en la construcción del mito del caníbal⁴⁰. El indio caníbal o sodomita, las mujeres Amazonas o las sirenas, daban desde el discurso escrito la continuidad al mundo extraordinario que se había forjado de Oriente en el Medioevo. Mantener el mito a costa de la verdad significaba entre otras cosas, legitimar la empresa de conquista y el sometimiento de seres “inhumanos” o “inferiores” al poder metropolitano. Las Casas por el contrario, destierra la posibilidad de continuar el mito y se propone entender el por qué de lo que al europeo no le es familiar en las Indias.

Es por ello que cuando habla de las cabezas de los indios y en especial de las prácticas en donde éstos las modifican de formas extrañas, sale a relucir nuevamente la mirada del etnólogo quien preocupado por revelar la “verdad” deja por fuera del discurso prejuicios arraigados que sí pueden leerse en otros cronistas. La empresa de escritura lascasiana se diferencia así de la de sus contemporáneos y permite comprender el cuerpo humano de los indios sin acudir a lugares comunes de enunciación en donde monstruos y seres extraños o maravillosos llenan el relato. Utiliza en cambio, teorías formuladas por autoridades escolásticas que para el siglo XVI y para su formación clerical, significan su forma de lograr la objetividad frente a los hechos.

A aquesta diligencia destas señales para cognoscerse las personas, de qué provincias eran, parece poderse ayuntar la costumbre antigua que también tenía cada provincia de formar las mismas cabezas, porque fuesen cognoscidos los vecinos de cada una dellas. Y así, cuando infantes que acababan de nacer y de allí adelante, mientras tenían las cabezas muy tiernas, les ataban ciertas vendas o paños con que se las amoldaban según la forma que querían que tuviesen las cabezas, y así, unos las formaban anchas de frente y angostas de colodrillo; otros,

⁴⁰ En el capítulo “Monstruos, cinocéfalos y caníbales” Sergio Rivera Ayala analiza la identificación del caníbal del Nuevo Mundo con el imaginario de lo monstruoso proveniente de Oriente desde la Antigüedad hasta la Edad Media. RIVERA AYALA, Sergio. *El Discurso colonial en textos novohispanos...* Op. Cit.

anchas de colodrillo y angostas de frente; otros, altas y angostas; otros, altas y anchas, y otros de otras maneras; finalmente, que en las formas de las cabezas tenían muchas invenciones y ninguna provincia, al menos de las principales, había que no tuviese forma diferente de las otras de cabeza. // Los señores tomaron para sí e para todo su linaje, que se llamaban ingas, tres diferencias de cabezas, puesto que después algunas dellas comunicaron a otros señores de algunas provincias, sin que fuesen del linaje de los ingas, por especial privilegio. La una era que acostumbraron a formar las cabezas que fuesen algo largas y no mucho, y muy delgadas e empinadas en los alto dellas. Y lo que a mí parece, por haber visto algunos de los señores del linaje de los ingas, la forma dellas era ni más ni menos que la de un mortero (A3, 1538).

Como sucede con la compostura, el tacto y los rostros, Bartolomé de Las Casas también aplicó la teoría de las cabezas a unas cuantas descripciones físicas de los españoles. En su concepción del cuerpo, la misma teoría funcionaba para unos y otros sin importar el lado del océano del que estuvieran o la novedad o antigüedad del pueblo narrado; en cada imagen que construyó de las Indias se percibe un esfuerzo por incluirlas en una historia universal en donde la concepción del cuerpo humano jugaba un papel especial. De otro lado, así como se interesó por estas cuatro partes del cuerpo, sugirió ciertos parámetros teóricos y la aplicación de ellos a los cabellos y el color de la piel. El fraile no quiso dejar cabos sueltos y desde la forma hasta los usos, narró el cuerpo del indio en las obras escritas que deliberadamente quería dejar para la historia.

1.3. Otros aspectos que influyen en el cuerpo

En la búsqueda del significado del cuerpo en la obra de Bartolomé de Las Casas, se han podido identificar hasta ahora elementos muy concretos desde los cuales el fraile describe y explica el cuerpo del indio y entiende a su vez cualquier cuerpo humano. De un lado la relación inherente entre cuerpo y alma y la importancia de la teoría de los humores o temperamentos para entender las complexiones del cuerpo. Del otro, la diferenciación entre órganos exteriores e interiores en donde de los primeros, tienen un papel relevante la compostura física, el tacto, el rostro y la cabeza. El conocimiento del cuerpo que tenía Las Casas, deja ver hasta ahora la síntesis de diferentes teorías escolásticas y el esfuerzo del fraile por aplicarlas a las “indianas gentes” en un intento por igualar el cuerpo del indio con el cuerpo europeo buscando demostrar así sus “buenos entendimientos”. A esta idea del cuerpo se suman diversos elementos provenientes del exterior o como los denomina Las Casas “accidentales”, que influyen en la buena compostura de los miembros, en la complexión física y en la disposición del cuerpo en general para ser más o menos “intellectivo”. Dichos elementos se pueden considerar en tres apartados que trataré de

explicar a continuación: 1. influencia de los cielos y de la tierra, 2. causas accidentales de los órganos interiores y 3. edad de los padres.

En el discurso sobre el cuerpo humano de Bartolomé de Las Casas, la influencia del cielo y de la tierra son pieza clave para tener una mejor complexión y de esta forma “sutiles entendimientos” y “capacidad intelectual”. Debe recordarse que todos los razonamientos sobre el cuerpo humano en *Apologética Historia Sumaria* tienen un fin muy concreto: demostrar que los indios tienen el entendimiento suficiente para gobernarse a sí mismos, en contra de los señalamientos en donde éstos terminaban siendo incapacitados para ello. El cielo, es tal vez el factor en el que menos profundiza Las Casas: lo entiende como algo formado por cuerpos celestes (Sol y planetas) los cuales de acuerdo a su posición influyen en el cuerpo antes de que el ánima le sea infundida: “los cuerpos celestiales, influyendo sobre el cuerpo humano su natural virtud, lo disponen antes que el ánima se le infunda para que sea tal o tal, y según lo que requiere aquella disposición así se sigue los grados en el ánima” (A1, 383). La astrología no es el tema fuerte del fraile quien al respecto prefiere decir poco y sólo afirmar como en cualquier otro tópico, que las Indias Occidentales también fueron favorecidas.

A pesar de su silencio, es posible identificar en el pensamiento lascasiano referente al cielo y a la tierra esa forma de concebir el mundo y de construir el saber que Michel Foucault definió como la *semejanza*. Forma en donde *conveniencia, emulación, analogía y simpatía*, explican por qué el mundo era entendido como un constante reflejo de las cosas, en el cual la tierra repetía el cielo, los rostros se reflejaban en las estrellas, el cuerpo reflejaba las pasiones del alma y todo en general funcionaba de acuerdo a una ley de espejos⁴¹. Aunque Las Casas no entiende muy bien cómo funciona la influencia del cielo en el cuerpo humano, sabe que el conocimiento de su época exige un examen de las cosas superiores para entender las inferiores⁴². Es por eso que expone, así sea brevemente, la influencia del cielo en el cuerpo humano y con un poco más de detalle (ya que su conocimiento del territorio se lo permite) la influencia de la tierra. Del cielo había hablado ya en el capítulo 17 de *Apologética...* en donde expuso por qué la posición del Sol favorecía la “templanza y sanidad” de las Indias: la distancia del Sol, que permitía tener igualdad de horas diurnas y nocturnas, fueron su principal argumento asociado al equilibrio necesario para el buen funcionamiento de todas las cosas. De igual forma, había hablado de la tierra antes de exponer su influencia en el cuerpo humano: los primeros veinte capítulos de *Apologética...*

⁴¹ FOUCAULT, Michel. *Las palabras y las cosas*. 2ª ed. Madrid, Siglo XXI Editores, 2009. Pág. 26.

⁴² “así como los médicos dicen que para cognoscer la naturaleza y disposición del cuerpo humano es necesario considerar no sólo la raíz o la causa superior y universal (conviene a saber: el cielo o cuerpos celestiales y su disposición y movimientos), pero también debe el médico de tener consideración de la raíz o causa inferior (y ésta es la complexión y disposición de la persona), por esta misma manera es en el propósito, conviene a saber, que para haber noticia de las tierras si son aptas y dispuestas para la habitación humana, si son templadas o destempladas, sanas o enfermas si son pobladas o frecuentadas mucho o poco de los hombres, se requiere que tengamos noticia y cognoscimiento de la causa universal que es el cielo [...] y también de las causas particulares o especiales por respecto de la tierra y disposición de ella” (A1, 353).

son una descripción detallada de la isla Española con todas sus provincias y en *Historia de las Indias*, hizo diversas disertaciones geográficas explicando la posición de las Indias Occidentales y sus principales características según las autoridades clásicas de la geografía y sus propias observaciones.

Según Bartolomé de Las Casas y las autoridades geográficas que cita (Ptolomeo, Hally, Avicena, Averroes entre otros) existía una relación causal entre el cielo, la tierra y el cuerpo humano; sumado a ello, la influencia de la tierra en el cuerpo estaba estrechamente relacionada con la teoría de los humores o de los cuatro temperamentos. El cielo determinaba si la tierra era naturalmente inclinada al frío o al calor de acuerdo a la posición del Sol, como se dijo ya. Y la composición de la tierra (mar, montes, lagunas, ciénagas, vientos, etc.) determinaban en últimas la temperatura, pues podían volver más o menos templado la inclinación natural del clima. Si la tierra era caliente los hombres no necesitaban mucho calor interior y entonces eran quietos y pacíficos; pero si era fría, el calor interior iba a ser mayor y entonces los hombres iban a ser “audaces, osados” y con un cuerpo y ánimo en constante movimiento. En la teoría, ello se explicaba porque la frialdad exterior tapaba los poros de la piel y hacía muy difícil la salida del calor corporal haciendo los ánimos de las personas mucho más fuertes (A1, 384). Bajo esta teoría Las Casas concluye entonces que “de las calidades y propiedades de las regiones extremas o medianas y templadas proceden las complexiones de los hombres y animales y de las plantas y cosas que en ella nacen, y de las complexiones o según las complexiones se causen en las gentes bajos o altos, sotiles o votos, malos o buenos entendimientos” (A1, 432). No hace falta exponer los argumentos de Bartolomé de Las Casas para considerar las Indias Occidentales de “templanza, mediocridad y disposición suave”; tampoco la clasificación de los indios según esta teoría, pues el temperamento *sanguíneo* que se había señalado páginas arriba se explica en parte desde la relación con el cielo y la tierra. Sólo diremos que las concepciones del cielo y de la tierra le ayudaban a Las Casas a explicar el cuerpo humano del indio y de esta forma sumaba más argumentos a su propósito inicial.

El segundo elemento que influía sobre la buena disposición del cuerpo humano -las causas accidentales de los órganos interiores- son un conjunto de condiciones que señaló Bartolomé de Las Casas y que como su nombre lo indican van a beneficiar o a perjudicar los órganos interiores (ubicados en la cabeza como se mencionó arriba) encargados de las funciones del entendimiento: *sentido común, imaginación, cogitativa y memorativa*. Las Casas dividió estas condiciones en cuatro temas asociados al comer y beber, a las afecciones sexuales o “venéreas”, a las afecciones temporales o mundanas y a las perturbaciones del ánimo como ira, tristeza o dolor. El primer aspecto lo trató en un capítulo aparte, relevando su importancia para el buen funcionamiento de todo el cuerpo, sin embargo, aquí se retomara en conjunto con el fin de sintetizar las principales ideas.

“La sobriedad y templanza del comer y beber” y “la sanidad de los mantenimientos” reúnen los temas relacionados con la alimentación. Ésta podía afectar al cuerpo de dos maneras:

según la cantidad y según el tipo de cosas que se ingirieran. Obviamente las personas que eran equilibradas en la cantidad de alimentación ingerida eran, según esta teoría, las de mejores entendimientos o las inclinadas hacia los actos de razón e “intellectivos”. Quienes no lo eran, en el decir de Las Casas los “desordenados, tragones, comedores y bebedores”, estaban expuestos a una mala reacción de sus fluidos interiores que desencadenaban el mal funcionamiento de las potencias del entendimiento:

porque por el mucho mantenimiento créceles la sangre y el calor interior en excesiva cantidad y abundancia, del cual se sigue muchedumbre de huelgos y humosos y espesos y turbios o turbulentos espíritus por el mucho calor y sangre y mal representativos de las especies y fantasmas sensibles; de lo cual suben evaporaciones y fumosidades resolutas y espesísimas del estómago y del corazón y del hígado al cerebro, y allí enfríanse y espésanse con la frialdad del cerebro, que naturalmente de su propiedad y naturaleza es frío; los cuales tapan y tupen los poros o caminos de los espíritus por manera que no pueden descender o derrámense del cerebro a los órganos de los sentidos y entonces son ligados, embarazados y empedidos más o menos, según mayor o menor fuere la espesura o engrosamiento de los vapores, en sus actos los dichos interiores sentidos o potencias muchas veces dichas (A1, 400).

En la teoría lascasiana de la alimentación, la cual reunía como siempre las voces de autoridades médicas y filosóficas, el tipo de alimentos ingeridos incidían de forma muy específica en el cerebro y por lo tanto en los actos del entendimiento: los pollos chiquitos y la carne de cordero cocida en poca agua conservaban la sanidad y aumentaban la virtud del cerebro; la carne de los gallos viejos aguzaba la vista; la cabeza o el cerebro de los gallos muy viejos y de la tórtolas le daban sutileza al entendimiento; las gallinas, perdices y perdigones, especialmente sus tuétanos, confortaban la memoria; y las carnes de corderos y de puercos castrados servían a todo el cuerpo (A1, 425). El vino bebido con moderación y las frutas, también hacían parte de los manjares benefactores, no así, el carnero sin castrar y las cebollas en exceso las cuales podían incluso llevar a una persona hasta la locura.

Cuando Bartolomé de Las Casas llevó esta teoría a la aplicación, es decir cuando debió verificar si en las “indianas gentes” se cumplía esta condición, encontró que por la cantidad de alimentos ingeridos los indios resultaban muy favorecidos, pues eran “abstinentísimos” y muy sobrios hasta el punto de que algunos religiosos habían llegado a decir de ellos “que su comer y beber cotidiano es como el de los Santos Padres en el yermo” (A1, 441). Al lado de tal comparación, continuó su discurso justificando a los indios cuando se emborrachaban en medio de sus fiestas y convites. Citó algunos pasajes de la Biblia para exponer que dichas fiestas no estaban prohibidas y señaló que si los indios se “destemplan” algunas veces, lo hacían porque su bebida natural no era el vino. Seguramente Las Casas respondía de esta forma a sus contradictores y cronistas a la vez, quienes usaron muchas veces los estados alterados de conciencia de los indios para señalarlos desfavorablemente. En cuanto al tipo de comidas ingeridas por los indios, no era fácil para Las Casas obviar el hecho de que su dieta no era la ideal para los buenos entendimientos: “aunque los manjares destas

gentes comúnmente no sean favorables al entendimiento de sí mismo, por ser raíces y legumbres y otras cosas muy terrestres o que tienen mucho de terrestridad” (A1, 462). Sin embargo, señaló sucintamente que ello se complementaba por la sobriedad (poca cantidad) con la que comían y que por esta razón sus entendimientos no se veían afectados.

Por otra parte, las afecciones sexuales o “venéreas” así como a las cosas mundanas, es decir a los objetos y riquezas materiales, perjudicaban al cuerpo humano y al entendimiento en la medida en que ocuparse en éstas significaba entorpecer el funcionamiento de las potencias interiores. Las Casas no amplió mucho estos temas que por lo demás hacían parte del discurso católico tradicional, sin embargo, a la hora de aplicarlos a los indios, le sirvieron para comparar las prácticas de los naturales con las de los europeos dejando a estos últimos en una posición discutible y enjuiciable desde la concepción moral de la época. La comparación entre “ellos” y “los nuestros” entra nuevamente al discurso corporal para señalar esta vez no que los indios y los europeos se parecen, sino que aquellos tienen prácticas corporales más decentes y morales que los mismos españoles, y aún más, si por casualidad se halla un indio con un comportamiento indeseable fue porque lo aprendió de un español:

Y si alguno ha visto o sentido a indio alguna desvergüenza de obra o de palabra, no habrá sido sino de los que han criado y tenido los españoles en sus casas, porque los aprendieron dellos. Pero desta honestidad no se podrán gloriarse muchos de los nuestros, porque se hallarán millares de indios que hayan visto y sido testigos de infinitas torpedades cometidas por nuestros compatriotas, para nuestra gran confusión (A1, 445).

La identificación de los “otros” con “nosotros” alcanza su máximo nivel cuando Bartolomé de Las Casas le otorga al indio la facultad de ver y de ser testigo del comportamiento del español. Ahora no sólo existe una misma teoría corporal desde la cual se explica al indio y al europeo, sino que además, la posibilidad de observar -que en sí misma constituye una forma de dominar- es transferida al indio quien también tiene una concepción del mundo desde la cual interpreta y juzga los actos de los españoles. Esta facultad de ver, que se revela con mayor claridad frente a estos temas no es nueva en la narración lascasiana. Desde el relato del primer encuentro de españoles e indios en *Historia de las Indias*, Bartolomé de Las Casas sugiere un juego de doble mirada que pone en cierta igualdad de condiciones a las dos culturas: “parábase a mirar los cristianos a los indios, no menos maravillados que los indios dellos” (H1, 206). Gracias a esto, en *Apologética Historia Sumaria* la narración cobra un enfoque “relativista cultural” y comparativo *in crescendo*, en la cual el lector se veía cada vez más tentado a entender al indio como una persona “normal”.

Por otro lado, la última causa accidental que afectaba las potencias interiores estaba relacionada con situaciones en las que el cuerpo siente alteraciones en su ánimo producto de la ira, la tristeza y el dolor. Como esta causa se ajusta muy bien al maltrato físico que

según Las Casas le propiciaban los españoles a los indios, será tratada en el siguiente capítulo.

Después de mirar sucintamente en qué consistía la influencia del cielo, de la tierra y de las causas accidentales de los órganos interiores en el cuerpo humano, habría que señalar el tercer elemento que denominamos al comienzo de este subcapítulo “edad de los padres”. Siguiendo los planteamientos de Aristóteles en *Política*, Las Casas planteó la importancia de que los padres tuvieran una edad adecuada a la hora de engendrar a sus hijos. Explicó siete “inconvenientes” o razones por las cuales esto debía ser así. Las primeras se relacionaban con el buen gobierno de la casa y de la República: 1. los muchachos ayuntados a corta edad quedaban débiles para la guerra o para otros trabajos; 2. los niños que veían a sus padres de corta edad no los obedecían ni reverenciaban como era debido; 3. los jóvenes no sabían regir o gobernar sus casas. Las otras razones tenían que ver directamente con el cuerpo humano: 4. los niños engendrados por mozos de corta edad nacerían “chiquitos y de flacos cuerpos”; 5. el engendrador y el hijo tendrían corta vida; 6. las mujeres correrían gran peligro a la hora de parir; y 7. la imperfección del menstuo en las niñas haría que las criaturas salieran “chicas y diminutas” (A1, 419). Estas razones explicaban por qué Aristóteles –tal y como lo cita Las Casas- consideraba que el tiempo adecuado para parir, fuera en los hombres a los 35 años y en las mujeres entre los 18 y 20. Dicha teoría, contradecía el mandato eclesiástico formulado por de San Isidro quien previendo “peligros temporales y espirituales” había indicado que la edad adecuada era en el comienzo de la pubertad: a los 14 años para los hombres y a los 12 para las mujeres. A pesar de su admiración y lealtad por las teorías aristotélicas, Bartolomé de Las Casas resolvió tal contradicción inclinándose por las leyes eclesiásticas, las cuales a su parecer, seguían en cuanto podían la ley divina persiguiendo así un fin mucho más alto: la seguridad de las ánimas. Opinión si se quiere previsible, pues no sería normal que Las Casas contradijera frontalmente a la Iglesia.

No obstante tal dilema, Las Casas no dejó pasar de largo algunas consideraciones importantes a la hora de engendrar que citaba nuevamente de Aristóteles. Ello es, que según las ocupaciones de los padres las criaturas engendradas tendrían un mejor o peor cuerpo y con ello la capacidad de su entendimiento. La clave era como siempre el equilibrio: los padres no podían tener trabajos en exceso ni tampoco ser muy pasivos. La razón era que en los primeros el calor y el movimiento podían afectar los “espíritus de la materia seminal” botándola, exhalándola o esparciéndola fuera y en los segundos, la atención, el cuidado o la concentración en una sola actividad “desecaba” la materia seminal. Si se quería engendrar con éxito no era recomendable entonces ser por ejemplo labrador o estudioso, las dos caras del trabajo en exceso y de la pasividad física. Y tampoco –como lo señalaba Ovidio- “muy enamorados” ya que el mucho amor causaba los mismos efectos que a las personas de mucho estudio. El ejemplo a seguir o el caso de un hijo engendrado en perfectas condiciones era entonces, según Las Casas el de los pastores, quienes no se ocupaban en

excesivos trabajos ni eran ociosos del todo: “ejercítanse también en otros algunos trabajos que son suficientes para la digestión congruente de la materia necesaria a la generación” (A1, 424).

A la hora de aplicar esta teoría a los indios Bartolomé de Las Casas se encontró con que en general iban en contra de lo indicado por Aristóteles. Llama la atención que el fraile en lugar de argumentar desde lo que San Isidro consideraba conveniente y que se ajustaba mejor a la edad para engendrar de los indios, decidió argumentar uno a uno los inconvenientes enunciados por Aristóteles, tratando de demostrar que en el caso de los indios éstos no se veían muy perjudicados. A los ojos de Las Casas, los indios estaban dotados de otras características que suplían las que les faltaban en cuanto a la edad de los padres para engendrar:

Cuanto al cuarto inconveniente, que nacen los hijos de chicos cuerpos, y el quinto, que son de poca vida, y el séptimo, que es imperfecto el mensturo, y así salen las criaturas diminutas, a todos tres inconvenientes se puede responder que la gran temperancia y virtud de la tierra felice que habitan, y los aires, tiempos y vientos salubres, y las favorables constellaciones o otras virtudes secretas de naturaleza deben suplir el susodicho defecto de la edad tierna de los padres y antes de edad conveniente a la buena generación cesar; porque vemos que aunque en algunas y en muchas partes destas Indias nacen los hombres bajos de cuerpo comúnmente, pero son muy bien proporcionados y de miembros recios y muchas fuerzas, y esto yo lo he visto experimentado y es notorio a todos los que por estas regiones o provincias estamos. (A1, 460).

Tal y como en todas las características o elementos que influían para que los cuerpos tuvieran mejores entendimientos -según las mismas teorías señaladas por Bartolomé de Las Casas- los indios nunca pierden. Para el fraile el cuerpo del indio respondía bien a todas las necesidades requeridas aun cuando era evidente la dificultad de aplicar algunas de las premisas. El fin de la empresa escritural argumentativa llamada *Apologética Historia Sumaria* justificaba la omisión, flexibilidad o ajuste de las teorías. Finalmente era el cuerpo del indio al que se buscaba salvar de la “destrucción”

2. DESTRUIR

El significado del cuerpo en la obra lascasiana puede hallarse también por otros caminos, tal vez menos denotativos pero narrados con la contundencia necesaria para preguntarse por éste. Si en *Apologética Historia Sumaria* el objetivo era “cognoscer”, incluyendo así el cuerpo humano al revelar el conocimiento acumulado por las tradiciones enciclopédica y escolástica, *Brevísima relación de la destrucción de las Indias* e *Historia de las Indias* tendrán del mismo modo objetivos concretos que anuncian una forma de entender y de revelar el cuerpo humano. El fin último de la obra y de la vida misma de Bartolomé de Las Casas fue siempre defender a los indios. No obstante, en cada forma narrativa seleccionada se propuso objetivos específicos que están en armonía con la narración del cuerpo humano y que nos sirven hoy para ampliar un abanico de significados y de posibilidades.

Si tuviéramos que sintetizar en una sola palabra el objetivo que guía la escritura de *Brevísima relación de la destrucción de las Indias* y que a la vez sirva para comprender la estructura narrativa de la obra, ésta sería “denunciar”. En 1542 Las Casas se dio a la tarea de escribir un breve compendio de los hechos condenables cometidos por los españoles en las Indias, el cual retomó diez años después para ilustrar al príncipe Felipe (luego Felipe II) -quien al momento era el encargado de los asuntos de allí- para que teniendo tal conocimiento interviniera ante el rey Carlos V en defensa de los indios. Dado el destinatario del relato, éste debía ser claro respecto a la materia narrada tanto como breve; y según las motivaciones del narrador, debía anudar lo hechos más graves o significativos para que tuviera la eficacia esperada. El resultado fue entonces la obra insigne de Bartolomé de Las Casas, con la cual se lo identificaría hasta la actualidad y que sirvió -dado su carácter díptico y maniqueo- para formar la imagen del “buen salvaje” a la vez que la de “la leyenda negra española”. La obra habla página tras página de cómo los cristianos españoles destruyeron a los indios; los recursos narrativos o los efectos estilísticos utilizados por el autor tienen como fin único mostrar dicha “destrucción”. Siendo así el cuerpo humano develado en esta obra es el del indio derrotado: la elección del léxico, el uso de sinónimos, reiteraciones e hipérboles, marcan la enunciación de un cuerpo ya no dotado de las características objetivas que lo hacían humano, sino las de uno desmembrado, maltratado, humillado y en definitiva que está muriendo.

Como se ha señalado antes, la obra lascasiana cobra sentido en la medida en que la humanidad de los indios es un asunto sin resolver a mediados del siglo XVI, el cual marcaba de cierta forma, la actitud de los españoles hacia ellos. Los negros esclavos y los moros o musulmanes ya tenían asignado un lugar dentro del imaginario español que no conllevaba una denuncia del tipo de *Brevísima...*; aunque sus cuerpos podían estar sujetos a

destrucciones similares, la legitimidad de los hechos ya estaba dada⁴³. La opinión dividida en relación a los indios se prestaba en cambio a crear imágenes contradictorias según los intereses de los diferentes autores y para Las Casas, era preciso denunciar la destrucción del cuerpo del indio sin ahorrarse crudeza o detalles con el fin de movilizar la emoción de los lectores. Que los hechos narrados hayan sido verdaderos, no es un asunto por discutir en este trabajo, otros investigadores se han dado a la tarea de corroborar los relatos lascasianos con otros cronistas y fuentes documentales de la época. Aquí lo que interesa es develar uno de los tantos sentidos otorgados al cuerpo en la obra del fraile buscando con ello comprender el rol del cuerpo en la elaboración del relato y su significado para Bartolomé de Las Casas. Por lo tanto no sobra destacar que aunque determinada forma de comprender el cuerpo se manifieste más en unos relatos que en otros, los sentidos otorgados migran entre sus narraciones y lo que podemos hallar en *Brevísima relación de la destrucción de las Indias* no es ajeno a las otras obras del fraile. Los resultados parciales de la búsqueda de dicho sentido del cuerpo se presentan en este capítulo bajo el subtítulo “La destrucción del cuerpo del indio”.

De otro lado, el objetivo al escribir *Historia de las Indias* difiere en su forma al de *Apologética...* y al de *Brevísima...* Esta vez si tuviéramos que sintetizar el propósito del autor, diríamos que sencillamente busca “historiar”. El investigador Walter Mignolo, quien ha analizado diferentes formaciones textuales de la colonia hispánica durante el siglo XVI, observa que dos de los aspectos que caracterizan la formación del discurso histórico, son tenidos en cuenta a cabalidad por Bartolomé de Las Casas en esta obra: el fin de la historia es ocuparse de verdades particulares de utilidad comunitaria; y la historia debe ser escrita por hombres sabios o capacitados para ello⁴⁴. Las Casas explicitó los anteriores como parte de su objetivo y de su condición de escritor junto con otras motivaciones para escribir la obra, las cuales dejó plasmadas en el prólogo de la misma y que van desde la gloria de Dios hasta sacar de las mentiras a los españoles quienes no saben lo que pasó tras el descubrimiento de las Indias (H1, 17). La “verdad” de esta historia trae entonces los hechos -supuestamente no narrados por otros cronistas- que implican la destrucción de las indianas gentes. Pero a diferencia de *Brevísima...* no se queda allí. *Historia de las Indias* fue concebida como la gran obra del fraile quien al realizar una división por décadas narraría en cada libro “todo” lo que pasó en las Indias, desafortunadamente sólo alcanzó a escribir tres décadas cubriendo el período comprendido entre 1492 y 1520. Esta vez los protagonistas del relato son los españoles: en la primera década Cristóbal Colón es el hilo conductor de la narración; en la segunda, los diferentes conquistadores de las actuales islas del Caribe, de Centroamérica y de parte de Venezuela y Colombia; y en la tercera, cobra protagonismo el

⁴³ Sobre el trato que se le daba al cuerpo de los musulmanes puede consultarse esta interesante obra: FIERRO, Maribel, Francisco García Fitz (eds.) *El Cuerpo derrotado: cómo trataban musulmanes y cristianos a los enemigos vencidos: Península Ibérica, ss. VIII-XIII*. Madrid, CSIC. 2008.

⁴⁴ MIGNOLO, Walter. “Cartas, crónicas y relaciones del descubrimiento y la conquista”. En: MADRIGAL, Luis Íñigo (Coord.) *Historia de la literatura hispanoamericana. Tomo I. Época Colonial. 5ª edición*. Madrid, Cátedra, 2008. Pp. 57-116.

propio Bartolomé de Las Casas quien narra en tercera persona las tareas en su búsqueda de un mejor trato hacia los indios. El fraile no olvida en esta obra otros temas de gran interés si se quiere ofrecer una visión “total” de la historia de las Indias: la descripción geográfica, los móviles providenciales y humanos en el actuar de los españoles, los antecedentes históricos del suceso, etc. Y no olvida por supuesto la importancia de los indios, sólo que dado lo extenso que resultaba hablar de ellos decidió -como mencionamos antes- separar la temática “indios” para elaborarla en su totalidad en *Apologética Historia Sumaria*. Esta decisión permite que hoy podamos aproximarnos a una comprensión de lo que significaba para Bartolomé de Las Casas el cuerpo del español; y es que al ser el protagonista de esta narración cobra un sentido diferente al observado en el cuerpo del indio permitiendo incluso percibir contrastes e intentar comparaciones. Los aspectos a analizar del significado del cuerpo visto a través del relato del español podrían ser tantos, que para elaborar este trabajo fue preciso delimitarlos, de forma que sirvieran a la vez para formar una imagen comparada junto al de los indios: los he reunido bajo el subtítulo “La vulnerabilidad del cuerpo español narrada desde la invulnerabilidad”.

Mi objetivo pues, al escribir *Destruir*, es develar otras formas de narrar el cuerpo humano en la obra de Bartolomé de Las Casas; formas que deberían ayudar a comprender otros sentidos (modos particulares de entender algo) otorgados al cuerpo y que permiten ampliar su margen de significado en la obra del autor y en su contexto histórico-social. La metodología empleada fue una lectura minuciosa de las obras mencionadas seguida de una selección de temas que se analizarán a continuación. Carece el capítulo de una estructura teórica que soporte el examen deductivo y asimismo del análisis comparativo con otros cronistas o fuentes de información que permitan profundizar y ampliar el nivel de observación; queda pendiente esta tarea para futuras investigaciones.

2.1. La destrucción del cuerpo del indio

En *Apologética Historia Sumaria*, Bartolomé de Las Casas señaló algunos presupuestos teóricos que aplicó al cuerpo del indio con el fin de restituirle su humanidad, los cuales, observamos en el anterior capítulo para tratar de comprender el conocimiento que del cuerpo tenía Las Casas: complexión sanguínea, calidad de órganos exteriores e interiores, buenas condiciones que favorecían el entendimiento, etc. Dejamos en el tintero una de las causas accidentales que afectaba las potencias interiores porque como se verá ahora se ajusta muy bien a la denuncia de la destrucción del cuerpo del indio. Esta causa accidental se relaciona con situaciones en las que el cuerpo siente alteraciones en su ánimo producto de la tristeza, el temor y el dolor. Del mismo modo que lo hizo para las otras causas accidentales de las potencias interiores (alimentación, afecciones temporales y venéreas),

Las Casas señaló de acuerdo a autoridades como Santo Tomás y Aristóteles, cuáles eran las reacciones del cuerpo cuando era sometido a alguna de estas tres afecciones. Si era tristeza -de la cual afirmaba el fraile que “entre todas las pasiones del ánimo es la que más daño hace a la salud del cuerpo” (A1, 403) - la alteración afectaba directamente “cierto movimiento que del corazón en los otros miembros se difunde y derrama” provocando entonces múltiples consecuencias tales como insomnio, pesadumbre en el ánimo e impedimento en los movimientos interiores del ánimo y de los exteriores corporales. La tristeza, según esta teoría, alteraba la función *imaginativa* de los órganos interiores llevando a que la persona se imaginara no poder salir de ese estado de ánimo y desencadenara su sentimiento en el temor. Tristeza más temor, hacía que huyeran los espíritus, que el calor desmamparara al corazón, que las potencias superiores fueran a parar a las inferiores y que se encogieran los miembros exteriores a los interiores (A1, 404). De estas alteraciones de los órganos y del movimiento normal del calor corporal se explicaban el frío, los temblores de los órganos y de la voz, la sed, la orina, “la efusión de la simiente” y otras reacciones del cuerpo o “pestilencias”. En relación al dolor, Bartolomé de Las Casas sólo agregó que cuando el ánimo se ocupa exclusivamente de éste, le cuesta gran dificultad intentar otras actividades, especialmente las del entendimiento.

Esta explicación teórica fue ejemplificada con una situación hipotética, que le servía al fraile para anunciar a sus lectores -con algunos capítulos de antelación- las consecuencias en las indianas gentes. Dijo que “a tal estado como éste podemos comparar el estado y vida de las ciudades o reinos que tienen y señorean los tiranos porque, como siempre vivan los hombres en durísima opresión y acerba servidumbre, toda su vida es triste y angustiosa por los males que de presente padecen y siempre imaginan otros mayores” (A1, 406). La estrategia discursiva de ejemplificar un hecho que más adelante aplica a los indios, con una situación que para el lector europeo -a quien va dirigida su obra- es familiar, busca, como lo hemos señalado antes, la identificación de éste con los indios. Si el europeo se ve reflejado en “X” situación, ello facilitará la comprensión de la denuncia lascasiana. Por otra parte, este ejemplo estará conectado directamente con la utilización de un léxico en *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*, en el cual términos como “tirano” emergen con frecuencia.

Después de la disertación teórica, Las Casas señala -capítulos adelante- la aplicación de ésta en los indios. En el argumento del fraile si los indios sentían dolor, tristeza y temor era obviamente por culpa del trato que les daban los españoles. En el decir de Las Casas la complexión *sanguínea* hacía que éstos toleraran mejor el dolor y la fatiga física ya que su desmedida paciencia y alegría hacía el dolor más soportable que en otros cuerpos. No así de tolerables eran la tristeza y el temor pues la “imaginación vehementísima” de los indios, hacía que creyeran que nunca iban a salir de la situación lamentable de explotación española y ello, incrementaba su dosis normal de temor. Las Casas no se quedó allí y expuso cuatro razones que explicaban esta intolerancia a la tristeza y al temor por parte de

los indios, las cuales resumidas serían: grandeza de los agravios por parte de los españoles; diuturnidad del mal; delicadeza de los cuerpos; e imaginación vehementísima. De igual forma señala las consecuencias o “efectos desastrosos y lamentables” que ha traído el exceso de tristeza y de temor: las “pestilencias” o los efectos corporales indicados arriba; la pusilanimidad y el servil ánimo de los indios; la poca estima y menosprecio que les tomaron los españoles al verlos indefensos; y “los números tan innumerables que dellos han perecido”.

De estas razones y consecuencias retomaré algunas que se conectan muy bien a la estrategia discursiva utilizada por Las Casas en *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*. Con ello trataré de mostrar cómo el discurso corporal argumentativo de *Apologética Historia Sumaria*, migra, se transforma y en últimas se conecta estrechamente, con un discurso corporal denunciador. Sea la primera entonces, la que Bartolomé de Las Casas señala como la tercera razón para que los indios sientan tristeza y temor frente al trato español: la delicadeza de sus cuerpos.

Como señalamos en “Órganos exteriores e interiores” Las Casas apela a la delicadeza de los cuerpos de los indios porque ese es el argumento aristotélico que demuestra la condición natural de una persona libre; en esa ocasión dicha delicadeza se demostró observando que los indios poseían muy buenos órganos exteriores y para reforzar esta idea, el fraile utilizó la comparación de los indios “nacidos como príncipes criados en regalos”. Dado el carácter denunciador y corto de *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*, Las Casas no tenía la oportunidad de retomar sus argumentos escolásticos o de explicar al lector las ventajas respecto al entendimiento cuando se tiene un cuerpo delicado. El fraile, quien busca en su lector un efecto emocional antes que racional, acude esta vez a la acumulación de las características de los indios que los haga ver como las personas más buenas, delicadas y nobles de la tierra; que los haga ver, como las ovejas mansas que enunciará a lo largo del relato. Después de hacer la presentación de *Brevísima...* en donde expone sus motivaciones y objetivos al escribir, Las Casas declara cuán grande y poblada era la tierra de las Indias antes de la llegada de los españoles. Seguidamente ofrece la primera caracterización de los indios con la cual el lector debía interpretar el resto del relato:

Todas estas universas e infinitas gentes a todo género crió Dios las más simples, sin maldades ni dobleces, obedientísimas, fidelísimas a sus señores naturales y a los cristianos a quien sirven; más humildes, más pacientes y quietas, sin rencillas ni bollicios, no rijosos, no querulosos, sin rancores, sin odios, sin desear venganzas, que hay en el mundo. *Son así mesmo las gentes más delicadas, flacas y tiernas en complisión y que menos pueden sufrir trabajos, y que más fácilmente mueren de cualquiera enfermedad, que ni hijos de príncipes y señores entre nosotros, criados en regalos y delicada vida, no son más delicados que ellos, aunque sean de los que entre ellos son de linaje de labradores*⁴⁵. Son también gentes

⁴⁵ El subrayado es mío.

paupérrimas y que menos poseen ni quieren poseer de bienes temporales, y por esto no soberbias, no ambiciosas, no cubdiciosas. Su comida es tal que la de los sanctos padres en el desierto no parece haber sido más estrecha ni menos deleitosa ni pobre. Sus vestidos comúnmente son en cueros, cubiertas sus vergüenzas, y cuando mucho cúbrense con una manta de algodón, que será como vara y media o dos varas de lienzo en cuadro. Sus camas son encima de una estera, y cuando mucho duermen en unas redes colgadas, que en lengua de la isla Española llamaban hamacas. Son eso mesmo de limpios y desocupados y vivos entendimientos, muy capaces y dóciles para toda buena doctrina, aptísimos para recibir nuestra sancta fe católica y ser dotadas de virtuosas costumbres, y las que menos impedimentos tienen para esto que Dios crió en el mundo. Y son tan importunas desde una vez comienzan a tener noticias de las cosas de la fe, para saberlas, y en ejercitar los sacramentos de la Iglesia y el culto divino, que digo verdad que han menester los religiosos para sufrillos, ser dotados por Dios de don muy señalado de paciencia. Y finalmente yo he oído decir a muchos seglares españoles de muchos años acá y muchas veces, no pudiendo negar la bondad que en ellos veen: “Cierto, estas gentes eran las más bienaventuradas del mundo, si solamente conociera a Dios (BR, 75)

En esta descripción inaugural y en el resto de *Brevísima*...el cuerpo no tiene un espacio para ser explicado aparte. Debe entonces camuflarse en una caracterización general del indio, en la cual lo importante es resaltar sus valores cristianos, incluso antes de que le llegue el conocimiento de la fe católica. Pero en esta ocasión, gentes “delicadas”, deja de ser sinónimo de hombres nobles y libres para significar débiles y desprotegidos; “flacas y tiernas en complisión” ayuda a reforzar esta idea de seres vulnerables de los cuales no se menciona ya, que al ser *sanguíneos* gozan de un grado de independencia y favorabilidad según la teoría de los humores. Que no puedan sufrir trabajos, no es extraño en el discurso como ya se ha visto; que mueran de cualquier enfermedad es un hecho que pasa desapercibido en la explicación del cuerpo en *Apologética*...; y que se los compare otra vez con príncipes criados en regalos –la comparación favorita de Las Casas- obedece al mismo efecto de identificación europeo señalado antes y a la migración de enunciados en la obra del fraile.

En esta caracterización “Dios” está presente desde el inicio como creador de las gentes, hasta el final, como conocimiento por revelar a unos indios ansiosos porque les llegue la fe católica cristiana. Ese perfil del relato, en donde ya no prima el argumento escolástico sino el mandato divino, hace que lo que en *Apologética Historia Sumaria* se expusiera como condiciones corporales para que se dieran los buenos entendimientos en los indios, se presente aquí como manifestación de simplicidad y de pobreza, propios de la devoción exigida a los cristianos. Ser “gentes paupérrimas” que “menos poseen ni quieren poseer” bienes temporales, ya no es una causa accidental para que fluyan mejor las funciones de los órganos interiores sino una demostración de la predisposición natural de los indios a ser cristianos pobres; que su comida sea como la de los padres en el desierto, no significa esta vez una dieta sana que ayuda al equilibrio del calor corporal mejorando los entendimientos, sino un ayuno permanente exigido por la Iglesia. De igual forma un indicador de pobreza

cristiana es el uso de la expresión “cuando mucho cúbrense”, “cuando mucho duermen”. Efectivamente pareciera con esta descripción de los indios que lo único que les falta para ser cristianos es el conocimiento de Dios; tal es el efecto emocional que Las Casas quiere provocar en sus lectores.

El giro en el punto de vista y en el tono discursivo desde el cual Bartolomé de Las Casas presenta a este indio cuasi-cristiano, también se evidencia en relación a su autoestima y dignidad. Cuando el fraile señaló las consecuencias de sentir tristeza y temor, el indio era mostrado como un tipo de hombre que antes de ser tocado por estas causas accidentales que afectaban a sus órganos interiores, las poseía:

1. Aquestas naciones, por las angustias y amarguras y vida más que dolorosa y amarga que pasan y el temor continuo y sobresalto, de su noble y natural condición han degenerado, convirtiéndose tan pusilánimes y de tan serviles ánimos, chicos y grandes, súbditos y señores, que no osan respirar; antes vienen a dudar si son hombres o animales, o creer que están encantados; esto es cosa natural en los opresos y en dura servidumbre nacidos y criados.
2. La poca estima y menosprecio y abatimiento que los nuestros españoles destas domésticas y humanas gentes cobraron, no por más de por verlas tan mansas, tan pacientes, tan humildes, y con tanta facilidad haberlas sojuzgado, como desnudas y sin armas, y para cualquier servicio y provecho suyo hallarlas tan a la mano (A1, 452).

Para Bartolomé de Las Casas tristeza y temor en los indios son las causas de que “la noble y natural condición” de éstos haya “degenerado”. El resultado de ello es que sean “pusilánimes” y de “serviles ánimos” llevados hasta tal punto de patetismo que ellos mismos no saben si son hombres o animales. Y explica a partir de allí el comportamiento de los españoles, el cual no justifica y siempre condena, pero de alguna forma entiende, pues todo lo que hicieron fue “no por más de por verlas tan mansas”. Contrasta este tono del discurso en el que vemos un Las Casas casi enojado por saber lo que han perdido los indios, con las características del indio en *Brevísima...*, en donde dichas gentes son “obedientísimas, fidelísimas a sus señores naturales y a los cristianos a quien sirven”. No sólo en la caracterización inaugural que citamos arriba, sino a lo largo de todo el relato, los indios van a ser: “pacíficos”, “humildes”, “mansos”, “inocentes”, “fáciles de sujetar”, “nobles”, “virtuosos”, “infelices” y por supuesto “ovejas mansas” e “inocentes corderos”. Rara vez Las Casas se refiere a ellos simplemente como “indios”, la constante será una utilización permanente de adjetivos y sinónimos que les denote siempre su lado frágil y sumiso. De allí que cuando Las Casas tenga que hablar de la “destrucción” del indio, el lector tenga como referente la imagen díplica de unos españoles “lobos, tigres y leones” atacando “mansas ovejas”.

El discurso narrativo de la destrucción del cuerpo del indio en *Brevísima relación de la destrucción de las Indias* comienza entonces, por dejar en evidencia un cuerpo susceptible de ser destruido. Antes de que entren en escena los perpetradores del hecho, es necesario

resaltar la vulnerabilidad e indefensión de las víctimas. Y si éstas además poseen valores cristianos, serán más cercanas al posible lector quien entenderá mejor la injusticia que se está cometiendo. Como se mencionó arriba, *Brevísima...* se caracteriza por ser un relato dídico y maniqueo: españoles/malos, indios/buenos. Después de la descripción inaugural de los indios que acabamos de observar no se dirá nada nuevo respecto a éstos, de allí en adelante, sus cuerpos sólo serán objeto del discurso en la medida en que se narra su destrucción. El editor de la obra lascasiana André Sain-Lu ha identificado algunos efectos estilísticos de la obra que dan cuenta de la intención denunciadora y maniquea de Las Casas. Sobresalen la elección de términos fuertes, la adjetivación, la apretada acumulación de voces sinónimas o afines, las fórmulas superlativas, la hipérbole en la enunciación de cifras o estimaciones numéricas (número de indios muertos), las imágenes de lobos y ovejas, el fuerte patetismo a raíz de las quejas y maldiciones de los indios, los párrafos exclamativos y las fórmulas irónicas (BR, 42-46). Aunque no nos detendremos en cada una, es importante observar cómo funcionan estos efectos estilísticos a la hora de caracterizar los perpetradores de la destrucción y a ésta como tal.

Para enunciar a los españoles, los grandes antagonistas de este relato, Bartolomé de Las Casas pareciera agotar todas las posibilidades de su vocabulario. Al igual que en el caso de los indios, pocas veces los enuncia simplemente como “españoles” o “cristianos”. Los términos identificados con los cuales los representa van desde referencias simples como “insensibles”, “codiciosos”, “ambiciosos”, “avaros”, “inícuos” e “idiotas”, hasta todo lo asociado a la tiranía: “tirano”, “tirano gobernador”, “tiránica pestilencia”, “tiranos cristianos”; “tiranos animales o alemanes”⁴⁶. Pasa también por términos que se refieren concretamente a las matanzas narradas: “sangrientas y crueles manos”, “sin piedad y misericordia”, “inhumanos hombres”, “insignes carniceros derramadores de la sangre humana” y “enemigos que tanto carecían de entrañas de hombres”. E igualmente por términos que los asocian con el diablo: “crueles e infernales enemigos”, “demonios encarnados”, “bestias fieras”, “hombre enemigo de Dios”, “diablo comendero”, “hijos de perdición”. Las Casas no se detiene allí y les da un toque de patetismo al llamarlos “tristes españoles salteadores”, “tristes ciegos” y “malaventurados españoles”. Y refuerza la imagen antagónica relatando sucesos que enfatizan la crueldad del español cuando está matando: “Dícese que estando metiendo a espada los cinco o seis mil hombres en el patio, estaba cantando el capitán de los españoles: “Mira Nero de Tarpeya, a Roma cómo se ardía; gritos dan niños y viejos, y él de nada se dolía” (BR, 108).

La destrucción como tal también goza de múltiples sinónimos que buscan resaltar desde diferentes ángulos la dimensión del hecho: “matanzas”, “estragos”, “despoblaciones”, “daños”, “perjuicios”, “perdiciones”, “deformidad de la injusticia”, “nocivas y detestables empresas”, “crueldades”, “nefandas obras”, “tiránías”, “infernales obras”, “guerras”,

⁴⁶ En este caso se refiere a unos conquistadores alemanes que entraron a la actual Venezuela por concesión de la Corona española. Sobresale en este caso el juego de palabras.

“estragos”, “perdiciones”, “opresiones abominables”, “tormentos”, “insultos”, “pecados”, “desafueros”, “obras infernales”, “carnicerías inhumanas”, “infinitas obras horribles”, “crueldades y tormentos nunca oídos”, “impiedades”, “inauditas crueldades y maldades”. Enunciación del hecho que no obstante, Las Casas refuerza muchas veces anunciando lo innombrable de éste o resaltando que para relatarlo no bastaría la escritura de *Brevísima...*⁴⁷.

Es así como la narración de la destrucción del cuerpo en el contexto léxico (víctimas, victimarios, hecho narrado) que acabamos de ver, no podría ser más cruda ni detallada. Las Casas se empeña en crear las imágenes de tormento más crueles en donde mutilaciones, cuerpos quemados vivos o cortados por las espadas llenan el relato. El efecto emocional buscado, precisa -en una época en donde la escritura es el medio de comunicación de largas distancias y no la imagen- una descripción minuciosa de escenas que impacten con violencia al lector. Bartolomé de Las Casas busca transmitir el dolor del cuerpo atormentado y el horror que produce el vilipendio de los indios en manos de los españoles. El significado del cuerpo se transforma en el relato y deja de ser una entidad cargada de funciones, potencias y características que hablan de la identidad, para ser ahora un cuerpo destrozado y que sólo se visibiliza cuando está desmembrado: manos y cabezas cortadas, narices y orejas mutiladas, cuerpos desbarrigados o asados a fuego lento. En esta corta y contundente relación desfilan con diferentes conjugaciones los verbos que enuncian formas de destruir: “despedazar”, “matar”, “angustiar”, “afligir”, “atormentar”, “violar”, “desbarrigar”, “cortar”, “quemar”, “ahogar”, “desterrar”, “alancear”, “ahorcar”, “oprimir”, “robar”, “escandalizar”, “extirpar”, “esclavizar”, “herrar”, etc. También con formas compuestas que hablan de maneras particulares de destrucción: “abrir un hombre por medio”, “cortar la cabeza de un piquete”, “hacer preso”, “morir de hambre”, “llevar al suicidio”, “llevar a que unos se coman a otros por hambre”, “sacar vivos en palos hincados”, “echar grillos”, “llevar a la huida”, “hacer del cuerpo oro”.

A la hora de narrar la destrucción del cuerpo el fraile tuvo dos formas de hacerlo: generalizando o dando ejemplos particulares. Con la generalización Las Casas sugiere que esas formas de destrucción se repiten incesantemente. De hecho *Brevísima...* está estructurada por pequeños capítulos que se refieren a lugares específicos de las Indias: “De la isla Española”, “De la isla de Cuba”, “De la Nueva España”, etc. Cada capítulo trae una descripción geográfica del lugar y a continuación el relato de la destrucción. Como hecho narrado en términos generales, lo que ocurría en un lugar bien podía repetirse en otro con diversos grados de saña. La destrucción se convierte en la narración en un *modus*

⁴⁷ “Particularmente no podrá bastar lengua ni noticia e industria humana a referir los hechos espantables que en distintas partes y juntos en un tiempo en unas, y varios en varias, por aquellos hostes públicos y capitales enemigos del linaje humano, se han hecho dentro de aquel dicho circuito, y aún algunos hechos según las circunstancias y calidades que los agravan, en verdad que cumplidamente apenas con mucha diligencia y tiempo y escritura no se pueda explicar”(BR, 107)

*operandi*⁴⁸. Como ejemplo de este caso en donde la generalización prima puede verse el siguiente:

Entraban en los pueblos, ni dejaban niños ni viejos, ni mujeres preñadas ni paridas que no desbarrigaban y hacían pedazos, como si dieran en unos corderos metidos en sus apriscos. Hacían apuestas sobre quién de una cuchillada abría el hombre por medio, o le cortaba la cabeza de un piquete, o le descubría las entrañas. Tomaban las criaturas de las tetas de las madres por las piernas, y daban de cabeza con ellas en las peñas. Otros daban con ellas en ríos por las espaldas, riendo y burlando, y cayendo en el agua decían: “bullís, cuerpo de tal”; otras criaturas metían a espada con las madres juntamente, y todos cuanto delante de sí hallaban. Hacían unas horcas largas, que juntasen casi los pies a la tierra, y de trece en trece, a honor y reverencia de Nuestro Redemptor y de los doce apóstoles, poniéndoles leña y fuego los quemaban vivos. Otros ataban o liaban todo el cuerpo de paja seca: pegándoles fuego, así los quemaban. Otros, y todos los que querían tomar a vida, cortábanles ambas manos y dellas llevaban colgando, y decíanles: “Andad con cartas”, conviene a saber, llevad las nuevas a las gentes que estaban huidas por los montes. (BR, 81)

Cuando las narraciones se refieren a hechos particulares o a ejemplos concretos, son casi siempre de reyes o caciques indios. Las Casas destaca el hecho de que además de no discriminar entre niños, mujeres y viejos, los españoles no distinguen ni siquiera el grado de nobleza de sus víctimas. Si bien el criterio de autoridad con el que Las Casas ha narrado todo el tiempo es el de su propia vista (haber sido testigo presencial de los hechos), ejemplificar casos particulares requiere evidenciar un testimonio diferente que también pueda dar cuenta de lo ocurrido. El detalle del tormento narrado sólo es creíble en la medida en que otro pueda dar fe de él:

Prendió luego al dicho rey porque tenía fama de muy rico de oro y plata, y porque le diese muchos tesoros comienza a dalle estos tormentos el tirano: pónelo en un cepo por los pies y el cuerpo estendido, y atado por las manos a un madero; puesto un brasero junto a los pies, y un muchacho, con un hisopillo mojado en aceite, de cuando en cuando se los rociaba para tostalle bien los cueros; de una parte estaba un hombre cruel que con una ballesta armada apuntábale al corazón; de la otra otro con un muy terrible perro bravo echándosele, que en un credo lo despedazara; y así lo atormentaron porque descubriese los tesoros que pretendía, hasta que, avisado cierto religioso de Sant Francisco, se lo quitó de las manos: de los cuales tormentos al fin murió (BR, 122).

La narración de la destrucción del cuerpo en *Brevísima...* busca un fin político muy concreto: la defensa del indio. Si el cuerpo es narrado a través de su destrozo no es para provocar el morbo de los lectores; Las Casas busca movilizar emocionalmente a quienes detentan el poder sobre los indios y la forma de hacerlo cuando se precisa brevedad y claridad, no es argumentando o historiando como en sus otras obras, sino apelando a la emoción a través denuncia de hechos condenables. Aquí debe anudar el contenido más

⁴⁸ “Y porque sea verdad la regla que al principio dije, que siempre fue creciendo la tiranía y violencias e injusticias de los españoles contra aquellas ovejas mansas” (BR, 172)

sensible con el fin de transmitir una sola idea: las gentes de las Indias están siendo destruidas.

2.2. La vulnerabilidad del cuerpo español narrada desde la invulnerabilidad

Alonso de Ojeda fue un conquistador español nacido en Cuenca en 1466, criado del duque de Medinaceli y protegido por la principal autoridad de las Indias en España, Juan Rodríguez de Fonseca. Llegó a las Indias en 1493 en el segundo viaje de Cristóbal Colón y es recordado por ser quien descubrió la provincia de Coquibacoa (Venezuela) y por haber obtenido la gobernación de Urabá (llamada Nueva Andalucía), una de las primeras en Tierra Firme. Murió en Santo Domingo en 1515 debido a una enfermedad y al parecer sus restos fueron sepultados en la entrada de la iglesia de San Francisco, allí mismo. En la obra *Historia de las Indias*, el caso de Alonso de Ojeda es representativo de cómo el fraile narra la vulnerabilidad corporal desde la invulnerabilidad; ello quiere decir que Bartolomé de Las Casas relató hechos que ponían a Ojeda en situaciones apremiantes, pero debido a la caracterización que hizo de él, siempre salió bien librado pues su cuerpo, goza en la narración de una situación privilegiada en comparación al de los otros conquistadores. Si bien el principio que rige toda la obra de Las Casas pretende mostrar las ventajas del cuerpo español (vestido, con caballos, armado) frente al cuerpo del indio totalmente desnudo, constantemente se narran situaciones de absoluta vulnerabilidad del cuerpo del español que merecen la atención si se quiere comprender lo que significa el cuerpo en la obra de Las Casas. Pero como esas narraciones son tantas y hablan de los mismos casos (ataques de indios, fatiga, hambre, enfermedad, etc.) decidí analizar, un caso excepcional y a la vez representativo de la narración de la vulnerabilidad del cuerpo español.

No es la primera vez que el caso de Alonso de Ojeda llama la atención en la narración lascasiana. María Christien Florencia hizo hace veinte años un excelente análisis de la construcción de este héroe en *Historia de las Indias*⁴⁹. De lo propuesto por ella, es importante tener en cuenta la reflexión de la cual desprende, que la obra tiene elementos narrativos que la alejan de un discurso histórico exclusivamente informativo, para acercarla a otras formas narrativas de la época. Las interpolaciones, las fórmulas de enlace, los discursos imaginarios puestos en boca de personajes, la técnica para hacer retratos, los códigos sociales entre otros, son las claves que usa Florencia para demostrar la relación de esta obra con formas narrativas diferentes como por ejemplo la novela de caballería y el relato breve. Indagando estas formas de relatar, la autora descubre ciertas particularidades

⁴⁹ FLORENCIA, María Christien. *El Caballero de la virgen: la narración de Alonso de Ojeda en la Historia de las Indias de Fray Bartolomé de Las Casas*. Iztapalapa, Universidad Autónoma Metropolitana, 1988.

en la construcción del personaje “Alonso de Hojeda”, las cuales le permiten resaltar, la importancia de las otras narrativas y del contexto social del fraile a la hora de hacer la caracterización. De las conclusiones de Florencia es importante destacar que la construcción del personaje de Ojeda lleva implícito el código social de su época que lo hacía *valer más* dentro de su grupo social; la simpatía con la que Las Casas narró este personaje, lo deja en una situación favorable al haberlo mitificado de cierta forma, convirtiéndolo en un héroe dentro del relato. La caracterización del cuerpo de Ojeda es un factor coadyuvante en dicha mitificación; Florencia lo enuncia sin ahondar en ello; dado el objetivo de este trabajo, sea esta entonces la ocasión para ver un poco más de él.

Bartolomé de Las Casas repudia los hechos condenables realizados por los españoles en contra de los indios, y Alonso de Ojeda no es la excepción. Sin embargo, la forma de presentar a este conquistador en la narración sugiere que el fraile sentía cierta admiración por él, admiración que se evidencia en la forma de narrar su cuerpo. La primera vez que aparece en el relato, Las Casas dota a Ojeda de las características corporales que lo hacían sobresalir entre sus contemporáneos:

Vinieron asimismo un Alonso de Hojeda, mancebo cuyo esfuerzo y ligereza se creía entonces exceder a muchos hombres, por muy esforzados y ligeros que fuesen, de aquellos tiempos. Era criado del duque de Medinaceli, y después, por sus hazañas, fue muy querido del obispo D. Juan de Fonseca susodicho y le favorecía mucho. Era pequeño de cuerpo, pero muy bien proporcionado y muy bien dispuesto, hermoso de gesto, la cara hermosa y los ojos muy grandes, de los más sueltos hombres en correr y hacer vueltas y en todas las otras cosas de fuerzas que venían en la flota y que quedaban en España. Todas las perfecciones que un hombre podía tener corporales parecía que se habían juntado en él, sino ser pequeño (H1, 363).

Salvo por su estatura, Las Casas considera con agrado el cuerpo de este mancebo: de un lado resalta las cualidades motrices (esfuerzo, ligereza y soltura para correr y hacer vueltas) y del otro, señala características que nos recuerdan la importancia del equilibrio corporal y del rostro para saber la calidad del ánimo de una persona (bien proporcionado, bien dispuesto, hermosos de cara y de gesto, ojos grandes). Seguida de esta presentación, Las Casas añade a la narración dos hechos adjudicados a Ojeda que confirman sus excepcionales dotes corporales. En la primera cuenta que

cuando la reina doña Isabel subió a la torre de la iglesia mayor de Sevilla, de donde mirando los hombres que están abajo, por grandes que sean, parecen enanos, se subió en el madero que sale veinte pies fuera de la torre, y lo midió por sus pies aprisa, como si fuera por un ladrillado, y después, al cabo del madero, sacó el un pie en vago dando la vuelta, y con la misma prisa se tornó a la torre, que parece imposible no caer y hacerse mil pedazos. Esta fue una de las más señaladas osadías que un hombre pudo hacer, porque quien la torre ha visto y el madero que sale, y considera el acto, no puede sino temblarle las carnes (H1, 363).

Ligereza, soltura y valor se corroboran con este relato. La segunda narración sirve para indicar el esfuerzo o fortaleza física: “Díjose también dél, que puesto el pie izquierdo en el pie de la torre o principio della, que está junto al suelo, tiró una naranja que llegó hasta lo más alto; no es chico argumento este de la fuerza grande que tenía en sus brazos” (H1, 364). No conforme con ello, Las Casas continuó su exposición de la excepcionalidad corporal de Alonso de Ojeda incluyendo antes un motivo cristiano que conmovía mucho al fraile:

Era muy devoto de Nuestra Señora, y su juramento era “devoto de la Virgen María”. Excedió a todos cuantos hombres en España entonces había en esto: que siendo de los más esforzados, y que así en Castilla, antes que a estas tierras viniese, viéndose en muchos ruidos y desafíos, como después de acá venido, en guerras contra indios, millares de veces, donde ganó ante Dios poco, y que él era siempre el primero que había de hacer sangre dondequiera que hubiese guerra o rencilla, nunca jamás en su vida fue herido ni le sacó hombre sangre, hasta obra de dos años antes que muriese (H1, 364).

Cuando Las Casas tenga que enunciar sucesos de las Indias en donde aparece Ojeda, estas características no serán olvidadas. El cuerpo narrado por el fraile, en este caso especial, es entonces el que indica destreza. Atrás queda el cuerpo metafísico y el cuerpo destrozado; el cuerpo que constituye la identidad respecto a la forma cómo es concebido y el cuerpo desmembrado cuando es transgredido; o si se quiere, atrás queda el cuerpo en cuanto “ser” y en cuanto “no ser”. Para el fraile hablar del cuerpo español significa entre otras cosas, hablar de uno que debe enfrentarse al reto de sobrevivir ante un mundo desconocido; pareciera que con Ojeda, Las Casas advierte que el cuerpo es el territorio humano para “hacer” y para “padecer” de una forma particular.

La narración más ilustrativa de la invulnerabilidad del cuerpo de Alonso de Ojeda se presenta al final de la vida del conquistador. Tras una permanente caracterización que lo supone invencible, Las Casas se da a la tarea de narrar los últimos años de Ojeda en donde tres padecimientos del cuerpo se suceden en escenarios contiguos y en un corto período de tiempo: ataque de los indios, hambre y fatiga. El ataque de los indios se presenta en dos ocasiones que contrastan dado el efecto en el cuerpo de Ojeda. La primera sucede de camino a Urabá, la gobernación que le fue otorgada. En contra del parecer de su tripulación, la cual advertía peligros por indios muy agresivos dadas experiencias anteriores, atraca en el puerto de Cartagena (Colombia) para hacer algunos rescates. En medio de un asalto a un pueblo llamado Calamar, los indios se defienden con flechas envenenadas que provocan la muerte de muchos de los hombres que lo acompañaban, entre ellos el capitán de su embarcación Juan de la Cosa. Gracias a su habilidad corporal, la cual llama nuevamente la atención del fraile, sale bien librado de este sitio:

Juan de la Cosa, con ciertos españoles que recogió consigo, hízose fuerte a la puerta de un cierto palenque, donde Hojeda con otros compañeros defendiéndose peleaba, hincándose de rodillas muchas veces para recibir las flechas en la rodela, en la cual, como era chico de

cuerpo y con su ligereza y destreza, casi todo escudaba; mas desde que vió caídos todos los más de los suyos y a Juan de la Cosa con los que le ayudaban muy al cabo, confiando en la ligereza grande que tenía (y fue admirable, como en el primer libro dejamos declarado), sale por medio de los indios corriendo y aun huyendo, que parecía ir volando; metióse por los montes donde más oscuro los hallaba, encaminándose cuanto más le parecía hacia la mar, donde sus navíos estaban (H2, 209).

El cuerpo en este caso es la posibilidad o no, de defenderse ante un ataque masivo. Si bien la rodela puede detener algunas flechas, es el cuerpo de Ojeda el que le da la oportunidad de salir vivo. Ser “chico de cuerpo” no significa esta vez ineptitud para las “sciencias” como anunciaba Las Casas cuando declaraba quiénes dependiendo de la estatura sí eran aptos; significa más bien la condición coadyuvante de la ligereza y de la destreza. Tras este ataque, Ojeda se esconde entre los manglares en donde lo encuentran varios días después los hombres que se habían quedado en la embarcación. Según Las Casas su estado era lamentable: “Estaba casi transido y descaecido de hambre, que no podía echar de sí habla; pero hicieron fuego y escalentáronle y diéronle a comer de lo que llevaban, y así volvió a tener aliento y esforzarse” (H2, 210). En esta primera situación reveladora de la vulnerabilidad -e invulnerabilidad- de Ojeda, debe tenerse un cuerpo como el suyo para salir bien librado. A estas alturas del relato Las Casas ya ha narrado muchas muertes de españoles en ataques parecidos, pero si escogemos el caso de Ojeda, es porque la excepcionalidad corporal que le otorga Las Casas, le da mejores oportunidades que a los demás.

El segundo ataque de los indios al cuerpo de Ojeda se presenta en San Sebastián, la primera fundación de éste en Tierra Firme en su gobernación de Urabá. Las Casas cuenta que tras un episodio de hambre extrema que se observará a continuación, algunos españoles enojados montaron una celada para que éste fuera herido por flechas envenenadas lanzadas por indios. La demostración corporal que resalta el fraile tras las heridas de Ojeda, son ahora las de un cuerpo excepcionalmente fuerte:

vuélvese Hojeda muy atribulado, esperando cada hora morir rabiando, porque nunca hasta entonces hombre le había sacado sangre, habiéndose visto en millares (como ya se ha dicho), de ruidos en Castilla y en estas partes; creyó que aquella era la que le bastaba. Y con este temor mandó luego que unas planchas de hierro en el fuego las blanqueasen, y ellas blancas, mandó un cirujano que se las pusiese en el muslo herido ambas; el cirujano rehusó, diciendo que lo mataría con aquel fuego; amenazóle Hojeda haciendo voto solemne a Dios; que si no se las ponía que lo mandaría ahorcar. Esto hacía Hojeda porque las hierbas de las flechas ser ponzoñosa de frío excesivo es averiguado. El cirujano, pues, por no ser ahorcado, aplicóle las planchas de hierro blanqueadas, la una a la una parte del muslo, y la otra a la otra con ciertas tenazas, de tal manera que no sólo le abrasó el muslo y la pierna, y sobrepujó a la maldad de la ponzoña de la hierba y le echó fuera, pero todo el cuerpo le penetró el fuego en tanto grado, que fue necesario gastar una pipa de vinagre, mojando sábanas y envolviéndole todo el cuerpo en ellas; y así tornó a templar el exceso que había hecho el fuego en todo el cuerpo.

Esto sufrió Hojeda voluntariamente, sin que lo atasen o lo tuviesen; argumento grande de su grande ánimo y señalado esfuerzo. Sanó desta manera, consumiendo la ponzoña fría de la hierba con el vivo fuego (H2, 216).

Tener tal capacidad de curarse –porque el cirujano por sí solo no habría podido hacerlo- le da a Ojeda como personaje de una historia, características de héroe. Estamos ahora ante un cuerpo que razona más allá del dolor y que es capaz de sobrevivir a un ataque, en el cual otros habrían perecido.

La segunda forma de padecer en el cuerpo español narrado por Las Casas tiene que ver con el hambre. Allí mismo en San Sebastián de Urabá –poco antes del anterior ataque- los bastimentos escasean y la posibilidad de conseguir alimentos con indios tan agresivos como los de esta región eran pocas. El hambre era generalizada y los hombres de Ojeda están desesperados:

En tanto grado estaban sin remedio de comida que los sustentase, que comían hierbas y raíces, aun sin conocer dellas si eran buenas y mataderas y malas, las cuales les corrompieron los humores, que incurieron en grandes enfermades, de que murieron muchos; y estando uno por centinela o guardia de noche velando, se le salió el alma; y otros tendíanse en el suelo, sin otro dolor alguno, más de pura hambre expiraban. No tenían cosa que menor dolor y angustia les diese que la muerte, porque con ella tenían estima que descansaban (H2, 215).

En medio de esta situación llega una solución provisional. Bernardino de Talavera, un hombre que estaba huyendo de muchas deudas que tenía, se refugia en la gobernación de Ojeda llevando consigo algunos bastimentos. A la hora de repartirlos, Las Casas sugiere una situación llamativa: “Sacaron los bastimentos que traía el navío de pan y de carne, los cuales pagó Hojeda en oro o en esclavos a la persona por allí debía venir, que del navío tenía cargo; y según la fama de Hojeda tenía de mal partidior, porque dicen que decía que temía muchos años había de morir de hambre, debió de partirlos mal, según el hambre que todos padecían” (H2, 216).

Temer morir de hambre ciertamente no es tan grave como morir de hambre. En el relato de Las Casas y en otros cronistas de la época e investigaciones actuales, ésta se confirma como una de las causas de muerte frecuentes entre los españoles en las Indias. Para Las Casas tiene gran impacto en el relato y muchas veces se refiere a situaciones similares. Incluso llega a narrar un episodio de antropofagia entre los españoles que sorprende más por la poca trascendencia que le da, siendo éste un hecho condenado por la Iglesia antes que por cualquier otra institución⁵⁰. Lo habitual del hecho se confirma múltiples veces en *Historia de las Indias*, pero en este caso escasez de la alimentación no es una causa accidental que

⁵⁰ “Morían cada día de hambre y de enfermades, ya tanta estrechura o penuria vinieron, que treinta españoles que fueron a hacer los mismos saltos, padeciendo rabiosa hambre y hallando un indio, que ello u otros debían haber muerto, estando ya hediendo, se lo comieron todo, y de aquella corrupción quedaron todos tan inficionados que ninguno escapó” (H2, 241).

pueda beneficiar a los órganos interiores; ni morir de hambre está relacionado a la destrucción del cuerpo impuesta por otro. Significa simplemente un cuerpo padeciendo que requiere alimentarse para sobrevivir. Esta vez Ojeda sale bien librado porque tiene el poder de repartir los alimentos; al parecer tenía fama de “mal partidador” pero ello no representa un hecho significativo para el fraile, quien en otras circunstancias hace de la alimentación un motivo religioso.

A Ojeda le queda uno de los padecimientos que hablan de su invulnerabilidad: la fatiga. En esta ocasión el escenario es distinto: Ojeda ha regresado a la isla de Cuba junto con Bernardino de Talavera y otros hombres, en búsqueda de bastimentos para su tripulación en Urabá. El viaje no sale muy bien y se encuentran atravesando una ciénaga buscando llegar a un sitio conocido. La ciénaga es descrita por Las Casas como un escenario interminable que a veces les cubre las cabezas llevando a la muerte a quienes no saben nadar:

Duróles la ciénaga 30 leguas y anduvieron por ella treinta días con los trabajos y miseria que dichos están; murieron de hambre y sed y ahogados, creo que de todos ellos, que eran sesenta, la mitad. Cierto, aunque los trabajos que en estas Indias los españoles han querido pasar por buscar riquezas han sido los más duros y ásperos que hombres en el mundo nunca pasaron, éstos que aquí Hojeda y los que con él venían padecieron, fueron los más grandes (H2, 219).

Esta vez el cuerpo de Ojeda se confunde dentro de un grupo de hombres que padecen el mismo infortunio que él. Pero así como cuando padece de hambre Las Casas lo resalta dentro del relato -casi que lo justifica- al señalar su temor a morir de hambre, llama aquí la atención del lector indicando cuál fue el remedio espiritual, a falta de uno temporal, que el conquistador llevaba consigo para soportar tan grande fatiga. En la narración de Las Casas, cuando el grupo estaba repartido (unos más atrás, otros adelante, etc.) Ojeda sacaba de su talega una imagen de “Nuestra Señora” y la ponía en un árbol “y allí la adoraba y exhortaba que los demás la adorasen, suplicando a Nuestra Señora los quisiese remediar; y esto hacía cada día y muchas veces, cada y cuando hallaba oportunidad” (H2, 219). Cuando por fin encuentran un pueblo de indios que los acoge mientras se recuperan de esta travesía, Las Casas relata que Ojeda deja la imagen en aquél pueblo después de haberle hecho un oratorio y de haber enseñado a los indios su significado. Termina esta historia diciendo que él mismo estuvo algunos días después en ese pueblo de indios y que vio la imagen puesta en dicho oratorio y anuncia además, la importancia de esta imagen en el relato que hará en la tercera década de *Historia de las Indias*.

La solución espiritual a la fatiga de Ojeda y la complacencia con la cual el fraile relata todo lo que le pasa, se corresponden bien. Para que Ojeda sea un héroe dentro de *Historia de las Indias* era preciso que el fraile le otorgara la devoción cristiana propia de quienes son un ejemplo dentro de la sociedad del siglo XVI. Esta misma devoción se la adjudica a Cristóbal Colón con tanto énfasis al inicio del libro, que el descubrimiento de las Indias se convierte en un premio providencial por su buena fe. Las Casas no niega en ningún

momento los hechos condenables de Ojeda, de Colón o de cualquier otro español; no por sentir cierta afinidad o en el caso de Ojeda, admiración corporal, deja de relatar las matanzas o malos tratos hacia los indios. Pero tampoco calla hechos que para él son dignos de recordar y que en ocasiones como ésta tiene relación directa con el cuerpo humano. Así pues, para Bartolomé de Las Casas si el cuerpo vencedor de Alonso de Ojeda podía salir bien librado de situaciones apremiantes, se debía también a que se encomendaba a la religión. El cuerpo dotado de tantas características favorables sólo se justifica en la medida en que hay además una intervención divina de por medio, de lo contrario, el cuerpo podía ser considerado anormal o movido por fuerzas diabólicas. La representación de Ojeda en el relato lascasiano se comprende, en ese momento en que Las Casas corrobora la imagen de la Virgen con el oratorio en el pueblo de indios. Ojeda es un héroe porque además de poseer excepcionales condiciones físicas, cumple, así sea en una sola ocasión, con el que Las Casas señala como el “fin lícito” de los españoles en las Indias.

Este pequeño análisis de la vulnerabilidad narrada desde la invulnerabilidad del cuerpo español, carece de un contexto social y literario que nos permita entender el cuerpo del héroe en la sociedad española del siglo XVI y en la narrativa de la cual se alimenta la obra lascasiana. La investigación de María Christen Florencia sugiere que estos dos son de mucha importancia para entender la construcción de los personajes de Bartolomé de Las Casas; y con lo visto hasta acá suponemos que las referencias al cuerpo de Ojeda responden a la admiración del fraile tanto como a un código social y literario en el cual las características que le adjudica son representativas.

3. VENERAR

De tantos significados del cuerpo que pueden hallarse en la obra lascasiana, *venerar* ocupa un lugar especial en la segunda y tercera parte de *Apologética Historia Sumaria*. Como se mencionó antes, demostrar tres tipos de prudencia (monástica, económica, política) fue el segundo objetivo del libro. Para ello el fraile acudió a la teoría aristotélica que ubicada tales prudencias en la conformación de la ciudad; ello a su vez se verificaba corroborando la existencia allí, de labradores, artífices u oficiales (artesanos), gente de guerra, comerciantes, sacerdotes, ritos religiosos y tipos de gobernación. *Venerar*, como forma de entender el cuerpo, se desprende del apartado dedicado a la religión que es el más largo de todo el libro: entre sacerdotes, sacrificios, dioses y comparaciones, Las Casas ocupa más de cien capítulos y ello quiere decir la tercera parte de toda *Apologética*... La importancia de la religión dentro del pensamiento lascasiano no es necesario explicarla, pero sí deben señalarse tres características de la estructura narrativa de este apartado, que sirven para comprender lo que se verá en este capítulo.

La primera de ellas es que nuevamente Las Casas acude al método comparativo para demostrar que las costumbres religiosas de las Indias no sólo se parecen a las de muchas naciones de la Antigüedad grecolatina, egipcia, india y en general europea, sino que en muchos aspectos las supera. Una descripción detallada que va desde los templos religiosos hasta los ritos, los sacerdotes y las divinidades, llenan el relato comenzando por las naciones antiguas para llegar hasta las Indias, en donde Las Casas se empeña en recorrer todos los territorios conocidos hasta ese momento, describiendo las particularidades de cada uno. Otra característica importante es la emergencia en el relato de un tono maniqueo que le permite al autor juzgar las religiones antiguas y dar a la vez un acento preferencial a las de las Indias; Las Casas no es un autor neutro y en la demostración que pretende hacer de la “humanidad” de los indios, condenar a unos para relevar a otros es una constante del relato; su discurso está lleno de comentarios, críticas y exclamaciones que develan tal actitud. La última característica tiene que ver con el criterio de autoridad. Esta vez se mezclan en el relato tres tipos de autoridades desde donde se argumenta la veracidad del mismo: la de autores clásicos, que le sirve para hablar de las religiones conocidas; la de su propia observación, que nunca abandona; y la de terceros que le contaron o le escribieron sobre las Indias, de los cuales sobresale el papel de los religiosos Franciscanos. Como Las Casas pretende abarcar todas las naciones de las Indias debe acudir a este último criterio para saldar el hecho de no haber recorrido todo el territorio. No obstante, gran parte de la argumentación se centra en la Nueva España que sí fue un territorio conocido parcialmente por el fraile.

Hacer del cuerpo un medio para venerar, es un sentido que se devela en otras partes de la narración lascasiana pero que aquí emerge con todo el esplendor de la Edad Media. Cuando

nos referimos a la comparación a la que acudía Las Casas referente a la alimentación de los indios como la de los “Santos Padres en el yermo” o en el desierto, el cuerpo se entendía también como una forma de venerar a Dios al responder al mandato católico del ayuno. En *Historia de las Indias* también encontramos este tipo de referencias para el caso del cuerpo de los españoles: Las Casas señala que si en lugar de pasar tantos sufrimientos y trabajos corporales en búsqueda de beneficios temporales, los españoles tuvieran un “fin lícito” (llevar la religión a los indios) “verdaderamente iguales se harían de verdaderos mártires” (H1, 486).

El cuerpo como territorio de veneración y de su antítesis profanación, conoció una nueva dimensión en Occidente con la llegada de la religión católica como dogma ideológico. La “gran renuncia” que señala el historiador Jacques Le Goff⁵¹, recoge precisamente una *tecnología política del cuerpo*⁵² en donde el ayuno, la abstinencia, la renuncia al placer – especialmente sexual- y el control de los gestos, se destacan. A pesar de que la renuncia y la represión del cuerpo tuvieron representantes en la “Antigüedad tardía” (tal es el caso del emperador Marco Aurelio al finalizar el siglo II d.C.)⁵³ y entonces la ideología cristiana al respecto significaría más una continuidad que un cambio radical, es con la cristiandad en expansión en donde las renunciaciones y las expresiones de veneración y de profanación conocen su punto más álgido. El relato lascasiano del cuerpo en cuanto a territorio religioso, es el resultado de este proceso social, cultural e ideológico, el cual llevaba más de diez siglos gestándose y que para el siglo XVI ya estaba muy consolidado. Dadas estas premisas no sorprenderá mucho la forma de concebir el cuerpo desde lo religioso que tuvo el fraile, pero llama la atención, la vehemencia de Las Casas por ajustar las prácticas religiosas del Nuevo Mundo a las cristianas ya conocidas.

Mi objetivo al escribir *Venerar* es analizar las principales temáticas y estrategias discursivas que tuvo Bartolomé de Las Casas a la hora de narrar el cuerpo que profana y el que venera. Las razones de entender el cuerpo de esta forma son históricas y responden a los procesos señalados; pero las formas individuales de expresión lascasiana respondían a la defensa del indio y eso le da cierto interés a esta forma particular de entender el cuerpo. La metodología utilizada fue una selección y análisis de los temas principales después de una cuidadosa lectura. Habrían muchas más cosas por añadir que se dejan aparte por no

⁵¹ LE GOFF, Jacques y Nicolás Truong. *Una historia del cuerpo en la Edad Media*. Op. Cit. Pág. 34.

⁵² Michel Foucault definió este concepto como el saber y el dominio que sirven para someter un cuerpo: “El cuerpo sólo se convierte en fuerza útil cuando es a la vez cuerpo productivo y cuerpo sometido. Pero este sometimiento no se obtiene por los únicos instrumentos ya sean de la violencia, y a de la ideología; puede muy bien ser directo, físico, emplear la fuerza contra la fuerza, obrar sobre elementos materiales, y a pesar de todo esto no ser violento; puede ser calculado, organizado, técnicamente reflexivo, puede ser sutil, sin hacer uso ni de las armas ni del terror, y sin embargo permanecer dentro del orden físico. Es decir que puede existir un “saber” del cuerpo que no es exactamente la ciencia de su funcionamiento, y un dominio de sus fuerzas que es más que la capacidad de vencerlas: este saber y este dominio constituyen los que podría llamarse la tecnología política del cuerpo”. FOUCAULT, Michel. *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*. Madrid, Siglo XXI Editores, 2009. Pág. 33.

⁵³ LE GOFF, Jacques y Nicolás Truong. *Una historia del cuerpo en la Edad Media*. Op. Cit. Pág. 44.

extender más este trabajo; quedan pendientes más elementos teóricos y conceptuales que ayuden a consolidar las reflexiones propuestas.

3.1. Profanar con el cuerpo

La riqueza narrativa y la acumulación de datos y de hechos relacionados a diferentes formas de profanar con el cuerpo desbordan el relato; no es exagerado decir que podría hacerse una enciclopedia cuyo título sería “las formas de profanar con el cuerpo expuestas por fray Bartolomé de Las Casas”. Exponer las prácticas corporales y los diferentes rituales condenables de naciones antiguas con un detalle casi obsesivo, es parte de la estrategia narrativa del autor quien quiere dejar en evidencia lo que él considera grandes errores “en gente que tanto señorear y mandar el mundo presumía”. Es una forma de legitimar lo que narra más delante de los naturales de las Indias, de quienes se supone habría hechos más condenables dada la creencia generalizada de su falta de humanidad. En esta ocasión los grandes perjudicados son los griegos, los romanos, los judíos y parcialmente los egipcios y los hindúes. Las temáticas pasan por dioses obscenos hasta sacrificios o formas de veneración que el fraile considera impúdicas, impropias y como con las matanzas perpetradas por los españoles, innombrables. Sólo para dar una pequeña muestra de esta forma de entender el cuerpo se trataran algunos casos, a mi juicio significativos: la condena a Príapo; y la explicación de la sodomía y de la antropofagia, las cuales tienen eco al hablar de las Indias.

La lista de dioses griegos y romanos condenables o profanos -a juicio de Las Casas y de su legado religioso- la encabezan Baco, Venus, “Berecynthia” (Cibeles) y Príapo. Sobre cada uno de ellos Las Casas expone el origen, los templos, las formas de representarlo y lo más importante, el tipo de sacrificios que les ofrecían sus devotos. Para cada explicación (extraída de autores clásicos e historiadores) encontramos a un Las Casas furioso, quien en cada párrafo exhorta a sus lectores a condenar también las prácticas mencionadas. Príapo alcanza el mayor grado de reprobación hasta el punto en que Bartolomé de Las Casas no halle “para explicallo vocablos” (A3, 1262). Este Dios procedente de Asia Menor y símbolo de la fecundidad, fue adorado sobre todo por campesinos y pastores quienes lo representaban con un gran falo⁵⁴; en la presentación que de él hace Las Casas “la imagen o figura dél era tal que sólo en vella se inficionaban los que la veían; la cual no permite la honestidad expresalla” (A2, 668). Lo que más molestaba a Las Casas era la desproporción y la exposición abierta del pene de Príapo, símbolo por excelencia en su representación; a

⁵⁴ CONTRERAS VALVERDE, José et al. *Diccionario de la religión romana*. Madrid. Ediciones Clásicas. 1992.

este se refería el fraile como “parte deshonestá”, “miembros nefandos desiguales” o “monstruosidad de su viril instrumento”.

De la narración de Príapo vale la pena destacar los motivos de la honestidad y de la vergüenza los cuales son recurrentes en el discurso lascasiano. Tal y como vimos en “Órganos exteriores e interiores” una de las características que destaca el fraile de los indios es su capacidad de sentir vergüenza, demostrado en el hecho de ir desnudos pero con sus genitales cubiertos; en la narración lascasiana genitales y “vergüenzas” son sinónimos. Que los indios cubran sus “vergüenzas”, cobra mayor fuerza aquí, cuando el fraile explique los rituales a Príapo de los cuales subraya uno que consistía en sostener relaciones sexuales en unas arboledas denominadas *lucos*, cerca de los templos del Dios pagano. Al condenar este hecho, Las Casas recuerda a los “primeros padres” (Adán y Eva) quienes en el comienzo del mundo sintieron vergüenza y buscaron la forma de cubrir sus genitales:

Porque aquesta fue la mayor pena y tormento que nuestros primeros padres, después que hubieron pecado, sintieron; porque luego que ofendieron, sintieron aquellos movimientos en sí bestiales y hubieron en sí confusión y vergüenza, para remedio de la cual hicieron *perizomata* o cobertura de hoja de árboles, con que aquellas solas partes vergonzosas cubrieron. De donde parece que de solas aquellas partes se avergonzaron y confundieron, y así ninguna otra cosa en nosotros hay de que nos encubramos y avergoncemos (A2, 1016).

Con la última frase Las Casas resalta que sólo de esas partes del cuerpo se debería sentir vergüenza; habría que leer entonces que la desnudez como tal no representa un problema y que si se tienen los genitales cubiertos no se estaría cometiendo un acto impúdico. De allí la insistencia del fraile en describir la forma de cubrir los genitales de los indios cada vez que deba hacer una descripción de sus cuerpos⁵⁵. Del mismo modo, al hablar de Príapo, Las Casas encuentra la ocasión de recordar al lector la gravedad de sostener relaciones sexuales abiertamente. Tras la descripción del Dios de la fecundidad, relata la existencia de los filósofos cínicos –seguidores de Diógenes Cínico- quienes declaraban la licitud de sostener relaciones sexuales en vías públicas; para Las Casas no habría un hecho más condenable que éste y es por eso que se refiere a dichos filósofos en estos términos: “Estos filósofos o bestias se llaman cínicos, quasi caninos o perrunos, porque en ellos no había, más que si fueran perros, vergüenza” (A2, 1016). La renuncia a la sexualidad, consolidada con el cristianismo medieval y de donde proviene la vergüenza que Las Casas expresa frente a los genitales y las relaciones sexuales, es explicada por Jacques Le Goff quien señala que el origen de todo ello se debe a la nueva interpretación bíblica que se da del “pecado original”: este pasa de ser un pecado de curiosidad, de deseo de conocimiento y se transforma en uno sexual. El sistema de valores se consolida en el siglo XII con las

⁵⁵ “ven la gente toda desnuda, excepto lo principal de las vergüenzas, que lo traen metido en unas calabacitas, con un cordelejo delgado, que lo tienen ceñido alrededor de los lomos” (H1, 628); “Todos andaban desnudos, metidas solamente sus vergüenzas en una calabacitas o encogidas dentro de las barrigas por las atar con ciertos hilos, como de otros se dijo. Las mujeres también cubiertas con las medias faldillas de algodón” (A3, 1492).

Reformas Gregorianas (papa Gregorio VII) las cuales separan definitivamente a los clérigos de los laicos y establecen los comportamientos sexuales lícitos en donde la virginidad goza de la mejor reputación⁵⁶.

Bartolomé de Las Casas conecta el relato de Príapo a otras naciones y tipos de adoración pagana. Explica cómo los egipcios tenían un Dios similar “el cabrón híbrido”, al cual veneraban de la misma forma que los griegos y a continuación, enlaza el relato a formas de adoración que él considera mucho más bajas que las anteriores, las cuales, son de carácter escatológico:

Adoraban y reverenciaban, lo que peor es (según Sant Clemente a Santiago el Menor escribe, libro V), las hidiondas y sucias necesarias y lo que es más abominable y de no sufrir ni nombrarse por su nombre, conviene a saber, el estruendo deshonesto que hace el vientre y otras semejanzas que según el mismo es vergüenza de las nombrar. ¿Qué mayor vileza? ¿Qué más vergonzosa e ignominiosa abominación? ¿Qué más profunda brutalidad, ceguedad y degeneración del humano entendimiento pudo despeñar los hombres aquél que tan solícito siempre anduvo a torcer el camino de los hombres que debieran llevar en busca de su criador? (A2, 658).

Las exclamaciones reprobatorias que surgen a partir de esta narración alcanzan todo su furor. Las Casas se muestra como un narrador realmente enojado, que no acepta asociar a algún tipo de Dios y mucho menos a algún acto de adoración, las partes y funciones más “viles” del cuerpo. El cuerpo, lo entiende entonces como el territorio desde el cual se puede llegar a profanar; el cuerpo es relatado desde su lado más cristiano en el cual no se aceptan este tipo de rituales. Dentro de la simbología cristiana adoptada por el fraile, son muy claras las partes del cuerpo que son nobles y las que no lo son y por lo tanto, con cuáles no se debe rendir culto.

Cambiando de forma de profanación, la antropofagia y la sodomía constituyen temas especiales en la narración del cuerpo dentro del relato lascasiano. El problema central emerge a la hora de ajustar estos temas a las Indias, pues los términos con los que se describen en un momento del relato, no pueden ser los mismos que se usan a la hora de hablar de estos mismos hechos para el Nuevo Mundo. La antropofagia y la sodomía son actos condenados por la Iglesia, son pecados graves asociados a un estado de barbarismo y de deshumanización. Las Casas no puede ocultar el hecho de que se presenten episodios de éstos en las Indias, sobre todo cuando muchos cronistas están dando testimonio del canibalismo observado en grupos indígenas como en el caso de los Caribes. Tal vez puede disimular lo referente a la sodomía de más difícil comprobación. En todo caso los dos actos representan un reto narrativo para el fraile quien debe encontrar el mecanismo adecuado para condenar estos pecados sin enviar al infierno a los indios que defiende.

⁵⁶ LE GOFF, Jacques y Nicolás Truong. *Una historia del cuerpo en la Edad Media*. Op. Cit. Pág. 39-45.

La primera estrategia narrativa utilizada por el autor para los dos casos es precisamente no narrarlos. El silencio en Las Casas frente a temas como estos resulta más que sospechoso. El fraile se refiere a ellos en muy pocas ocasiones; la inevitabilidad en la descripción de algunas prácticas en naciones de indios o en hechos cometidos por los españoles lo obligan, pero son temas que aborda a vuelo de pájaro. Para el de la sodomía, como dijimos más fácil de disimular, el fraile encuentra siempre la misma explicación: los indios no son sodomitas, se los tacha como tales porque usan atuendos que dentro de la cultura europea son propios de mujeres sin que ello quiera decir que son “afeminados”. Para Las Casas no hay nada que demuestre el “nefando pecado” entre los naturales. El fraile considera que dicha fama es producto de las constantes calumnias a las que son sometidos los indios por parte de cronistas inescrupulosos (Gonzalo Fernández de Oviedo) o de conquistadores que necesitan justificar sus matanzas (Vasco Núñez de Balboa). Él en cambio –en su modo de verse a sí mismo- comprende por qué los confunden con sodomitas y se da a la tarea de exponer una hipótesis que explique tal confusión. Una hipótesis que entre otras cosas, se repite unas tres veces en *Historia de las Indias* y en *Apologética Historia Sumaria* y que es narrada casi en los mismos términos. Ésta consiste en exponer que lo que podría estar pasando en dichos señalamientos es lo que les pasó a los scythas provenientes de una región lejana de Europa. Según Las Casas -quien para dar mayor fuerza a este argumento cita a Hipócrates y a Galeno- los scythas sufrían terribles daños en sus piernas por andar constantemente a caballo, el remedio que consistía en sangrarles las orejas, los dejaba muy débiles y los llevaba a un profundo sueño. Cuando despertaban algunos estaban curados y en cambio otros como consecuencia del remedio quedaban estériles; estos últimos sentían mucha vergüenza porque lo consideraban como un castigo de Dios y decidían entonces vestirse como mujeres asumiendo a su vez el rol en cuanto a oficios mas no en cuanto a “vicios” según el fraile (H3, 176). Tal comparación pareciera quedarse corta en el caso de los indios ya que éstos no tienen caballos. Sin embargo, lo que Las Casas intenta decir es que hay un trasfondo causal que podría justificar el hecho de que se encuentren indios con atuendos “afeminados”. A pesar de este intento por encontrar en las diferencias culturales explicaciones al comportamiento de los indios, Las Casas se queda allí y no logra, en ninguno de los casos en donde es narrado, que sus argumentos cobren mayor fuerza o trasciendan para que el lector quede convencido. La estrategia narrativa de comparar para justificar no es muy concluyente en esta ocasión.

No es el caso de la antropofagia. Para ésta, el discurso lascasiano logra sus objetivos: por un lado resaltarla cuando es practicada por naciones diferentes a las de los indios y de esta forma señalar la poca novedad del hecho y por el otro, justificar o tratar de comprender su emergencia en ocasiones especiales del Nuevo Mundo. La riqueza narrativa lascasiana pasa por diferentes estadios que le permiten consolidar este par de ideas: descripciones casi literarias, argumentaciones, comparaciones y por supuesto exhortaciones al lector.

En el capítulo 90 de *Apologética Historia Sumaria* comienza a manifestarse la opinión del fraile. “La abominación de comer carne humana” es narrada en el caso de hechiceras que matan y comen niños, este capítulo tiene un contenido misógino muy acorde a la época. Las Casas, quien trata de buscar explicaciones para todo, adjudica el hecho de que sean las mujeres y en especial las parteras quienes matan y comen niños, entre otras cosas a su complexión: “por la flaqueza de su complexión, son las mujeres más fáciles de recibir las impresiones de los espíritus malignos” (A2, 723); nuevamente la teoría de los humores que define a su vez las complexiones en los cuerpos se hace presente para explicar un comportamiento específico, pero esta vez combinado con una razón religiosa en donde las mujeres además, son las herederas de Eva -la gran pecadora de la historia bíblica- y de ahí que se caractericen según Las Casas, por tener una comunicación más fácil con los demonios. A la hora de ejemplificar opiniones como éstas, que son producto del legado social y cultural de Las Casas antes que de la observación de un hecho específico o del conocimiento propiamente escolástico, el fraile acude a lugares comunes que parecen más imágenes literarias que relatos sacados de autoridades “objetivas”: “Ellas, secretamente, solas o acompañadas de los demonios, sácanlos de allí [a los niños] e cuéncenlos en un caldero tanto que se desnuden sus güesos de la carne y hasta que toda cuasi como licuor se podría, bebiéndola, pasar” (A2, 724). Las Casas trae a colación relatos que no son sacados de un libro, pero que seguramente circularon en forma oral en su época: “hace hallado en Alemaña partera que al tiempo que la querían quemar confesó haber muerto cuarenta niños y otras otros sin número” (A2, 724); “Una vez, saliendo una partera de la casa de la que la habían llamado que la ayudase a parir, llevaba un brazo de un niño envuelto en un paño, el cual se le cayó y viéronlo ciertas personas; fue presa y, confesado el delicto, quemáronla” (A2, 724). Para estos relatos el fraile no cita ninguna autoridad o fuente de información y tampoco subraya el hecho de haber estado presente o de conocer a alguien que sí lo estuvo. Al comienzo del capítulo sí menciona la existencia del hecho como tal (hechiceras que comen niños) citado por Guillermo de Auvernia, un teólogo parisiense del siglo XIII. Pero a la hora de introducir estos relatos, Las Casas simplemente dice querer manifestar algo del tema “según lo que tengo entendido”. Las exclamaciones reprobatorias son menos frecuentes en el discurso de la antropofagia y con ello parece que el fraile tuviera cierto cuidado con sus juicios de los cuales sus defendidos podrían verse afectados.

Después de relatar “lo que tenía entendido” sobre la mujeres devoradoras de niños, Las Casas cambia el tono literario por el argumentativo que está presente en toda *Apologética Historia Sumaria*. Como buen escolástico, introduce en el discurso otra vez a Aristóteles y desglosa según el tratado *Ética* las tres razones por las cuales pueden “los hombres incurrir en el vicio de comer carne humana”. La primera, asociada a la “naturaleza corrupta” y a la “disposición prava” de las “perniciosas complexiones desde su nacimiento”; siguiendo la teoría de los humores y su asociación con la disposición del cielo y de la tierra, algunas personas podrían tener la tendencia a alimentarse de cosas extrañas como carbones, hierbas que hiedan o carne humana. Debe suponerse entonces –antes de que Las Casas lo explicita-

que no es la razón que explique la antropofagia en los indios que había descrito como *sanguíneos* y favorecidos por el cielo, la tierra y la sanidad de sus órganos interiores. La segunda razón es por padecer de dos tipos de enfermedades: la “empilepsia” (o gota coral) y la manía (o locura). Dichas enfermedades afectaban, según Las Casas, las potencias de la fantasía y la afectiva, trastocando el juicio y mudando las inclinaciones. Sugerir que los indios padecían de estas enfermedades no estaba dentro de las posibilidades del fraile quien había gastado una cuarta parte del libro explicando por qué aquellos tenían buenos entendimientos. Sólo quedaba una razón que es explicada en este capítulo, pero que como parte de la argumentación de la antropofagia de los indios aparece mucho más adelante, ésta tiene que ver con la costumbre:

la perversa costumbre comenzada desde la niñez, criándose con personas que aquellas cosas bestiales mucho tiempo usaron o que siempre tuvieron, según su dañado y corrupto apetito, por deleitables, porque así como alguno por su naturaleza y complixión corrupta es inclinado a alguna cosa innatural y no conveniente a la común inclinación humana, de la misma manera se inclina por la costumbre (A2, 726).

Así como el investigador Tzvetan Todorov afirmó -al analizar las conclusiones de Las Casas en cuanto a la religión de los indios- que el fraile al final de su vida había adoptado cierto perspectivismo en el seno de la religión⁵⁷, podríamos decir con argumentos como estos que lo hizo igualmente, sino frente a la cultura, por lo menos sí para muchas prácticas corporales. Acudir a la “costumbre” como una razón que explique una práctica corporal es el inicio de una comparación cultural en perspectiva. No vamos a decir que el fraile fue concluyente al respecto porque eso sería negar la motivación que tenía para encontrar siempre una justificación a las prácticas de los indios. Pero este tipo de argumentos acompañados de otros que hemos visto a lo largo de la búsqueda de los significados del cuerpo en la obra lascasiana, ayudarían a corroborar esta sugerencia.

El capítulo 90, que tanta información proporciona sobre la antropofagia, finaliza con la explicación de las tres razones y una pequeña invitación en donde el fraile incita al lector a observar más adelante, lo que se dirá de esta materia para el caso de las Indias. Invitación que se materializa mucho después, en el capítulo 205, en donde el fraile cambia de tono discursivo y le apuesta a la comparación. En dicho capítulo Las Casas trata muy brevemente lo que sabe de los antropófagos (caníbales /caribes) de las islas descubiertas. Da algunas pistas geográficas de dónde podrían ubicarse de acuerdo a lo que se conoce y como era de esperarse, vuelve a las razones aristotélicas para explicar por qué la tercera debe ser la explicación de la emergencia de indios caníbales y no las otras dos razones. En su argumento subraya que éstos son casos excepcionales y que incluso muchos indios condenan tal práctica. Y al ejemplificar quiénes la condenan, Las Casas introduce las comparaciones pertinentes para matizar el hecho de que algunos indios coman carne. Para

⁵⁷ TZVETAN, Todorov. *La conquista de América. El problema del otro*. Madrid, Siglo XXI Editores. 2010. Pág. 200.

ello nada mejor que comenzar por los mismos españoles; se refiere al caso del naufragio de Pánfilo Narváez en la Florida, relatado por el sobreviviente Alvar Núñez Cabeza de Vaca: “llegando los españoles [...] a tanto extremo de hambre que se comieron unos a otros, viéndolos los indios, de tal manera se escandalizaron que si lo vieran al principio, como lo vieron al cabo, sin duda los mataran y fuera para otros muchos dellos que había por allí vivos muchos años” (A2, 1321). Con indios escandalizados por ver a los españoles comerse unos a otros, comienza Las Casas a enumerar los casos de antropofagia que trae la literatura conocida por él. Pasa por Francia, España, Inglaterra y algunas naciones asiáticas que fueron siempre asociadas a prácticas extrañas para los europeos. La narración en este caso tiene un grado de detalle con cual el autor pretende llamar la atención (sino escandalizar) al lector, para que vea a qué extremo llegaron “otras” naciones. Por ejemplo al referirse a los escoceses cita a San Jerónimo quien según el fraile dice “que las nalgas de los pastores y los pezones de las tetas de la mujeres tenían por más sabrosos y estimaban por sus deleites” (A2, 1321).

Este tipo de ejemplos y de detalles le sirven a Las Casas para llegar a la conclusión del capítulo: “No sé si los caribes destas tierras que della están inficionados pueden llegar a más ni a tanto” (A2, 1323). El fraile invita al lector a comparar los ejemplos de las otras naciones con lo señalado respecto a los caribes y lo incita a pensar, que tal vez éstos no cometieron tan gran abominación como los mismos europeos. Y para terminar su relato expresa esta exhortación:

Sólo quiero que cojamos de aquí que no fueron estas gentes solas en este pecado, y que así como Christo y su sancta iglesia a las otras no menospreciaron y con la predicación de la fe aquellos vicios dejaron, como dice Eusebio y abajo se mostrará, por la misma manera nosotros a éstas no debemos menospreciar, considerando que quizá tiene la divina Providencia entre ellos muchos y muy muchos predestinados, que sin alguna duda tiene al fin de salvar (A2, 1323).

Profanar con el cuerpo a los dioses o profanar con prácticas despreciables al cuerpo como tal, conoce muchas formas diversas en el relato lascasiano. La estrategia narrativa de la que se vale Las Casas, encuentra variados “errores” cometidos por otras naciones para demostrar que los indios no fueron los primeros o los únicos que tuvieron algunas prácticas cuestionables; por el contrario Las Casas resalta que en la mayoría de los casos, sus prácticas corporales superan en honestidad a los otros. De esta forma la profanación en los indios es disimulada y acallada, pues así lo demanda la defensa de los intereses lascasianos.

3.2. Venerar y cristianizar los gestos

Al describir la religión de los indios (templos, sacerdotes, divinidades y sacrificios) Las Casas sacó a relucir sus mejores dotes narrativas y etnográficas. Según él, sus fuentes de información principales fueron los religiosos Franciscanos, quienes de forma oral o escrita le transmitieron el conocimiento –indispensable en un proceso de evangelización- sobre las prácticas religiosas de los indios. Pero él mismo había estado presente en pueblos de La Española y de Nueva España y ser testigo de vista, le permitió formar sus propias apreciaciones y sacar conclusiones. El relato religioso en *Apologética Historia Sumaria* tiene como objetivo demostrar que los indios gozaron de la “prudencia religiosa” y que estaban preparados para ser cristianizados. De allí que el fraile destaque de las prácticas corporales, aquellas que él cree se asemejan o que recuerden de alguna forma a las de la religión católica. Como aspectos importantes del discurso lascasiano en este sentido, quiero tratar en este apartado dos temas: de un lado, cómo a través de la narración, Las Casas cristianiza los rituales religiosos de los indios a partir de la descripción de algunos gestos; del otro, la importancia que tienen en la narración y en la demostración, descripciones de sacrificios en donde aparecen formas de venerar con el cuerpo propios de la cristiandad de la Edad Media y del Renacimiento.

La descripción de los ritos religiosos de los indios *totonos* o *totonacas* nos sirven para analizar la cristianización que hace el fraile a propósito de los gestos. Dicha descripción está introducida por una explicación de la fuente de información utilizada por el fraile y que no deja de llamar la atención por su falta de especificidad y por la escasa posibilidad de ser consultada en su futuro inmediato: “Lo que abajo se dirá [...] lo hobe de persona que siendo muchacho lo vido por sus ojos estando solo entre aquellas gentes, sin otro español alguno, al principio que en la Nueva España entraron christianos” (A3, 1179). Según Las Casas, el muchacho le entregó por escrito la relación de lo que narra sobre los *totonacas*, sin embargo, no deja de ser difusa la referencia y según la calidad de lo que describe, cuestionable su veracidad.

La primera ceremonia que describe comienza con un gesto. El *sumo pontífice* o *papa* de los indios entra al templo seguido de los otros indios, en una actitud corporal propia de la devoción religiosa de acuerdo al imaginario europeo:

iba delante [el papa] y los otros en renglera detrás dél (porque los indios todos acostumbraban ir como grullas, tras uno, aunque sean cient mil, si no es en guerra) y entraban en el templo. Entrados, hacían su acatamiento, abajadas las cabezas y corvados algo los cuerpos; allí se encomendaban a Dios o a los dioses o al sol o a lo que representaban los ídolos (A3, 1180).

Sobresale en esta descripción el orden de los indios representado en la forma de ir unos detrás de otros. La sumisión que muestran en el “acatamiento”, cabezas bajas y encorvamiento, no es menos ajeno al ideal cristiano en donde el temor a Dios promueve

gestos de este tipo. La enunciación de “Dios” que precede a “dioses” y a “sol”, también tiene la intención de identificar primero la divinidad adorada con la conocida por la cristiana: un solo Dios. Si bien Las Casas sabe que en muchas ocasiones el sistema de creencias de los indios es politeísta, el énfasis que pone en la adoración de “un Dios”, asimilado muchas veces al Sol, ayuda a que el lector haga un enlace referencial entre los dos tipos de religiones y acepte la hipótesis lascasiana según la cual los indios tenían una predisposición natural al cristianismo. Vemos entonces un primer gesto que debía resultar familiar para el europeo de la época: una procesión encabezada por un pontífice que se dirige con gestos sumisos al templo en donde adorarán a Dios.

A continuación Las Casas relata cómo el pontífice, ayudado por los sacerdotes que le siguen en dignidad, prepara un ritual odorífero en donde aparecen “unos olores suaves de ciertas especies aromáticas y *copal*, que es el ordinario y común incienso, y poníanlo en las brasas tocándolo con la mano, como bendiciéndolo” (A3, 1180). Describe detalladamente cómo el pontífice ahúma los dioses comenzando por el principal y después, cómo pasa el incensario a los otros sacerdotes para que ellos hagan lo mismo. Los gestos que describe Las Casas responden –como en la jerarquía católica- al grado de dignidad de quien da o de quien recibe el incensario, por eso cuando deben regresarlo al sumo pontífice el fraile precisa: “Uno de los cuales, tomando el incenciario, iba al summo pontífice y poníase –como es propio y común entre los indios- en coclillas con gran reverencia” (A3, 1180). Para este momento del relato Las Casas ya ha comenzado a asimilar explícitamente el ritual indio al cristiano; precisiones del tipo “como bendiciéndola”, nos hablan del significado que *a priori* le otorga el fraile a un gesto y que debe tener repercusión en el significado que al mismo gesto le otorgue el lector. Nuevamente el gesto de sumisión se hace presente: el indio en su ritual religioso respeta una jerarquía que existe en el ámbito de los sacerdotes y nada difícil sería entonces, que la respetara para el ritual cristiano. La alusión al incienso como fuente principal del rito odorífero, también tiene una motivación cristiana que recuerda uno de los regalos de los Reyes Magos a Jesús en su nacimiento.

Después de esta descripción Las Casas introduce en el relato al resto de la sociedad de los indios discriminándola jerárquicamente. Ya vimos cómo en una procesión solemne entran primero al templo los sacerdotes, comenzando por el *sumo pontífice*. A continuación “los nobles y caballeros y con ellos toda la gente principal”, entran tanto al templo como al relato lascasiano en segundo lugar:

A la hora de las ocho o de las nueve, o entre medias, venían el señor principal y los nobles o caballeros y con ellos toda la gente principal, y entraban en el templo. Antes que entrasen quitábanse las *cotaras* o *cacles*, que eran lo que traían por zapatos, que sólo tienen suela hecha de cierto hilo y con ciertas agujetas o lazos de muy buen adobado cuero con que se las atan, y son muy bien hechas. En la lengua desta isla Española se llamaban *cotaras*, y *cacles* en la de México. Quitando su calzado y desnudos los pies, entrando en el templo decían estas palabras en su lengua: “Sálvate dios, ayúdanos y consérvanos en tu servicio.” Hacían tras

aquello una moderada oración, la cual concluida íbanse para el pontífice y para los sacerdotes y abajaban sus cabezas y decíanles: “El gran sol y sus dioses te conserven la vida por muchos años”, y luego se iban (A3, 1180).

La jerarquía social con la cual el fraile discrimina a los *totonacas* proviene claramente de la jerarquía social europea en donde el papa ocupaba la cúspide y le seguían la nobleza (derivada de la realeza) y después los hombres de guerra o caballeros. En esta ocasión, el fraile ni siquiera cambia los vocablos para nombrarlos; aunque se ha preocupado por utilizar los términos originales para otro tipo de enunciación, éste no es el caso. El fraile describe cómo antes de entrar al templo los principales se quitan sus zapatos, tal descripción comporta dos significados: por un lado, señalar que estos hombres también respetan la jerarquía religiosa establecida y son sumisos frente a los pontífices y frente a Dios; y por el otro, resalta los zapatos como un símbolo de nobleza y de diferenciación social, pues es quizás la única vez que Las Casas se refiere a ellos como parte del atuendo de los indios. A continuación Las Casas cita textualmente las palabras que los nobles dicen a Dios en donde “consérvanos en tu servicio” recuerda mejor el ideal que Las Casas tenía respecto a la función lícita de los conquistadores en el Nuevo Mundo -además del ideal de servicio a Dios que debía guardar la nobleza cristiana- y no como quiere hacerlo ver, una súplica religiosa original de los *totonacas*. Después viene una reverencia a los sacerdotes y la marcha del templo. Luego de la entrada y salida de los nobles en el templo (y en el relato), Las Casas explica que ellos iban allí cuando lo deseaban; la obligatoriedad de permanencia sólo la tenían los sacerdotes, aunque era imperativo para nobles y para “la otra gente popular y ciudadana” asistir los sábados: “Solamente los sábados era ley preceptiva que todos, grandes y chicos, habían de ir de mañana a los templos y estar en los patios una hora” (A3, 1181). La regularidad semanal de asistencia al templo –un día dedicado a Dios- se cumple los domingos en la religión cristiana; Las Casas continúa pues estableciendo semejanzas entre los dos ritos.

El ritual religioso continúa con una serie de gestos y de ofrendas acordes a las de los indios relatadas ya en otras partes del libro: sangrar el cuerpo, perforar las lenguas, embetunar la piel con tintes negros, comer diversos alimentos y contar historias de divinidades o dioses. Pero finalizado el relato, Las Casas vuelve otra vez a la asimilación cristiana. Esta vez se extiende en la descripción de lo que podrían ser los “sacramentos”. El de la comunión es un caso muy especial: el fraile cuenta que cada tres años mataban tres niños y les sacaban el corazón; la sangre que de allí salía, era mezclada con la goma de un árbol -*ulli* (seguramente caucho)- y con las primeras semillas de un huerto, formando así, una masa con la cual comulgaban los indios cada seis meses, si eran hombres a los veinticinco años y si eran mujeres a los dieciséis. Dicha masa tenía por nombre *yoliaimtlaqualoz* que quería decir –sospechosamente- “manjar del ánima”. Con esta comunión, se observa que todos los elementos cristianos están presentes en este ritual supuestamente indio: la representación simbólica del sacrificio del hijo de Dios en la matanza de los niños; el cuerpo (pan/semillas) y la sangre del hijo de Dios en la comunión del pueblo; las edades

apropiadas para recibir la comunión; y por supuesto un significado al nombre dado a tan venerable manjar. A continuación, Las Casas hace una llamativa precisión sobre los gestos que se observan al momento de dar y de recibir la comunión: “Era espantosa la reverencia y veneración y humildad con que los sacerdotes esta comunión daban, dando a cada persona un muy poquito dello, poniéndoselo en los bezos, y la persona lo tragaba no con menos temblor y devoción” (A3, 1182). La enunciación en este caso proviene casi directamente de las cualidades de un buen cristiano: “espantosa reverencia y veneración”, “humildad”, “temblor”, “devoción”.

El primer apartado de la descripción de rituales *totonacas* finaliza con la descripción de la forma cómo los indios tenían los ídolos en sus casas, el fraile se refiere concretamente a las formas de elaboración y a las ofrendas y sacrificios que se les brindaban. Termina el apartado señalando que los ídolos eran llevados cada año a los templos “en muy ordenada procesión, con tantas chanzonetas y cantares y saltos de placer que no se podría explicar, y al tiempo que los ponían en sus altares iban temblando” (A3, 1183). La asimilación que Las Casas hace de este ritual *totonaca* con el ritual cristiano es muy evidente en la lectura que podemos hacer hoy en día; pero al parecer también era muy evidente en el siglo XVI, pues el fraile, llama la atención de sus lectores en la última frase del apartado en donde dice: “Grande cosa es esta para causar consideración profunda, y tras ella íntima y amarga compunción y confusión, no menos, en nosotros los christiano” (A3, 1183). Esta conclusión pareciera ser una invitación al lector a cuestionarse si los indios podían llegar a ser mejores devotos con sus dioses que los mismos cristianos. A la vez es una estrategia narrativa por la cual el fraile se distancia del relato y denota la sorpresa que a él mismo le causan esos rituales, pues de no hacerlo, sería más fácil poner en duda su veracidad.

La descripción de los indios *totonacas* continúa en el siguiente capítulo. Aunque el fraile no deja de relatar algunos rituales propios de los indios, como los sacrificios humanos, allí la asimilación cristiana se hace mucho más evidente: esta vez el Dios cristiano sí encuentra en el Sol su equivalente; se describen fiestas religiosas de las cuales una equivaldría a la navidad; los sermones pronunciados por los pontífices anuncian la llegada de un mesías que los liberaría de sus penas, “el hijo del Sol”; se describen ofrendas representadas en limosnas o en gestos caritativos; se explica “la confesión” como parte de los rituales anuales; y en resumen se ajustan mejor los gestos de los indios a la ideología cristiana. Pero lo que más llama la atención, es la insistencia de Las Casas en señalar que los indios no deseaban realmente realizar sacrificios humanos dentro de sus rituales y que dicho rechazo se podría traducir en la facilidad con que ellos podrían recibir la religión cristiana⁵⁸. Digo que llama la atención tal insistencia porque una buena parte de la descripción de los rituales religiosos

⁵⁸ “De lo dicho parece cómo tenían por muy trabajoso y gravísimo, sacrificar hombres, pues los que sacrificaban enviaban por mensajeros, principalmente al gran dios sol, para que les enviase su hijo que los librase de aquella tan pesada obligación. Y así, poco trabajo y dificultad hobiera en quitalles auquella costumbre de sacrificar hombres la hora que, por la doctrina de Christo, fueran alumbrados que no quería el verdadero y grande Dios rescebir sacrificio ni ser servido a tanta costa” (A3, 1186).

indios dentro del libro, consiste en evidenciar tales sacrificios humanos. Cuando Las Casas los narra, procura mostrarlos como la demostración más contundente de fervor a Dios por parte de los indios, sin embargo, es en este momento del relato en donde debe anunciar la facilidad con que los mismos indios abandonarían tal práctica que no es avalada por la religión cristiana.

Hasta ahora hemos visto entonces que para Bartolomé de Las Casas el cuerpo tenía también una forma de ser o un significado marcadamente religioso. Pero en el caso que vemos de *venerar* a Dios (o a varios dioses) era preferible –para lograr el propósito de defender a los indios- que existiera una conexión referencial con la cristiandad. Las Casas narra la veneración con el cuerpo por parte del indio en función de dichos referentes; con la exposición de éstos el fraile se juega la aceptación de sus argumentos por parte de los lectores y se juega a la vez, parte del éxito de la empresa de su vida. Es por ello que además de asimilar a la cristiandad rituales indios como el que acabamos de ver en el caso de los *tonacas*, Las Casas se empeña en destacar en el discurso, aquellos elementos religiosos que recuerdan otros motivos de la cristiandad medieval y renacentista. Sería imposible intentar abarcarlos todos con la profundidad necesaria en este trabajo, no obstante, señalaré rápidamente algunos después de contextualizarlos un poco.

El protagonismo que tiene el cuerpo en la ideología cristiana desde su emergencia hasta ahora, se debe en buena medida a que como lo señala el investigador Jacques Gélis “el cristianismo es la religión del Dios hecho carne”⁵⁹. En la historia de sus orígenes la creación del hombre es hecha a imagen y semejanza de Dios; el pecado de Adán y Eva pronto se convierte –gracias a san Pablo- en un pecado de la carne; y la historia de Jesús es la de un Dios corpóreo que nace, muere y resucita. El cristianismo supone una doble mirada de rechazo y exaltación del cuerpo, en donde el pecado y la resurrección de la carne emergen como contingencias corporales que han posibilitado múltiples concepciones y hábitos del cuerpo a lo largo de la historia. De la historia bíblica cristiana las etapas del Cristo terrenal adquirieron una carga simbólica importante durante la expansión y consolidación del cristianismo. La *pasión* es quizás una de las etapas más representadas y de mayor impacto en el imaginario de los devotos: el cuerpo que sufre laceraciones, la corona de espinas, la crucifixión, la lanza clavada en el costado, la humillación, el derramamiento de la sangre de Dios, etc., han sido cargados de singulares significados, los cuales han motivado la adhesión de creyentes, algunas manifestaciones artísticas duraderas y las demostraciones más extremas de fervor. En este último caso se destacan mártires y santos quienes buscaron con sus propios cuerpos sufrientes el acercamiento a Cristo. Las congregaciones religiosas del cristianismo se han consolidado debido a *tecnologías corporales* muy concretas (el ascetismo, la vida monástica y otras) las cuales han servido para definir las pautas ideales de comportamiento cristiano.

⁵⁹ GÉLIS, Jacques. “El cuerpo, la Iglesia y lo sagrado”. En CORBIN, Alain et al. *Historia del cuerpo*. Vol.1. Madrid, Taurus, 1990. Pág. 30.

En este contexto es en el que Bartolomé de Las Casas ha encontrado el significado del cuerpo desde lo religioso. Aunque habría mucho más por explicar en relación al estilo y a las estrategias discursivas del fraile para relatar el cuerpo religioso del indio, baste decir por ahora que su narración, quiere dejar casi en un mismo plano los comportamientos del cuerpo del cristiano y los del indio. Además de la cristianización de los gestos que vimos antes, tres motivos religiosos vistos muy rápidamente nos sirven para ilustrar esta idea: las perforaciones de la lengua, el ayuno y el derramamiento de la sangre.

De todos los sacrificios ofrecidos a los dioses de los indios, narrados por Las Casas, el de perforar las lenguas y atravesarlas con palos es reiterativo y descrito con detalle. El fraile pareciera querer transmitir la impresión morbosa que causa esta práctica entre los indios, sobre todo cuando está acompañando un sacrificio como el ayuno⁶⁰. Perforar la lengua tiene una carga simbólica dentro del cristianismo difícil de precisar y que ameritaría un análisis más profundo buscando su significado y la repercusión social que tuvo en el siglo XVI. Según Jacques Gélis, el décimo sufrimiento oculto de Cristo durante la *pasión*, provino de una espina que le clavó un esbirro en su lengua la cual no pudo sacar. Para el siglo XVIII ello suscitaría en Alemania una devoción particular que daría lugar a oraciones y representaciones del suceso⁶¹. De igual forma las perforaciones y mutilaciones de la lengua fueron una forma de castigo durante la Edad Media aplicada especialmente a los mártires para evitar las “confesiones de fe” antes de las ejecuciones. Las Casas no hace una declaración abierta que nos permita conectar estos sucesos. Gélis sugiere que como motivo de devoción cristiana la espina en la lengua no surge antes del siglo XVI. Pero lo que suscita la pregunta que lamentablemente sólo se dejará enunciada, es la insistencia de Las Casas en esta práctica tal y como lo hace para el ayuno y los sacrificios en donde se derrama sangre. La plasticidad y frecuencia con que describe el hecho realmente impresiona; cabría preguntarse entonces ¿cuál pudo ser la recepción de sus lectores?, o ¿cuál el efecto y el referente cristiano al que Las Casas quería apuntar?

El sacrificio del ayuno no representa este inconveniente. La hagiografía y la literatura conventual relatan este episodio y lo constituyen en uno de los padecimientos corporales cristianos más frecuentes⁶². La iglesia dentro de sus ceremonias anuales tiene predestinadas

⁶⁰ “¿hobo alguna [nación] que aquel ayuno venerasen y acompañasen con tan dolorosos sentimientos, abriéndose las lenguas con navajas y metiendo y sacando por ellas cuatrocientos y cinco palos tan luengos como el brazo y tan gordos como la muñeca, y de veinte en veinte días se metían y sacaban otros tantos hasta que se cumpliesen los ochenta? Cierito, esto cosa es difícil de creer, pero es certísima, y de los religiosos de Sant Francisco que fueron curiosos en inquirillo lo he habido e hicieron libro dello. Y no es de tener por imposible, porque como la carne de la lengua sea toda espingosa, puédesse mucho ensanchar poco a poco después de abierta por medio. Ya se dijo arriba, en el capítulo que aquellos palos dellos eran tan gordos como el dedo pulgar de la mano y del pie, y otros quanto los dos dedos pulgar y el con que señalamos abrazar o cercar podían, y así, primero debían meter los menores y más delgados y después los más gruesos, y debían ser todos muy polidos y bien labrados” (A3, 1241).

⁶¹ GÉLIS, Jacques. “El cuerpo, la Iglesia y lo sagrado”. Op. Cit. Pág. 38.

⁶² Sobre la anorexia y la inedia en la literatura conventual puede verse: FERRÚS ANTÓN, Beatriz. *Heredar la palabra. Vida, escritura y cuerpo en América Latina*. Tesis doctoral en Filología. Universidad de Valencia.

unas fechas para ayunar, especialmente en la conmemoración de la *pasión* de Cristo. De allí que la insistencia de Las Casas sobre éste y las comparaciones entre ayunos cristianos e indígenas no sorprendan. Sin embargo, lo que habría que resaltar de dichas comparaciones es el uso que Las Casas hace de éstas para revelar nuevamente que los indios tienen mejores comportamientos religiosos que los cristianos:

No es razón de pasar de aquí sin alguna consideración: temamos al juicio de Dios los christianos que cuarenta días de la cuaresma que la Iglesia ayunar nos manda por nuestros pecados, no a pan y agua, sino comiendo una vez al día sin limitarnos el cuánto, y no velando toda la noche ni tanto tiempo estar sentados, con tanta negligencia y falta de devoción y hervor a ayunar los tomamos y aun tan graves se nos hacen que, para no entrar e ellos, mil achaques y dispensaciones buscamos. ¡Y que aquellos infieles, los cuales quizá fuera de la infidelidad tenían muchos menos pecados que nosotros, por servir y agradar y honrar a aquellos que tenían por dioses, habiendo sido hombres, tan dura y ásperamente y por ochenta días se martirizasen! (A3, 1175)

Con la sangre sucede algo parecido. La sangre derramada de Cristo y su representación simbólica en la eucaristía, le recuerdan al buen cristiano, que Dios sacrificó a su hijo por los pecados de los hombres. Este sacrificio es al que Las Casas quiere aludir cuando enuncia – en varias ocasiones- los sacrificios de hombres y de niños que ofrecían los indios a sus dioses. Las descripciones de Las Casas en estos casos, se caracterizan por subrayar la pericia de los sacerdotes en la ejecución del sacrificio, denotando con ello que no era un asesinato o un acto macabro el que se estaba cometiendo. Sin embargo, como lo señalamos al hablar de los *totonacas*, el fraile advierte que dicha práctica representa una carga difícil de llevar y de la cual los indios se quieren liberar. Con ello lo único que pretende es allanar el camino que les de su ingreso a la religión cristiana, la cual ya dio su cuota de sacrificio por toda la humanidad.

CONCLUSIONES

Después del recorrido que acabamos de hacer por la obra de Bartolomé de Las Casas buscando significados del cuerpo humano, es preciso hacer una reflexión final que sirva para saber si el propósito inicial de encontrar tres tipos de respuestas (desde lo narrativo, histórico y metodológico) dio algunos resultados parciales.

En el caso de lo narrativo encontramos que el análisis de la temática “cuerpo”, ayudó a identificar formas discursivas diferentes en la obra del fraile. Si bien es posible identificar la diversidad discursiva de Las Casas siguiendo otros temas, tal y como lo demuestra María Christien Florencia al analizar la construcción narrativa de Alonso de Ojeda, el análisis del cuerpo puede enriquecer y ampliar el panorama que se tenía de las formas discursivas ya conocidas en la obra lascasiana. En *Conocer* el discurso que emergió fue de carácter argumentativo – demostrativo. Vimos cómo Las Casas expuso el conocimiento escolástico y enciclopédico que tenía del cuerpo humano, para corroborarlo con los naturales de las Indias y demostrar así que sus cuerpos eran tan “normales” e incluso mejores que el de los europeos. El afán de Las Casas por demostrar que la teoría se cumplía a cabalidad en el cuerpo de los indios, hizo que usara estrategias discursivas para disimular, flexibilizar u omitir algunos hechos, en donde era evidente la dificultad de aplicarla. Así quedó expuesto cuando hablamos de la alimentación y de las prácticas de los indios en donde modifican sus rostros y cabezas, pero se puede seguir también en *Venerar*, en donde nos referimos a la sodomía y a la antropofagia.

En *Destruir* se pueden identificar dos tipos de discursos para hablar del cuerpo humano: uno “denunciador” y otro que pretende “historiar”. Para denunciar la destrucción del cuerpo del indio, Las Casas acude entre otros recursos, a la elección de términos fuertes, a la adjetivación permanente y al uso acumulado de sinónimos. El relato maniqueo y dístico lo construye a partir de una sola definición del cuerpo del indio, la cual migra en la obra del fraile pero a su vez se transforma para movilizar emocionalmente al lector. En la construcción del relato, que tiene por objetivo central denunciar las formas cómo son destruidos los cuerpos de los indios, juega un papel destacado la ambientación léxica con la cual el fraile denuncia las víctimas, los victimarios y el suceso como tal. Ello le permite llegar con más patetismo al lector y afectar directamente sus emociones. Por otra parte el discurso histórico tiene como objetivo contar la “verdad” de lo que sucedió tras el descubrimiento del Nuevo Mundo, es un relato que busca un efecto de verdad. Como lo señala Christien Florencia, para el siglo XVI y para el caso de la obra de Las Casas, es una forma narrativa que se mezcla con otras, propias de su época, como el relato breve y las narraciones de caballería. Esta vez analizamos la construcción del cuerpo de Alonso de Ojeda porque resulta excepcional a la hora de narrar la vulnerabilidad del cuerpo español. En términos generales –ya que no ahondamos en ello- el relato de la destrucción del cuerpo

español es muy diferente al del indio, el español se ve amenazado por padecimientos que emergen de la naturaleza y de su condición de conquistador como por ejemplo los ataques de los indios, el hambre y la fatiga. La narración de Las Casas en estos casos es reiterativa y poco novedosa, no obstante, el caso de Ojeda representa el cuerpo invulnerable que puede sobrevivir a esas adversidades. De ahí que contar la historia de Alonso de Ojeda, signifique otorgarle características de héroe que contribuirían a afianzar el relato mítico de este conquistador.

En *Venerar* sobresale la construcción de un discurso comparativo. El uso de comparaciones es muy frecuente en la obra lascasiana, sin embargo, cuando se analiza el cuerpo desde su carácter religioso, encontramos a un Las Casas que deliberadamente se sirve de éstas, de dos formas distintas, para lograr el objetivo de defensa de los indios: de un lado, usa las comparaciones en términos maniqueos para condenar unas naciones y resaltar la moralidad de las prácticas indígenas; y del otro, semeja los ritos indios a los cristianos con el fin de legitimarlos y de anunciar al lector la predisposición natural de los indios para ser cristianizados.

Desde lo histórico también podemos observar algunos resultados parciales interesantes, en donde habría que diferenciar los que suponen un conocimiento más profundo de la obra de Las Casas y aquellos que nos ayudan a comprender la concepción del cuerpo en el siglo XVI y durante el proceso de descubrimiento y conquista de América. En la *Introducción* de este trabajo, señalamos lo sugerente que resultan los análisis de Margo Glantz, de Mario Cesareo y de Beatriz Ferrús, quienes ubican la experiencia corporal de los cronistas u otros autores para interpretar lo que escriben. Si bien no dijimos nada respecto al *emplazamiento corporal* de Bartolomé de Las Casas, sabemos que su vida transcurrió en un constante ir y venir entre el Nuevo Mundo y la Metrópoli, buscando mecanismos desde los cuales, defender a los indios de los abusos cometidos por sus coetáneos. El cuerpo de este fraile inquieto, en constante movimiento en pro de una causa, se refleja en la diversidad discursiva que lo llevan a buscar formas de expresión diferentes para comunicar la misma idea. Esta hipótesis apenas esbozada, podría ser un punto de partida para un análisis más profundo al respecto en futuras investigaciones.

De otro lado, el análisis del cuerpo en la obra lascasiana, nos muestra tres contextos posibles desde dónde se construyen significados del cuerpo durante el siglo XVI español. En *Conocer* vimos cómo la escolástica y la tradición enciclopédica, transmitieron un conocimiento sobre el cuerpo construido por autoridades filosóficas, médicas, geográficas y religiosas. En este conocimiento –que no expusimos a cabalidad- la relación del alma y el cuerpo, la teoría de los humores, el funcionamiento de los órganos exteriores e interiores y la definición de aspectos externos que influyen en el cuerpo, son fundamentales para comprender una de tantas maneras de concebirlo. Asimismo, aunque no se profundizó en este tema, parece ser que en *Destruir*, la concepción del cuerpo es alimentada por unos

antecedentes históricos que hablan de formas de derrotar al enemigo y a la vez de un código caballeresco o heroico por el cual unos cuerpos sobresalen entre los demás. Las imágenes de destrucción del cuerpo del indio narradas por Bartolomé de Las Casas, si bien resultan desproporcionadas según el mismo autor, debían ser conocidas o por lo menos familiares para sus lectores. Las guerras con los moros y la persecución a naciones no católicas dentro y fuera del territorio español, debieron haber conllevado formas de destrucción del enemigo similares a las narradas por el fraile. Igualmente –y para ello Christien Florencia otorga algunas pistas- la construcción del cuerpo del héroe debía responder a un código caballeresco forjado en la literatura y en la experiencia de las guerras a las que la generación de Las Casas o por lo menos sus padres, se habían enfrentado. Finalmente, en *Venerar*, es evidente que el contexto desde el cual se forman los significados del cuerpo es netamente cristiano; desde allí es donde se forja gran parte del pensamiento de Bartolomé de Las Casas y por lo tanto los sentidos que él le da al cuerpo.

Los resultados que el presente trabajo ha producido desde el campo metodológico, le sirven sobre todo a la autora del mismo y no pretenden constituirse en una metodología de trabajo estandarizada. Con estas páginas se buscaba iniciar un camino de investigación que articulara la reflexión filológica a la histórica para tratar de indagar en el futuro un problema de investigación más amplio: el encuentro del cuerpo humano de Europa y el Nuevo Mundo relatado en las crónicas de Indias. Los cronistas de Indias fueron quienes sentaron las bases interpretativas del cuerpo de los indios y quienes las dieron a conocer a Europa. Estos discursos sirvieron para legitimar o deslegitimar –como en el caso de Las Casas- formas de dominación colonial. Una investigación futura de varios cronistas de Indias en términos comparativos, ayudará a comprender la construcción del discurso del cuerpo en función de la alteridad, a la vez que servirá para dilucidar continuidades y rupturas en el significado otorgado a raíz del encuentro de dos mundos. No vale la pena señalar las carencias bibliográficas y conceptuales que hubieran hecho mejor este trabajo. Pero como punto de partida para un largo camino que se avecina, consideramos que ha llegado a su fin.

BIBLIOGRAFÍA

Obras de Bartolomé de Las Casas

Historia de las Indias. 3 Vols. Caracas, Biblioteca Ayacuho, 1956.

Obras completas. Vols. 6, 7, 8. *Apologética Historia Sumaria*. Madrid, Alianza Editorial, 1992.

Brevísima relación de la destrucción de las Indias. (Ed. André Saint-Lu). Madrid, Cátedra 2009.

Fuentes secundarias

ARISTÓTELES. “Del Alma”. En: *Obras*. (Ed. Francisco de P. Samaranch) 2ª ed., Madrid, Aguilar, 1977.

_____ “Política”. En: *Obras*. (Ed. Francisco de P. Samaranch) 2ª ed., Madrid, 1977.

AQUINO, Santo Tomás de. *Suma teológica. Parte I*. 4ª ed. Madrid. Biblioteca de autores cristianos. 2001. En línea, junio 9 de 2010: <http://biblioteca.campusdominicano.org/1.pdf>

BERNAND, Carmen y Serge Gruzinski. *Historia del Nuevo Mundo. Del descubrimiento a la conquista. La experiencia europea, 1492-1550*. México. Fondo de Cultura Económica. 1996.

BLOCH, Marc. *Los reyes taumaturgos*. México, Fondo de Cultura Económica, 2006.

BURKE, Peter. *Formas de historia cultural*. Madrid, Alianza Editorial, 2006.

CESAREO, Mario. *Cruzados, mártires y beatos. Emplazamientos del cuerpo colonial*. United States of America, Library of Congress, 1992.

CONTRERAS VALVERDE, José et al. *Diccionario de la religión romana*. Madrid. Ediciones Clásicas. 1992.

CORBIN, Alain et al. *Historia del cuerpo*. 3 Vols. Madrid, Taurus. 1990.

COURTINE, Jean-Jacques. “El espejo del alma”. En: Corbin, Alain et al. *Historia del cuerpo. Vol. I Del Renacimiento a la Ilustración*. Madrid, taurus, 2005.

- ESTEVE BARBA, Francisco. *Historiografía indiana. 2ª edición*. Madrid, Editorial Gredos, 1992.
- FARGE, Arlette. *Efusión y tormento. El relato de los cuerpos. Historia del pueblo en el siglo XVIII*. Buenos Aires, Katz Editores, 2008.
- FERRÚS, Beatriz y Nuria Calafell (eds.). *Escribir con el cuerpo V.1*. Barcelona, UOC, 2008.
- FERRÚS ANTÓN, Beatriz. “*Mayor gloria de Dios es que lo sea una mujer... Sor María de Jesús de Ágreda y Sor Francisca Josefa de la Concepción del Catillo (Sobre la escritura conventual en los siglos XVI y XVII)*”. En: *Revista de Literatura Tomo 70, N° 139*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas (CSIC), 2008.
- _____. *Heredar la palabra. Vida, escritura y cuerpo en América Latina*. Tesis doctoral en Filología. Universidad de Valencia. 2005. En línea, agosto 12 de 2010: <http://dialnet.unirioja.es/servlet/busquedadoc?db=1&t=heredar+la+palabra&td=todo>
- FIERRO, Maribel, Francisco García Fitz (eds.). *El Cuerpo derrotado: cómo trataban musulmanes y cristianos a los enemigos vencidos: Península Ibérica, ss. VIII-XIII*. Madrid, CSIC. 2008.
- FLORENCIA, María Christen. *El Caballero de la virgen: la narración de Alonso de Ojeda en la Historia de las Indias de Fray Bartolomé de Las Casas*. Iztapalapa, Universidad Autónoma Metropolitana, 1988.
- FOUCAULT, Michel. *Las palabras y las cosas. 2ª ed.* Madrid, Siglo XXI Editores, 2009.
- _____. *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*. Madrid, Siglo XXI Editores, 2009.
- GARCÍA, Raúl. *Micropolíticas del cuerpo. De la conquista de América a la última dictadura militar*. Buenos Aires, Editorial Biblos. 2000.
- GÉLIS, Jacques. “El cuerpo, la Iglesia y lo sagrado”. En: Corbin, Alain et al. *Historia del cuerpo. Vol. I Del Renacimiento a la Ilustración*. Madrid, taurus, 2005.
- GLANTZ, Margo. *La desnudez como naufragio*. Madrid, Iberoamericana, 2005.
- GONZÁLEZ BOIXO, José Carlos. “Hacia una definición de las crónicas de Indias”, En: *Anales de la Literatura Hispanoamericana, Vol.28*. Madrid, Universidad Complutense, 1999. Pp. 227-237.
- LE BRETON, David. *Antropología del cuerpo y modernidad*. Buenos Aires, Nueva Visión, 2008.
- LE GOFF, Jacques y Nicolás Truong. *Una historia del cuerpo en la Edad Media*. Barcelona, Paidós, 2005.

- LE GOFF, Jacques y Jean-Claude Schmitt (eds.) *Diccionario razonado del Occidente medieval*. Madrid, Akal, 2003.
- MADRIGAL, Luis Íñigo (Coord.) *Historia de la literatura hispanoamericana. Tomo I. Época Colonial. 5ª edición*. Madrid, Cátedra, 2008.
- MARTÍNEZ DE TOLEDO, Alfonso. *Arcipreste de Talavera o Corbacho*. (Ed. Michael Gerli). Madrid, Cátedra, 1998.
- MIGNOLO, Walter. “Cartas, crónicas y relaciones del descubrimiento y la conquista”. En: Luis Íñigo Madrigal (Coord.) *Historia de la literatura hispanoamericana. Tomo I. Época Colonial. 5ª edición*. Madrid, Cátedra, 2008.
- PASTOR, Beatríz. *Discurso narrativo de la conquista de América*. La Habana, Ediciones Casa de las Américas. 1983.
- _____. *El segundo descubrimiento. La conquista de América narrada por sus coetáneos (1492-1589)*. Barcelona, Edhasa, 2008.
- RIOSECO PERRY, Virginia. “La crónica. La narración del espacio y el tiempo”. En: *Andamios. Revista de investigación social. Vol. 5. N°9*. México. Universidad Autónoma de la Ciudad de México. Pp. 25-46.
- SAINT-LU, André. “Fray Bartolomé de Las Casas”. En: Luis Íñigo Madrigal (Coord.) *Historia de la literatura hispanoamericana. Tomo I. Época Colonial. 5ª edición*. Madrid, Cátedra, 2008.
- SCHMITT, Jean-Claude. “Cuerpo y Alma” En: LE GOFF, Jacques y Jean-Claude Schmitt (eds.) *Diccionario razonado del Occidente medieval*. Madrid, Akal, 2003.
- PORTER, Roy y Georges Vigarello. “Cuerpo, salud y enfermedades”. En: Corbin, Alain et al. *Historia del cuerpo. Vol. I Del Renacimiento a la Ilustración*. Madrid, taurus, 2005.
- RIVERA AYALA, Sergio. *El Discurso colonial en textos novohispanos: espacio, cuerpo y poder*. NY, Tamesis, Woodbridge, Rochester, 2009.
- TODOROV, Tzvetan. *La conquista de América. El problema del otro*. Madrid, Siglo XXI Editores. 2010.
- WIHTE, Hayden. *El contenido de la forma. Narrativa, discurso y representación histórica*. Barcelona, Paidós, 1992.