

Las estrategias teológicas de la conquista y la destrucción de las Indias

Eduardo Subirats

Cuando Hernán Cortés consuma la conquista de Tenochtitlan consigue al menos cuatro cosas en el orden de la gloria. Según la imagen que él mismo se pinta en sus *Cartas de relación*, ha cumplido el ideal de héroe militar clásico. Muchas de sus formulaciones se remontan a la *Guerras de las Galias*. Por otra parte, Cortés se estiliza como representante de la virtud aristocrático-militar griega: no le afecta el temor, tampoco le mueve el interés del oro o la pasión sanguinaria, siempre tiene presente en sus empresas el universal objetivo de un imperio cristiano, y bajo su signo es siempre el principio subjetivo de dominio de su ser idéntico. En tercer lugar, Cortés reúne también las dimensiones antiguas del héroe mítico fundador de la cultura: a medida que avanza en el tiempo y el espacio dispone las nuevas fronteras, construye ciudades, organiza un orden social donde sólo reinaba el demonio y la barbarie, fomenta la paz y la justicia, impulsa la producción. Por último Cortés se yergue como figura histórica de un cristianismo redentor: la salvación de millones de almas por el nombre de la cruz es el más alto fin que legitima el carácter sagrado de su empresa.

Gomara, el prototipo de intelectual servil cristiano-español, según Las Casas, ilustra con detalles esta estilización heroica de su amo: el limpio linaje de los Cortés, “con poca hacienda, empero mucha honra”, las circunstancias extraordinarias de su nacimiento, presididas por la Virgen Inmaculada, sus virtudes clásicas, su cristiano fervor y el favor divino de

sus empresas militares, los milagros que anuncian la victoria final de la Guerra Santa. También Bernal Díaz del Castillo describe la epopeya fundacional de la Nueva España como un libro de caballerías: lo maravilloso se confunde con lo terrible, la astucia y la virtud guerreras prestan sus signos a una destrucción de Tenochtitlan estilizada como la “destrucción de Jerusalén”, o sea como cruzada. La intrincada tensión que envuelve la atmósfera aventurera del acecho, acoso y conquista de la nueva ciudad sagrada se describe en *La verdadera historia* como un ritual viaje al centro.

En el conquistado centro simbólico de la vieja civilización americana, la destrucción y la muerte intercambian sus multicolores signos con el éxtasis de la gloria y la salvación. La sustancialidad del alma aristotélica celebra su fusión con la concepción heroica de la gloria, y la teoría providencial y apocalíptica de la historia como redención. Éste es también el vínculo interior entre la construcción heroica de la conquista como erección de una identidad territorial y social, y la construcción mística del alma como identidad subjetiva. Aquí el principio de la culpa, la ascesis de la angustia y la muerte, presiden la redención a la vez subjetiva e institucional por la cruz, que allá cumplieron la guerra como expiación, el dolor y la muerte como purificación de los pecados de herejía, y la desesperación como renovada experiencia de expulsión del paraíso.

La consecuencia militar de esta concepción de la conquista, la llamada “destrucción de las Indias” (Las Casas), no es en realidad sino su condición lógica. Las virtudes del conquistador suponían necesariamente como premisa la demonización del americano, de sus dioses, y su cultura y sus formas de vida. Con ellos, mucho antes que con la traducción franciscana de leyendas, mitos y creencias comienza la antropología americana. Con ellos también se introduce en el corazón del americano el principio de su culpabilidad absoluta y de su “natural servidumbre”. La demonización de la forma americana de vida permitía estilizar el derecho español de guerra como principio de expiación y reducción del indio. Tales fueron los términos explícitos de la legitimación de Sepúlveda de “la guerra contra indios” como guerra virtuosa, guerra de salvación y acto de caridad cristiana.

ESTRATEGIAS TEOLÓGICAS DE LA CONQUISTA Y DESTRUCCIÓN DE LAS INDIAS

Pero ya a mediados del siglo XVI la concepción heroica del descubrimiento de América, aunque gloriosa, se sabe al mismo tiempo fracasada. Los signos de la espada y la cruz han dado paso a los de la crueldad guerrera de los conquistadores, el desorden sexual de la conquista, las prácticas de explotación desenfrenada de la encomienda, las guerras civiles entre los españoles. La conciencia negativa de la empresa de la conquista sólo es formulada, sin embargo, en el contexto y a partir de aquella misma construcción conceptual que la había legitimado como guerra santa: la ética cristiana de la conversión y la concepción apocalíptica de la historia a ella ligada. La condición por la que el Papa había concedido la jurisdicción territorial americana a España, la cristianización de América, se revelaba ahora como una tarea imposible, desesperada o absurda bajo las condiciones políticas y militares impuestas por los conquistadores. Bajo este conflicto y solamente bajo él podía interpretarse la "Destrucción de las Indias". Tal fue el sentido del sermón de Montesinos en 1511, de la crítica al derecho de guerra contra indios y Francisco de Vitoria en 1538 y de los *Tratados* de Las Casas de 1552. Bajo el principio del terror no podía cumplirse el ideal humanista cristiano de la conversión como proceso de culpa, redención y transmutación de la identidad cultural.

Las Casas es el portavoz de la reformulación de la conquista como verdadera emancipación, así como Cortés o Díaz del Castillo representan la concepción de la conquista como *trabajo heroico y guerra santa* contra indios. Su tarea constituye por tanto, en primer lugar, una ruptura con respecto del principio heroico y dogmático de la conquista, en provecho de un concepto teológicamente consistente de conversión cristiana del americano.

La relación entre el héroe virtuoso y el americano demonizado, fundamental al libro de caballerías de la conquista, se invierte diametralmente bajo el principio de ilustración que inauguran los dominicos. Para estos, como más tarde para toda la Europa humanista y reformista, el conquistador es un criminal codicioso de riquezas, vicioso y cruel. Ninguno de los españoles que alcanzaron las Indias podía eximirse, de acuerdo con los *Tratados* de Las Casas, de la culpa radical de su real

destrucción: “Ningún español hay en las Indias que haya tenido buena fe” —escribió en uno de sus *Tratados*—. No sólo no ha cumplido el cristiano-español la tarea que le fue encomendada como condición legal de su expansión territorial, sino que, como encarnación demoniaca, la impedía. La consecuencia que Las Casas desprende de su crítica ilustrada es radical: es su desacramentalización.

Pero así como el virtuoso soldado de Cristo es desvelado bajo la particularidad negativa del criminal, así como también la figura del indio demonizado es sustituida, en la obra de Las Casas y en la escuela de Salamanca, por la del americano portador de naturales virtudes humanístico-cristianas. Y la tarea del héroe y soldado de Cristo se trueca por la figura seductora, a la vez que ilustradora, del sacerdote-redentor. La última consecuencia de esta crítica de la conquista que formula Las Casas es una nueva estrategia de conversión concebida como atracción amorosa y suave, persuasión dulcísima, en fin, como “emancipación del indio”. Por tal no entendieron los dominicos la restitución al indio de sus formas de vida, la restauración de su truncada memoria histórica ni en rigor, la devolución de sus tierras, como tampoco la transformación del nexo excluyente entre el europeo y el indio en una relación de reconocimiento de su ser-otro. Las Casas y los dominicos estuvieron tan lejos de cuestionar el sentido último de la conquista como Ginés de Sepúlveda o el propio Alejandro VI. Más bien trataron de redefinirla como reino verdadero de la expiación y la salvación, y de la subjetivación efectiva del indio en el sentido institucional de una Iglesia invisible, interior y, por tanto, consistentemente universal. En la medida en que postulaba al americano como cristiano en “estado de naturaleza”, Las Casas también podía definir la conversión como aquella persuasión amorosa capaz de devolver al indio a su propia esencia y liberarlo de su doble condición servil, respecto a sus formas de vida pasada, y a su miseria bajo el poder de los conquistadores y encomenderos españoles que usufructuaban ilegítimamente el signo de la cruz. Con ello, la teología de la liberación de Las Casas asentó la primera formulación moderna de un orden cristiano universal como el sistema racional de libres conciencias, en un sentido que sólo llegó a comprenderse en las teorías políticas de la ilustración

européa, y en las definiciones jurídicas de la emancipación de la esclavitud en el siglo XIX.

Es sabido que la empresa de Las Casas fracasó en lo teórico como en lo práctico. Luchó en vano por el verdadero valor histórico-providencial de la acción española en América. Frente a su labor ilustradora la particularidad de intereses de los encomenderos españoles y su legendaria crueldad y su descendencia se constituyó en resistencia inquebrantable. Hasta hoy día. Pero también en vano luchó por devolver al americano la prístina transparencia de un alma auténticamente cristiana que sólo existía en su fantasía mesiánica. La concepción ilustrada de la fe como la espontaneidad de la conciencia reflexiva autónoma, es decir, el radical principio de la cultura moderna, fue rechazada precisamente bajo un concepto sustancial y heroico de identidad espiritual que ha presidido la ideología española hasta los planteamientos del “alma española” de Unamuno y del nacional-socialismo. Pero también el ideal humanista de libertad y autoconciencia fracasó respecto del americano. A partir de la junta de Valladolid de 1551, las reconvertidas estrategias de conversión no dejaron de manifestar una creciente preocupación por los fenómenos de resistencia de formas y símbolos antiguos de vida bajo los nombres del dogma cristiano. Desde Motolinía y Sahagún los misioneros de Indias empezaron a preguntarse si los americanos no comenzaban también a “judaizar”.

Refiere Acosta cuando, en 1576, comienza a escribir su tratado de propaganda cristiana *De procuranda indorum salute*: “[Los indios] adoran a Cristo y dan culto a sus dioses; temen a Dios y no le temen; [...] le temen mostrando una apariencia fingida de cristiandad; pero no le temen en su corazón, no le adoran de verdad” Y, en consonancia con este criterio, en 1590, en su célebre *Historia natural y moral*, al señalar el “provecho de la relación de las supersticiones de los indios” señala: “no sólo es útil sino del todo necesario que los cristianos y maestros de la Ley de Cristo sepan los errores y supersticiones de los antiguos, para ver si clara o disimuladamente las usan también agora los indios”.

La generación siguiente a Las Casas, Sepúlveda o Vitoria ya no se plantea el debate sobre la legitimidad de la guerra contra indios o su servidumbre natural, sino las estrategias de la guerra contra herejes y

herejías. La conquista se convierte en misión. Ello no significa en modo alguno que la dialéctica de guerra, conversión y vasallaje, y la crítica correspondiente en favor de una libertad negativa y abstracta hayan perdido su vigencia o su rigor. Pero se han desplazado sus acentos. Para parafrasear a Acosta: ya no es preciso destruir los ídolos en los templos indios, más bien “hay que quitar los ídolos del corazón”; ni tampoco es preciso temer a la espada del caballero, sino sentir el verdadero temor de Dios.

La nueva estrategia de conversión no suplanta los medios anteriormente formulados de la violencia conquistadora de la conversión forzada, del vasallaje o la esclavitud, y del tutelaje institucional esgrimido como emancipación, sino que ahora se elevan a los principios de la colonización del sujeto: a principio de angustia interior, de culpa, de expiación, de salvación, de autoconciencia, de identidad espiritual. Acosta formuló precisamente esta dimensión subjetiva en los términos más agresivos de una guerra interior:

Más bien habría que pensar que es hereditaria la dolencia de la impiedad que contraída en el mismo seno de la madre, y criada al mamar su misma leche, robustecida con el ejemplo paterno y familiar, y fortalecida con la costumbre dilatada y la autoridad de las leyes públicas, tiene tal vigor que no la podrá sanar sino el riego muy abundante de la divina gracia, y el trabajo infatigable del doctor evangélico [...] Aquí, pues, conviene que asiente el pie el catequista, y para arrancar las últimas raíces de la idolatría del ánimo de los indios, ponga su pensamiento, su industria y su trabajo [...]

La concepción catequética de la conquista no elimina los términos de las estrategias heroica o reformista: los perfecciona. Como Sepúlveda, la estrategia propagandística de un Acosta plantea la exigencia de una destrucción y una ocupación totales de los territorios indígenas: sólo que ahora se trata de los espacios imaginarios del inconsciente colectivo. Y como Las Casas, esa estrategia nueva está llevada por un afán racional e ilustrador: aquél capaz de persuadir el alma del indio por los caminos de la culpa, de la angustia de su nidad, del reconocimiento interior del

ESTRATEGIAS TEOLÓGICAS DE LA CONQUISTA Y DESTRUCCIÓN DE LAS INDIAS

cristiano como de su propia verdad, en fin, de la constitución de una autoconciencia racional a través de la lucha contra la superstición y el engaño. Los medios de esta magna operación mental a la vez que institucional siguen siendo, de acuerdo con el programa propagandístico cuidadosamente meditado de Acosta, los instrumentos sacramentales, las leyes, castigos y vigilancias perpetradas en connivencia por el sacerdote, el encomendero y el soldado, es, además, la protección institucional que la Iglesia ofrece a su rebaño, y la oración, y la disciplina y la beneficencia, el matrimonio, los mandamientos... así como la confesión.

La confesión desempeña en el marco de las estrategias de la colonización interior un papel privilegiado: “en estos pueblos indios nada hay después de la fe que se haya de inculcar con tanta frecuencia” escribe programáticamente Acosta a este respecto. El *Confesionario mayor* de fray Alonso de Molina, de 1569, pone de manifiesto con lógico rigor la secuencia de la constitución de la identidad cristiana a través de la conciencia del pecado, el temor y la angustia, la restitución o redención institucional, y la consiguiente sujeción institucional del alma cristiana a través del vínculo de la redención y de los mandamientos. El confesionario en cuestión se diría que pretende ilustrar la doctrina del sacerdote de Nietzsche en su *Genealogía de la moral*. La combinación de los mandamientos y la confesión como su instrumento interiorizador permite establecer de manera sumaria y eficaz un control interior y exterior susceptible de regular sistemáticamente todos los aspectos de la existencia individual, desde las dietas alimenticias hasta la sexualidad, y desde las representaciones intelectuales o imaginativas hasta la misma sensibilidad.

Es de nuevo Acosta, o al menos una obra atribuida a él —el *Confesionario para los curas de indios*, publicado en 1585— quien nos ofrece a este respecto un cuadro extremadamente rico en cuanto a los momentos constitutivos de la nueva identidad americana, pero interesante además por sintetizar tanto aquellos momentos totalitarios, como las dimensiones ilustradas y liberales que habían distinguido la polémica sobre la conquista de América de la primera mitad del siglo.

El confesionario de Acosta se presenta por lo pronto como un manejable manual práctico para el uso de sacerdotes que básicamente no contie-

ne otra información que unas breves instrucciones preliminares, seguidas de un catálogo razonado y sistemático de cuestiones generales o específicas para dirigir al confesando. El grueso del pequeño librito lo constituye, sin embargo, una serie de informaciones prácticas sobre cultos, ritos y usos indígenas. Sin embargo, este sucinto breviario, una especie de manual de inquisidores en pequeño encierra un amplio programa de aprendizaje y sujeción. El programa de una doble tarea, a la vez principio de una actuación ilustradora y liberadora de “desengaño” contra “disparates y errores [...] persuadidos y asentados por el Demonio”, acción encaminada a “reprobar y deshacer los errores y supersticiones”, y un sistema policial de interrogatorio que permite detectar y controlar la memoria individual y colectiva, las creencias profundas y sus prácticas por parte del indígena, así como aspectos concretos de su actividad social como el oficio, los diezmos, los beneficios y otras actividades económicas o administrativas que cierran el negocio eclesiástico bajo el techo de un control total del espíritu y la producción material de las formas de vida.

Contemplado como sistema crítico de esclarecimiento, este confesionario expone de la manera más nítida aquella misma crítica de la conversión como una forma meramente exterior que había criticado Las Casas: Acosta asume plenamente la crítica de una conversión practicada “sin orden” y como pura imitación externa como si los indios “fueran papagayos”. Toda la estrategia elaborada por Acosta tiende a la constitución de una conciencia de sí autónoma como su último y radical objetivo. Y al mismo tiempo, la concepción táctica del interrogatorio, su instrumentalización de la angustia y la culpabilidad, la superioridad política del confesor frente al indio, el uso de la amenaza, la exigencia de una visualización permanente de las representaciones y sentimientos conscientes, etc., despliegan un aparato de absoluto control y dependencia institucionales para esta misma conciencia.

Has llamado o escondido algun peccado... que tantos años escondiste...
cumpliste penitencia... has pensado bien... traes dolor verdadero de
tus peccados... estas amancebado... tienes alguna ocasión de estar en
peccado... eres soltero... casado... quien te caso... donde... de que
oficio vives...

ESTRATEGIAS TEOLÓGICAS DE LA CONQUISTA Y DESTRUCCIÓN DE LAS INDIAS

Este sistema indefinido de inquisición jalona y sostiene, al mismo tiempo que aquel concepto humanista e ilustrado de conversión, un proceso interminable de control, sujeción y punición. Acosta pone de manifiesto la construcción lógica de la conciencia autónoma creada en el interior de este proceso sacramental. Su principio es la institución del bautismo como principio de obligaciones, o sea como deuda original. A partir del sistema contractual interior de deudas que es este bautismo —del mismo modo que el bautismo constituía un sistema de deuda exterior para la concepción humanista de Vitoria y de Las Casas y que obligaba al vasallaje—, Acosta describe dos momentos, uno negativo y otro positivo como impulsos espirituales de la nueva identidad cristiana del indio. La angustia, la culpa y el dolor son definidos como los principios destructivos de su vieja identidad, la mediación de una destrucción sistemática de la memoria. Esta función negativa de la confesión adopta en el programa confesional de Acosta una dimensión social que merece la pena señalar: su directa intervención sacramental en asuntos civiles, económicos y aun políticos: esconder o disimular hechiceros, conocimiento de cultos secretos, aviso de agonías o nacimientos para su regulación eclesiástica, así como la liquidación del régimen económico anterior. Los principios positivos de la estrategia de subjetivación definida por Acosta comprende la figura del sacerdote como representante plenipotenciario del principio redentor de Cristo capaz de restituir el sistema normativo que instituyó el bautismo y quebrantó el pecado, el principio de visibilidad absoluta a la que el confesando se debe de manera absoluta y la identificación subjetiva con los símbolos y reglas externos de la verdadera religión.

Los dos momentos nucleares de la concepción heroica y reformista de la conquista y cristianización americanas, respectivamente la destrucción absoluta de las formas de vida del indio, a través de su demonización teológica y su exterminio, y la preservación de una dignidad cristiana en el indígena como prototipo adamita de bondad, mansedumbre y acatamiento del orden institucional de la Iglesia, adquieren bajo estas formulaciones su más consecuente dimensión interna: la culpa y la angustia introducen aquel principio guerrero de destrucción como acción negativa de la conciencia que asume la nada de su existencia. Los momen-

tos de esta negación componen, en la mencionada obrita de Acosta, una larga lista que comprende desde la relación mimética con las cosas de la naturaleza, hasta el embellecimiento del cuerpo, también prohibido como fuente de lascivia, desde el autoanálisis a través de los sueños, hasta la adoración de la propia historia a través del culto de los muertos, desde los signos del placer hasta los signos de indiferencia hacia las normas constitutivas del sistema inquisitorial de la Iglesia. Positivamente, la teología del humanismo de Las Casas o de Vitoria afirmaba una dignidad general, una autonomía y libertad abstractas del indio. Este humanismo primitivo aunque abstracto, es el que ahora se vuelve institucionalmente lleno a través de la identidad del alma culpable con el confesor y con el poder reconstitutivo, justificador de la Iglesia.