

«Otra gente hallé que comían hombres: la desformidad de su gesto lo dize»: (re)visitando el caníbal en los escritos colombinos

Maria João DODMAN
York University

RESUMEN. Este trabajo (re)visita las descripciones y las referencias del caníbal en los escritos colombinos. Se examinan las complejidades y las contradicciones del discurso colonial así como la construcción del sujeto colonial de acuerdo con las ideologías mercantilistas y religiosas. Se consideran los discursos populares del entonces, los deseos personales y coloniales y la supuesta evidencia presentada por Colón y otros. Ante información de segunda mano, falta de evidencia física, fallos comunicativos, los escritos nos revelan el lado manipulador y, con frecuencia, contradictorio de la empresa de Colón. Por último, este estudio considera los cambios importantes en la narrativa que apuntan las necesarias maniobras religiosas y culturales en la apropiación del Otro, caníbal o no, que justifican los lucros personales y nacionales.

PALABRAS CLAVE. Colonialismo, Colón, América Latina, España, Caníbal.

ABSTRACT. This essay revisits the descriptions and the references of the cannibal in the writings of Christopher Columbus. It examines the complexities and the contradictions of the colonial discourse as well as the construction of the colonial subject in accordance with Christian and mercantile ideologies. It considers the widely popular discourses of the time, personal and colonial desires as well as the evidence presented by Columbus and others. Faced with second-hand knowledge, lack of physical evidence and miscommunications, the writings reveal the manipulative and often contradictory nature of the enterprise and of Columbus himself. Last but not least, this study reflects on important shifts in the narrative that signal religious and cultural manoeuvres necessary in the appropriation of the Other, cannibal or not, to justify personal and national gains.

KEYWORDS. Colonialism, Columbus, Latin America, Spain, Cannibal.

Columbus has discovered America but not the Americans (Todorov 1999: 49).

INTRODUCCIÓN

Al leer los varios documentos escritos por Cristóbal Colón, un elemento que cautiva la atención del lector moderno —y, me imagino, la de los lectores originales también— reside en la naturalidad con la cual el Almirante logra confirmar, siguiendo las populares narraciones de Marco Polo y de Pierre D'Ailly, entre otros, la existencia de los caníbales y de sus actos bestiales. Según Peter Hulme, Colón se sirve de un discurso ya establecido con

respecto a los caníbales. Este discurso no es nada más que la apropiación del de Heródoto sobre los bárbaros:

[...] their words [de los europeos] are in no way a simple reflection of ‘what they saw’ [...] There was a panoply of words and phrases used to speak about the Orient [...] The discourse of savagery had in fact changed little since Herodotus’s investigation of Greece’s ‘barbarian’ neighbours. This discourse was hegemonic in the sense that it provided a popular vocabulary for constituting ‘otherness’. (Hulme 1986: 21).

Kirkpatrick Sale añade que el canibalismo era de hecho un tema muy popular en la Europa del siglo XV, ya que «anthrophagi were standard in the highly popular ‘reports’ of world travelers such as John Mandeville and were fixed, like the Wild Men, in the forefront of the pantheon of monsters —and any knowledgeable man would have expected to meet them in such a place as the Indies» (Sale 1990: 134). Se acepta igualmente que el discurso sobre el caníbal, enfocado en la barbarie, proporciona la justificación que desemboca en la destrucción del caníbal indígena, constituyendo dichas descripciones una mera arma colonial destinada a ocultar las verdaderas intenciones de los españoles. Para Hulme (1986: 41), por ejemplo, la existencia del caníbal sirve para dos propósitos: «gold now lies to the east: to the east are the lands of the Caribs. What more could Columbus want?: to find gold and to confirm the teratology of Herodotus at one and the same time».

No obstante, y aunque Colón tenga a su disposición un discurso ya conocido, fácilmente manipulable de acuerdo con los deseos coloniales, los textos colombinos¹ establecen una nueva realidad de graves y profundas consecuencias tanto para la postura del Almirante y de su empresa como para la representación del indígena «otro», caníbal o no. Colón nos presenta un nuevo mundo, cuyos habitantes, ya desde el inicio, oscilan entre la mentira y la verdad, la imaginación y la realidad, la cobardía y la audacia, la bondad y la maldad. O sea, la distinción entre el «buen salvaje» y el caníbal no es nítida ni consistente, sino maleable y paradójica. De hecho, los indígenas, «buena gente de cuerpo y alma», según Colón repite varias veces en el primer viaje, dejan de existir. En su lugar, se asoman la «salvajería» y el canibalismo que domina el cuarto y último viaje en particular. El objetivo de este trabajo es revisar la trayectoria de la representación caníbal en los documentos colombinos teniendo en cuenta las complejidades y las contradicciones de los discursos coloniales, así como la construcción del sujeto colonial de acuerdo con la ideología cristiana y mercantilista. El caníbal, en particular, es un ser complejo, cuya existencia y caracterización nos revela mucho más sobre las actitudes y los deseos colectivos y personales de la empresa colombina que sobre dichos caníbales. Aunque muchos críticos opinen que el canibalismo, por lo menos en las descripciones de Colón, fue una pura invención (Sale 1990, Arens 1979), todos notan el carácter persuasivo, subversor y sistémico del legado colombiano en cuanto al tema, el cual pasa a calificar y a condenar al indígena americano durante siglos. Además de la obvia justificación colonial, la condenación por los europeos, centrada en el pretexto religioso, determina dicho canibalismo como un ataque a la moralidad y a la civili-

¹ Las citas de los textos colombinos usados en este trabajo son de la excelente edición de Consuelo Varela, *Textos y documentos completos* (Colón 1982).

«Otra gente hallé que comían hombres: la desformidad de su gesto lo dize»: (re)visitando el caníbal en los escritos colombinos

dad mientras representa la intervención europea como necesaria ante los actos inhumanos de criaturas inferiores y diabólicas (Sale 1990: 134).

El presente análisis parte de dos presupuestos.

El primero se relaciona con el hecho de que tanto la escritura como la lectura son actos mediados por las circunstancias concretas de sus productores e interpretadores. Margarita Zamora identifica algunos aspectos a considerar:

The readers to whom a text is explicitly or implicitly addressed, the circumstances surrounding the act of writing, the author's intentions, and the reader's expectations are only a few of the kinds of mediations that affect how information is selected and conveyed and, of course, the meaningfulness or usefulness of that information to those who receive it. (Zamora 1993: 3-4).

Por lo tanto, hay que tener en cuenta no solo el contexto, sino también los objetivos de la empresa, así como las expectativas de los lectores y de los colonizadores.

El segundo presupuesto se relaciona con lo ya señalado por Wey-Gómez (2007: 120) acerca del punto de vista antropológico: «[w]hether or not Columbus and his contemporaries were 'right,' it is their belief systems, as cultural anthropologists often insist, that we must understand in order to make sense of their actions». Contexto, creencias y expectativas se entrelazan y median los textos colombinos.

EL CANIBALISMO A BASE DE LA EVIDENCIA FÍSICA, COMUNICATIVA Y LINGÜÍSTICA

En primer lugar, se hace imprescindible realzar que las varias contradicciones presentes en los escritos colombinos se deben también emplear en las referencias a los caníbales. Por ejemplo, si de hecho la empresa se dirige al oriente, donde ya existen civilizaciones establecidas, ¿cómo se justifica que Colón nombre y posea las nuevas tierras descubiertas en nombre de Castilla? Y, si la empresa tiene una misión religiosa, ¿cómo explicar la ausencia total de clérigos en el primer viaje? Colón no es fiable, como bien apunta Sale, y aún llega a citar estas palabras de Henry Vignaud, estudioso de Colón, al señalar que «a scheme for reaching the Indies by way of the West rests, in the last resort, solely on the unsupported testimony of the man whose interest lay in maintaining the assertion —on the word of Christopher Columbus, who was not a truthful man» (Vignaud 1990: 24).

En cuanto a la confirmación sobre el canibalismo, las contradicciones más problemáticas quizás son aquellas fundadas en señales y fallas lingüísticas y comunicativas. Las Casas señala que el Almirante comete varios errores de este cariz². Por ejemplo, en su

² En «Reading in the Margins of Columbus» Margarita Zamora nos previene con respecto a las anotaciones de Las Casas como mediador del texto: «[...] in the final analysis neither those who vituperate Las Casas nor those who hold him up as a model of editorial fidelity can ignore the presence of another's pen in the Columbian 'Diario'» (1992: 189). Es cierto que muchas de las anotaciones de Las Casas, como

transcripción del primer viaje, Las Casas añade en la entrada del primero de noviembre que «[y]o creo que los cristianos no entendían, porque como todas estas islas hablasen una lengua, la d' esta isla Española, donde llaman al oro caona, no debían de decir los indios por el oro nuca» (Colón 1982: 129). Sobre los caníbales, Las Casas comenta que el Almirante «[e]ntendió también que lexos de allí avía hombres de un ojo y otros con hocicos de perros que comían los hombres, y que en tomando uno lo degollavan y le bevían la sangre y le cortavan su natura» (1982: 131). Sin embargo, admite la existencia de problemas comunicativos: «y también no sé la lengua, y la gente d' estas tierras no me entienden [...]» (1982: 147). Colón logra capturar a siete indígenas para enseñar a los españoles su lengua (1982: 113), hecho que revela la existencia de un problema comunicativo entre los dos grupos. En la *Carta a los Reyes* (1493), escribe que «yo no entendía aquella gente ni ellos a mi [...]» (Colón 1982: 231). Por lo tanto, no parece creíble ninguna de las afirmaciones fundamentadas en un diálogo casi inexistente. Como bien subraya Hulme (1986: 17), «the records of the cannibals is a report of other people's words [...] spoken in a language of which he had no prior knowledge». Incluso Las Casas niega la existencia del canibalismo, sosteniendo su postura en las diversas ambigüedades de los textos colombinos (Whitehead 1984: 72-3).

Tampoco podemos ignorar que las palabras y las acciones de los españoles sobre los caníbales son igualmente problemáticas. En el segundo viaje, cuando llegan a Guadalupe, los supuestos feroces caníbales huyen a las montañas. Luego, en el regreso, la conducta de Colón es inexplicable ya que:

running low on food, they [los españoles] put into Guadalupe, to get some cassava bread from the islanders (this was the island of the fierce cannibals from the outward journey, mind you, yet it didn't seem to trouble the Admiral in the least), and they descended upon a seaside village, took the Indians' cassava dough, and 'made enough bread to satisfy their needs'. (Sale 1990: 167)

Sale pone el mismo reparo a los comentarios de Colón en su último viaje sobre los indígenas de Jamaica:

And when in the midst of the people of Jamaica, on whose hospitality he and his crew of more than a hundred had depended for an entire year, whose gifts of food and drink were all that kept the indolent and sickly foreign band alive, he wrote that he was 'surrounded by a million savages full of cruelty and our enemies'. (1990: 201).

Estos momentos no solo niegan la imagen feroz y diabólica de dichos caníbales sino que nos conducen a un cuestionamiento de la postura temerosa de Colón hacia estos.

Siguiendo las susodichas palabras de Hulme sobre la falta de evidencia lingüística del canibalismo, también parece aconsejable cuestionar la evidencia física, ya que esta se basa en palabras de otros en vez de en la experiencia propia. Esta problemática ya ha sido examinada por varios críticos, incluyendo W. Arens en el conocido *The Man-Eating Myth*. Peter Hulme, a su vez, señala que la evidencia del canibalismo parte de una base falsa:

las mencionadas en este estudio, promueven la ideología política y positiva del autor cuanto a los indígenas. Pero, como concluye Zamora (1992: 193), «the marginal text does not coerce us to accept the image of the Indian it promotes; it does, however, make it impossible for us to read Columbus unquestioningly».

«Otra gente hallé que comían hombres: la desformidad de su gesto lo dize»: (re)visitando el caníbal en los escritos colombinos

[...] that Dr. Chanca's testimony, far from being, as sometimes claimed, a 'matter-of-fact' description, is a highly mediated piece of prose [...] he was not a member of the landing-party and therefore not a witness to anything. He reports second-hand what was told to him, probably by the captain of the caravel. (Hulme 1998: 17).

Parecen acertadas las observaciones de Hulme cuando plantea la hipótesis de que la confirmación del canibalismo surge posiblemente de «a collective view promulgated principally by Columbus himself as source of authority and as a main conduit of information and opinion between first and second voyage» (1998: 17). A pesar de no creer Colón inicialmente en los indígenas caníbales y opinar que dicho canibalismo proviene de su extrema cobardía, sabemos que rápidamente cambia de postura. De hecho, en la *Carta a Santángel*, Colón afirma la existencia de los caníbales:

[...] así que monstruos no he hallado ni noticia, salvo de una isla que es Carib, la segunda a la entrada de las Indias, que es poblada de una gente que tienen en todas las islas por muy ferozes, los cuales comen carne umana. Estos tienen muchas canuas, con las cuales corren todas las islas de India, roban y toman cuanto pueden. Ellos no son más disformes que los otros, salvo que tienen en costumbre de traer los cabellos largos como mujeres, y usan arcos y flechas de las mismas armas de cañas con un palillo al cabo por defecto de fierro que no tienen. Son ferozes entre estos otros pueblos que son en demasiado grado cobardes, mas yo no los tengo en nada más que a los otros. (Colón 1982: 224-5)³.

La mudanza de Colón proviene de dos motivos principales. El primero se relaciona con los objetivos comerciales de la misión y con su busca casi obsesiva de una única mercancía: el oro. Consuelo Varela llega a decir que «la fuente del oro es lo que busca Colón en las Indias con una insistencia rayana en el fanatismo» (Colón 1982: 47). Hasta en los primeros encuentros, Colón admite que «yo estava atento y trabajava de saber si avía oro» (1982: 112). El segundo motivo que se relaciona con la cuestión del oro tiene a ver con el hecho de que los primeros indígenas que se oponen a Colón son caníbales y que, por coincidencia, son de lugares donde hay «oro sin cuento» (1982: 225). Nos ubicamos así en los propósitos ya establecidos por los críticos como Hulme que consisten en, por un lado, la necesaria intervención por los españoles en la posible destrucción de un ser indeseable y amenazante y, por otro, la obtención del oro en las tierras de dichos caníbales sin ninguna consecuencia negativa para los demás, los taínos, gente buena y generosa, muy simple, pobre de todo y sin armas (Colón 1982: 110-3). Al darle existencia al caníbal, Colón logra no solo establecer el «yo» civilizado frente al «otro» bárbaro como nos dice Ferdman (1994: 494-5), sino también crear una dicotomía dentro del grupo indígena, dividiéndolos en dos grupos, por un lado «los buenos servidores y de buen ingenio» (Colón 1982: 111) y, por otro, «hombres de un ojo y otros con hoçicos de perros que comían los hombres» (1982: 131).

³ Las referencias espaciales tampoco son fiables. Mientras que en la *Carta a Santángel* los caníbales habitan una única isla, en otros documentos, como, por ejemplo, en el *Memorial a A. Torres*, se dice que «entre las otras islas las de los caníbales son muchas, grandes e harto bien pobladas» (Colón 1982: 153).

EL CANÍBAL ANTE LAS CONTRADICCIONES TEXTUALES

A primera vista, los caníbales aparentan ser el reverso de los demás indígenas, porque mientras que los taínos son «muy temerosos a maravilla» (Colón 1982: 219), los caníbales, según nos dice el texto, son considerados feroces al menos por parte de los temerosos taínos. No obstante, como ya hemos señalado, esta división no siempre es nítida ni consistente. Veamos, por ejemplo, las contradicciones sobre el aspecto físico de los caníbales, gente que no siempre es «muy disforme en el acatadura». Wey-Gómez (1992) señala que Colón no llega a explicar lo que él denomina disformidad en los caníbales. El doctor Álvarez Chanca menciona los ornamentos usados por las mujeres en las piernas y los textos colombinos señalan los cabellos largos de los hombres, hecho que el Almirante interpreta como feminidad y, por consecuencia, como signo de medrosidad (1992: 198-9). Pero, por lo menos en la *Carta a Santángel*, Colón tampoco les atribuye a los caníbales ninguna deformidad, llegando a afirmar, como ya hemos citado, que «monstruos no he hallado ni noticia, salvo de una isla que es Carib, [...] Sin embargo] ellos no son más disformes que los otros» (1982: 224-5). Quizás la deformidad que encontramos en este pasaje no sea física sino moral, ya que los caníbales, al contrario de los pacíficos taínos, «corren todas las islas de India, roban y toman cuanto pueden» (1982: 225). Oscilando entre la medrosidad y la barbaridad, las observaciones de Colón tienen muy poco que ver con la realidad que lo rodea y resultan de la apropiación de discursos ya conocidos y aceptados:

Like other primitives and wild men of medieval lore, Caribs were described as strong, swift, and healthy, thus partaking of the excellencies of the animal world just below men in the chain of being. To readers nurtured on classical concepts, these physical blessings were indicators of their aptitude to serve more delicate, civilized men. (Boucher 1992: 19).

Consuelo Varela, a su vez, menciona que la visión de Colón acerca de los indígenas está condicionada por su experiencia adquirida en las navegaciones con los portugueses: «Colón ve a los indios americanos con ojos avezados al África» (Colón 1982: 45). Sobre este mismo asunto, Wey-Gómez (1992: 200) examina algunas creencias europeas de la época hacia los moros sobre el uso de carbón para pintarse los rostros, práctica de la que ahora se apropia Colón para trasladarla al nuevo feroz enemigo. En su *Historia de las Indias* Las Casas señala este tipo de error por parte del Almirante y esclarece que los indígenas no usaban carbón, sino tinta de cierta fruta, así como insiste de nuevo en que también se equivoca con respecto al canibalismo: «Sospeché el Almirante si era caribe de los que comen hombres, pero no era, porque nunca en esta isla jamás los hobo» (Wey-Gómez 1992: 200-1). Así, de una mera sospecha, se refuerza y se adapta al caníbal el discurso negativo que de costumbre se les aplicaba a los moros: «in the 'charcoal' around the Carib's eyes were ciphered the dirty, the savage, and surely the demonic [...] black is widely associated with disease, madness, death, corruption, and evil» (1992: 201). Colón no tarda en categorizar el aspecto demoníaco de los caníbales ya que «a sick, deformed, or depraved body is the symptom of a sick, deformed, or depraved soul» (1992: 203). Así, y a pesar de las contradicciones textuales, se acentúa la conducta indigna de los caníbales que amenaza tanto a los taínos como a los españoles:

*«Otra gente hallé que comían hombres: la desformidad de su gesto lo dize»:
(re)visitando el caníbal en los escritos colombinos*

En llegando la barca a tierra, estaban detrás los arboles bien cincuenta y cinco hombres desnudos, con los cabellos muy largos, así como las mugeres los traen en Castilla; detrás de la cabeça traían penachos de plumas de papagayos y de otras aves y cada uno traía su arco [...] se aparejaron de arremeter a los cristianos y prendellos [...] tornaron con cuerdas en las manos para diz que atar los cristianos. (Colón 1982: 115).

Esta ocasión le confiere a Colón el pretexto ideal para presentarse como defensor y protector de los taínos, ya que estos viven temerosos de los constantes ataques de los caníbales (1982: 153). En este sentido debemos interpretar los siguientes actos:

El Almirante le dixo por señas que los Reyes de Castilla mandarían destruir a los caribes y que a todos se les mandarían traer las manos atadas (Cristóbal 1982: 100) [...] y sabido por el Almirante, dixo [...] la gente de allí [...] eran los de Carib y que comiesen los hombres, y porque viniendo por allí la barca que dexó a los XXXIX hombres en la fortaleza y villa de la Navidad, tengan miedo de hacerles algún mal; y que si no son de los caribes, al menos deven de ser fronteros y de las mismas costumbres y gente sin miedo, no como los otros de las otras islas, que son cobardes y sin armas fuera de razón. (1982: 116).

Además, el bárbaro y amenazante caníbal le permite a Colón proponer su esclavitud en forma de una obligación religiosa. En estas ocasiones, la esclavitud del caníbal se da como imprescindible para el bien de todos, incluyendo la salvación del alma del propio caníbal, bajo la digna orientación de los españoles:

[...] parecerá acá de tomar d'ellos e d'ellas e enviarlos allá en Castilla no sería sino bien, porque quitarse ían una ves de aquella inhumana costumbre que tienen de comer ombres, e allá en Castilla, entendiendo la lengua, muy más presto rescibirán el bautismo e farán el provecho de sus almas. [...] Item diréis a Sus Altezas qu'el provecho de las almas de los dichos caníbales, e aun d'estos de acá, ha traído en pensamiento que cuantos más allá se levasen sería mejor, e en ello Sus Altezas podrían ser servidos d'esta manera: que visto cuánto son acá menester los ganados e bestias de trabajo para el sostenimiento de la gente que acá ha de estar, e bien de todas estas islas [...] (1982: 153-4).

EL CANÍBAL Y/O EL INDÍGENA COMO AGENTE CULTURAL

Sin embargo, el mayor peligro que presentan los caníbales reside en la manera como ellos, especialmente en los viajes tercero y cuarto, se asemejan a los españoles, por paradójica que parezca dicha transformación. El caníbal empieza a tomar forma en los textos colombinos como agente cultural, como un ser humano que posee no solo armas, sino también razón, pericia y cultura. Lo mismo se aplica a los demás indígenas, ahora gente bien distinta de los simples y temerosos del primer viaje. En el tercero se subrayan los vestidos y las piezas de oro del indígena y que «[e]sta gente es más blanca que de otra que aya visto en las Indias» (Colón 1982: 374). En este momento, Colón indaga, como lo hace con frecuencia, sobre la proveniencia del oro y los indígenas le contestan que proviene de la tierra de los caníbales (1982: 374). Luego se realza que la gente es «más astuta y de mayor ingenio y no cobardes» (1982: 378). La representación cultural culmina en el cuarto viaje cuando se habla sobre el modo de vida de los indígenas. En Ciguare, por ejemplo,

usan tratar en ferias y en mercaderías. Esta gente ansí lo cuentan, y me amostravan el modo y forma que tienen en la barata. Otrosi dizen que las naos traen bombardas, arcos y flechas y espadas y corazas y andan bestidos, y en la tierra hay cavallos, y usan la guerra y traen ricas vestiduras y tienen buenas casas. (Colón 1982: 487-8).

Aun la gente desnuda que los españoles encuentran en el último viaje es muy distinta de la del primero, ya que «no le querían vender [el oro] ni dar a trueque» (Colón 1982: 487). Sabemos también que este oro no es solo abundante, sino también de maravillosa calidad (1982: 491). Así, lo que destaca en particular el último viaje es el contraste entre los indígenas, que alegan su señorío sobre la tierra, la ganancia de los españoles y su imposibilidad de manipularlos, y los muy distintos de los primeros encuentros de 1492, simples y temerosos, pero generosos. Lo mismo podemos aseverar sobre los caníbales; aunque Colón menciona de nuevo la «desformidad de su gesto», ya no son los «salvajes» del primer viaje, sino que

ay grandes mineros de cobre; hachas d'ello y otras hartas cosas labradas y fondidas y soldadas ovo, y fragua con todo aparejo de platero y los grisoles. Allí ban vestidos, y en aquella provincia vide sávanas grandes o paños de algodón, labradas de muy sotiles labores y otras pintadas muy sotilmente a colores y con pinzeles. (Colón 1982: 496).

Como bien señala Peter Hulme (1994: 167), los caníbales de Bohío son «well-armed, intelligent, cultured, inspiring fear... like the Spaniards». William Keegan añade que «Columbus associated weapons (e.g., metal swords and guns) and warfare (e.g., raiding to capture slaves) with civilization» (2015: 3). Así que se hace necesario reformular el discurso en cuanto a los caníbales transformándolos en tabulas rasas como los demás.

Pero una nueva mirada a los textos muestra igualmente que Colón se descuida y, en varias ocasiones, los documentos ofrecen contradicciones que aluden a los conflictos entre los grupos, hasta con los generosos y simples indígenas, que a veces ni son simples ni generosos. Muy al contrario, el texto revela que son gente industriosa, con excelentes embarcaciones y navegadores expertos que conocen los mares y navegan de manera que, como dice Colón, «es maravilla» (Colón 1982: 223). Otras cuestiones surgen sobre la relación amistosa entre los indígenas y los castellanos. Si, de hecho, los indígenas son pacíficos y generosos, ¿por qué se hace necesario tomar «per forza algunos d'ellos» (1982: 222)? Y, si dichos simples indígenas no «tienen fierro ni azero ni armas, ni son para ello» (1982: 221), ¿por qué deja Colón en la Villa de Navidad «armas y artillerías e vituallas por más de un año» (1982: 224)? Intimidado, y reconociendo la imposibilidad de conquistar al indígena con palabrería o armas, Colón empieza a otorgar suma importancia a la misión religiosa.

EL CANÍBAL ANTE EL DISCURSO RELIGIOSO

Deshumanizar a los caníbales, como ya hemos visto, sirve de pretexto a su necesaria esclavización. Pero el foco en la misión religiosa no se da de forma repentina, sino gradualmente, porque los indígenas, según nos dice el Almirante, no tienen ninguna religión ni secta y, por consiguiente, parecen muy receptivos a la santa fe (Colón 1982: 147), habiendo escrito al respecto que «luego todos se tornarían cristianos» (1982: 137).

«Otra gente hallé que comían hombres: la desformidad de su gesto lo dize»: (re)visitando el caníbal en los escritos colombinos

No niego que la convicción cristiana de que los españoles poseían, como señala Greenblatt (1991: 9), «an absolute and exclusive religious truth» desempeña una función primordial en estos encuentros. Sin embargo, me resulta improbable que la victoria religiosa sea uno de los propósitos honestos del Almirante como indica Todorov (1999: 9-10). Como bien señala Jonathan Hart (1994), la religión le ofrece a Colón una estratagema en que los indígenas surgen como «blanks late ready for conversion [who] do not have any bad religious habits that might prejudice Columbus's opponents in Spain against the indigenous peoples and, ultimately, against Columbus's enterprise» (1994: 66). Encuentro muy relevante la noción de imperialismo cristiano que propone Greenblatt (1991: 71) cuanto a los verdaderos intereses de la empresa colombina «in which the mercantile and the religious are intertwined». Hay que recordar que ya bien temprano en el primer viaje Colón se identifica con Moisés: «así que muy necesario me fue la mar alta, que no pareció salvo el tiempo de los judíos cuando salieron de Egipto contra Moisen, que los sacava del captive-rio» (Colón 1982: 104). Varela nos recuerda el tono simbólico del viaje que sale «el mismo día de la expulsión de los judíos, y parece ser en el rol de esta primera navegación aparece gran cantidad de hebreos» (Colón 1982: 104). Siguiendo esta línea de pensamiento, no me parece raro que Colón opte por el traje franciscano en 1496, aunque tal les parezca a los críticos. Mientras que Sale lo interpreta como algo extraño, quizás una expresión de arrepentimiento (1990: 167), Phelan (1970: 19) lo interpreta como una tentativa por su parte de agradar a los franciscanos no solo por ser Colón partidario de las creencias franciscanas, sino también por el apoyo y simpatía que recibe de estos religiosos. Además, encuentro creíble la hipótesis de que el clima poco favorable a la empresa de Colón después del segundo viaje podrá haber estimulado su creciente religiosidad. Las inmensas dificultades, los lucros escasos, las enfermedades y las muertes son algunos de los factores que contribuyen a la mala reputación del Almirante y de la empresa colombina. Sale (1990) añade la hostilidad de los súbditos coloniales hacia el gobierno de Colón y el silencio de los reyes hacia sus repetidas solicitudes: «it is most likely that the Sovereigns in effect ignored the Governor of the Indies for most of the next two years, and delayed his petition for the next voyage of discovery [...]» (1990: 168-9). Así, la religión le permite a Colón, no solo aseverar la supremacía religiosa, sino también rescatar su reputación y, al mismo tiempo, alabarse a sí mismo y construirse como un modelo del héroe cristiano. Las referencias reiteradas en los textos aludiendo a la creencia por parte de los indígenas en la naturaleza divina de los españoles no son meras casualidades. En la *Carta a Santángel*, por ejemplo, «todos creen que las fuerças y el bien es en el cielo, y creían muy firme que yo con estos nabíos y gente venia del cielo y en tal catamiento me recibían en todo cabo después de haber perdido el miedo» (Colón 1982: 222). Nos encontramos entonces ante otra posibilidad que a los españoles les ofrece la mejor de las conquistas: la aceptación de la superioridad moral española por la población local.

Greenblatt parte en su *Renaissance Self-fashioning* de la suposición antropológica de que los hombres son animales inacabados y que «social actions are themselves always embedded in systems of public signification» (2005: 7). Además, lo que Greenblatt entiende por *self-fashioning* «is achieved in relation to something perceived as alien, strange, or hostile. This threatening Other —heretic, savage, witch, adulteress, traitor, Antichrist— must be discovered or invented in order to be attacked and destroyed» (2005: 9). En este

sentido, y dada la hostilidad hacia Colón tanto en el viejo como en el nuevo mundo, me parece creíble que su creciente religiosidad forme parte de una invención y/o reinversión tanto del Almirante como del sujeto colonial. La extremada religiosidad de Colón ha sido comparada a la de Job por Wey-Gómez en «A Poetics of Dismemberment: the Book of Job and the Cannibals of Cariay in Columbus's Account of the Fourth Voyage». Este autor argumenta que Colón «visibly abdicates the task of reporting the events of his voyage to become instead the very portrait of melancholy and delirium» (Wey-Gómez 2007: 110). Job es un personaje muy revelador para Colón ya que ambos son «temporarily excluded from the divine and the social worlds» (2007: 114). Así como Job, Colón es víctima de inmenso sufrimiento y tormento, y los caníbales forman parte de este mundo diabólico que victimiza al Almirante en su último viaje:

It was the notion of Job 'disfigured,' victimized by every possible manner of evil, that leads us to the trope of the monstrous man-eater of Cariay. And the trope of the cannibal, as W. Arens and other author shave variously observed, often plays an instrumental role in the demarcation (and implementation) of the moral boundaries of culture. (Wey-Gómez 2007: 117-8).

El canibalismo es tema que surge con frecuencia como una de las consecuencias de una interpretación idólatra por parte de los indígenas en cuanto a la Eucaristía y a la comunión. Rebecca Earle menciona la interpretación literal del consumo del *Corpus Christi* que florece en varios relatos de la época; por ejemplo, el dominicano Diego Durán (2019) nota que:

how horrifying this devilish ceremony counterfeits that of our holy church that commands us to receive the true body and blood of our Lord Jesus Christ. Like drunkenness, cannibalism was thus tightly linked to idolatry in colonial rhetoric. It was, as Cañizares-Esguerra has observed, a key signifier of demonic activity. (2019: 89).

Dichos discursos coloniales reforzarían aún más la superioridad moral de Colón, abandonado y rodeado de entes diabólicos. De hecho, la religiosidad y la demarcación moral, aunque muy pronunciada en el último viaje, aparecen con frecuencia en otras ocasiones en las que la superior moralidad de Colón se revela no solo con respecto al «otro» indígena, sino también a sus compatriotas. Por ejemplo, mientras que los demás no dudan en aprovecharse de la generosidad de los nativos, Colón (1982: 222) defiende «que no se les diesen cosas tan sivils como pedazos de escudillas rotas y pedazos de vidrio roto y cabos de agujetas». En el último viaje no tiene nada positivo que decir cuanto a los indígenas o a los españoles: «y bien sabía que no avía de durar la concordia; ellos muy rústicos y nuestra gente muy inoportunos, y me aposionava en su término» (1982: 491).

La rusticidad no es el único defecto de los indígenas que Colón describe en su último viaje. Aunque los indígenas del primero son igualmente rústicos, Colón alaba su generosidad y bondad. Ahora todos son hechiceros y maliciosos:

En Cariay y en esas tierras de su comarca son grandes fehciceros y muy medrosos. Dieron el mundo porque no me detuviera allí una hora. Cuando llegué allí, luego me enviaron dos muchachas muy ataviadas. La más vieja no sería de once años y la otra de siete, ambas con tanta desenbultura, que no serían más unas putas. Traían polvos de hechizos escondidos. (Colón 1982: 300).

«Otra gente hallé que comían hombres: la desformidad de su gesto lo dize»: (re)visitando el caníbal en los escritos colombinos

Al final, el único cuya conducta es verdaderamente admirable es el Almirante, quien se enaltece a sí mismo:

al tiempo que yo fui allá [a la Española], hera populatísima y de gente provechosa. Cuando salí, le dexé en tanta obediencia que, si enviava a llamar el mayor caçique que desd'el fin d'ella, al otro cabo, con un solo christiano, venia él luego con todos sus basallos sin se detener una ora ni buscar escusa [...] Perdidos los indios, perdida la tierra; buena horden puede conservar todo esto. (1982: 501).

Como bien señala Zamora (1993), hay una revisión cuidadosa del texto destinada a, por un lado, ocultar los actos impropios de los españoles, y, por otro, realzar la figura honorable de Colón. Esta revisión, bien patente en la *Carta a Santángel*, la versión pública de la conquista, «redefined the Discovery from an enterprise marked by significant national and private interests to a heroic, selfless misión on behalf of Christendom» (1993: 14-19). Pero, también en este sentido los textos colombinos nos revelan profundas contradicciones en cuanto al supuesto comportamiento ejemplar de Colón. De conducta poco o nada cristiana, Colón confisca los documentos y los mapas de los pilotos, y aun los escritos del escribano real (Sale 1990: 204). Y, aunque critique a los españoles que se aprovechan de la generosidad de los indígenas, él mismo no duda en hacer lo mismo (Colón 1982: 114-5). De hecho, en la *Carta a Santángel* no tarda en categorizar la supuesta generosidad de los indígenas como un indicio de bestialidad: «fasta los pedazos de los arcos rotos de las pipas tomavan y davan lo que tenían como bestias» (1982: 222).

Vale considerar que el exagerado tormento que aflige al almirante en su última travesía es tema que aparece con frecuencia en las narrativas de viaje (Simões 1985: 15-7). Las discordias, las tempestades y la violencia de la naturaleza refuerzan aún más el carácter profético ya que el héroe —Colón en este caso— sobrevive en dichas narrativas por la voluntad y la intervención divinas (Simões 1985: 15). Colón intenta, aunque sin éxito, emular a Cristo, el modelo ejemplar más imitado en la época (Greenblatt 2005: 2-3). Como añade K. L. Johar (1988: 16), «the figure of Christ crucified nourished the concept of suffering for a great cause [...] the concept of heroism now came to embody, in its primary phases, valor, loyalty, adventure, and a strong will».

CONCLUSIÓN

Greenblatt señala la importancia del año de 1493 como una señal del cambio de las percepciones de Colón cuanto al indígena. Este es el año en que el Papa Alejandro VI dona las recientes tierras descubiertas bajo una autoridad apostólica a los reinos de España y Portugal: «The Indians [...] can now be assigned the marks of outcasts or rebels» (1991: 66-8). Sin embargo, desde los primeros contactos, los textos colombinos revelan que la división entre los buenos y los malos es maleable. Aunque se realce la generosidad de los indígenas con los cuales los españoles aparentan establecer una relación amigable, la extrema rusticidad de aquellos sirve de pretexto a estos para reducirlos a meros animales. Considerados bestias o gallinas (Colón 1982: 114), los indígenas no adquieren estatuto humano. De hecho, la promesa del envío de esclavos no excluye al buen indígena: «cuando V. Al. manda-

re que yo les enbñe esclavos, espero yo de los traer [los caníbales] o enviar d'estos la mayor parte» (Colón 1982: 234). Así que, aunque el caníbal sea ya repudiado desde el primer viaje como un ser amenazante a la supuesta paz que se vive en los primeros encuentros, los textos revelan que el buen indígena es también un ser marginal, quizás superior al caníbal, pero sin duda, muy inferior al español. Al revisar los textos, nosotros, los lectores, nos detenemos ante momentos que cuestionan las relaciones agradables entre todos, la bondad indígena y, especialmente, las verdaderas intenciones de los españoles manejadas por los discursos religiosos y coloniales de la época. En cuanto al caníbal, tanto las numerosas observaciones de Las Casas como las contradicciones textuales de Colón, desde los problemas comunicativos a la falta de evidencia física o desde la bestialidad a la humanidad, todos estos datos no revelan ninguna realidad empírica verificable, sino más bien un esperpento imaginario continuamente remodelado de acuerdo con propósitos coloniales que a su vez varían según las pretensiones personales y/o colectivas de la empresa y según las de un imperio castellano y cristiano que amanece ya en aquel horizonte histórico encontrado, imaginado e inventado por el ingenioso almirante Cristóbal Colón.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

- ARENS, William (1979): *The Man-Eating Myth*. New York: Oxford UP.
- BOUCHER, Philip P. (1992): *Cannibal Encounters. Europeans and Island Caribs 1492-1763*. Baltimore: The John Hopkins University Press.
- COLÓN, Cristóbal (1982): *Textos y documentos completos*. Consuelo Varela (ed.). Madrid: Alianza.
- EARLE, Rebecca (2019): "Spaniards, Cannibals and the Eucharist in the New World". En R. B. Herrmann (ed.): *To Feast on Us as their Prey: cannibalism and the Early Modern Atlantic*. Fayetteville: The University of Arkansas, 81-96.
- FERDMAN, Sandra (1994): "Conquering Marvels: The Marvelous Other in the Texts of Christopher Columbus". *Hispanic Review* 62/4, 487-96.
- GREENBLATT, Stephen (1991): *Marvelous Possessions*. Chicago: The Chicago University Press.
- GREENBLATT, Stephen (2005): *Renaissance Self-Fashioning: from More to Shakespeare*. Chicago: University of Chicago Press.
- HART, Jonathan (1994): "Images of the Native in Renaissance Encounter Narratives". *A Review of International English Literature* 25/4, 55-76.
- HULME, Peter (1986): *Colonial Encounters. Europe and the Native Caribbean 1492-1797*. London and New York: Methuen.
- HULME, Peter (1994): "Tales of Distinction: European Ethnography and the Caribbean". En S. B. Schwartz (ed.): *Implicit Understandings. Observing, Reporting, and Reflecting on the Encounters Between Europeans and other Peoples in the Early Modern Era*. Cambridge / New York: Cambridge University Press, 157-97.
- HULME, Peter (1998): "Introduction: the Cannibal Scene". En F. Barker, P. Hulme & M. Iversen (eds.): *Cannibalism and the Colonial World*. Cambridge: Cambridge University Press.
- JOHAR, K. L. (1988): *Christopher Marlowe: a Study in the Renaissance Concept of Heroism*. Meerut: Shalabh Prakashan.
- KEEGAN, William F. (2015): "Mobility and Disdain: Columbus and Cannibals in the Land of Cotton". *Ethnohistory* 62/1, 1-15.

«Otra gente hallé que comían hombres: la desformidad de su gesto lo dice»:
(re)visitando el caníbal en los escritos colombinos

- PHELAN, John Leddy (1970): *The Millennial Kingdom of the Franciscans in the New World*. Berkeley / Los Angeles: U. of California Press, 2.^a ed.
- SALE, Kirkpatrick (1990): *The Conquest of Paradise*. New York: Alfred A. Knopf.
- SIMÕES, Manuel (1985): *A literatura de viagens nos séculos XVI e XVII*. Lisboa: Comunicação.
- TODOROV, Tzvetan (1999): *The Conquest of America. The Question of the Other*. Tr. ing. De Richard. Norman: University of Oklahoma Press.
- WEY-GÓMEZ, Nicolás (1992): "Cannibalism as Defacement: Columbus's Account of the Fourth Voyage". *Journal of Hispanic Philology* 16/2, 195-208.
- WEY-GÓMEZ, Nicolás (2007): "A Poetics of Dismemberment: the Book of Job and the Cannibals of Cariay in Columbus's Account of the Fourth Voyage". *Colonial Latin American Review* 16/1, 109-23.
- WHITEHEAD, Neil L. (1984): "Carib Cannibalism. The Historical Evidence". *Journal de la Société des Americanistes* 70, 69-87.
- ZAMORA, Margarita (1992): "Reading in the Margins of Columbus". En R. Jara & N. Spadaccini (eds.): *Amerindian Images and the Legacy of Columbus*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 183-97.
- ZAMORA, Margarita (1993): *Reading Columbus*. Berkeley: University of California Press.