



El grito lascasiano: el infierno de las Indias entre el apetito y la regeneración

por Flavio Fiorani

UN REPORTE DE INIQUIDADES

Al reconsiderar el papel que en su momento desempeñó la *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*, impresa en Sevilla en 1552 para dar publicidad a los crímenes que se habían cometido en la conquista de América, importa consignar el potencial metafórico y la polisémica riqueza de la palabra “destrucción” que aparece en casi todos los memoriales que Bartolomé de Las Casas publica en 1552-1553. El propósito del dominico es detener las guerras de conquista con el relato atroz de las mismas. Apocalipsis, tonos hiperbólicos, regeneración teológica son los ingredientes de un panfleto que quiere sacudir, estremecer a sus lectores: quien ha sido clérigo y capellán de las tropas que Pánfilo de Narváez llevó a la isla de Cuba y ha presenciado al “escarmiento” realizado en 1513 en el pueblo indígena de Caonao denuncia la invasión calificándola como una empresa esclavista. Reconocidas e inmediatas son las finalidades políticas y el afán propagandístico del discurso acusador: cifras y formas superlativas pretenden denunciar y meter un freno a las violencias de conquistadores y encomenderos. Confiando en que el príncipe Felipe, padre y pastor de su pueblo, conociese la verdadera situación de aquellos “sus” pueblos oprimidos por sus vasallos y prohibiera de ahí en adelante guerras de conquista y encomiendas.



De lo anterior ha derivado la sobrevaloración de un texto fundado “en los hechos más que en los derechos” (Varela en Las Casas 1999: 34), en el que la injusticia de una situación es probada por una narración que presenta una serie de atrocidades. Además, siendo “destrucción” un término que todo lo abarca, su uso referido a riquezas materiales y al aniquilamiento de vidas y almas ha desatado acusaciones de “enormización” (Menéndez Pidal 1963) y una radical división de opiniones acerca del panfleto. Guerras, masacres, trabajo compulsivo, torturas, servidumbre indígena, enfermedades importadas por los europeos, repartimientos de indios: la atroz enumeración de hechos ha configurado un escenario apocalíptico. Lo que ha, por consiguiente, derivado en un anacronismo: la evaluación de la obra con un léxico ajeno a la época y políticamente comprometido con nuestra actualidad. Advierte al respecto Salas:

Creemos, en definitiva, que conviene a Las Casas más el concepto de *luchador y doctrinario* que el de político. [...] Creemos que fue un hombre de acción intelectual, de teoría y pensamiento, ardoroso y convencido de sus ideales hasta el extremo de la intransigencia, casi del fanatismo, pero no un hombre de acción que haya actuado sobre la realidad misma. [...] Un hombre como Las Casas, en el espacio de la acción misma, no tenía más camino que el de la violencia y la ortodoxia. Sus ideas se movían en campos de gran amplitud, de conceptos fundamentales, de intransigencia y de ortodoxia, iban a lo sustancial y definitivo y no se avenían a soluciones transitorias ni a blandeos de criterio. [...] Su cerrado juego de ideas le integraba un mundo crítico, más que constructivo, que le dio un tono violento, apocalíptico, amenazador. (Salas 1986: 183, 225, 226-227)

El profetismo marca profundamente el relato-denuncia de quien ha sido testigo de la despoblación de La Española y Cuba. La expedición al pueblo de Caonao – una de las escenas más crueles que le tocó presenciar – obligará a Las Casas a preguntarse si en verdad ese escarmiento fue un hecho real o un sueño, una pesadilla angustiada. De ahí que la destrucción de las Indias sea escenificada como un verdadero apocalipsis: una “revelación” de las persecuciones sufridas por la Iglesia, siendo los indígenas americanos una Iglesia potencial, pero que ya está sufriendo la persecución. Aunque diversos factores gravitaron en la decisión, el mismo Las Casas atribuyó su conversión en pro de la causa indígena a la lectura de un texto del Eclesiástico que le desveló la verdad, inadvertida hasta entonces, contenida en los sermones de los dominicos. De hecho, el sermón a los encomenderos de Santo Domingo de fray Antonio de Montesinos de la Navidad de 1511 anticipa el léxico de la denuncia lascasiana:

[...] todos estáis en pecado mortal y en el vivís y morís, por la crueldad y la tiranía que usáis con estas inocentes gentes. Decid, ¿con qué derecho y con qué justicia tenéis en tan cruel y horrible servidumbre aquestos indios? Con qué autoridad habéis hecho tan detestables guerras a estas gentes que estaban en sus tierras



mansas y pacíficas donde tan infinitas dellas, con muertes y estragos nunca oídos, habéis consumido? ¿Cómo los tenéis tan opresos y fatigados, sin darles de comer ni curarlos en sus enfermedades, que de los excesivos trabajos que les dais incurren y se os mueren, y por mejor decir, los matáis, por sacar y adquirir oro cada día? (Las Casas 1986: 13)

Este reporte de iniquidades implica la pérdida de la inocencia por parte de todos los actores vinculados: predicadores dominicos, encomenderos, gobernadores, monarca. El sermón desataría un debate que ninguna otra potencia imperialista se planteará con la misma envergadura que España. Implica, además, el cuestionamiento de la responsabilidad del gobernante hacia los súbditos, interpela la legalidad de la esclavitud y la racionalidad de los indios, abre interrogantes sobre los métodos de evangelización y la destrucción económica de territorios: esto es, pone en tela de juicio los fundamentos mismos de la acción colonizadora.

DENUNCIAR Y DAR TESTIMONIO

Revelación, apocalipsis y profetismo se entrelazan con la finalidad política del pequeño tratado lascasiano que denuncia atropellos ya expuestos oralmente frente al rey y al Consejo de Indias. El fin de este memorial es subvertir la marca de los encuentros de la expansión española en el Nuevo Mundo: la destrucción que en concreto significa despoblamiento, asolamiento de lo que podía ser fértil. Será el ingrediente principal del éxito de la leyenda negra antiespañola que de las Siete Provincias Unidas holandesas se irradia por toda Europa y llega a los anaqueles de las librerías europeas. En 1580 Guillermo de Orange presenta a los Estados Generales su *Apología* acusando a los españoles de planificar el exterminio de los habitantes de los Países Bajos tal como lo habían hecho en las Indias. La destrucción americana encuentra pues su eco en las guerras de religión europeas. La edición francesa (1579) del libro en castellano más difundido fuera de España en el siglo XVI – ilustrada por las magníficas láminas grabadas de Jocodus de Winghe que retratan masacres y violencias de los españoles y luego son incluídas por Teodoro de Bry en la edición ilustrada en latín de su *Americae Descriptio (pars IV)* (Frankfurt 1598) – será copiado en la mayoría de las colecciones de Viajes que se publican desde aquel entonces en Europa.¹ La cruda y enconada denuncia del memorial –acompañado y enriquecido por la consabida iconografía realizada por artistas protestantes– le otorga a la invasión española de América el carácter impersonal de un proceso infernal y se torna

¹ La primera versión francesa de la *Brevísima* lleva el título *Tyrannies et cruautés des Espagnols, perpétrées à Indes occidentales, qu'on dit le Nouveau Monde, Brièvement décrites en langue castillane par l'évêque don frère Barthélémy de Las Casas ou Casaus, Espagnol de l'ordre de saint Dominique fidèlement traduites par Jacques de Migrode* (Amberes, Chez François de Ravelenghien, 1579).



rápidamente arma política en la “guerra de las imágenes” que España combate en Europa.

Por lo pronto, la textura y el tono de la denuncia de la doble tiranía de la conquista y la encomienda – en la que las gentes americanas viven, igual que los israelitas en Egipto, como esclavos oprimidos por sus faraones españoles – vendría a ser un intento de marcar una distancia, de poner en juego la auto-percepción de los conquistadores como de ofrecer un tropo del mundo americano. Atacando los pretendidos derechos sobre los que se asentaba una conquista sistemáticamente cruel, el famosísimo sermón de Montesinos a los encomenderos inicia la negación de la conquista como hecho temporal y anticipa el discurso anticolonialista. Esta pieza de oratoria fundamentaría la “invención” lascasiana de América en una obra cuyo carácter suasorio se apoya sobre un doble contenido, a la vez histórico y doctrinal (Martínez Torrejón en Las Casas 2006: 29). La *Brevísima* se lee como la historia total de una hazaña sistemáticamente cruel y del fracaso de la expansión del cristianismo. Sin que ningún conquistador pueda ser identificado con apelativos más explícitos que “tiranos y matadores”, “crudelísimo tirano”, “tan desapiadados y tan horribles tiranos”, “tiranos matadores y robadores” (Las Casas 2012: 58, 84, 88, 156). A lo que se añade la falta total de detalles: el paisaje americano es convencional y uniforme, su gente es la más feliz e inocente del universo. El relato de los estragos de la invasión resulta magnificado por el idílico retrato que hace Las Casas de la fertilidad del Nuevo Mundo y la inocencia de “aquellas indianas gentes, pacíficas, humildes y mansas que a nadie ofenden” (2012: 48). El panfleto populariza la noción de un cosmos original asolado por la furia devastadora de los españoles. Sin la envergadura y la estructura de la *Historia de las Indias*, este relato-denuncia de la fundación del imperio español exhibe el tono de un tratado profético en el que destrucciones y masacres son el trágico y sorpresivo desenvolvimiento de la providencia de Dios. El enfoque lascasiano, influido por la visión agustiniana del conflicto entre la ciudad terrena y la ciudad de Dios, pone al centro el choque entre los principios opuestos del amor propio y el amor a Dios, el afán de dominio y la obediencia cristiana: América y sus gentes inocentes ya prefiguran los elegidos de la ciudad de Dios (Brading 1991: 96).

La obra es a la vez el relato del castigo divino que los conquistadores –guiados por el demonio y dedicados a destruir un paraíso terrenal– se echan encima por su crueldad. La semántica de la destrucción invierte el significado de la palabra “cristiano” a la hora de nombrar a los que hubieran de enseñar a los indios “en las cosas de la fe católica, siendo comúnmente todos ellos idiotas y hombres crueles, avarísimos y viciosos, haciéndolos curas de ánimas” (2012: 74). Si la divina providencia actuando por medio del papa, vicario de Cristo, había entronizado al emperador Carlos V como otro José para que gobernara un nuevo Israel, confiándole la misión de llevar la salvación a los naturales de las Indias, la vehemente denuncia quiere despertar las conciencias acerca del terrible fracaso de la misión providencial de la corona española. La profética autoridad y la crítica implacable del fraile dominico apuntan a la



condenación eterna que caería sobre España si continuara sin freno la destrucción del Nuevo Mundo. La “convenientísima y necesaria” razón que justifica la publicación del memorial es el auspicio “que todo el estado de la corona real de Castilla, espiritual y temporalmente Dios lo prospere y conserve y haga bienaventurado. Amén” (2012: 50), o sea que al prohibirse horrores y estragos se evite el castigo divino que la corona sufriría tal como había ocurrido con la derrota de las huestes españolas en el sitio de Argel en 1451.

La descripción del apocalíptico flagelo que ha desnaturalizado la misión providencial de la corona es una estrategia textual que configura un archivo americano. Considero la denuncia lascasiana como mito originario de la modernidad y de la América colonizada como espacio generador de una heterotopía colonial. No solamente porque la denuncia de la violencia será una de las diversas mediaciones a través de las cuales se ha narrado América latina en su proceso de definición como espacio de la colonialidad. Sino también porque será una de las marcas del discurso de la expansión europea, modelizará la adscripción periférica de la alteridad al Occidente y definirá una marca especial de los “encuentros” entre viejos y nuevos mundos. Representará a América como el espejo turbio de figuración de la civilización europea. Su capacidad de evocar los estragos de la conquista colonial podrá, a partir de la mitad del siglo XVI, calificar a la invasión española de América como extenderse, modélicamente y a lo largo del tiempo, a toda práctica de expansión europea.

La “devastación” está a la base de la idea de América como un espacio para el Archivo. El “descubrimiento” lascasiano, la apocalíptica desvelación de los pueblos indígenas de América y su regeneración teológica configuran un archivo americano. Más allá del problema que conlleva todo lenguaje figurado, la metáfora de la destrucción domina a la denuncia lascasiana con el poder de seducción que tiene todo relato acerca de “ese mito moderno basado en una forma antigua” que es una forma del comienzo (González Echevarría 1998: 45). El carácter suasorio marca el memorial de quien quiere presentarse como testigo de los hechos, y cuya memoria *pone en forma* (o sea que otorga sentido), estructura la fuerza performativa de una memoria-denuncia que aspira a la verdad en la medida en que la verdad de la que trata es la propia ficción del testimonio y, además, pone al desnudo el andamiaje ideológico que sustenta la legitimidad de la conquista: “Yo vide todas las cosas arriba dichas y muchas otras infinitas” y “fueron infinitas las gentes que yo vide quemar vivas y despedazar y atormentar por diversas y nuevas maneras de muertes y tormentos y hacer esclavos todos los que a vida tomaron” (Las Casas 2012: 62, 72). Como tropo articulador del espacio americano, como dispositivo generador de un relato que reivindica su propia anti-retórica, su prédica de una verdad tan fundamental y tan desoída apela al valor de la justicia, remonta al discurso del derecho. Desenmascarando, por ejemplo, la llamada “guerra justa” contra los indios: “Y sé por cierta e infalible ciencia que los indios tuvieron siempre justísima guerra contra los cristianos, y los cristianos una ni ninguna:



nunca tuvieron justa contra los indios; antes fueron todas diabólicas e injustísimas...” (2012: 74).

La semántica de la destrucción de la *Brevísima* quiere expresar, con la voz de un testigo, lo inexpresable, mostrar lo que se quiere sea invisible, presentar lo inaudito, actuar como revelación de lo que permanece ocultado. Al rey y al Consejo de Indias, o sea al mismo centro del poder español, Las Casas se dirige para denunciar, expresando en primera persona una verdad que se encuentra en sus palabras a partir de su posición de observador y denunciante y con la exhibición del sufrimiento de las víctimas. Rescatando a éstas del abismo del olvido, dar testimonio significa atestiguar con un relato que apunta a un aquí y ahora en el marco más amplio de las inquietudes escatológicas del humanismo cristiano y de la misión de llevar la salvación a los naturales de las Indias. Apuntando al *total remedio de las Indias*, y creyendo “que en este asunto era el enviado de Dios, su portavoz” (Bataillon 1965: 26), Las Casas produce la verdad de su denuncia mirando a la *respublica christiana* y al descubrimiento de América como acontecimiento de carácter fundamentalmente teológico.

EL CUERPO VIOLADO DE LAS INDIAS

El memorial que denuncia la explotación indígena representa a la humanidad americana en su condición de multitud, descrita en sus quehaceres cotidianos. La cruda denuncia del infierno pasa por alto toda minuciosa y detallada referencia a culturas y sociedades indígenas. Estereotipiza a la otredad en un paisaje invariablemente paradisíaco. La *Brevísima* no es en absoluto una historia de la conquista. Es un catálogo de atrocidades que comienzan con la violación de un paraíso terrenal, que remite al significado de la palabra “destrucción” en la España medieval, y continúa presentando a las víctimas de un flagelo apocalíptico siguiendo el camino de la cronología de la invasión española. Por un lado están “aquellas inocentes gentes” (Las Casas 2012: 76). Por el otro los “tiranos matadores y robadores que fueron a consumir las gentes que de las manos y cruel cuchillo de los pasados restaban” (2012: 156). Cada capítulo tiene una estructura interna más o menos fija y un esquema que cansinamente se repite: descripción de la tierra (fertilidad, bondad, felicidad), llegada de los españoles y rápida destrucción de ese mundo. Al oponer sistemáticamente las “ovejas” vencidas a los “lobos y tigres y leones” conquistadores, no solamente Las Casas rememora un precedente muy conocido de la historiografía española (la conquista de España por los musulmanes) con un léxico asequible al gran público (por ejemplo con el uso desmesurado de formas superlativas): su humanismo cristiano pone también en escena al buen salvaje procedente del mito de la edad dorada y del medieval, feliz y libérrimo *homo sylvestris*.

Sin atribuirle la esencialización denunciada por el discurso poscolonial, quiero más bien señalar que este salvaje idílico es una alteridad ejemplar. También Las Casas



“descubre” una edad dorada en América, bajo el influjo de la primera y muy difundida historia general de las Indias que es *De orbe novo* de Pedro Mártir de Anglería. Las virtudes indígenas que confirman esa edénica inocencia radican en las que se identifican como carencias ajenas (dinero, leyes, ciudades, ropa, pudor) y son las precondiciones para la occidentalización del mundo. La apología de dichos aspectos deficitarios delata una paradójica melancolía frente al tiempo salvaje. El objeto de incorporación está en relación directa con el profetismo lascasiano y su escatología: significantes del Nuevo Mundo como locus de la abundancia, el libérrimo buen salvaje y la edad dorada dan cabida a la propensión metafórica, al proyecto evangelizador de las gentes americanas como Iglesia potencial. En el cuerpo violado de las Indias abundan sensacionales riquezas, destaca la edénica inocencia de los indígenas (“por ser aquellas tierras tan felices y tan ricas, y las gentes tan humildes, tan pacientes y tan fáciles a sujetarlas” (2012: 58). Si el cuerpo indígena es la manifestación de la presencia humana, su ausencia, su violación provocan melancolía por un cosmos original destruido por la acción devastadora del conquistador. Con la destrucción de un mundo natural, ética y socialmente justo Las Casas imagina su misma “superación”: al auspiciar el “reencuentro” con el salvaje, su retórica de la modernidad occidental procede a su “sincronización colonial” (Jáuregui 2008: 68) al denunciar las atrocidades cometidas contra los pueblos americanos. Invocando la suspensión del tiempo, Las Casas hace hincapié sobre la destrucción como pre-condición de la regeneración del imperio cristiano y universal y recuerda la predisposición natural de los indios para recibir el Evangelio: “muy capaces y dóciles para toda buena doctrina, aptísimos para recibir nuestra santa fe católica y ser dotados de virtuosas costumbres, y las que menos impedimentos tienen para esto que Dios crió en el mundo” (Las Casas 2012: 54).

Recursos estilísticos cuales parejas sinonímicas (“perder y destruir”, “matar y oprimir”, “matar y robar”, “despedazar y atormentar”, “quemaron y despedazaron”, “destruyeron y despoblaron”), frases bimembres, paralelismos, dicotomías (inocentes-culpables, bien-mal, vida-muerte) se suceden en un panfleto adonde el hambre es el significante del atropello, delata la diferencia entre el indio afable y el español que mata y destruye. El hambre indica el trastocamiento de la convencional diferencia entre cristianos y paganos. El sujeto que tiene el apetito del *otro* es el conquistador: “En estas ovejas mansas y de las calidades susodichas por su Hacedor y Criador así dotadas, entraron los españoles desde luego que las conocieron como lobos y tigres y leones crudelísimos de muchos días hambrientos” (2012: 54). La *Brevísima* invierte la posición y el sentido común en torno a la afinidad semántica entre el canibalismo y América y representa a los “insignes carniceros y derramadores de la sangre humana [...] y sus endemoniadas obras” (2012: 214) como un *colmo*, en el sentido que le otorgara Roland Barthes: aquello que excede toda previsión, que es tan inexplicable como gratuito (Barthes 2003).



LA SEMÁNTICA DE LA DESTRUCCIÓN

Frente al deseo colonial denunciado con la consabida metáfora de una función corporal, la *Brevísima* declara su intento militante: informar al emperador de “las matanzas y estragos de gentes inocentes y despoblaciones de pueblos, provincias y reinos que en ellas se han perpetrado, y que todas las otras no de menor espanto” (Las Casas 2012: 42) y exigir la intervención del rey y los legisladores para imponer la paz, proteger a los inocentes de la voracidad de los conquistadores-caníbales y prohibir “las perdiciones de ánimas y cuerpos infinitas” (2012: 48). El infierno americano es el lugar del apetito del *ego conquiro*. Y, por otra parte, ningún sacrificio humano puede justificar la así llamada “guerra justa” contra quienes practican el canibalismo religioso que en la *Apologética historia sumaria* Las Casas presenta como una suerte de prefiguración de la Cena eucarística: “La carne demás de los sacrificados la cocían y aderezaban y la comían como cosa santísima y a los dioses consagrada y era felice el que della alcanzaba un bocado [...] y de aquesto que por religión y no por otra razón hacían” (Jáuregui 2008: 163).

En la divulgación del drama colonial y de su transgresión irrevocable, el derrumbe de la civilización, el léxico sobre las matanzas en las islas del Caribe o en Tierra firme debe tener tonos hiperbólicos: *carnycerías, hambre pestilencial, consumir la gente* expresan las conocidas exageraciones cualitativas y cuantitativas. El cuerpo violado de las Indias y los estragos de los indígenas requieren una pronta intervención para detener la “insaciable cudicia y ambición” que es causa de “guerras inicuas e infernales” (Las Casas 2012: 58, 138). En el juego de oposiciones y resemantizaciones – la voracidad devoradora como antítesis de la estereotípica falta de ambición – el tropo del canibalismo religioso indígena es trastocado con la metáfora del apetito colonial por la sangre y el cuerpo de los dominados: frente a “gentes paupérrimas y que menos poseen ni quieren poseer de bienes temporales y por esto no soberbias, no ambiciosas, no cudiciosas”, los españoles “traen muchos indios en cadenas por los caminos que andan, como si fuesen manadas de puercos, y matan dellos y tienen carnicería pública de carne humana” (2012: 52, 230). La *verdad* del canibalismo es otra: el hambre de los españoles – su “cudicia y ambición y crueldad” – (2012: 232) hace inasible su pretensión de ser considerados “inmortales y venidos del cielo” (2012: 232).

Una reflexión que aborde críticamente la manera de percibir la relación conflictiva entre el Viejo y el Nuevo Mundo no puede pasar por alto algunos interrogantes abiertos por la denuncia lascasiana. Resulta evidente que el dominico fue un apóstol del tiempo nuevo para América y de la regeneración por el pecado de la conquista. Lo cual está muy vinculado con las condiciones de posibilidad, el horizonte de ideas y el momento en que su panfleto se publica y la finalidad política de su denuncia de la responsabilidad del emperador que, como buen pastor, tiene la



obligación de vigilar su rebaño. Aunque el discurso acusador está enmarcado en el proceso de “conquista espiritual” del Nuevo Mundo, Las Casas adopta la visión eramista de la monarquía – a la que la *Brevísima* está dirigida – como servidora de sus súbditos: “Como la providencia divina tenga ordenado en su mundo que para dirección y común utilidad del linaje humano se constituyesen en los reinos y pueblos reyes como padres y pastores” (2012: 46). Junto a ello, conviene destacar también que al discurso militante del panfleto se añade la representación cristiana y occidental del mundo indígena y su predisposición natural para recibir el Evangelio.

Por lo pronto, surgen preguntas: ¿su mito de la edad dorada justifica una representación de los indios del Caribe como pueblos cuyo paganismo es una virtud que permite equipararlos a “los Santos Padres en el desierto” (2012: 52)? El profetismo lascasiano ¿no auspicia la universalización de la religión católica como única vía de salvación, lo que conlleva que las dinámicas de conversión religiosa se tornen proceso de asimilación cultural? Su monoteísmo cristiano ¿no implica una lógica de la diferencia, típica de todo orden teológico, que conduce a la domesticación de lo que (las sociedades indígenas) persiste como irreductible semántica y culturalmente? Resultaría impropio retorcer el significado de estos planteos y “actualizar” el decidido carácter político del panfleto lascasiano desvinculándolo de factores y circunstancias reales. El tono violento y apocalíptico del relato del avasallamiento de los indios es la contracara de la defensa de la vocación universal del imperio y está justificado por la necesidad de despertar la conciencia de las autoridades y de su principal destinatario (la corona) acerca de la turbulenta realidad del Nuevo Mundo en una trascendencia crucial de la conquista española.

Junto a ello, conviene referirse también a la popularización del mensaje lascasiano y su recepción fuera de España. Por ejemplo mencionando el dedo acusador con el que Montaigne se refiere a la conquista española de América en sus ensayos “Des cannibales” y “Des coches”, adonde se advierten los ecos bíblicos de la denuncia lascasiana y el filósofo francés reproduce “la voz de ese testigo presencial de la destrucción de las Indias” (Durán Luzio 1991: 23). En el ensayo “De la modération” que antecede “Des cannibales” el léxico de Montaigne es idéntico al de Las Casas: la horrible crueldad de los conquistadores está demostrada por las masacres ordenadas por Cortés, a quien los embajadores aztecos han preguntado si él es un dios cruel, con apetito de carne humana, un dios pacífico que prefiere ornamentos e incienso o un hombre que come pájaros y frutas. Al dejar abierta la duda sobre la respuesta de Cortés, Montaigne nos brinda un ejemplo de su consabida y refinada ironía: la apreciada virtud de la moderación no es prerrogativa de los conquistadores sino de los embajadores indios, así como los verdaderos caníbales son Cortés y sus soldados sedientos de carne humana. Su ironía se confirma en “Des cannibales”, al presentar los valores de los caníbales brasileños: “Ecco degli uomini veramente selvaggi, al nostro confronto; perché bisogna o che essi lo siano davvero completamente, o che lo siamo



noi; c'è infatti una distanza enorme fra il loro modo d'essere e il nostro " (Montaigne 2012: 20).

Destrucción lascasiana y *désolation* de Montaigne nos dicen algo sobre el revés de lo humano y dejan abiertos unos interrogantes acerca de la barbarie con la que se ha despedazado el cuerpo físico de las Indias y de sus gentes. Son preguntas que plantean la obligación de una mirada crítica hacia los valores europeos desde lejos, según el punto de vista de un utópico proyecto de regeneración teológica o de un extrañamiento irónico. Su mirada auto-crítica acerca de la barbarie de nuestra sociedad pone de manifiesto la crisis de nuestra cultura como frontera de expansión de valores y obliga a Europa a mirarse en ese espejo americano que la interpela sobre su absurdo, cruel e inconsciente canibalismo.

BIBLIOGRAFÍA

Barthes R., 2003, "La estructura del suceso", en *Ensayos Críticos*, Seix Barral, Buenos Aires.

Bataillon M., 1965, *Études sur Bartolomé de Las Casas*, Centre de Recherches de l'Institut d'Études Hispaniques, Paris.

Brading D., 1991, *Orbe indiano. De la monarquía católica a la República criolla, 1492-1867*, Fondo de Cultura Económica, México.

La Destruction des Indes de Bartolomé de Las Casas (1552), 1995, traduction de J. De Miggrode [1579], gravures de Théodore de Bry (1598), introduction historique d'A. Milhou, établissement du texte et analyse iconographique de J.-P. Duviols, Chandeigne, Paris.

Durán Luzio J., "Bartolomé de Las Casas y Michel de Montaigne: escritura y lectura del Nuevo Mundo", 1991, *Revista chilena de literatura*, 37, pp. 7-24.

González Echevarría R., 1998, *Mito y archivo. Un teoría de la narrativa latinoamericana*, Fondo de Cultura Económica, México.

Jáuregui C. A., 2008, *Canibalia. Canibalismo, calibanismo, antropofagia cultural y consumo en América Latina*, Iberoamericana Vervuert, Madrid-Frankfurt am Main.

Las Casas B. de, 1986, *Historia de las Indias*, III vol., edición, prólogo, notas y cronologías de A. Saint-Lu, Biblioteca Ayacucho, Caracas.

Las Casas B. de, 1999, *Brevísima Relación de la Destrucción de las Indias*, a cura di C. Varela, Madrid, Castalia.

Las Casas B. de, 2006, *Brevísima Relación de la Destrucción de las Indias*, edición crítica, estudio preliminar y notas de J. M. Martínez Torrejón, Universidad de Alicante, Alicante.

Las Casas B. de, 2012, *Brevissima relazione della distruzione delle Indie*, con testo a fronte, a cura di F. Fiorani, Marsilio, Venezia.



Menéndez Pidal R., 1963, *El Padre Las Casas. Su doble personalidad*, Espasa-Calpe, Madrid.

Montaigne M. de, 2011, *Dei cannibali. Alle origini del relativismo moderno*, con un saggio di S. Benvenuto, Mimesis edizioni, Milano-Udine.

Salas A. M., 1986, *Tres cronistas de Indias. Pedro Mártir de Anglería, Gonzalo Fernández de Oviedo y Fray Bartolomé de Las Casas (1959)*, segunda edición corregida y aumentada, Fondo de Cultura Económica, México.

Flavio Fiorani insegna Lingua e letterature ispanoamericane all'Università di Modena e Reggio Emilia. È autore dei volumi: *I paesi del Rio de la Plata* (Firenze, Giunti, 1992), (con Marcello Flores) *Grandi imperi coloniali* (Firenze, Giunti, 2005) e *Patagonia. Invenzione e conquista di una terra alla fine del mondo* (Roma, Donzelli, 2009). Con Vincenzo Arsillo ha curato *Sertão∞Pampa. Topografie dell'immaginario sudamericano* (Venezia, Libreria Editrice Cafoscarina, 2007). Ha tradotto e curato l'edizione della *Brevissima relazione della distruzione delle Indie* (Venezia, Marsilio, 2012). Ha dedicato le sue ricerche alle culture e alle letterature ispanoamericane tra Otto e Novecento.

flavioangelo.fiorani@unimore.it