

LOS REYES DESNUDOS.
PERCEPCIÓN Y REPRESENTACIONES ESPAÑOLAS
DE LAS FORMAS POLÍTICAS INDÍGENAS DE TIERRA FIRME

Emanuele Amodio

Escuela de Antropología, Universidad Central de Venezuela, Caracas
correo electrónico: arinsana@gmail.com

RECIBIDO: 15 DE DICIEMBRE DE 2018; ACEPTADO: 20 DE ENERO DE 2019

Resumen: A la llegada de los europeos en tierras americanas, el continente estaba poblado por una multitud de sociedades indígenas, con diferentes idiomas, culturas y sistemas sociales. Sus sistemas políticos eran variados cuanto sus culturas, pero de difícil aprehensión de parte de los conquistadores y cronistas. Por esto, resulta importante delinear los recorridos de las representaciones españolas producidas durante el siglo XVI con el fin de entender tanto la construcción de identidades que conllevó el contacto con sociedades diferentes, como la manera de utilizarlas con el fin de integrar esas poblaciones americanas al imperio español.

Palabras claves: Indígenas, formas políticas, representaciones, cacicazgos, behetría.

Abstract: Upon the European's arrival to American lands, the continent was populated by a variety of indigenous societies boasting different languages, cultures and social systems. These groups had distinct political systems that both conquerors and chroniclers had difficulty comprehending. In this sense, tracing the path of Spanish depictions generated throughout the sixteenth century allows a better comprehension of the whole phenomenon. Doing so sheds light over both the construction of identity caused by the contact with different societies and the instrumentation of these same depictions in order to integrate the indigenous groups to the Spanish Empire..

Key words: Indigenous people, political forms, representations, cacicazgos, behetría.

*La isla tiene varios reyes, pero desnudos,
y como ellos todas personas de ambos sexos.*
Mártir de Angleria

INTRODUCCIÓN

Si las culturas funcionan como conjuntos de sistemas simbólicos, según la definición de Lévi-Strauss (1991: 20), se puede inferir que se constituyen como sistemas de signos que sirven no sólo para producir sentido, sino también como dispositivos para identificar, organizar y obrar sobre realidades, parciales o totales, internas o externas a cada sociedad. La producción de sentido alrededor del mundo externo de una sociedad puede ser aprehendido desde la dicotomía conceptual nosotros-otros, dentro de un contexto que distingue espacial y culturalmente los “mundos cercanos” de los “mundos lejanos”, diferenciados entre ellos no sólo por el hecho que los cercanos son más conocidos realísticamente que los lejanos, cuya construcción debe más al imaginario que a la realidad, sino también y sobre todo porque en la relación con los mundos cercanos priva una mayor reciprocidad en las construcciones identitarias, mientras que con los lejanos ésta es mínima o del todo ausente, por lo menos hasta que permanecen alejados del contacto directo y continuado. Cuando este contacto se realiza y se prolonga en el tiempo, aumenta la reciprocidad de las imágenes, por lo menos teóricamente, ya que intervienen en la ecuación las relaciones de fuerza: el grupo cultural más fuerte da/impone más de lo que recibe y la relación intercultural se vuelve desbalanceada y desigual.

Estos presupuestos servirán de marco de referencia en nuestra aproximación histórico-antropológica a las primeras construcciones europeas de la vida social y política de los indígenas del Caribe y norte de Sudamérica en las primeras décadas de la conquista. La premisa histórica que nos sirve de asidero, más allá de las posturas ideológicas, radica en el hecho que, una vez demostrada la presencia de poblaciones en el nuevo continente, la Corona española desarrolló un proyecto de conquista y sometimiento de los indígenas, sin duda violento en sus inicios y a lo largo del contacto con nuevas poblaciones, para transformarlos en súbditos de España a fines económicos y políticos. Es precisamente este proyecto lo que impuso un conocimiento del *otro*, con la finalidad de facilitar la transformación y el sometimiento con métodos “pacíficos”, sobre todo a través de los misioneros. Así, “conocer para gobernar” puede ser considerado el programa explícito de la Corona a lo largo del siglo XVI (cf. Amodio, 2002), mientras progresivamente se colonizaban las nuevas tierras con población europea.

Las aproximaciones que hemos trazado, entre textos y eventos históricos, es una de las tantas posibles y lo único que una antropología interpretativa puede hacer es indicar posibilidades, juntando piezas en un ensamblaje suficientemente coherente para servir de asidero a una reconstrucción verosímil de los procesos sociales y culturales del pasado.

UNA MIRADA ETNOGRÁFICA, ANTE LITERAM

A lo largo de la conquista americana, sobre todo durante el primer siglo, los europeos necesitaron de algún modo conocer y describir a los pueblos indígenas encontrados para tener un referente fehaciente de la situación local, tanto en el mismo frente de la conquista, para poderla realizar, como para la administración española desde Madrid, para dirigirla. Más allá de las imágenes exóticas de la primera hora que servían de contrapunto negativo a la identidad europea (el *otro* como monstruo), se trataba de elaborar instrumentos realistas para un proceso de ingeniería social y cultural a través de los cuales los europeos pretendían transformar a esos pueblos y sociedades en súbditos productivos del imperio español. Este propósito estratégico terminó por producir una enorme masa de datos que impuso la necesidad de organizarlos de manera racional y formar expertos en la tarea, quienes pudieran producir datos para el gobierno de las colonias de ultramar. Los Cronistas de Indias, la Casa de Contratación y el Consejo de Indias fueron las figuras e instituciones que se encargaron de organizar el material y dirigir el acopio de nuevos datos. Es en este contexto, por ejemplo, que se producen los *Cuestionarios* para la relaciones de Indias que constituyen verdaderos manuales *ante literam* de recopilación de datos etnográficos, aunque será necesario esperar el siglo XVIII para que la comparación entre diferentes etnografías produjera una interpretación etnológica (cf. Solano, 1988; Amodio, 2002). En todo caso, estas proto-etnografías deben ser consideradas particularmente “densas”, en el sentido de Geertz (1997), ya que intervenían a sesgarlas fuertemente tanto los intereses de los recopiladores como su referente cultural que impedía el despliegue cabal de una perspectiva relativista. Así, la descripción que los primeros cronistas y funcionarios elaboraron de las sociedades indígenas latinoamericanas, está claramente moldeada por:

1. Las expectativas que tenían sobre el Nuevo Mundo, pensado a partir de la literatura más o menos fantástica sobre el Oriente;
2. La categorías sociales europeas que sirvieron de referente, positivo o negativo, es decir, por semejanza o diferencia, para la percepción de los sistemas sociales locales;¹
3. El conocimiento inicial que habían tenido de los grupos indígenas de habla arahuaca, los tainos sobre todo, en las islas antillanas.

Estos tres presupuestos fueron considerados al momento de examinar las descripciones de los indígenas que fueron elaboradas de manera espontánea o programada, a lo largo de la conquista. En el caso de los escribientes de cosas de Indias

¹ Como escribe Umberto Eco, “ante el fenómeno desconocido, a menudo se reacciona por aproximación: se busca ese recorte de contenido, ya presente en nuestra enciclopedia, que de alguna manera consiga dar razón del hecho nuevo” (Eco, 1999: 69).

sucesivos, hay que añadir otros elementos condicionantes: la utilización como “referente de verdad” de los primeros cronistas (es decir: un filtro interpretante), aun siglos después del primer contacto, para describir sus características pasadas y presentes. Por todo esto, a los fines de describir e interpretar los sistemas sociales indígenas, sobre todo en su aspecto político, así como fueron percibidos y transformados por los colonizadores y cronistas, resulta particularmente interesante analizar los textos producidos, con distintas finalidades, durante el siglo XVI, cuando todavía era posible observar, por lo menos teóricamente, la realidad indígena, haciendo resaltar así en mayor grado la “invención” del *otro*, en general —dietas, sexualidad, relaciones bélicas, etc.— y, en términos políticos, siendo éste nuestro mayor interés, coincidente con aquel de los mismos primeros Cronistas ya que en este aspecto de la vida de las poblaciones encontradas estribaba la posibilidad de reacción bélica y, al mismo tiempo, la de “pactar” convivencia y/o sometimiento.

Aunque cada sociedad autóctona americana tenía sus peculiaridades sociales, los europeos se encontraron fundamentalmente con tres tipos de organización política: sociedades segmentarias, es decir, con una organización tendencialmente horizontal de los grupos locales y una distribución amplia del poder sustentada por familia extensas; sociedades cacicales, tendencialmente diferenciadas en grupos locales con diferente acceso al poder mantenido por caciques hereditarios (cf. Molina, 2005); y sociedades estratificadas de diferente tipo, donde los grupos locales estaban sometidos a un grupos central que funcionaba como elite tanto religiosa como política.

Nuestra intención en el análisis de las primeras representaciones de la estructura social indígenas de las islas antillanas y Tierra Firme, es la de tomar en consideración las siguientes fuentes: a) documentos administrativos y textos privados; b) Crónicas de autores tempranos que tuvieron experiencia directa de los territorios aquí historiadados; c) textos elaborados por quienes, en Europa, tuvieron acceso directos a los primeros descubridores o a sus escritos. De esta manera, se tomarán en consideración las obras de Cristóbal Colón, Américo Vespucio, Bartolomé de Las Casas, Fernández de Oviedo y Girolamo Benzoni, quienes visitaron la región oriental de Tierra Firme. A estos autores queremos también añadir Mártir de Angleria, aunque se trata de alguien que nunca estuvo en América, pese a haber sido nombrado primer Cronista General de Indias. Es este nombramiento que, de alguna manera, lo califica para nuestros propósitos, ya que en su casa madrileña pasaron todos los hombres importantes de la conquista de los primeros años, junto con los objetos americanos que demostraban su éxito: papagayos, coronas de plumas, cemies y armas indígenas, entre otros. Además, no hay que subvalorar que se trata de un humanista milanés culto, con una ironía renacentista que le permite una “mirada lejana” que, para los protagonistas de la jornada americana, era difícil de producir.

LAS FORMAS DEL *OTRO*

La relaciones entre europeos e indígenas, tanto pacíficas como bélicas, impusieron la producción de dinámicas identitarias: españoles e indígenas tuvieron que delimitar un nuevo espacio en sus representaciones culturales frente a los nuevos *otros* con quienes tuvieron que relacionarse. Sabemos cómo los españoles monstrificaron al indio antillano y de Tierra Firme a fines identitarios y para justificar ideológicamente la conquista. Esta monstrificación fue al comienzo biológica aunque, frente a la realidad del *otro*, el mismo Colón tuvo que admitir que “monstruos no he hallado” (Colón, 1984: 144). Sin embargo, la necesidad de construir una imagen negativa del *otro*, los obligo a deslizar la caracterización negativa del ámbito biológico al cultural, creando así esa obra maestra de la historia americana: los caníbales (cf. Amodio, 1993). Una vez creado el monstruo cultural, la otredad estaba finalmente reducida a diferencia y categorizada: se refería a su modo de vivir, sus gustos alimentarios, sus prácticas sexuales y, en fin, su manera de pensar el mundo. Los caníbales, identificados con los caribes de Tierra Firme y de algunas islas antillanas, se volvieron emblema de la condición indígena, produciendo una estructura semiótica de referencia más o menos consciente, es decir, una imagen exitosa y compartida que se transformaba en representación cultural al servicio de la conquista. En todo caso, se trataba solo del primer paso para reducir la otredad radical representada por el monstruo biológico, útil para justificar el exterminio pero no para los planes de incorporación de esas poblaciones al imperio; y, por otro lado, en la fase de colonización, cuando la frecuentación cotidiana contradecía el referente “caníbal”, se necesitan otras imágenes utilizables directamente para la producción de la acción. Es en ese momento que la transformación de la alteridad radical en diferencia se despliega completamente: se produjeron otras definiciones, en parte coherentes con las primeras imágenes, pero con una mayor capacidad operativa, según los nuevos fines: debían contener la posibilidad de su transformación, es decir, su caracterización debía volver posible la realización de la integración, aunque desigual, de esas poblaciones y transformarlos en actores productivos.

Por otro lado, no hay que olvidar que hay otras representaciones de los indígenas que habría que tomar en cuenta, como la religiosa, por ejemplo, que al comienzo del contacto atribuyó características edénicas a los indígenas de Tierra Firme, para después terminar transformándolos en marionetas del diablo cristiano. Por lo que nos interesa aquí, *edenizar* a los indígenas era atribuirles una condición sin pecado (cf. Buarque de Holanda, 1986); es decir, sin propiedad o política. Sin embargo, la observación directa terminó imponiéndose: allí pasaba algo y ese algo eran relaciones sociales, tanto familiares como políticas, imponiéndole una reestructuración de la primera representación.

Atribuida a los indígenas la posibilidad de que alguna forma de “policía” los mantenía unidos y hasta organizados, se trataba de entender bien cómo funcionaban esos lazos y como podían ser utilizados para los fines de la conquista y colonización. Nos parece que tres cuestiones, articuladas del general al particular, se impusieron a los políticos e intelectuales europeos y, particularmente, españoles:

- La primera, que podríamos considerar antropológica, en el sentido más amplio del término, deriva de la admisión que no eran monstruos sino humanos: ¿Quiénes eran? ¿De dónde venían?;
- La segunda, que podríamos considerar sociológica, atañe a sus formas sociales y políticas, es decir: ¿Qué formas de gobierno tenían?
- La tercera, más política y jurídica: qué hacer para someterlos y como justificar esta acción.

REYES Y REINAS

Desde el primer viaje, Colón buscó entender y, de alguna manera, respetar las reglas indígenas locales, hasta por lo menos que no se atravesaban con sus planes, sobre todo la búsqueda del oro. Es posible identificar varias fases del pensamiento colombino sobre las formas políticas de los pueblos encontrados: al comienzo, una vez percibido que no había encontrado a los súbditos del Gran Khan, Colón edeniza a los indígenas antillanos, es decir, los percibe como “simples” en su organización social:

Viendo el Almirante y los demás su simplicidad, todo con gran placer y gozo lo sufrían; parábanse a mirar los cristianos a los indios, no menos maravillados que los indios dellos, cuánta fueses su mansedumbre, simplicidad y confianza de gente que nunca cognoscieron, y que, por su apariencia, como sea feroz, pudieran temer y huir dellos; cómo andaban entre ellos y a ellos se allegaban con tanta familiaridad y tan sin temor y sospecha, como si fueran padres y hijos; cómo andaban todos desnudos, como sus madres los habían parido, con tanto descuido y simplicidad, todas sus cosas vergonzosas de fuera, que parecía no haberse perdido o haberse restituido el estado de la inocencia, en que un poquito de tiempo, que se dice no haber pasado de seis horas, vivió nuestro padre Adán (Las Casas, I, 1951: 221).

También en el aspecto religioso, preordinado como estaba en percibir la religión como iglesia organizada, no le percibe complejidad, tanto que afirma que “...no le conozco secta ninguna y creo que muy presto se tornarían cristianos” (Colón, 1984: 36-37). Esta atribución de simplicidad social se extiende a todos los aspectos de la vida social de los indígenas, incluyendo la ausencia de propiedad, lo que entusiasmó la fantasía europea que sobre esta imagen construiría sus “utopías”, a comenzar de la primera estampa alemana sobre los caníbales, donde se afirma que entre ellos “No

existe la propiedad privada, sino que todas las cosas son del común. Viven todos juntos sin rey ni gobierno, siendo cada uno su propio amo” (Hanke, 1958: 20). Sin embargo, la realidad local es más fuerte de la fantasía de Colón, obligándolo a reconocer que por lo menos existía un núcleo de organización política demostrada por la existencia de “reyes”. En la Carta a Santangel anota: “En todas estas islas me parece que todos los ombres sean contentos con una muger, y a su maioral o rey dan fasta veinte. Las mugeres me parece que trabaxan más que los ombres, ni he podido entender si tienen bienes propios, que me pareció ver que aquéllos que uno tenía todos hazían parte, en especial de las cosas comederas” (Colón, 1984: 144). Comienza así a dibujarse un panorama social donde el *otro* adquiere cada vez más peso cultural, desde la primera imagen de simple y puro, recién salido del paraíso Terrenal (que, es bueno recordarlo, Colón coloca en Tierra Firme, en el monte que da origen al Orinoco), hasta la identificación de jerarquías sociales y, lo que más importaba, capacidad de activar rápidamente sistemas de relaciones regionales para fines bélicos.

De cualquier manera, desde el comienzo del contacto, lo que marca definitivamente el desarrollo sucesivo de la relación, la idea de los europeos estaba fuertemente determinada por su sistema social de origen, es decir, una vez superada la imagen edénica, proyectan sobre la sociedad diferente sus propias categorías, tanto que lo que buscarán, después de los primeros contactos extemporáneos, es la relación privilegiada con los “jefes” locales para establecer relaciones comerciales o políticas y utilizarlos como mediadores con la población indígena. Es en este contexto que se explica la utilización, por lo menos durante la primera mitad del siglo XVI, de los términos de “reyes” y “reyezuelos”, substituidos poco a poco por los de “principales” y “caciques”, palabra ésta de origen taino.

De hecho, en la isla de Santo Domingo había cinco “cacicazgos”, con conflictos entre ellos, particularmente el de Marien, de los cuales los españoles intentaron aprovecharse, lo mismo que el cacique Guacanagarix, quien se acordó con los españoles para, a su vez, intentar utilizarlos contra su enemigo Caonabo. Sabemos que la destrucción del Fuerte de la Natividad fue debida en gran parte a la ruptura de estos pactos, ya que los españoles no siguieron las instrucciones de Colón de respetar a los caciques y los acuerdos. Es precisamente a propósito de Guacanagarix que Colón, según las Casas, reflexiona sobre nombres y funciones de los jefes locales:

Vista su determinación de venirse, acompañáronles gran número de indios, llevándoles a costas todas las cosas que el rey y los demás les habían dado, hasta las barcas, que estaban en la boca de un río. Hasta aquí no había podido entender el Almirante si este nombre cacique significaba rey o gobernador, y otro nombre que llamaban nitayno, si quería decir grande, o por hidalgo o gobernador; y la verdad es, que cacique era nombre de rey, y nitayno era nombre de caballero y señor principal, como después se verá, placiendo a Dios (Las Casas, I, 1986: 275).

Cacique, nitaynos y naborias constituyen los tres niveles sociales identificados por los españoles y que han influenciado fuertemente la percepción y reflexión ulterior, incluyendo la histórica y la arqueológica, aunque en este último caso con mayor profundidad e criticidad (cf. Ibarra, 1999: 26). Los españoles multiplicaron las definiciones sin comprender bien el funcionamiento de estas formas políticas, verticalizando unos sistemas que mantenían en gran parte relaciones horizontales entre grupos e individuos, basadas en la reciprocidad, sobre todo en el caso de las sociedades segmentarias, además de generalizar el sistema percibido en las Antillas a otras formaciones sociales como en el caso de los caribes. Sin embargo, parece que es con la llegada a Tierra Firme que la organización política del *otro* es asumida definitivamente con un tema importante a ser considerado y hasta legislado al momento del contacto con los grupos locales y, sobre todo, por las relaciones de intercambio económico posibles. Los datos colombinos sobre Tierra Firme derivan de su tercer viaje, cuyo reporte fue escrito en Santo Domingo el 31 de agosto de 1498 y enviado el 18 de octubre a los Reyes, junto con una “pintura” (cf. Colón, 1984: 202). El texto original de este informe se ha perdido y es conocido gracias a la copia que Las Casas insertó en su *Historia de las Indias*.

Dejada la punta que llamó Arenal, se encuentran con una canoa con 24 hombres de “fermosos cuerpos y los cabellos largos”. Para establecer el contacto, después de haber mandado bailar a la tripulación para demostrar sus intenciones pacíficas, ofrece regalos: “dio un sayo y un bonete a un hombre principal que le pareció d’ellos” (Colón, 1984: 208). Más adelante, llegando a Paria, otros indígenas van a su encuentro: “Llegué allí una mañana a ora de terçia, y por esta verdura y esta hermosura acordé surgir y ver esta gente, de los cuales luego vinieron en canoas a la nao a rogarme de parte[s] de su rey, que descendiese a tierra” (Colón, 1984: 209). Colón envía algunos marineros a tierra para rescatar oro y perlas:

Dizen que, luego que llegaron las barcas a tierra, que vinieron dos personas principales con todo el pueblo, creen q’el uno el padre y el otro era su hijo, y los llevaron a una casa muy grande, hecha a dosa aguas y no redonda como tienda del campo, como son estas otras... Recibieron ambas las partes gran pena porqué no se entendían, ellos para preguntar a los otros de nuestra patria, y los nuestros por saber de la suya. E después que ovieron rescebido colación allí en casa del más viejo, los llevó el moço a la suya e fizo otro tanto, e después se pusieron en las barcas y se binieron a la nao (Colón, 1984: 209-210).

Cuando Las Casas resume el mismo acontecimiento, escribe: “el uno devía ser el cacique y señor, y el otro devía ser su hijo” (Colón, 1984: 233). Con la acumulación de informaciones, surgen las diferencias, pero la referencia importante continúa siendo la de la primera experiencia con los tainos. Estas son las pocas primeras no-

ticias que tenemos sobre la estructura política de los indígenas de Paria, que el Almirante registra y que, no parece haber duda, descienden directamente de su interpretación a comportamientos de los individuos encontrados y de la observación de su cultura material, más que de la comunicación con ellos. De cualquier manera, los elementos materiales y comportamentales son fácilmente identificables: existencia de una casa de dos aguas diferente de las otras redondas; una grande canoa diferente de las otras; una acogida con comida que es interpretada como recepción de una autoridad; la presencia de muchas mujeres en la casa, percibida como signo de relaciones polígamas de las autoridades locales y, finalmente, la detección de una relación particular entre el viejo “cacique” y el joven que lo reciben, pensada en términos de parentesco filial, aunque hubiera podido ser de tipo político, por ejemplo el yerno o el hijo de la hermana.

El florentino Américo Vesputio realizó cuatro viajes al continente, al servicio de los reyes de España y de Portugal entre 1497 y 1505, los primeros dos en las costas de Tierra Firme y los dos últimos en las costas de Brasil. Sus relatos están contenidos en cartas y relaciones de viaje enviadas a diferentes personajes de la vida política de Florencia, dos de las cuales fueron publicadas durante la vida del mismo Vesputio, con un éxito editorial enorme, constituyéndose en unas de las primeras publicaciones sobre el continente americano. Las relaciones más conocidas fueron el *Mundus Novus*, enviada a Lorenzo Pier Francesco de Medici, y *Las cuatro navegaciones*, enviada a Pier Soderini, que contiene la relación de los cuatro viajes (cf. Vesputio, 1985; Amodio, 1992). Viajero culto de la Florencia del Renacimiento, Vesputio intenta despojar su relato de las fantasías y mitos que ya se habían acumulado sobre el Nuevo Mundo, fijándose en detalles de la vida cotidiana de los indígenas que pretendían satisfacer la curiosidad de los florentinos, particularmente por lo que se refiere a la vida sexual de los habitantes de la tierra que tomará su nombre. Aunque la experiencia de Vesputio se refiere a las costas de Brasil y de Venezuela, es de esta última que trae gran parte de los datos etnográficos que describe en sus cartas. En su caso, no parece mediar el filtro del pre-conocimiento de las sociedades antillanas, así que los grupos locales de Tierra Firme se despliegan ante su mirada, determinada por su cultura florentina y sus lecturas de los clásicos, además de una aguda percepción tendencialmente realista y despojada de los contenidos identitarios: en Vesputio, el otro más que *monstrificado* resulta *exotizado*, ya que la diferencia está categorizada subrayando elementos curiosos, dentro de la comparación con las costumbres de los pueblos antiguos del Mediterráneo y hasta con posturas filosóficas clásicas. Véase la siguiente observación de *Las cuatro navegaciones* (1504): “No supimos que esa gente tuviera ley alguna, ni se les puede llamar moros ni judíos; son peores que gentiles, porque no vimos que hiciesen sacrificio ninguno y tampoco tienen casa de oración; juzgo que su vida es epicúrea” (Vesputio, 1985: 81).

De esta primera consideración, el florentino saca una conclusión que se demuestra más interesante de la percepción colombina, tal vez por el mayor tiempo de permanencia entre esos grupos. Observación que repite tanto en *Las cuatro navegaciones* como en el *Mundus Novus* (1503): “No tienen paños de lana ni de lino, ni aun de bombasí, porque nada de ello necesitan. No tienen bienes propios, sino que todas las cosas tienen en común. Viven juntos sin rey, sin autoridad, y cada uno es señor de sí mismo” (Vespucio, 1992: 57). Sin embargo, alguna forma de jefatura tenían si añade que “...los pueblos pelean entre ellos sin arte y sin orden. Los viejos con ciertas peroraciones suyas convencen a los jóvenes de lo que ellos quieren, y los incitan a las batallas, en las cuales cruelmente juntos se matan...” (*idem*).

El núcleo de las observaciones de Vespucio atañe a la ausencia de autoridad y reyes, con esa espléndida definición de que “cada uno es señor de sí mismo”, que es el resultado, al mismo tiempo, de los datos recopilados en las costas americanas y de los nacientes modelos humanísticos europeos del individuo como centro autónomo de decisiones y valor. Interesante la referencia a los ancianos que empujarían a los jóvenes a la guerra, lo que recuerda algunas teorías antropológicas contemporáneas. De hecho, para cualquier antropólogo esta definición calza completamente con los sistemas sociales caribes, basada sobre la red de parentela (las relaciones de parentesco entre familias extendidas), con autoridad de los ancianos que podían asumir funciones de jefes de guerra (cf. Civrieux, 1980).

Entre la percepción de Colón y la de Vespucio, se mueven el resto de los cronistas de la primera hora, algunos con experiencia directa en Tierra Firme y la mayoría que fueron influenciados por sus textos y relatos. El caso de Mártir de Angleria es emblemático, ya que describe con detalles los sistemas indígenas, pero a partir de los relatos de los primeros conquistadores y de sus escrituras. Los “reyes desnudos”, como los define a comienzo del siglo XVI en la *Epístola* 134 dirigida al Cardenal Ascanio Sforza (Mártir de Angleria, 1990: 30) refiriéndose a los Tainos, vivirían en casas especiales, atendidos por sus criados y mujeres. Esta constatación se realiza de manera particular: “Cuando ya llegaron a tratarse familiarmente, y los nuestros investigaban las costumbres de aquella gente, conocieron por señas y conjeturas que tienen reyes” (Mártir de Angleria, 1989: 11). Dos elementos aparecen así para confirmar lo que ya hemos dicho: los españoles “investigan” sobre el sistema social local y, lo que más nos importa, conjeturan la existencia de reyes o reinas (cf. Mártir de Angleria, 1989: 21). Desde sus primeras páginas sobre el viaje colombino, el milanés incluye en sus textos palabras locales, de las cuales la de *cacique* es la que más éxito parece haber tenido, tanto que será completamente asimilada por la lengua castellana, adquiriendo vida y significado propio, que debe más a la interpretación española de la jefatura indígena que al contenido taino específico. Sobre los pueblos de Tierras Firme, también Angleria aplica las categorías antillanas, pero con algunas descripciones interesantes sobre su vida “real”:

Ellos accediendo a los nuestros, les recibieron alegres y contentos. Era maravilloso el número de los que se les reunieron, como para ver algo portentoso. Iban delante dos hombres graves, seguidos de toda la demás turba, que salieron los primeros al encuentro de los nuestros, anciano el uno y joven el otro; piensan que eran el padre y el hijo que le había de suceder... Hechos los saludos por ambas partes, condujeron a los nuestros a cierta casa esférica que tienen junto a una gran plaza. Llevaron muchos asientos de madera muy negra, maravillosamente labrada. Después que se sentaron los nuestros y los principales de ellos, se presentaron los criados, unos con viandas, otros con vino; pero sus comidas eran sólo frutas, mas de varias especies enteramente desconocidas de los nuestros, y los vinos, tanto blancos como tintos, no de uvas, sino exprimidos de diversas frutas, pero que no eran desagradables (Mártir de Anglería, 1989: 59).

De esta fuente sabemos que se llamaban *Chiacones*, que sería para Mártir de Anglería el equivalente de caciques, añadiendo que se trataba de cinco “reyezuelos” cuyos nombres reporta: el chiacón Chianacca, el chiacón Pintiñaño; el chiacón Camailaba; el chiacón Polomo, y el chiacón Pot (cf. Mártir de Anglería, 1989: 141-142). Estos jefes tendrían a su cargo una aldea cada uno, siendo el más poderoso quien tuviera más parientes (Mártir de Anglería, 1989: 519), amén de demostrar su valentía en batalla. La referencia a los parientes es sumamente importante, ya que se acerca a la realidad de los sistemas sociales caribes con base en la familia extensa.

Por su parte, Bartolomé de las Casas, quien estuvo en Tierra Firme intentando el experimento de una colonización pacífica de campesinos españoles, no se destaca precisamente por comprensión de la realidad local. En *la Apologética Historia* anota que cada aldea tiene un “señor” y que tal vez había señores de provincia, aunque tiene que concluir que no había leyes entre ellos (capítulo CCXLIV). Sin embargo, describe los elementos que permiten a los jefes ser tales: “Entre ellos, aquél se tiene por más poderoso y más notable y caballero que más canoas o barcas alcanza, y más parientes o deudos tiene, y que mayores hazañas sus pasados hicieron” (Las Casas, I, 1951: 373). A estas anotaciones podemos añadir las de Girolamo Benzoni quien estuvo por Tierra Firme en las primeras décadas del siglo XVIII, aunque su libro fue escrito más tarde y después de haberse leído lo publicado en la primera mitad del ese siglo, repite sin mucha novedad la descripción antillana, utilizando un vocabulario no adherente a la realidad y sí a las cortes europeas: vasallos, súbditos y señores, por ejemplo. También el término cacique es ampliamente utilizado, incluyendo diminutivos como “caciquillo” para indicar diferencia de estatus e importancia (cf. Benzoni, 1967: 23-24): “Los caciques acostumbran tener cuantas mujeres quieran, pero una sola es legítima y tiene autoridad sobre las demás; los plebeyos escogen tres o cuatro y cuando están viejas las repudian y las substituyen por jóvenes. Todos llevan a sus mujeres para la desfloración a los sacerdotes llamados piaches” (Benzoni, 1967: 26). Parece evidente que, en la fantasía tardía de Benzoni, usos medievales europeos se mezclan a los datos de su experiencia “directa”.

Después de la fundación de Nueva Toledo, en las costas de Paria, se produjo una rebelión indígena reprimida por Castellón, quien capturó a los “setenta caciques que habían causado la rebelión; cargó el barco de indios y los envió a La Española para venderlos como esclavos” (Benzoni, 1967: 67). La referencia es importante para entender bien el sistema social local: en una región relativamente pequeña, los españoles identifican setenta jefes, resultando evidente que no se trataba de reyes y tampoco de caciques a la manera de los tainos, sobre todo considerando que tampoco había una población particularmente numerosa. Sin embargo, Benzoni, añade un dato fundamental: “Cuando un cacique muere sin herederos, le suceden en el mando los sobrinos hijos de la hermana y no del hermano, por ser más seguros los que ella ha parido que los generados en la duda por él” (Benzoni, 1967: 98-99). Más allá de explicación “biológica” de Benzoni, lo que importa es la identificación de una relación privilegiada entre tío y sobrino, lo que generalmente identifica un sistema social a vincular, donde la relación privilegiada se da entre un hombre y el hijo de su hermana.

Si ahora resumimos las noticias recolectadas, podemos determinar la diferencia entre el sistema político taino y el de los caribes: mientras los tainos estaban organizados en cacicazgos, caracterizados por una jerarquía territorial y jefaturas de aldea, los caribes tenía un sistema descentralizado, cuyo núcleos de poder estaban representados por las familias extensas, dependiente del padre fundador. Este sistema era coherente con el padrón de asentamiento: concentrado en aldeas, en el caso de los tainos, completamente disperso en caseríos, en el de los caribes. En ambos sistemas había figuras especializadas, como los chamanes, con un poder ejercido desde un referente religioso pero asociado a los de los caciques, en el caso de los tainos, e independiente, en el de los caribes. Para estos últimos, los chamanes podía asumir papeles relevantes en caso de conflictos entre familias y de guerra, cuando varios caseríos podían asociarse bajo el mando de un jefe de guerra, quien estaría subordinado de alguna manera al parecer de los padres de familias, reunidos en un especie de consejo de ancianos. Un jefe familiar podía acumular fama y prestigio a nivel regional, sin que esto le diera un poder sobre los demás. Como escribe Marc de Civrieux: “Los jefes de grupos residenciales cuyas calidades militares, influencia política (abundancia de aliados) y poderes religiosos (chamánicos) eran generalmente reconocidos por los otros grupos, podían aglutinar, en caso de guerra, muchas bandas de *opíán* (allegados), y se convertían por ende en poderosos caciques mientras duraba la contienda” (Civrieux, 1980: 142).

Adquiere así más sentido y valor la observación de Vespucio, cuando refiere que “cada uno es rey en su casa”, designando literalmente la relación que privaba entre los miembros de la familia extendida y, al mismo tiempo, la autonomía frente a las demás familias. Aún en el caso de organización clánica, como en muchos grupos de habla arahuaca, la horizontalidad del sistema estaba asegurada por mecanismos que articulaban la relación e impedían la prevaricación de un clan sobre los demás, incluyendo

el intercambio de mujeres y, por ende, de socializaciones cruzadas de los niños. Estos tipos de sistema político no pueden considerarse “tribu o cacicazgo pequeño”, como hace Eugenia Ibarra (1999: 38-39), sino que representan ejemplos completamente diferentes de organización social y no necesariamente estadios anteriores al cacicazgo, como hacen los evolucionistas culturales, sin por esto negar que de un sistema era posible pasar a otro, en las dos direcciones (cf. Navarrete, 2005).

LOS BÁRBAROS AMERICANOS

Todos los pueblos construyen alteridades que pueden asumir formas diferentes, valiendo la monstrificación biológica, que niega la humanidad, como la atribución de características culturales negativas diferentes, que la reconoce. Es este último, el proceso que se produce al comienzo de la conquista americana: los hombres sin cabeza o con la cola, derivados de los *Libri monstrorum* medievales sobre las antípodas, habían poco a poco desaparecido y la atribución de características negativas había sido trasladada a sus costumbres; del monstruo biológico se pasó al monstruo cultural (dieta, sexualidad, desnudez, etc.), proceso facilitado por el conocimiento derivado del contacto directo. Además, una vez que el Papa Paulo III había proclamado en su bula *Sublimis Deus* de 1537 que esos seres eran hombres y mujeres, es decir, tenían alma, no tardaron a producirse teorías teológicas, cultas o populares, como con la ya citada edenización, pero también “históricas”: Suárez de Peralta, Cieza de León y Gregorio García, entre otros, avanzaron la posibilidad de que se tratara de los descendientes de los marinos que el rey Salomón había enviado a Ophir en busca de oro, basándose en el libro de Esdras (texto bíblico apócrifo), y también circuló la posibilidad de que eran los descendientes de una de las diez tribus perdidas de Israel... Estas hipótesis implicaban un cambio en la determinación de la alteridad: de lejana o radical, a relativamente cercana, temporal en este caso, ya que se trataría de descendientes de antepasados comunes, aunque esta conclusión deberá esperar por lo menos el siglo XVIII, cuando de manera explícita el Barón de Lahoantan paragonará los algonquinos a los griegos antiguos (cf. Amodio, 1996). Todas estas hipótesis, a menudo basadas en una interpretación del texto bíblico, estuvieron presentes en la mesa del debate de Valladolid entre Las Casas y Sepúlveda, aunque no necesariamente tomadas en serio por los intelectuales dominicos de Salamanca a quienes se había confiado la tarea de dilucidar quienes eran y qué hacer con los habitantes autóctonos del Nuevo Mundo y, sobre todo, como integrarlos al mundo hispánico como vasallos del rey. Así, los dominicos pusieron a valer, con interpretaciones y posturas diferenciadas, otro recorrido más filosófico de los bíblicos, los de la tradición clásica griega.

Para los griegos clásicos los humanos se diferenciaban en tipos: no sólo quiénes eran, sino qué tipo de humanidad encarnaban. Como recuerda Pagden, “todos los griegos, desde Homero a Aristóteles, estaban seguros de que el hombre era, al menos biológicamente, un género único” (Pagden, 1988: 38); sin embargo, como todos los pueblos, también los griegos construían su identidad a partir de la contraposición a *otros* inferiores o negativos, como bien refrendaba Platón cuando, en el diálogo *El Político*, el extranjero que dialoga con Sócrates le hace notar que “hemos procedido como aquel que, proponiéndose dividir en dos el género humano, obrase a la manera de las gentes de este país, que distinguen los griegos de todos los demás pueblos como una raza aparte, después de lo que, reuniendo todas las demás naciones, aunque son numerosas é infinitas, sin contacto ni relaciones entre sí, las designan con el solo nombre de bárbaros” (Platón, 1872: 30). Esta contraposición tan tajante no entra en contradicción con la idea que todos los hombre son miembros de una única humanidad, ya que sus contrapuestas caracterizaciones —griegos y bárbaros— son culturales y no biológicas y esto implica una construcción de identidad donde los otros son a veces aliados y a veces enemigos, es decir, se pueden distinguir, según las circunstancias en otros “cercaños” y “lejanos”.

Esta diferenciación difusa en la cultura griega, adquirió con los filósofos clásicos una diferenciación más sofisticada entre el *nosotros* de la ecúmene griega y los *otros* externos a ella, diferenciándolos por niveles de “domesticación” (*homeros*), siendo la polis griega la elevación máxima de la *politeia*: “una ciudad gobernada por leyes justas; fuera de ella, sólo podría existir el desorden” (Woortmann, 1997: 6). En este sentido, a algunos pueblos, como los egipcios o los persas, se le reconocía como gente extranjera (*xeinoi*) que hablaban otras lenguas (*allothroi*), atribuyéndoles cierto grado de orden político (cf. Muñoz Morán, 2008: 156). Si los griegos estaban en uno de los polos del *continuum*, el de la polis ordenada, todos los otros pueblos eran colocado a lo largo del recorrido identitario que se alejaba de su *lugar antropológico*: los bárbaros, los salvajes y, finalmente, los brutos, casi contiguos con los animales sin razón. Cada una de estas categorías podrían generar a su vez una tipología, siempre dentro de la lógica cercano/lejano del *continuum* identitario, así, a menudo bárbaros y salvajes podían terminar por coincidir, tanto que hasta se les podía atribuir características “bestiales” a su actuación, como afirma Aristóteles en su *Política*: “Hay muchos pueblos bárbaros dispuestos a matar y devorar seres humanos, como los aqueos y los heníocos que habitan en torno al Ponto y entre los pueblos del continente, unos son muy semejantes a éstos y otros más salvajes, los cuales se dedican a la piratería, pero no participan del valor” (Aristóteles, 1988: 462).

Sin embargo, si para Aristóteles la sociedad humana es el resultado del intercambio de “palabras y pensamientos”, como manifiesta en la *Ética a Nicómano*, ya que “esto es lo que puede llamarse entre los hombres vida común, y no como la que existe entre los animales reducida a vivir encerrados en un mismo cercado” (Aristóteles, 1873: 314), los bárbaros forman comunidades, aunque no llegan al nivel de la polis griegas, definidas con la palabra *éthnos*, que se puede traducir como pueblo, tribu o nación. Esta contraposición sociológica entre polis y *éthnos* deriva evidentemente de la construcción de identidad griega, no sólo en términos geográfico y organizacional sino también temporal, según la afirmación de Aristóteles en la *Política*: “Las leyes antiguas son demasiado simples y bárbaras: los griegos llevaban armas y se compraban las mujeres unos a otros” (Aristóteles, 1988: 121). Precisamente esta referencia nos da la posibilidad de listar rápidamente algunas de las características de estos “bárbaros” que, como veremos, reencontraremos en la representación que los cronistas construyeron de los indígenas americanos: los bárbaros pueden asumir algunas características de los salvajes, llegando hasta el canibalismo; cuando se alejan del salvajismo, conforman aldeas como los griegos y “algunos llaman a sus miembros «hermanos de leche», «hijos e hijos de hijos». Por eso también al principio las ciudades estaban gobernadas por reyes, como todavía hoy los bárbaros” (Aristóteles, 1988: 48); las relaciones de parentela estructuran la vida de la comunidad y son los ancianos convocados a gobernarlos; la propiedad es común e intercambian productos con el trueque con otras aldeas, pero cada familia consume los frutos que produce...

Resulta evidente que estas “descripciones” del otro griego influenciaron profundamente el debate sobre los indígenas americanos, incluyendo las discusiones sobre la “justa guerra” reafirmada por Sepúlveda en Valladolid. La base filosófica de referencia es una vez más la *Política* de Aristóteles y vale la pena citarla: “Por eso el arte de la guerra será en cierto modo un arte adquisitivo por naturaleza (el arte de la caza es una parte suya), y debe utilizarse contra los animales salvajes y contra aquellos hombres que, habiendo nacido para obedecer, se niegan a ello, en la idea de que esa clase de guerra es justa por naturaleza” (Aristóteles, 1988: 67). Es decir: no todas las guerras son justas, por ejemplo las que defienden la polis contra sus enemigos, pero si lo es para quienes, siendo “inferiores” se oponen a obedecer o los que han nacido para gobernarlos y hasta esclavizarlos (Aristóteles, 1988: 60). En todo caso, una vez sometidos, los bárbaros pueden adquirir alguna forma de “virtud” gracias al contacto con la *pólis* pero, como escribe Pagden, “este proceso es lento e incierto; y algunos hombres, los *bárbaroi* entre ellos, pueden no llegar a terminarlo. Cuando esto ocurre, siguen siendo como niños, privados de la plena facultad de razonar...” (Pagden, 1988: 39). La importancia de esta conclusión aristotélica es evidente si pensamos a concepto de “tutela” que escribieron los misioneros

lascasianos para proteger a los indígenas de las misiones y, al mismo tiempo, justificar su acción “educativa”.

En el seno del pensamiento cristiano, el pensamiento aristotélicos y griego clásico en general implicó una percepción del *otro* de tipo inclusivo, superando así la negación total de la cultura hebreo en cuyo contexto se había producido, ampliando el concepto de salvación: a los otros no debían ser negada la posibilidad de salvarse, previa su conversión: “La diferencia significativa —excepto por el hecho obvio de que la distinción entre el “nosotros” y el “ellos” en el mundo cristiano era principalmente de creencia y no de parentesco— entre el *oikuméne* y la *congregatio fidelium* era que mientras la *oikuméne* había sido un mundo completamente cerrado, la cristiandad no lo era” (Pagden, 1988: 40).

Estos recorridos identitarios constituyeron las bases de referencia en el debate de Valladolid de 1550 y 1551, cuando los benedictinos Bartolomé de las Casas y Juan Ginés de Sepúlveda se reunieron para discutir sobre el destino de los indígenas americanos y si era justo o no hacerle la guerra (cf. Rey González, 2011). Mientras tanto la conquista continuaba y la colonización estaba ya adelantada, pero el problema de cómo tratar a los indígenas permanecía en el tapete, dentro del proyecto evidente de la Corona de asimilarlos como súbditos. Pero el derecho de conquista continuaba fuerte, sobre todo en Centroamérica y en las regiones peruanas, de allí que la discusión se producía en un contexto de guerra, con posiciones contrapuestas: intentar relaciones pacíficas o conquistarlos a sangre y fuego. Sabemos cuál de las dos hipótesis prevaleció en el campo, pero también no hay que olvidar que hubo también un frente de presión constante a reconocer a los indígenas la dignidad de ser parte de la humanidad, necesitada de la salvación cristiana.

La importancia del debate de Valladolid, aunque con encontradas posturas, permitió la producción de una nueva representación de los indígenas americanos: no eran salvajes, en el sentido griego, ya que eran educables, es decir, siguiendo al teólogo Francisco de Vitoria (1483-1546) eran dotados de razón y lenguaje (cf. Ramos, 1984). En este sentido, la misma postura de Juan Ginés de Sepúlveda, sobre la “guerra justa”, no negaba su humanidad, sino que la consideraba “imperfecta” (cf. Sepúlveda, 1941). Eran bárbaros y además infieles, según el modelo de categorización de los moros; no habla castellano, pero puede aprender a hacerlo; y, lo más importante, puede cristianizarse, ya que tiene razón y lenguaje. Como escribía Vitoria, maestro de los benedictinos de Valladolid: “En verdad, si los indios no son hombres, sino monas, *non sunt capaces iniuriae*. Pero si son hombres y prójimos, *et quod ipsi prae se ferunt*, vasallos del emperador, *non video quomodo excusar* a estos conquistadores de última impiedad y tiranía, ni se qué tan gran servicio hagan a su majestad de echarle a perder sus vasallos” (en Marzal, 2004: 131).

UNA IMAGEN FINAL: LA *BEHETRÍA*

Hemos visto como Colón no aprecia en los indígenas “política, propiedad y religión”, valiendo aquí la percepción edénica, mientras que Vesputio, cuando anota que “cada uno es rey en su casa”, identifica claramente el núcleo central de las relaciones políticas de las sociedades indígenas segmentarias de Tierra Firme, particularmente los caribes. En un caso, se le percibe como individuos, el otro como grupos de “familias”, es decir como individuos con relaciones familiares que el florentino percibe como políticas. Una vez en Tierra Firme, también Colón deriva hacia el mismo concepto y de allí los cronistas sucesivos, pero con un modelo español en la mirada, multiplicando los “reyes” locales, mientras que Vesputio aplica como referente su “República florentina”, en el sentido de Macchiavello, donde el pacto entre familia tenía plenamente sentido.

En todo caso, poca podía ser la influencia de Vesputio en la construcción de la imagen política de los conquistadores españoles y de los colonos que los seguiría, si no hubiera intervenido el descubrimiento posterior de los “reinos” de Perú y México, donde el modelo español del reinado tenía más sentido, pero no resolvía el problema de esas masas de gente del norte del subcontinente: no eran claramente “Repúblicas” a la manera italiana, pero tenían jefes, fuertes de su red de parentela, con autonomía de decisiones, incluyendo la oposición bélica organizada al avance europeo; al fin, eran bárbaros cuyos sistemas políticos debía ser categorizado. La solución, para llamarla de alguna manera, una vez más estribaba en aplicar la memoria histórica de la Península: entra en escena el concepto de *Behetría*, con una historia jurídica suficientemente larga en Castilla, desde por lo menos el siglo XIV. Se refería al derecho que algunas poblaciones tenían de elegir por señor a quien quisieren, aunque tale procedimiento, por lo menos en el siglo XVI, debía ser ratificado o permitido por el rey, como lo reporta Hugo de Celso en su *Repertorio universal de todas las leyes de estos reinos de Castilla* (1540-1553):

BEHETRÍA, tanto quiere dezir como heredamiento que es suyo, quito de aquél que vive en él, e puede recibir por señor a quienquiere que mejor lo haga. Y no se puede hazer behetría nuevamente sin otorgamiento del Rey. E todos los que fueren enseñoreados en la behetría pueden al tomar conducho cada que quisieren, según que de yuso diremos, empero ellos son tenudos de lo pagar dentro de ix días (Cels, 1553: Párrafo nº 116).

Más allá de lo jurídico, hay que considerar también que, tratándose de gente considerada externa a la urbe y campesinos, el término deriva hacia una caracterización negativa, asumiendo a lo largo de los siglos el sentido de “desorden”, “confusión” y “peligro”. Véase, por ejemplo, el refrán español: “Con villano de behetría,

no te tomes a porfía”, recopilado por Hernán Núñez en 1549 (Núñez, 2001: fol. 27r) o una referencia de Pedro Sarmiento de Gamboa de final del siglo XVI: “Por lo cual vivíamos como quien por momentos esperaba ejecución de la furia de la behetría del vulgo, pero con las armas en la mano, y las mechas encendidas todas las horas” (Sarmiento de Gamboa, 1988: 190). Evidentemente, si por un lado y jurídicamente se podía reconocer una forma política diferente pero articulada con un poder central en términos de subalternidad; por el otro, su relativa autonomía implicaba un constante peligro de rebelión.

El concepto de Behetría fue exportada a América en el siglo XVI, como bien lo subraya Maravall (1994: 86-87): en el aspecto jurídico-político, pero más para interpretar la realidad local que para implantarla; y en el de juicio de valor, para definir negativamente grupos y sociedades locales americanas. Así, la encontramos en Acosta, Sarmiento de Gamboa, Castellanos, Cieza de León, y Garcilaso, entre otros. Castellanos (1589) utiliza el término como sinónimo de confusión y mezcla entre pueblos diferentes que produce mestizajes (“gente de confusión y behetría”) (Castellanos, 1847); mientras que Cieza de León sigue en la misma línea, pero referido sobre todo a la ausencia de orden: “tienen diferentes maneras de religiones e hablan muchos lenguajes: todos son una behetría e gente tan sin orden que se parecen a los brutos” (Cieza de León, 1985: 277). Sin embargo, Sarmiento de Gamboa (1572) y Garcilaso (1609) utilizan también el concepto según su valor jurídico castellano aplicándolo a la relación que ligaría los incas a los pueblos sometidos. Para Sarmiento, “toda la tierra era behetría en cuanto al dominio de los señores” (Sarmiento de Gamboa, 1943: 44), mientras que Garcilaso amplía la atribución, añadiéndoles una mayor carga negativa:

Huaina Cápac estuvo algunos días en la isla, dando orden en el gobierno de ella conforme a sus leyes y ordenanzas. Mandó a los naturales de ella y a sus comarcas, los que vivían en tierra firme, que era una gran behetría de varias naciones y diversas lenguas (que también se habían rendido y sujetado al Inca), que dejasen sus dioses, no sacrificasen sangre ni carne humana ni la comiesen, no usasen el nefando, adorasen al Sol por universal Dios, viviesen como hombres, en ley de razón y justicia (Garcilaso, II, 1985: 217).

El “viviesen como hombres”, atribuido por Garcilaso al Inca, en verdad representa la clave para entender, en general, la percepción (no viven como hombres) y los propósitos de los españoles (transformarlos en hombres) frente a los sistemas políticos indígenas, siendo la piedra de parangón el propio sistema político, donde la “ley de razón” era la lógica del derecho español y la “justicia”, la del rey. En este sentido, utilizar la categoría de behetría, implicaba también una justificación de la imposición del nuevo orden político: así como las behetrías españolas podían decidir

someterse voluntariamente a un señor local, también los pueblos americanos podía someterse a ese régimen de manera voluntaria o con algún empujón más o menos violento. Aunque la libre aceptación del dominio español pocas veces se dio, salvo cuando algunos pueblos locales decidieron aliarse con los recién llegados para resolver conflictos con otros pueblos locales (piénsese en el caso peruano y mexicano), no cabe duda que el intento, aunque fuera solo un pretexto para justificar la conquista, fue llevado a cabo con el *Requerimiento*, esa teatralización de las primeras relaciones montada por los conquistadores, que incluía la lectura a los indígenas del texto elaborado por Juan López Palacio Rubios, donde se les exhortaba a someterse al dominio español (cf. Hanke, 1958; Amodio, 1988):

...mas porque conozcais que nos pesa vuestra perdicion, os venimos apercibir de nuevo y avisar, que vengais en conocimiento de Dios y del Rey y en servicio de los cristianos que aquí están poblados, avisándoos y amonestándoos como á hermanos, que por tales os tenemos, que si viniéredes, usaremos con vos de misericordia, castigándoos benignamente y no como vuestras culpas merescen (Amodio, 1988: 105).

El problema, en el fondo, era que los sistemas políticos que se salían de los modelos de gobierno conocidos, aunque también en este caso se trataba de una interpretación, permanecían incomprendidos, salvo a aplicar una genérica valoración de desorden, de gente viviendo sin ley, por su propia naturaleza o como reacción al dominio tiránico, como bien lo expresa Joseph Acosta:

Más entre los bárbaros todo es al revés, porque es tiránico su gobierno y tratan a sus súbditos como a bestias y quieren ser ellos tratados como dioses. Por esto muchas naciones y gentes de indios no sufren reyes ni señores absolutos, sino viven en behetrías y solamente para ciertas cosas, mayormente de guerra, crían capitanes y príncipes, a los cuales obedecen durante aquel ministerio y después se vuelven a sus primeros oficios... aunque hay algunos señores y principales, que son caballeros aventajados al vulgo de lo demás. De esta suerte pasa en Chile, Tucapel, el Reino de Granada, Guatemala, las Islas Florida, Brasil y Luzón. ...En muchas de ellas es aún peor porque ni siquiera conocen cabeza, todos en común mandan y gobiernan y todo es antojo, violencia, sinrazón y desorden (Ibarra, 1999: 38).

Si la gente vive en behetría para escaparse del dominio tiránico, quiere decir que había una lógica en ese “desorden”, lo que llevará algunos antropólogos modernos a interpretar esos sistemas políticos como “sociedades contra el estado” (cf. Clastres, 2010), es decir, como productores de una estrategia para evitar la acumulación del poder en individuos particulares. Más allá del valor de esta interpretación, un sistema segmentado es más difícil de entender que uno estratificado, sobre todo cuando los intereses de quien mira apuntan al control del sistema local, siendo más

fácil dominar un sistema estratificado manteniendo las estructuras tradicionales intermedias de poder (como pasó en Perú, por ejemplo). Por esto, mientras que los sistemas dominantes mexicanos y peruanos fueron inmediatamente asimilados al modelo europeo, los cacicazgos resultaban difíciles de aprender, tanto que se le consideró pequeñas monarquías, de allí la atribución de “reyes”. Completamente extraño era, al contrario, el caso de los caribes, entre otros, con su sistema horizontal y descentralizado, obligándolos a producir nuevas categorizaciones, como es el caso de Acosta con su *behetría*, pero sin conseguir definirlos ni entender su lógica política, la que les permitió organizar una resistencia que dificultó por doscientos años la llegada de los españoles al interior de Tierra Firme y al río Orinoco.

BIBLIOGRAFÍA

Amodio, Emanuele

(1988) “El Requerimiento”, *Arinsana*, núm. 8, Caracas, pp. 91-108.

(1992) “El Mundo Nuevo: La Carta de Américo Vespucio a Pier Francesco de Medici de 1503”, *Arinsana*, núm. 14, Caracas, pp. 45-53.

(1993) *Formas de la alteridad: Construcción y difusión de la imagen del indio americano en Europa durante el primer siglo de la conquista de América*, Abya Yala, Quito.

(1996) “Al principio todo el mundo era como América”, *Cuadernos de postgrado*, núm. 10, Facultad de Ciencias Económicas y Sociales, Universidad Central de Venezuela, Caracas, pp. 9-46.

(2002) “La antropología Salvaje. Conocimiento del otro y política imperial durante el Antiguo Régimen”, *Debates y perspectivas*, núm. 2, Fundación Tavera, Madrid, pp. 191-218.

Aristóteles

(1873) *Moral a Nicómaco*, en Patricio de Azcárate (ed.), *Obras filosóficas de Aristóteles*, Medina y Navarro editores, Madrid, tomo I.

(1988) *Política*, Editorial Gredos, Madrid.

Buarque de Holanda, Sérgio

(1986) *Visión del paraíso*, Biblioteca Ayacucho, Caracas.

Benzoni, Girolamo

(1967) *La historia del Mundo Nuevo*, Academia Nacional de la Historia, Caracas.

Castellanos, Juan de

(1847) *Elegías de varones ilustres de Indias*, Editorial Ribadencira, Madrid.

Cels, Hugo de

(1553) *Repertorio universal de todas las leyes de estos Reinos de Castilla*, recuperado en línea, enero de 2019: <http://www.singularis.es/?p=1124>.

- Cieza de León, Pedro
(1985) *Las guerras civiles peruanas*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas-CSIC, Madrid.
- Civrieux, Marc de
(1980), *Los Caribes y la Conquista de la Guayana Española (Etnohistoria Karíña)*, Universidad Católica Andrés Bello, Caracas.
- Clastres, Pierre
(2010) *La sociedad contra el estado*, Virus editorial, Barcelona.
- Colón, Cristóbal
(1984), *Textos y documentos completos*, Alianza Universidad, Madrid.
- Eco, Umberto
(1999) *Kant y el ornotorinco*, Editorial Lumen. Barcelona.
- Garcilaso de la Vega, Inca (1985), *Comentarios Reales de los Incas*, Biblioteca Ayacucho, Caracas (2 tomos).
- Geertz, Clifford
(1997) *La interpretación de las culturas*, Gedisa Editorial, Barcelona.
- Hanke, Lewis
(1958) *El prejuicio racial en el Nuevo Mundo. Aristóteles y los indios de Hispanoamérica*, Editorial Universitaria, Santiago de Chile.
- Ibarra R., Eugenia
(1999) *Intercambio, política y sociedad en el siglo xvi. Historia indígena de Panamá, Costa Rica y Nicaragua*, CIHAC-Universidad de Costa Rica, San José de Costa Rica.
- Las Casas, Bartolomé
(1986) *Historia de las Indias*, Fondo de Cultura Económica, México (3 tomos).
(1951) *Historia de las Indias*, Editorial Millares, México (2 tomos).
- Levi-Strauss, Claude
(1991) "Introducción a la obra de Marcel Mauss", en Marcel Mauss, *Sociología y Antropología*, Editorial Tecnos, Madrid.
- Maravall, José Antonio
(1994) *Las comunidades de Castilla*, Alianza Editorial, Madrid.
- Mártir de Angleria, Pedro
(1989), *Décadas del Nuevo Mundo*, Ediciones Polifemo, Madrid.
(1990), *Cartas sobre el Nuevo Mundo*, Ediciones Polifemo, Madrid.
- Marzal, Antonio (2004), *El orden internacional público en la reflexión jurídica de victoria*, Universidad Ramón Llull, Barcelona.
- Molina, Luis E.
(2015) "El poblamiento prehispánico de la región Sicarigua-Los Arangues", *Antropológica*, núm. 103, Instituto Caribe de Antropología y Sociología (icas), Caracas, pp. 31-51.

- Muñoz Morán, Oscar
(2008) “Salvajes, bárbaros y brutos. De la Grecia clásica al México contemporáneo”, *Liminar. Estudios Sociales y Humanísticos*, vol. VI, núm. 2, julio-diciembre, Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas, San Cristóbal de las Casas, México, pp. 155-167.
- Navarrete Sánchez, Rodrigo
(2005) “Empalizadas, Palenques y Caciques: Arqueología y etnohistoria prehispánica tardía y del período de contacto temprano en el Bajo Unare (Llanos orientales venezolanos)”, *Boletín Antropológico*, año 23, núm. 65, septiembre-diciembre, Universidad de Los Andes, Mérida, pp. 263-293.
- Núñez, Hernán
(2001), *Refranes o proverbios en romance*, CORDE-RAE, Madrid.
- Pagden, Anthony
(1988), *La caída del hombre. El indio americano u los orígenes de la etnología comparativa*, Alianza Editorial, Madrid.
- Platón
(1872) *El Politico*, en Patricio de Azcárate (ed.), *Obras completas de Platón*, Medina y Navarro editores, Madrid, tomo VI.
- Ramos, Demetrio
(1984) *La ética de la conquista de América. Francisco de Vitoria y la Escuela de Salamanca*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas (csic), Madrid.
- Rey González, Juan Carlos
(2011) *El indígena: objeto de pedagogía política y sujeto de identidad jurídica*, Fundación Manuel García-Pelayo, Caracas.
- Sarmiento de Gamboa, Pedro
(1943) *Historia de los incas*, Emecé Editores, Buenos Aires.
- Sepúlveda, Juan Ginés de
(1941) *Tratado sobre las justas causas de la guerra contra los indios*, Fondo de Cultura económica, México.
- Solano, Francisco (1988), *Cuestionarios para la formación de las relaciones geográficas de Indias, siglos xvi-xix*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid.
- Vespucio, Américo
(1985) *El Nuevo Mundo: Viajes y documentos completos*, Editorial Akal, Madrid.
- Vespucio, Américo
(1992), “El Mundo Nuevo”, en *Arinsana*, núm. 14, Caracas, pp. 54-61.
- Woortmann, Klass
(1997) “O Selvagem e a História. Primeira parte: Os antigos e os Medievais”, *Série Antropologia*, núm. 227, Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília.