

“La evangelización puritana en Norteamérica. *Delendi sunt indi*”

p. 19-402

Juan A. Antonio y Medina

Obras de Juan A. Ortega y Medina, 2. Evangelización y destino

María Cristina González Ortiz y Alicia Mayer (edición)

México

Universidad Nacional Autónoma de México
Instituto de Investigaciones Históricas/
Facultad de Estudios Superiores Acatlán

2013

712 p. + [VIII]

Figuras

ISBN 978-607-02-4263-2 (obra completa)

ISBN 978-607-02-4814-6 (volumen 2)

Formato: PDF

Publicado en línea: 11 de marzo de 2019

Disponible en:

http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/607/evangelizacion_destino.html



INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS

D. R. © 2018, Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Históricas. Se autoriza la reproducción sin fines lucrativos, siempre y cuando no se mutile o altere; se debe citar la fuente completa y su dirección electrónica. De otra forma, se requiere permiso previo por escrito de la institución. Dirección: Circuito Mtro. Mario de la Cueva s/n, Ciudad Universitaria, Coyoacán, 04510. Ciudad de México

LA EVANGELIZACIÓN PURITANA

en norteamérica. Delendi sunt indi



Hay una nube, una oscura nube que se cierne sobre la obra del Evangelio entre los pobres *indios*. Quiera el Señor que renazca y prospere esa obra y que viva y progrese cuando yo muera. Es una tarea a la que desde hace tiempo he contribuido con mis obras. Pero ¿cuál es la palabra que acabo de expresar? Recuerdo esa palabra, sí, mis *Obras*, ay, que han sido pobres, pequeños y magros trabajos. Yo sería el primer hombre que arrojaría la primera piedra sobre todos ellos.

John Eliot, *Palabras pronunciadas en su lecho de muerte*, 1690



Prólogo

21

El 4 de julio de 1976, los Estados Unidos de Norteamérica celebrarán el Bicentenario de su Declaración de Independencia. Declaración redactada por Thomas Jefferson y aprobada por el Congreso de los Estados Unidos. Declaración de Independencia que han hecho suya, a través de esos dos largos siglos, multitud de países en la casi totalidad de la Tierra. La Declaración era la coronación de la lucha que se había iniciado el 18 de abril de 1775, en el Puente de Concord en Massachusetts. Los campesinos, en pie de guerra, se enfrentaron a las tropas coloniales británicas, disparando la descarga que, al decir de sus historiadores, “se oyó en todo el mundo”. Arnold Toynbee ha expuesto el eco que ha alcanzado esta descarga a lo largo de la geografía y de la historia. La descarga de 1775 y la Declaración que le da sentido en 1776, dieron inicio a una nueva etapa en la historia de la Humanidad. Francia repetiría los principios de esa Declaración, haciéndolos suyos en los que condujeron la Revolución de 1789. La América colonizada por Iberia haría igualmente suyos estos principios enarbolándolos frente al coloniaje; Grecia, Italia, Turquía, China, Rusia y hasta llegar a nuestros días, los nuevos países surgidos al término de la segunda Gran Guerra, tanto en Asia como África y Medio Oriente, que levantaron y continúan levantando banderas que siguen siendo

como un gran eco de la Revolución estadounidense de 1776. Paradójicamente, la primera revolución anticolonial. Y digo paradójicamente porque es, también la nación que la hizo, la que ha creado el imperio de mayor amplitud que conoce la historia; bajo su dominio, su coloniaje, han sido utilizadas todas las formas de dominación de los viejos y de los nuevos imperialismos.

El filósofo inglés Arnold Toynbee habló de esta paradoja ante un nutrido auditorio en la Universidad de Pennsylvania durante el segundo semestre del año académico de 1960-1961. Al cabo de los años, dijo, la descarga que “oyó todo el mundo” parece molestar a los autores de la misma. La Declaración que siguió a esa descarga ha sido enarbolada por pueblos que se niegan a aceptar cualquier dependencia, por mucho que la misma sea presentada como el necesario paso para una más auténtica y real independencia. La paradoja estaba ya en la mente de los creadores de esta primera gran revolución anticolonial. John Adams, otro de los fundadores de la Independencia, se horrorizaba ante la violencia del pueblo francés frente a sus aristócratas opresores. Pueblo que en nombre de la libertad establecía nueva dictadura; y que en nombre de la Humanidad destruía al hombre, así como en nombre de la fraternidad le cortaba el cuello.

Dos siglos más tarde otras voces, otros revolucionarios, lanzarán al rostro de la que fuese revolucionaria Norteamérica, una crítica semejante, vista ahora en su ineludible relación con otros pueblos. Pueblos que trataban de seguir su camino; pero que encontraban en los Estados Unidos, no el aliento, sino el más poderoso impedimento. Crítica a quienes, también paradójicamente, mantenían las más violentas y crueles formas de represión para acrecentar y sostener su imperio. Un imperio alzado, en nombre de la libertad y para la libertad del mundo. Arnold Toynbee diría a su acomplejado auditorio:

Hoy Norteamérica ya no es la inspiradora y guía de la revolución mundial, y tengo la impresión de que los norteamericanos se sienten embarazados y molestos cuando se les recuerda que ésa fue la misión original del país. Nadie impuso esa misión a Norteamérica, sino ella misma. Así lo eligió, y durante 141 años, a partir del año 1775, Norteamérica cumplió esta misión revolucionaria con un entusiasmo que demostró ser mercedamente contagioso. En cambio Norteamérica es hoy la cabeza de un movimiento mundial contrarrevolucionario, que obra en defensa de intereses creados.

Pese a ello el ruido de esa revolución se hizo ensordecedor, pues como diría el propio Jefferson, “la enfermedad de la libertad es contagiosa”.

¿Qué hay en esa Declaración cuyos ecos se han alzado y se alzan en el mundo entero? ¿Qué contiene el virus que ahora alarma y pone en guardia a quienes aspiraban a que el mismo fuese conocido del mundo entero? ¿Se aspiraba, tan sólo, a la admiración, pero no a su posible imitación?

Sostenemos como verdades evidentes que todos los hombres nacen iguales—dice la Declaración bicentenario—; que a todos les confiere su Creador ciertos derechos inalienables entre los cuales están la vida, la libertad y la busca de la felicidad; que para garantizar estos derechos, los hombres instituyen gobiernos que derivan sus justos poderes del consentimiento de los gobernados; que siempre que una forma de gobierno tiende a destruir esos fines, el pueblo tiene derecho a reformarla o abolirla, a instituir un nuevo gobierno que se funde en dichos principios, y a organizar sus poderes en aquella forma que a su juicio garantice mejor su seguridad y su felicidad.

El gobierno colonial bajo el que vivían los estadounidenses antes de 1776 era, precisamente, la negación de estos principios. Por ello el pueblo de los Estados Unidos se había alzado enfrentándose a la metrópoli. Enfrentándose a los agravios, a los “abusos y usurpaciones” que tendían a crear una “tiranía absoluta, sobre los estados”, conjurándose para sujetarlos a una “Constitución extraña a nuestra Constitución—decían— y desconocida por nuestras leyes”.

Con el paso del tiempo otras voces reclamarían contra agravios semejantes, alzando las mismas banderas humanistas. La Declaración, pese a ellos mismos, alcanzaba carta de universalidad hasta enfrentarse a sus creadores: el primer ministro de Nortvietnam, Pham Van Dong, hablaba al pueblo de los Estados Unidos, también en un 4 de julio, cuyas tropas invadían sus tierras, arrasaban sus campos y mataban a sus hombres, mujeres y niños, diciéndole: “Las proclamas de Independencia de la República Democrática de Vietnam y la de los Estados Unidos comienzan por estas famosas palabras: Todos los hombres nacen iguales.” Salvo que esta igualdad no es ya acatada por quienes primero alzaron su voz con tales palabras. Pese a ello, agregaba, enviamos “saludos al gran pueblo norteamericano que, en el pasado, luchó valientemente contra la guerra colonial por defender sus derechos nacionales, dando



un ejemplo a todos los pueblos del mundo”. Pero antes que los vietnamitas, en los propios Estados Unidos, y ante su Congreso, los sobrevivientes de otra nación, la de los pieles rojas, cheroquíes, presentaron al Congreso el 28 de diciembre de 1835 un *Memorial* de súplicas, para detener la orden de expulsión de sus tierras.

En verdad –dicen– nuestra causa es la misma causa vuestra. Es la causa de la libertad y la justicia. Se basa en vuestros propios principios, los cuales hemos aprendido de vosotros mismos; porque nosotros nos gloriamos con considerar a vuestro Washington y a vuestro Jefferson como nuestros grandes maestros [...]. Hemos practicado sus preceptos con éxito y el resultado es evidente. La tosquedad del bosque ha hecho lugar a viviendas confortables y campos cultivados [...]. La cultura intelectual, los hábitos industriosos y los gozos de la vida doméstica han remplazado a la rudeza del estado salvaje. Hemos aprendido también vuestra religión. Hemos leído vuestros libros sagrados. Cientos de nuestras gentes han abrazado sus doctrinas, practicado las virtudes que ellos enseñan y fomentado las esperanzas que ellos despiertan [...]. Nosotros hablamos a los representantes de una nación cristiana; a los amigos de la justicia, a los protectores de los oprimidos. Y nuestras esperanzas reviven y nuestras perspectivas se abrillantan cuando nos damos a meditar. De vuestra sentencia está suspendido nuestro destino [...]. En vuestra benevolencia, en vuestra humanidad, en vuestra compasión y en vuestra buena voluntad están depositadas nuestras esperanzas [...].

Andrew Jackson, presidente en turno de los Estados Unidos, rechazaría la petición de estos pieles rojas ya civilizados. No todos los hombres eran iguales, algunos estaban destinados a la destrucción en beneficio de otros mejores, de los elegidos.

||

El *Memorial* citado forma parte del libro del que estas palabras son prólogo. Un libro que se interroga sobre el origen de la paradoja que hemos señalado. Juan A. Ortega y Medina hace un estudio en el que la erudición no está reñida con la búsqueda del sentido de la historia. No es éste un *Memorial* de agra-

vios, de los agravios de la evangelización anglosajona en Norteamérica. Lo que aquí se expone es el espíritu de la evangelización que, como toda evangelización, trata de acercarse al hombre para compartir con él la verdad encontrada. La verdad expuesta en el Evangelio y que el hombre que la ha encontrado trata de compartir con otros hombres, a los que empieza por considerar sus semejantes. El problema lo va a plantear la forma como ese otro, el evangelizado, recibe la verdad. El problema está en el *calling*, en el llamado, la vocación del hombre al que va enderezada esta evangelización. Problema que, a su vez, será visto desde el ángulo del que se sabe poseedor de la verdad, del que va a ser su donador intermediario. Es éste, el evangelizador anglosajón, el que va a interpretar la forma como su llamado es recibido. Y lo hará, ineludiblemente, a partir de cierto complejo de superioridad, el de haber sido el primer abogado, el primariamente elegido y el de ser la posibilidad de nuevas vocaciones. Vocaciones sobre las cuales va a juzgar determinando su posibilidad o apartamiento. Deja de ser el llamado, para transformarse en llamador. A través de él hablará, no ya el hombre que ha recibido y aceptado el *calling*, sino el mismo donador de toda posible salvación: Dios. Pero el amoroso Dios del Nuevo Testamento será sustituido por el justiciero e iracundo Jehová, del Viejo Testamento. La Biblia sustituye al Evangelio y vuelve a hablar el Dios de Israel, el Dios del pueblo elegido, el que nada querrá saber de pueblos u hombres que no han sido llamados a formar parte de la Nueva Jerusalén. De esta forma el evangelizador se transforma en juez y en ejecutor de una misión para la cual no están todos los hombres abogados.

La evangelización es el instrumento mental de la colonización. En nuestra América, la América colonizada por Iberia, llegó junto al rudo conquistador, cubierto de acero y armado de espada, alabarda y mosquete, el evangelizador, vestido de toscas lanas y sin más arenas que rosarios y crucifijos. En Norteamérica el pionero de la conquista y la colonización fue casi siempre, y simultáneamente, guerrero y pastor. Llevaba en sus manos la espada y la Biblia. Con la Biblia juzgaría, con la espada castigaría. ¿Quién sería el juzgado y quién sería el castigado si el juicio le era adverso? El otro, el habitante de estas remotas tierras sin dueño; pero dispuestas al uso de quien supiera sembrar o cazar: el indígena. La conquista anglosajona, como la conquista ibera, será cruel; Pero no es de la crueldad por la crueldad de la que se habla en este libro. No se trata de oponer al “Libro Negro” de la conquista española el “Libro Negro” de la conquista anglosajona. Toda conquista es cruel, pero no es de la

crueledad que ha de hablarse, aunque la misma sea necesariamente expuesta, sino del espíritu que la ha hecho posible. Salvo que de la crueldad del guerrero español juzgará, no ya el mismo guerrero, sino el misionero, el evangelizador que le acompaña y hace de su conciencia. En el conquistador y colonizador anglosajón, por el contrario, van unidos el guerrero y el juez; el primero decidirá lo que mejor conviene hacer con ese “otro”, así como el segundo juzgará de la forma como ha de realizarse tal conveniencia. Del peregrino que desciende del *Mayflower* hasta el pionero que se lanza sobre las llanuras del Far West, nadie responde moralmente, son ellos los propios y únicos jueces de sus actos. El pionero carecerá del aparato del catolicismo sobre el cual poder descargar su responsabilidad, asumiendo previamente su culpa, como lo hacía el conquistador ibero. El pionero, estaba solo, era juez y parte; él decidía de lo bueno y de lo malo y, por ende, de la crueldad necesaria o no aplicada al semejante. No es ya la crueldad natural, innata a todo hombre, sino la crueldad como necesidad para que el bien se imponga; para que el reino de Dios sea un hecho. Esto es crueldad al servicio del Bien, para su mejor realización. La crueldad que puede ser llevada hasta el exterminio, ya que es ésta la forma última de hacer prevalecer el bien sobre el mal. Crueldad fría, y al mismo tiempo bondadosa, la crueldad de la inocencia de que nos habla Graham Greene en el *Americano impasible*.

Juan A. Ortega y Medina, decíamos, se pregunta por el origen de la paradoja de que hablamos al inicio de este prólogo. Inquieta, no por la crueldad de la colonización anglosajona en América, que toda conquista y colonización son crueles, sino, sobre el extraño espíritu que pudo dar justificación moral a esta crueldad. Un libro, en mi opinión, extraordinario porque él mismo da explicación, no ya al pasado que debería ya haber sido asimilado, sino del mismo presente en que estamos viviendo. De la importancia de este libro dan fe los dos memoriales que expusimos al principio, el de los vietnamitas de nuestros días, y el de los pieles rojas del pasado siglo XIX. Reclamamos semejantes frente a la extraña agresión. Extraña porque proviene de hombres que se presentan, a sí mismos, como modelos, pero que castigan a quienes sólo tratan de seguir su modo de vida, a quienes han adoptado sus valores y tratan de practicarlos y realizarlos. ¿Conflicto de intereses? ¿Incompatibilidad entre la moral y los intereses alcanzados mediante esa moral?

¿En qué momento cambiaron de rumbo los Estados Unidos?, se preguntaba Toynbee. En su opinión, en el momento que se hicieron ricos y poderosos.

En este momento vieron la expansión de los principios que habían normado su revolución de independencia, como un peligro para su estabilidad, como un peligro para afianzar los logros que esa estabilidad implicaba, peligro para el éxito alcanzado que no era ya simplemente moral.

Juan A. Ortega y Medina calará más hacia el fondo de la historia, más hacia un pasado que se inicia dos siglos antes de la Declaración de Independencia. La explicación no será económica, sino moral. Moral en relación con el sentido que, para estos hombres, tendrá la historia. Todo esto parece tener su explicación, no ya en el momento de la prosperidad, del enriquecimiento, de nuestros días, sino en el mismo momento en que los *santos* peregrinos llegados de Inglaterra, de una Inglaterra ofuscada por la intransigencia religiosa y el fanatismo, desembarcan en el Nuevo Mundo. Nuevo Mundo en el que la utopía de Tomás Moro y otros podría ser realizada. Es en este momento, al encontrarse los santos con los naturales de esta América, que se inicia una historia, la historia de una actitud que los descendientes de estos santos también tomarán, como sus mayores, al encontrarse con otros hombres. Piel rojas ayer como hoy mexicanos, latinoamericanos, asiáticos y africanos e, inclusive, sus ancestros europeos.

La primera versión manuscrita de este libro la conocí allá por el año 1955, cuando preparaba mi libro *América en la historia*, que fue publicado en 1957. La lectura de este manuscrito me abrió un extraordinario horizonte para la comprensión de la historia de las ideas en Latinoamérica, pero también, y esto es a mi parecer lo más importante, el de la comprensión del mundo contemporáneo, de mi mundo. Un mundo ya bajo el signo de la “santa” misión del pueblo que ha construido el mayor imperio que conoce la historia. Tanto el sentido de una historia que conducía a la creación de ese imperio, como el de los pueblos como el latinoamericano bajo la dependencia del primero, se me hizo claramente patente en tal libro. De este trabajo hice varias referencias en mi ya citado libro; empeñándome, al mismo tiempo, en que tal manuscrito fuese publicado. No fue fácil el logro de este empeño. De la dificultad del mismo habla ahora el libro aquí presente que ha sufrido grandes modificaciones, explicitándose aún más el contenido del mismo. Juan A. Ortega y Medina nos entrega un libro más completo, más amplio, más erudito, pero también más convincente en la explicación del contenido de esa erudición. La historia relatada en este libro explica, en todos sus ángulos, la historia de nuestros días, la historia que se esta haciendo. Es la historia de un pueblo que ha hecho



posible una Declaración que, a dos siglos de su promulgación, sigue siendo actual. Pero también es la historia de un cierto modo de ser, producto de un conjunto de hechos históricos, que han dificultado que tal pueblo pueda reconocer en otros pueblos a sus semejantes. Sin mala fe, Ortega y Medina va simplemente siguiendo el espíritu que ha dado al mundo una institución política como la democracia, de que se hacía voces Tocqueville. Que es también el mismo espíritu que habiendo hecho posible tan gran portento impedía, a su vez, la misma consideración de su posibilidad en otro pueblo que no fuese el estadounidense. Pueblo que se sentía llamado, avocado, para llevar su democracia al resto de la Tierra, aunque la expansión de la misma implique la aniquilación de quienes, como los pieles rojas de ayer, se opusieran de alguna forma a su posibilidad.

III

Paradójicamente, la semilla de la negación en otros hombres, de los valores que estos elegidos afirman para sí y enarbolan como modelo, está en su mismo espíritu de libertad y de independencia. El mismo espíritu que les ha hecho enfrentarse al colonialismo inglés. Porque respetan, también paradójicamente, a los otros, a los semejantes. No son capaces de cristianizar, de incorporar por la fuerza a otros hombres a su verdad, si estos hombres no se muestran, previamente, dispuestos a aceptar. Los misioneros españoles, por el contrario, cristianizaban en masa, valiéndose de todos los subterfugios para hacer de los indígenas con que tropezaban, miembros de su comunidad. El novoi inglés, no; éste nada quería saber de conversiones que no fuesen el resultado del convencimiento racional. Esto es, del llamado y su comprensión. Dios mismo hablaba a los hombres en su interior para que éstos le siguiesen o no. La salvación, de acuerdo con la concepción protestante, es algo personal. El pionero, el peregrino o el santo anglosajón, estaba por eso solo. Nadie sino él mismo, podría responder y ante sí mismo de sus actos. Pero de la misma forma como él no podía ser ayudado, tampoco podía ayudar a otros. La salvación era un asunto personal. Algo personal pare ellos, pero también en relación con los otros. El peregrino nada quería saber de imposiciones ya que fue huyendo de ellas, de la intransigencia y el fanatismo religioso que azotaba Europa, que este hombre había emigrado al Nuevo Mundo. La libertad interna, de la que era tan celoso, no iba a ponerla en entredicho obligando a los hombres,

con los cuales se encontraba en estas tierras, a aceptar una religión cuyos fundamentos ignoraba. El emigrante evangelizador sólo podría ayudar a los naturales ofreciéndoles la posibilidad de convivir y aprender entre sus hermanos cristianos, esto es, dándoles la oportunidad de formar parte de la comunidad cristiana que había traído consigo, Pero nada más, Dios mismo tendría que hablar a este hombre para que, libre y racionalmente, se trasformase en un auténtico cristiano, en un fiel miembro de la nueva comunidad cristiana.

Todos los hombres nacen iguales, eso era un hecho indiscutible aceptado por los peregrinos y sus sucesores. Lo que va ser discutible es la continuidad y permanencia de esta primera igualdad. Si bien todos los hombres tienen la misma oportunidad para salvarse, no todos se salvan. Por ello, la reticencia de los indígenas a vivir, y someterse a los modos de vida traídos por los colonizadores—lejos de ser vista como algo natural, como resultado del encuentro de civilizaciones, o culturas, distintas, originadas en historias que no eran semejantes—, será vista como el signo de que no formaban parte de los elegidos. El nomadismo, la falta de conciencia del sentido de propiedad, y otras costumbres más, que eran la negación de la concepción de la vida europea, mostraban, a todas luces, que si bien todos los hombres nacen iguales, no todos se mantienen en esta igualdad. Los peregrinos y colonizadores, formados en la doctrinas de Calvino, tendían a dividir a la humanidad en elegidos y réprobos. Ellos, los portadores de la verdad, los llamados, los que escucharon el *calling* eran, obviamente, parte de los primeros. Pero ¿qué eran esos hombres que se resistían a abandonar libre, conscientemente, su vida primitiva y que no hacían trabajo sedentario una expresión de la voluntad divina? Se trataba de hombres que, por largos siglos, habían formado parte del alejado reino de Satán, creado allende los mares, y que ahora insistían en mantener sus viejos hábitos y costumbres, o que, al menos, encontraban gran dificultad en formar parte de la comunidad cristiana. Aceptaban el pacto entre Dios y la comunidad y entre todos los miembros de esa comunidad, pero sin alcanzar a comprender plenamente el alcance de tal pacto. Vendían, por ejemplo, sus tierras a los colonos, pero sin comprender el sentido de tal venta. Juan A. Ortega y Medina nos relata la sorpresa de los *pieles rojas*, cuando veían cercadas tierras que habían vendido, en cualquier precio, impidiéndoseles la caza, y la siembra provisional. No entendían cuál era el sentido de la propiedad. Para ellos la tierra era de todos y en todo caso lo que vendían era el derecho a pastar y sembrar, pero sin que el supuesto vendedor renunciase a seguir utilizando esa



tierra para lo mismo. Algo andaba mal entre los indígenas. Algo que impedía la comprensión de las normas morales y jurídicas de los colonizadores puritanos. Y este algo no podría ser otra cosa que la manifestación de que esos hombres no eran tales, de que no eran semejantes a los peregrinos, santos, colonizadores. Eran hombres que se violentaban cuando se les impedía usar las tierras que habían vendido. Hombres que se irritaban cuando se les obligaba a ceder a los colonos alimentos que ellos habían cosechado. Por ello, fácil fue para el guerrero y pastor escarmentar a tan molestos vecinos, iniciándose así la persecución y aniquilamiento de los satanizados hijos de esas llanuras, las que Dios había creado para que diesen frutos y no para que se mantuviesen ociosas.

En la soledad moral en que se forma el colonizador puritano, no podrá ver a los otros, aquellos con los que tropieza en primer lugar en América, sino a obstáculos que deben ser vencidos, si es que la Nueva Jerusalén había de ser realidad. Juan A. Ortega y Medina relata, con toda objetividad, los esfuerzos hechos por el puritanismo para que los indígenas aceptasen ser parte de la comunidad por ellos creada. Allí están, destacadamente, entre, otros, Roger Williams, John Eliot y William Penn, empeñándose en que los indígenas formasen parte del pacto sagrado; traduciendo, como el segundo lo hizo, la Biblia a la lengua de unos de los lenguajes indígenas. Pero frente a ellos están también los Increase y Cotton Mather persiguiendo el mal en donde se encontrase. Cazadores de brujas y condenadores de indios. Quemando a unas, condenando a la aniquilación a los otros para que el bien prevaleciese sobre el mal. En estos hombres de moral solitaria el mal se apoderaba del individuo como tal, y sólo la destrucción de éste podría expulsarle de la comunidad en que se había injertado. Es la moral que necesita del exorcista para ahuyentar el mal. El mal tomando posesión de los hombres, como individuos concretos que, por esta razón, dejaban de serlo. Encarnación del pecado, hijos de Satanás, tales eran las brujas y los pieles rojas con los que el puritanismo se encontró, decretando su destrucción.

Juan A. Ortega y Medina relata, igualmente, la lucha que en esta parte de América entablan dos concepciones del mundo y de la vida. La vieja concepción cristiano-católica que abre sus puertas a todo hombre, por el simple hecho de serlo, y la concepción novocristiana, puritana, empeñada en que cada individuo se haga reponsable de su salvación. Concepciones que se enfrentan en rudo combate, y que el puritano ve como lucha entre el bien y el

mal. Por un lado, el jesuita francés o el español con su casuística para justificar la urgente cristianización de los indígenas. Por el otro, el pastor puritano, más atento a las señales de aprobación, o reprobación, de la vocación del indígena, que a su incorporación a la Ciudad de Dios. Unos propagando mestizaje, como sus hermanos españoles en el sur; el otro, cuidándose de evitar cualquier contaminación con el mal que pareciera encarnar fácilmente en estos indígenas dejados de la mano de Dios. Para el pionero puritano el jesuita era, como todo católico, la misma encarnación del mal. Pero por debajo de toda esta lucha, en la que franceses e ingleses enfrentaron a indígenas con indígenas, estaban los intereses concretos de los imperios en lucha; expresión de los intereses de individuos que no descartaban la ayuda de Dios para justificarlos y mantenerlos. Ya que, después de todo, el éxito por ellos alcanzado era sólo manifestación de que Dios estaba y obraba a través de lo exitoso.

Una vez más, paradójicamente, veremos al colonizador puritano condenando al conquistador y al colonizador español por su crueldad y por el despojo de que hacía víctima a los indígenas. Públicamente lo había gritado el padre Las Casas. El colonizador anglosajón se ufana, como sigue ufandándose, de nunca haber despojado a un indígena de lo que era su propiedad, y para demostrarlo podía presentar, a quien lo pidiese, cuidadosos contratos de compraventa. La tierra sobre la que habían establecido su propiedad en América ayer, como después en otras partes del mundo, había sido obtenida mediante escrupulosos contratos de venta. La tierra de los indios, expulsados territorio por territorio hasta su final acorralamiento en reservas había sido pagada a los mismos. Igualmente sería pagada la tierra al sur de sus fronteras, la de los territorios que los mexicanos habían tenido que ceder en 1847. Y así será en adelante: tierras materias primas, trabajo de hombres, todo fue y es comprado rigurosamente. No hay ningún despojo de tierras, de materias primas y de trabajo, que son pagados al costo que podrían tener para hombres y pueblos que mantenían tales tierras ociosas que poco sabían de la utilidad de sus riquezas naturales e igualmente poco dispuestos al trabajo fecundo.

Juan A. Ortega y Medina, en este libro, más que condenar, lo que trata es de comprender el porqué de la paradójica evangelización y colonización de Norteamérica. Colonización y evangelización que será extendida a todos los confines de la Tierra. Colonización que, al igual que la de sus ascendientes los puritanos, llevará a sus descendientes a encontrarse con otros hombres para

intentar buscar su incorporación al imperio santo por ellos creado, o bien su destrucción, cuando los nuevos súbditos se negasen a esta forma de salvación. Todos los hombres nacen iguales, y pueden seguir siéndolo, si aceptan la guía de quienes han sido destinados a llamar y, conducir a otros hombres por la senda del bien. Bien manifestado en el éxito, el desarrollo y la opulencia. Pero sin permitirse desviaciones ni rebeldías. Allí está como ejemplo lo sucedido a los Felipe, Opechancanough, Uncas, Pontiac y otros muchos guerreros pieles rojas que diabólicamente se empeñaron en enfrentarse al bien. A estos pieles rojas se agregaron hombres de diversas partes del mundo condenados, igualmente, por su satánica rebeldía.

Los solitarios conquistadores y colonizadores de los Estados Unidos al extender su hegemonía sobre otras regiones del mundo, se encontraban así con otros hombres. Hombres iguales por su origen, pero distintos por su naturaleza o modo de ser. Esto es, hombres sin más, individuos, con una determinada personalidad. Era en este sentido que los hombres eran todos iguales, esto es, todos eran individuos. Era esta individualidad, esta diversidad, lo que no podía ser visto como expresión del mal y del bien. Ya que el otro es mi semejante por ser un individuo como yo, no por ser mi calca. El que no fuese mi calca no lo hacía malo, sino, por el contrario, venía a ser la confirmación de mi innegable individualidad, mi ser otro, sin dejar por esto de poder convivir con los otros. Esto es lo que el puritano no podría aceptar ya que necesitaba aniquilar a la otra parte, a los otros hombres parte el hecho de ser distintos. Pero esta su misión de soledad parece haber llegado al final de la ruta. Vietnam ayer, Chile hoy, estremecen de horror y hacen sentir culpable al que parecía americano impasible. Romper su soledad es ahora la tarea de un pueblo que ha dado a la Humanidad una interpretación del hombre indiscutible, como se expresa en su Declaración de Independencia. Aquí el otro es mi semejante, no mi enemigo, no es el otro el enemigo por excelencia del bien.

Una diversa historia y también el sentido que de ella tenían ingleses y francoespañoles, se ha expresado en la evangelización llevada a cabo por unos y otros. Y es aquí donde Ortega y Medina encuentra la clave de la paradoja en que se viene insistiendo. España, y también Francia, trasladan al Nuevo Mundo sistemas hechos, los que simplemente pretenden ampliar. En cambio los peregrinos y pioneros de Inglaterra tratan de crear en esta América un sistema que representaba la negación del existente en Europa. Por intentarlo, en Europa habían sufrido persecuciones y martirios. América ahora les daba la

oportunidad de realizar lo irrealizable. Aquí la paradoja: ya que en nombre de la libertad, del libre examen, el reformado, el sacerdocio universal y el puritano destruyen a los indios. En cambio, “en el mundo hispanoamericano –dice Ortega y Medina–, o el fallidó intento galocanadiense, en nombre y uso de la servidumbre se conservaron indios”. Estos salvan a sus indios para mejor servir al sistema, los otros los destruyen en nombre de la libertad, “los indios tenían que ser conquistados, convertidos y utilizados para poder ocupar un lugar en el esquema imperial de España y Francia; pero en la política colonial británica el indio no tenía lugar específico.” Vendría a ser parte de la flora y fauna, que diría Toynbee, esto es, algo por utilizar o destruir si se prestaba como obstáculo. Para el puritano, el buen indio de lo inicios de la colonización, el poseído de Satán y el animal salvaje son la misma cosa. Todos los hombres nacen iguales, pero no todos los que parecen hombres son tales. Se dice que general Sheridan acuñó esta frase: “El mejor indio es el indio muerto.” Ortega y Medina muestra cómo no hubo tal invención que ya en el siglo XVII, en una Inglaterra empeñada en guerra de religión, se decía: “El mejor irlandés es el irlandés muerto.” Los ingleses en América, pura y simplemente continuaban la guerra de religión. Satán no encarnaba ahora en el irlandés, sino en el indio piel roja; como encarnará en otros muchos hombres donde llegó su expansión y predominio.

IV

Así y de acuerdo con la tradición, el mal ha encarnado en todos los opositores a los intereses de quienes crearon el poderoso imperio de nuestros días. Ecos de esta actitud se dejan escuchar aun hoy. Todavía se alzan airados profetas que anuncian castigos apocalípticos a quienes se opongan a seguir la senda del Señor. Cruelas guerras de intervención en diversas regiones del mundo que recuerdan las de los colonizadores puritanos en las llanuras de Norteamérica, se hacen sentir, multiplicadas en su horror por la técnica de represión de nuestros días. Pero al represivo horror, ha respondido la resistencia quienes lo sufren; lo cual ha originado una vuelta sobre sí mismo, del pueblo heredero de esa paradójica tradición. Y es esta vuelta sobre sí mismo que el solitario moralista se ha encontrado con que no está, solo. Que frente a él, reconózcalo o no, se alzan otros muchos hombres que anhelan seguir su senda, que pretenden, como los pieles rojas de ayer y los vietnamitas hoy, alcanzar el



camino de la libertad por ellos mostrado. Y es aquí donde surge la duda respecto a dónde se encuentra aposentado el mal. Al otro lado del espejo está el hombre que el puritano pretende ser, pero a su lado, de su propio lado, está el original que se niega a que esto sea posible, tanto por razones teológicas, como sociales y económicas. Al otro lado del espejo se encuentra ya él mismo señalándole con un dedo acusador, mostrando su inhumanidad, por negarse a sí mismo. Negándolo a otros. Son sus semejantes los que ahora lo satanizan y condenan por negar a otros lo que afirma para sí. Honda crisis moral sacude ahora al pueblo heredero de los peregrinos, santos y pioneros. Su modo de ser no es ya compatible con lo que ha pretendido y pretende ser. Crisis salvadora, de la que está surgiendo la ruptura de la soledad, origen de las tremendas paradojas que este libro señala.

Este libro expresa el punto de vista que sobre la imagen del creador de la Declaración de Independencia estadounidense tiene un latinoamericano nacido en España. El punto de vista de los otros, en un extraordinario esfuerzo de comprensión de una historia que viene a ser como la contrapartida dialéctica de nuestra América, la latina, pero también la de otros muchos pueblos marginados, dependientes, subdesarrollados, esto es, fuera de la poderosa Jerusalén de nuestros días. Punto de vista que completará los que sobre sí mismos vienen haciendo los estadounidenses, en un gran intento por integrarse a un mundo de que son ineludible parte. Ya no como jueces y ejecutores, sino como parte de una gran comunidad que no debe ser exclusiva de supuestos elegidos. La comunidad que quedó expresa, como gran posibilidad en la Declaración que ahora alcanza doble centenario. Norteamérica, nos dice Juan A. Ortega y Medina, necesita ser América, esto es, ser parte del continente entero. “Norteamérica se da ya cuenta de que para llegar a ser plena, espiritual y vitalmente americana (no sólo de nombre) necesita saturarse de pasado, cavar sobre él, revivirlo y asumirlo; pero de un pasado que no sea, como hasta ahora, simple trasplante europeo.” De allí la actual preocupación de algunos estadounidenses por Latinoamérica, fuera ya de un oculto intento de manipulación. Y también su actual preocupación por otros lugares del mundo en que se han encontrado con hombres. El estadounidense siente ya la necesidad de amestizarse, de romper su larga soledad. Para convertir los ya acusadores ojos de los otros, de los que le miran, como él los miró en su oportunidad, en ojos amorosos, de amistad, de afecto. Parte de este esfuerzo es la revisión de su historia. De una historia ligada a los naturales a quienes



acorrarle hasta el exterminio. De allí la actual reivindicación del indio, del piel roja, que no es ya el villano o malo de la pantalla cinematográfica, como no lo es menos aún de la historia revisada, sino la víctima. La víctima que ha de asimilar aceptando su culpa como victimario. Otras víctimas, más actuales, lo mismo en Asia que en África y en Latinoamérica, le instan a romper con la soberbia soledad de predestinado. Voces que le recitan, sin desmayar ante el rechazo: “Sostenemos como verdades evidentes que todos los hombres nacen iguales.” Este libro declama lo mismo, señalando las que pueden ser razones de origen de equívoca interpretación. Este libro, escrito desde el punto de vista de la América Latina, pretende colaborar en los esfuerzos, que, pese a las declaraciones, que aún se hacen, de condena apocalíptica, se vienen haciendo para mestizar nuestra América, haciendo de ello una unidad total a través de la comprensión. “Solamente el leal conocimiento mutuo, y la máxima claridad necesaria nos conducirán –dice Juan A. Ortega y Medina–, estamos seguros, a una auténtica, constructiva, limpia y revisada comprensión, como demandaba Américo Castro, entre ambas Américas.”

Leopoldo Zea

Chimalistac, 5 de marzo de 1976



INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS



1

37

Teología y catequización: *santos* y puritanos en América



La condición dolorosa del indio ilustra el fracaso de la religión y de la sociedad [norte]americana, en el intento de llevar a cabo plenamente la mutua participación de los miembros de las diferentes razas en los comunes empeños humanos.

William A. Clebsch, *From sacred to profane America*



La edad dorada y el “bueno” y mal salvaje. Los infortunios del calibán indiano

39

Pórtico, representación y leyenda

El mundo clásico dejó como herencia al medieval y renacentista la ilusión de una edad dorada para siempre, ay, ida. Pero con el descubrimiento de las Indias Occidentales se renovó y puso de nueva cuenta de moda el perdido ensueño; mas ahora, a diferencia con las épocas pasadas, el hombre pudo encararse con algo concreto para calmar sus ansias, apetencias y aspiraciones a un mundo nuevo y mejor. Uno de los primeros que dio cumplida expresión al tan suspirado ideal fue Pedro Mártir de Anglería, al comentar por escrito acerca de los viajes de Colón referirse a las nuevas ínsulas y habitantes descubiertos: “Tienen ellos, por cierto, que la tierra así como el sol y el agua es común y que no debe haber entre ellos *mío* y *tuyo*, semillas de todos los males, pues se contentan con tan poco, que en aquel vasto territorio más sobran campos que no le falta a nadie nada.”¹

1 Pedro Mártir de Anglería, *Décadas del Nuevo Mundo*, edición y versión españolas de Joaquín Torres Esencio, Buenos Aires, 1944, p. 41.

Por supuesto, antes que lo relatara Anglería había Colón comunicado sus primeras impresiones exploratorias sobre su titubeante América y se había hecho propagandísticamente lenguas del inefable encanto experimentado por él y sus compañeros de viaje al contemplar por vez primera unas islas edénicas *muy bellas, de montes sublimes y agradables* a la vista, de campos feraces habitados por *gentes ingeniosas*, bien proporcionadas, tímidas y espléndidas en sus dádivas y de bonísima fe.² Estos testimonios constituyeron la primera novedosa confirmación de un interesado cristiano acerca de la existencia de aquella áurea edad fingida por los antiguos, según se solía decir por entonces; de un hombre –Colón– predispuesto a recrearse y ver mirajes paradisiacos, supuesto que su mente estaba atiborrada y, pues, entremezclada de conceptos e imágenes no sólo medievales sino también renacentistas. Un personaje ya de estatura espiritual algo diferente, abocado más a lo nuevo que a lo antiguo, Américo Vespucio, encontrará no obstante que la gente de la Cuarta Parte vista por él *vivía y se contentaba* con lo que buenamente le *daba la naturaleza*; que estimaba en poco la riqueza y que resultaba, por lo mismo, harto liberal.³ Desde aquí hasta culminar con Rousseau, que imaginó añorantemente la existencia del hombre viviendo en feliz y natural armonía con los dictados de la naturaleza, el tramo histórico a recorrer sería largo; mas pese a todo se recorrió, hasta placenteramente y como en resbaladilla, a lo largo de dos siglos.

En el siglo XVI el hombre natural, el hombre incontaminado y puro, el *buen salvaje* (contrafigura del europeo cristiano, civilizado y corrompido) llegaba a ocupar, en cuanto a tema, su puesto en el santoral filosófico renacentista, como ya lo tenía en el correspondiente a la filosofía moral y jurídica de la época. Allende esto, los humanistas de aquél tiempo, podencos de finísimo olfato, percibieron las posibilidades vitales y novedosas del asunto y se lanzaron a zancadas tras él. La antigua edad de oro nostálgica por Hesíodo, Virgilio, Séneca y tantísimos otros, se recrea y reviste de nuevas galas, pese incluso al pesimismo humanista de un Giordano Bruno; pero esta imagen áurea pasaría muy pronto de las manos españolas reminiscentes, ocasionales

2 Cf. *Carta del almirante D. Cristóbal Colón al sr. Rafael. Sánchez, tesorero de los reyes*, edición facsimilar, México, 1939, p. 5-8.

3 Cf. *Carta... de las islas nuevamente descubiertas en cuatro de sus viajes*, edición facsimilar, Imprenta Universitaria, 1941, p. 40.

y hasta cortesanas, por ejemplo las de fray Antonio de Guevara,⁴ e inclusive las sentimentalmente ejemplares de Miguel de Carvajal y Luis Hurtado de Mendoza,⁵ a las euronórdicas de carácter ferozmente crítico, polémico y político, a través del brevísimo y muy útil y provechoso puente lascasiano, o del más amplio y extenso, pero no menos comunicante, de las crónicas indianas en lengua española, verbigracia la de Gómara, que movió –según se sabe– la indignada y comprometida pluma de Montaigne en su ensayo sobre los *coches*, o el dedicado a los *caníbales*, inspirado en la versión latina de Leandro Cozco a la carta de Colón escrita y enviada a Rafael Sánchez, tesorero de los Reyes Católicos, e inspirada asimismo en la *Brevísima* y en *El villano del Danubio*, del ya citado y famoso obispo de Mondoñedo.

Esta corriente desacreditadora y antihispana se nutría fundamentalmente de los flamígeros alegatos del apasionado y combativo dominico Las Casas, sobre todo porque el punto de vista del fogoso denunciante ante el problema entitativo del *buen salvaje* más se inclinaba a la interpretación racionalista clásica que a la tradicional cristiano-católica (receptividad a la gracia); más, por tanto, al inmanentismo que a la trascendentalidad.⁶

Los ingleses de la centuria decimosexta, anglicanos fundamentalmente, contemplaron al hombre y paisaje americanos de modo semejante a como

4 Vid. *El villano del Danubio*, Biblioteca de Autores Españoles (Rivadeneira), v. LXC, p. 160-165. Este relato de fray Antonio de Guevara es el disfraz retórico con que se viste la crítica cortesana para censurar la colonización española. El *Villano* representa el planteamiento, por parte del hombre culto y religioso que era Guevara, del tema del hombre natural, el *buen salvaje* que protesta comedida e intencionalmente de la egoísta inmisericorde edad de hierro que lo atenace. También pudiera ser un desahogo aristocratizante enarbolado contra las habilidades guerreras de los conquistadores, de los hidalgueros y segundones, y hasta porqueros, que con osadía, valor y suerte lograban saltar los estratos sociales y ocupar un lugar prominente en los escalopes más altos (casos de Cortés, Pizarro y Benalcázar, Balboa y tantos otros). Para José Gaos el texto de Guevara “es una expresión más de la autocrítica de la España conquistadora de América” y como tal inspiró las plumas, no tan desinteresadas como él parece admitir, del gran Montaigne y del fabulista La Fontaine entre otros ilustres franceses. Vid. José Gaos, *Historia de nuestra idea del mundo*, México, 1973, p. 224-228.

5 Vid. *Auto de las Cortes de la Muerte*, Biblioteca de Autores Españoles, v. XXXV. Véase también nuestro ensayo sobre el tema en *Historia Mexicana*, México, núm. 4, 1955. Se reproduce asimismo en *Ensayos, tareas y estudios históricos*, Xalapa, Universidad Veracruzana, 1962, p. 17-123.

6 Cf. Edmundo O’Gorman, “¿Lucha pro-justicia?”, *Cuadernos Americanos*, 1949, núm. 5, p. 216-224.

repararon en ellos los españoles descubridores y conquistadores; o los hugonotes comandados por René Laudonnière, quienes intentaron infructuosamente colonizar la Florida. De la expedición protestante francesa, destruida por el adelantado don Pedro Menéndez de Avilés, se salvó providencialmente el artista Le Moyne, pintor y grabador habilísimo que había sido contratado para acompañar a Laudonnière y para dar cuenta gráfica y precisa de la novedad americana. Los dibujos de Le Moyne fueron a parar a las manos de un notable grabador flamenco, De Bry, quien los grabó ciñéndose lo más posible al estilo y a la voluntad artística del pintor francés.⁷

Pasado el optimismo edénico y propagandístico de los primeros contactos, el legendario y ficticio *buen salvaje* irá perdiendo rápidamente sus cualidades bondadosas hasta quedar reducido a un bárbaro a secas, a un canibalesco⁸ o anagramado Calibán. El primer encuentro de los ingleses con los indios pielrojas resultará, empero, en extremo amistoso y la visión y vivencia aperceptiva de la tierra americana (Virginia) deleitosa. Al aproximarse a la costa exterior de la sonda de Pamlico la primera expedición de reconocimiento, el capitán Barlow (1584) percibió como un anticipo deliciosamente promisorio de la maravillosa tierra: aromas, fragancias y auras exquisitas. “El día 2 de julio—escribe en su informe— hallamos aguas poco profundas y percibimos un tan dulce y penetrante olor que parecía coma si estuviéramos en medio de un

7 Un único ejemplar de Le Moyne fue encontrado en 1901 en un castillo cercano a París. Por este ejemplar conservado puede verse lo que De Bry debió al dibujante francés. Véanse las dos láminas en Stefan Lorent, *The New World. The finest Pictures of America*, Nueva York, 1946. Cf. asimismo Paul Hulton y D. B. Quinn, *The American Drawings of John White 1577- 1590*, Londres, 1964.

8 En la carta ya citada de Colón se lee que “hi carne humana vescuatur” (éstos se alimentan de carne humana), refiriéndose el Almirante a los habitantes de la isla Charts (*Caribs*) simplemente de oídas. Julio C. Salas (*Los indios caribes*, Madrid, 1920), citado por Lewis Hanke, sostiene que *charibs* o caribes (caníbales) eran un pueblo valiente, inteligente y no antropófago, como afirmaban los que querían esclavizarlo. La mala fama de esta raza proviene, según Salas, de la traducción latina de Cozco, que tradujo la frase “comen carne viva” o cruda en la forma indicada arriba (vid. L. Hanke, *Aristotle and the American Indians*, Londres, 1959, p. 130, n. 14). Sobre la figura de Calibán recreada por Shakespeare en *La tempestad* expresa cosas muy interesantes el ensayista cubano Roberto Fernández Retamar en su *Calibán. Apuntes sobre la cultura en nuestra América*, México, 1971. La familia literaria calibanesca es muy numerosa y el autor la examina con agudeza por las implicaciones culturales, sociales y políticas en relación con la América hispánica.

delicado jardín cuajado de toda suerte de odorotísimas flores.”⁹ “El suelo americano resultaba, extraordinariamente fértil y rico y los salvajes –prosigue el cronista, lanzado ya a la hipérbole estupefaciente y promocional, propagandística– recogían tres cosechas cada cinco meses: probamos la tierra y sembramos en ella algunas de nuestras semillas, y a los diez días ya tenían catorce pulgadas de altura.”¹⁰ En una palabra, la naturaleza americana, al menos en este entusiasta primer contacto, se les mostraba potenciada, riquísima, agigantada, antes bien que rebajada o degenerada, como ocurriría más adelante. “La tierra es la más abundante, fresca y hermosa, feraz y saludable de todo el mundo”;¹¹ que era como tenía que ser; es decir, como correspondía al paraíso, ahora sí, recién descubierto. El intento de Arthur Barlow, lector probable de la famosa cuanto divulgada carta de Colón citada por nosotros líneas arriba, será el mismo imaginado o inventado por el desencantado almirante: la justificación y sobrevaloración por vía poéticamente edénica de la nueva tierra a causa del evidente raquitismo áureo que presentaba la misma. A falta de oro había que dirigir la atención del ansioso y asombrado lector hacia las bondades del clima, el verdor de los árboles, los trinos de las aves y la cómoda inocencia de los salvajes. Por el momento el tema de la degeneración americana, o “calumnia de América”, para decirlo con el lenguaje favorito de Edmundo O’Gorman, tema que no tardaría mucho en aparecer, como ya había ocurrido con muchos de los cronistas e historiadores españoles de Indias, no es motivo de mayor preocupación para Barlow ni para los subsiguientes testigos ingleses.

El indio tuscarora o virginiano, que fue el primero con el que toparon los británicos a los tres días de haber arribado a la isla Hatarask, es calificado de afable y manso en el relato de Barlow. Hoy sabemos que estos ingenuos pielesrojas no tenían nada de románticos ni moderados dada la dureza de su rudo vivir semiselvático; un vivir que los inclinaba frecuentemente a las violencias, arrebatos y “excitaciones de toda suerte.”¹² Sin embargo, Robert Johnson, au-

9 Cf. “The first voyage to the coast of America” *Apud* F. Coleman Rosenberg (editor del *Virginia Reader*), *A Treasury of Writings*, Nueva York, 1948, p. 27. Véase también en Richard Hakluyt, *The principal Navigations, Voyages & Discoveries of the English Nation*, Londres, 1919, v. VI, p. 121-139.

10 *Ibidem*, p. 32.

11 *Idem*.

12 Cf. William Brandon, *The American Heritage Book of Indians*, introducción de John F. Kennedy, Nueva York, 1966, p. 135.

tor del opúsculo intitulado *Nova Britannia* (1609), no escatima en éste aplausos y virtudes a favor de los indios. Los autores de esta época consideraban, en términos generales, que el indio era poseedor de una naturaleza anómala; es decir, desviada, ajena a la revelación y salvación cristianas; de aquí la inexcusable tarea de enderezar lo espiritualmente viciado y torcido. Había pues que intentar conducir paciente y cristianamente al indio hacia la luz, sin compulsarlo y sin utilizar la fuerza (hierro y pólvora).¹³ El navegante italiano al servicio de Inglaterra, G. Verrazano, halló acogedores y hermosos a los nativos de la costa de Carolina, y unas seiscientas millas más al norte, en cabo Cod, encontró a los algonquinos, que le parecieron rudos y belicosos (1524).¹⁴ Para la época isabelina los grandes navegantes ingleses (los Frobisher, J. Hawkins, Drake, etcétera) acentuarán la naturaleza bárbara de los indios y no los bajarán de bestiales y diabólicos, pero esta catalogación corresponderá ya a la etapa segunda antiidílica y calumniosa de América y de sus aborígenes. Con todo, la bestialidad que ellos denunciaban no menoscababa sino de grado la condición primigenia humana de los indígenas americanos. La rigurosa dependencia de los hombres cristianos respecto al *Génesis* obligaba a éstos a considerar al indio como hombre, si bien bestial. Extraña paradoja que no parece haber preocupado mucho a la mayor parte (si no es que a todos) de los ingleses que por entonces se habían puesto en contacto con los pielesrojas: haz y envés de la actitud positiva o negativa frente al indio.

Habíamos escrito que el primer contacto de Barlow con los tuscaroras fue amigable. Efectivamente, él, Amadas y los demás ingleses quedaron gratamente sorprendidos al verlos, y el cronista intentó asimismo sorprender a Walter Raleigh, su exclusivo lector y alma de la empresa, con el relato de lo ocurrido: “Al día siguiente llegaron hasta nosotros en sus canoas y en una de ellas venía el hermano del rey [Granganimeo] acompañado de cincuenta hombres, gente hermosa y bondadosa que mostró así en su conducta como en sus modales tanta civilidad como la que pudiera mostrar cualquier pueblo de Europa.”¹⁵

13 Cf. Peter Force, *Tracts and others Papers relating principally to the origin, Settlement and Progress of the Colonies in North America*, Colect. Peter Force, Washington, 1844 (Cit. Roy H. Pearce, *The Savage of America*, Baltimore, 1953, p. 12).

14 Cit. H. Munford Jones, *Este extraño Nuevo Mundo*, trad. Andrés M. Mateo, México, 1964, p. 40.

15 Apud F. Coleman Rosenberg, *op. cit.*, p. 29.

Obsérvese que el cronista, al menos en esta primera aproximación, no tiene ningún inconveniente en reconocer y ejemplificar sobre el carácter y nivel civilizados de los indios; es decir, su humanismo. La comparación, lejos de ser fortuita, resulta en extremo intencional. La impresión de Barlow, Amadas, marineros y soldados es favorable a los indígenas, ni más ni menos que lo fue la primera de Colón;¹⁶ pero la característica humana, la bondad, belleza e ingenuidad con las que se retrata y califica a los pielesrojas confiere a éstos un grado especial, distintivo y excepcional que se encamina a la explicación pseudoclásica.

Al día siguiente de la visita india quiso Barlow devolverla cumplidamente y se dirigió en una barca a la isla de Roanoke, residencia del cacique Granganimeo, al que el cronista califica en su relato, como hemos visto, de rey:

Cuando nos acercamos y allegamos cabe a la orilla, la esposa de Granganimeo vino corriendo a saludarnos muy afectuosa y amistosamente. Su marido no estaba en ese momento en la aldea, y ella mandó entonces a algunos de los suyos que nos remolcasen hasta la orilla, donde rompían las olas; encargó a otros que nos llevasen a cuestras hasta la playa y a otros que recogiesen nuestros remos y los llevasen a la casa, no fueran a robarnos. Cuando entramos en el aposento exterior (porque la vivienda tenía cinco) nos hizo sentar en torno a un gran fuego y después de quitarnos la ropa y tras lavarla y secarla, algunas de las doncellas presentes nos quitaron las medias y las lavaron, y otras lavaron asimismo nuestros pies con agua caliente. Ella se esforzó cuanto pudo en atendernos y en ordenar todas las cosas de la mejor manera, dándose muchas prisas en prepararnos algo de comer. Después de habernos secado nos pasó a un aposento interior y puso sobre la mesa, que corría a lo largo de la casa, cierto manjar que parecía hecho de trigo, además de carne de venado asada y curada, pescado seco, cocido y asado, melones en crudo y preparados, raíces de diversas especies y variados frutos. La bebida de los indios es generalmente agua, salvo mientras duran las uvas silvestres, porque por falta de pipas donde conservar el mosto, tienen todo el resto del año que conformarse con beber agua; pero preparada con jengibre

16 Vid. Edmundo O’Gorman, “Sobre la naturaleza bestial del indio americano”, en *Filosofía y Letras*, México, núm. 1, 1941, p. 145.

y canela negra, y a veces sasafrás y otras hierbas y hojas saludables y medicinales. Nos atendieron, pues, con todo amor y fineza y con la mayor liberalidad que, a su manera, les fue posible. Hallamos a aquella gente muy mansa, amorosa, fiel y sin malicia, *y tal coma si estuvieran vi- viendo aún en la edad dorada.*¹⁷

En suma, los pielesrojas constituían una humanidad cuyo reloj histórico se había parado; humanidad desubicada del tiempo presente, fosilizada, no evolucionada y, por lo mismo, ajena a la degeneración férrea de la acartona- da y vieja Europa. Aquella gente feliz y sencilla pertenecía, sin duda, a una época anterior más dichosa y por desgracia ya irremisiblemente perdida para los europeos; a una época en la que lo *tuyo* y lo *mío*, según observaban y corroboraban los ingleses, no poseían ningún sentido, tal y como lo demos- traba el trato generoso y leal de aquellos mansos, hermosos, puros y desn- dos salvajes.

Para que la impresión que recibiera el lector con este y con otros relatos parecidos no quedase trunca, no fuese superficial ni tampoco derivase hacia el escepticismo, se acudió a la intencionada y aperceptiva representación grá- fica; es, a saber: a dibujos, acuarelas y grabados demostrativos y asimismo corroborantes de la imagen real e ideal del mundo y del hombre americanos. Los dibujos y acuarelas fueron realizados *in situ* y retocados, como en los fotomontajes modernos, a gusto y fantasía del artista. Las acuarelas de John White, cartógrafo de la primera expedición a Roanoke y jefe de la segunda, realizada ésta, como la anterior, a expensas del cortesano y negociante Sir Walter Raleigh, nos presentan un mundo indígena extraño pero atrayente, pleno de euforia bosquimana.

Colón, en la carta ya tantas veces citada, había afirmado la existencia de un personaje fabulescamente ficticio, el *buen salvaje*; pero los cronistas pos- teriores, insuflados de clasicismo, apercebidos de sus *verdades* y sin querer tampoco contrariar la *verdad* de tan atractiva y conformadora cepa histórica, no harán sino ratificar las previas vivencias: contemplar y testificar sobre una novedad que de antemano ya estaba vista y juzgada con los ojos de la imagi- nación y de la leyenda; tal ocurre fundamentalmente con el acuarelista inglés ya citado. Las acuarelas y dibujos de John White, que corresponden a las

17 Cit. M. Jones, *op. cit.*, p. 33. Cursivas nuestras.

primeras expediciones inglesas a la costa de Virginia (1584-1587), aunque manifiestan una evidente fidelidad en cuanto a la captación antropológica de los modelos, acusan asimismo una idealizada e interesada influencia renacentista, que responde –según algunos comentaristas– al influjo de la escuela retórica practicada por los artistas flamencos italianizantes.¹⁸ Por supuesto no se trata únicamente de White, dado que la portada de la edición de Vespucio publicada por Jean Lambert en París (1505?); la del libro de los descubrimientos de los hermanos Zeno y las ilustraciones del segundo volumen de la famosa *Cosmographie Universelle* de Thevet (1575) expresan la realidad americana a través de la lente estilística renacentista.

Entre 1590 y 1591 el extraordinario grabador holandés Teodoro De Bry grabó y publicó en Francfort los dibujos y acuarelas de White y asimismo las escenas indígenas de Jacobo Le Moyne que, como hemos escrito, había acompañado a René Laudonnière en la empresa hugonote de la Florida. El adelantado Menéndez de Avilés, en cumplimiento de las órdenes tajantes de Felipe II, acabó en 1565 con las pretensiones del rey de Francia, o, por mejor decir, del almirante Gaspar Coligny, pasando a cuchillo a los colonos y soldados calvinistas franceses. De aquella carnicería (bárbara ejecución, sin duda alguna, pero practicada entonces por todos) se salvó, según apuntamos, Le Moyne por haber regresado a Francia poco antes del ataque español.

Los trabajos del inglés así como los del francés alcanzaron una gran difusión y popularidad gracias a la habilidad artística del extraordinario grabador flamenco. Las dos series de grabados (White y Le Moyne), aparte de su indudable interés científico, tienen para nosotros un valor histórico-artístico de primer orden. Más que a pielesrojas, los personajes grabados se asemejan a senadores de la antigua Roma y la musculatura y poses de ciertos caciques y jefes indios, así como algunos agrupamientos y escenas, recuerdan a los grandes cuadros y frescos del renacimiento italiano y nórdico. Hay acusadas reminiscencias de los Bacos, Ledas, Evas, Marios, Niobes y Hércules de los pintores renacentistas.¹⁹ Son indios e indias heroificados y endiosados por obra y gracia de sus intérpretes artísticos mas el utopismo humanista de éstos fue mera exageración o imaginación incontrolada, tal y como lo

18 Cf. Laurence Binyon, “The Drawings of John White”. *Cit.* David B. Quinn, *Raleigh and the British Empire*, Londres, 1947, p. 79.

19 Véase sobre este tema lo que escribe al respecto H. M. Jones, *op. cit.*, p. 25-26.

demuestra la anécdota del prominente pintor neoclásico norteamericano Benjamin West, que al contemplar en Roma, a fines del siglo XVIII, la famosa estatua del Apolo de Belvedere, no pudo menos de exclamar con admiración: “¡Dios mío, un mohawk!”

A fines de 1598 Richard Hakluyt había completado su gran colección de relaciones viajeras, que a principios del año siguiente fue editada. Naturalmente, la excerpta incluía las relaciones de los descubrimientos y viajes ingleses, y pues no faltaban en ella las crónicas, relativas a Virginia. “Esta épica prosa de la moderna nación inglesa”, para decirlo con Foudre,²⁰ recogida pacientemente por Hakluyt, constituye una publicación monumental, continuada después por Purchas,²¹ a base de una literatura viajera y oceánica interesada en despertar la vocación marinera de los ingleses; de avivar su dormido patriotismo; de interesarlos en las cosas del mar; de animarlos a imitar y sobrepasar el modelo ibérico y de promover la colonización inglesa en América. La citada colección y otras crónicas y relaciones sueltas, los relatos de Barlow, Smith, etcétera, constituyen lo que E. Ch. Kirkland ha denominado “literatura de promoción o de encargo”.²² Especialmente la que se refiere a la colonización tiende a presentar al lector un escenario americano edénico: tierra abundante y de opimas cosechas, según los testigos, sobre la cual los cándidos y apolíneos indios conjugan los verbos más placenteros y holgazanes, ajenos a las molestias, perfidias, envidias y codicias de la civilización cristiano-europea. Y estos informes, como ocurre con los de Barlow, Harriot y otros muchos, se hallan adecuadamente ilustrados con grabados de De Bry cuyos modelos inspiradores ya conocemos. Los ingleses, como los demás cristianos de Europa, idealizaban en el paraíso americano su propia nostalgia y cansancio frente a los compromisos que les acarrea la civilización.²³ A instancia del autor de *The Principal Navigations...*

20 Cf. “England’s Forgotten Worthies”, en *Westminster Review* (julio 1852). Cit. Franca Rossi, “La prime relazioni inglesi sulla Virginia”, en *Studi Americani*, Roma, núm. 11, 1965, p. 26.

21 En su *Hakluytus Posthumus, or Purchas His Pilgrimes*, 4 v., Londres, 1625. Nosotros hemos utilizado la edición de James MacLehose and Sons, Publishers to the University of Glasgow, 1905.

22 Vid. en H. M. Jones, *op. cit.*, p. 142, y en E. Ch. Kirkland, *Historia económica de Estados Unidos*, trad. de E. Ímaz, México/Buenos Aires, 1947. p. 37.

23 Cf. Leopoldo Zea, *Dos etapas del pensamiento en Hispanoamérica. Del romanticismo al positivismo*, México, 1949, p. 26.

of the English Nación,²⁴ dio a la imprenta el grabador flamenco ya citado la primera parte de su obra (1590). Las dos series de grabados a que hicimos mención líneas arriba, además de los textos ya indicados, se encuentran en la obra americana de De Bry, que se publicó en cuatro lenguas: latín, inglés, francés y alemán.²⁵ A pesar de ser el español la lengua franca del momento; la lengua cultural, política y diplomáticamente dominante, no se creyó necesario añadirla; lo cual se explica, a nuestro entender, porque la edición tetraglota es antihispánica; es decir, tiene por mira intencional indirecta el descrédito de la obra española en América, y por lo mismo iba dirigida a la opinión pública extranjera, hostil, antiibérica.

La tormenta de descrédito, injurias y malevolencia que se descarga contra el imperio español y los españoles en ese año de 1590 (es decir, dos años después del fracaso de la Gran Armada o Armada Invencible) se realiza ya sin tapujos y a ella donde muy elocuente e inteligentemente la edición de De Bry. La idealización en extremo intencional de las figuras renacentistas representativas de los nobles salvajes americanos, así como algunos pies aclaratorios de los beligerantes grabados, hacían más cruel y repugnante a la vista de todo el mundo cristiano el horrible papel de verdugo y destructor asumido por el odiado imperio hispánico. El contraste extremado e intencional entre la maldad española y la inocencia indígena; entre el infierno papista hispano y el paraíso indio; entre la despiadada edad de hierro y la edad dorada destruida o, mejor, asesinada, constituía evidentemente una excelente y agresiva propaganda de signo ominoso, desacreditador. Si a ello añadimos las diversas ediciones de la *Brevísima*, a partir de la primera edición sevillana de 1552, obtendremos así una clara percepción de cuál era la atmósfera de desprestigio que envolvía a la empresa indiana de España. En 1598 De Bry ilustró adecuadamente, ya no alusiva (como en la obra de 1590) sino expresamente, la edición francfortiana de la *Narratio Regionum per Hispanos Quosdam devastatarum verissirna*. El trabajo del notable y militante grabador contribuiría en gran parte al éxito editorial y político del acusador librito lascasiano en la nueva centuria que estaba en puerta, y contribuiría asimismo a la culmi-

24 Richard Hakluyt el Joven, obra publicada en Londres en 1600 (3 v.). *Vid. supra*, n. 10.

25 Theodor De Bry, *Amerika*, Frankfurt am Main, 1590.

nación del descrédito hispano en la historia.²⁶ Recuérdese, por último, que las horribles escenas grabadas fueron aprovechadas por penúltima vez con motivo de la guerra hispano-yanqui de 1898. El editor norteamericano utilizó propagandísticamente el texto del padre Las Casas e incluyó todos los grabados de De Bry ilustrativos de las denuncias patéticas del dominico, pero no pareciéndole todavía suficiente la inclusión de los 18 grabados, presentó una lámina en blanco, con un pie en el que se lee más o menos esta delicada y piadosa advertencia: “El editor, para no herir aún más la sensibilidad del público lector, ha decidido a última hora no incluir la horripilante escena dibujada por el artista.” En materia de efectiva propaganda, creemos, no se puede llegar a mayor y más perverso refinamiento.²⁷

Considerando ahora los famosos grabados debryanos al margen de sus implicaciones denigratorias y propagandísticas, es indudable que son bellísimos, de factura impecable y acusan una viril y segura mano en cuanto al firme trazo de las atléticas figuras. El pielroja, el indio norteamericano, el buen salvaje, penetraba así en la conciencia protestante europea, en la anglosajona primordialmente, al amparo ético y estético de la interpretación renacentista, nórdica y moviase con agilidad compasiva y a la par gustosa bajo este seguro, encantador y candoroso (musculoso) desatuendo protector. Sin embargo, esta aproximación o abordaje estético del indígena se nos revela, por decirlo así, excesivamente utilitario e inclusive egoísta y militante: hermosas y fuertes figuras de mansos salvajes, de prócer estatura e inocente desnudez. Pero la voluntad artística de De Bry muestra asimismo carencia de profundidad comprensiva, escasez de comprensión; indiferencia frente a una auténtica y amorosa *aproximación* cristiana; falta de cariño, en suma, para el hombre salvaje despotenciado y caído, ahistórico y satanesco. La incorporación del indio por la sola vía añorante de la estética clasicista no fue suficiente para salvar al ente pielroja, abyecto y pecaminoso, forjado treinta años después por la conciencia religiosa puritana.

26 Los grabados fueron también publicados intencional y propagandísticamente (Leyenda Negra) sin el texto de Las Casas, en Frankfurt, bajo este título: *Kurtze Erklarunge der Feuernembsten Thaten so durch die Spanier bescheen in etlichen Orten der Neuwen Welt so in folgenden Kupffersteuecken schoenzierlich vnd kuenstlich derselben bey jeder Historien jetzt ins Teutsch dar gegeben werden.*

27 La edición neoyorkina de 1898, publicada con motivo de la guerra hispano-yanqui, lleva este amarillísimo y horroroso título: *An historical true Account of the cruel Massacre and Slaughter of 20 000 000 People in the West Indies by the Spaniard.*

Entonces se vio claramente, que el palio artístico protector, cándido y clásico, no sería eficaz para resguardar al *buen salvaje* americano del temporal bíblico-reformista desencadenado por los *peregrinos* y *santos* de la Nueva Inglaterra, o por los anglicanos de Virginia. Los esfuerzos estéticos para inventar un ente americano adecuado y encajable en el esquema histórico-teológico del protestantismo anglosajón resultaron desgraciadamente inoperantes.

Dos conceptos interpretativos excluyentes

Ante los grabados de De Bry se ha expresado también más de un crítico en forma elogiosa, no tanto ahora por el valor artístico intrínseco que los mismos poseen sino por el que se les confiere también, con aprovechado y sospechoso asombro, cuando se los compara con los que aparecen en los códices y crónicas españolas y mestizas sobre temas y sujetos indianos:

¡Hay que ver qué representaciones, sobre todo en contraste con los burdos grabados en madera, crudamente grotescos y absurdos con que se ilustran los libros españoles franceses sobre América! Aquí, en esta primera obra inglesa en que se describe la primera colonia británica en el Nuevo Mundo, los grabados están bien hechos, basados en la realidad vista por el dibujante, lo que hace que se distingan, así por lo sustancial como por sus méritos artísticos.²⁸

Sin que entremos de lleno en el análisis de la aptitud estética demostrada por el comentarista, cuyo párrafo hemos transcrito, orientada, como es fácil de ver, por el insuficiente principio de la capacidad artística, podemos sostener que los trabajos de White y Le Moyne grabados por De Bry acusan una tan apasionada cuanto interesada búsqueda de lo bello; objetivo perseguido con expreso ahínco por la mayoría de los artistas de la época y gustado por todos sin lugar a dudas. No pretendemos censurar tal objetivo, sino a los que a cuatro siglos de distancia intentan, sacar partido de su propia ceguera crítica a cuenta de la maestría indudable de los tres artistas. Los dibujos y grabados españoles a que se hace referencia en términos generales y no

28 Cf. Randolph G. Adams, "An Effort to identify John White", en *The American Historical Review*. Cit. J. Lorent, *op. cit.*, p. 182.

específicos, independientemente de la rudeza de las, al parecer, torpes manos ejecutoras en ciertos casos, dan sin embargo la impresión de haber captado la realidad dentro de ese estilo calificado como grotesco y absurdo, no precisamente por la *aproximación* renacentista, sino por la esencia prehispánica captada en los modelos, al revelar la verdad voluntariosa del ojo artístico que así lo vio y quiso ver, que es exactamente todo lo que no ha podido apreciar el crítico (el que más mira menos ve, reza el refrán) en las ilustraciones de White-Le Moyne-De Bry, las cuales reproducen también a su modo una verdad: la que llevaban por dentro. El humanista español Hernán Pérez de Oliva en su *Historia de la invención de las Yndias* (1528) era también de los que veían así; es decir, de acuerdo con los nuevos valores renacentistas; por eso, según él, el segundo viaje de Cristóbal Colón tuvo por objeto unificar al mundo y otorgar a las extrañas tierras y gentes americanas la misma forma de las europeas.²⁹ Indudablemente se trata de incorporar la novedad americana al esquema tradicional, y en esto no existen diferencias entre protestantes y católicos; la disensión surgirá por los distintos instrumentos conceptuales empleados.

Los unos, fundamentalmente los frailes y no los humanistas, lo ven casi todo tras la lente católica tradicional en la que se conjugan rezagos medievales (goticistas), elementos pseudorrenacentistas (prebarroquistas) y novedades pictóricas precolombinas; los otros, los protestantes, exclusivamente tras la lente estética del Renacimiento nórdico. Y no hay en ello capricho alguno sino, por un lado, el doblado afán o la doble necesidad incorporar, según hemos apuntado, el exotismo americano a la cultura cristianoeuropea (católica y protestante) y, a la par, tranquilizar la conciencia cristiana ante la presencia de nuevos hombres (los indios), pero no hombres nuevos, porque la novedad americana no podía ser resuelta sino en términos de continuidad humana; en términos de identidad genésica con el Viejo Mundo.³⁰ Por otro lado, hay que considerar la exigencia de una dramática necesidad y de una voluntad histórica y estética de primer orden, si bien de signos contrarios.

29 Edición de José Juan Arrom, Bogotá, 1965, p. 53-4. Cit. J. H. Eliot, *The Old World and the New*, Cambridge University Press, 1970, p. 15, 107.

30 Vid. Merle Eugene Curti, *The Growth of American Thought*, Nueva York, 1943, p. 19. Como expresa el autor, la exigencia de la cultura cristiana imponía la necesidad de explicar en términos del *Génesis* y del *Éxodo* la existencia de los indios en el hemisferio occidental.

Para ilustrar lo que afirmamos vamos a recurrir a los grabados atribuidos a fray Diego Valadés, laboriosamente trabajados con firme y gracioso punzón y en donde lo medieval, lo humanista y lo indigenista se muestran perfecta y deliciosamente sumados y mezclados. Por supuesto, si el crítico anglosajón hubiese reparado en las láminas de la *Rethorica Christiana*³¹ de nuestro mestizo artista,³² extraordinario no sólo como grabador sino como hombre de letras y evangelizador de indios (aceptándose, por supuesto, que el artista y el humanista sean la misma persona), habría caído en la cuenta de que en esta primera obra gráfica, por decirlo así, sobre el mundo y hombre americanos, las ilustraciones no son grotescas ni burdas y que en punto a maestría artística no desmerecen nada frente a las de De Bry. Como expresara Francisco de la Maza,

los grabados no son uniformes. A veces le interesa [al autor] un dibujo minucioso y acabado; a veces desdibuja con cierta torpeza y atiende más al simbolismo del tema que a la línea. Pero en todos puede notarse soltura de mano y una gran sinceridad. Muestra dos influencias palpables y bien conjugadas, sin violencia, con un perfecto sentido humanista: la europea del Renacimiento y la indígena prehispánica. Valadés ha visto pintura y grabado, conoce arquitectura y se da cuenta cabal de la plástica renacentista. Es probable que haya estudiado a los grandes grabadores alemanes o italianos de su época o inmediatamente anteriores a él, de los cuales puede considerársele discípulo lejano. Algunas de sus figuras recuerdan a Durero, a Lucas de Leyden, a Israel van Meckenem y, sobre todo, a Urs de Graf. Sus diablos –aun medievales– están Shongahuer y Beccafumi. Pero también ha observado códices indígenas, relieves y esculturas, y ha captado a los indios en lo íntimo de su vida silenciosa y entristecida.³³

31 Impresa en Perusa (1579) por el famoso impresor Pedro Jacobo Petruccio.

32 Así lo considera Francisco de la Maza en su “Fray Diego Valadés escritor y grabador franciscano del siglo XVI”, en *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas*, México, núm. 13, 1945, p. 16.

33 *Op. cit.*, p. 35. Constantino Reyes Valerio sostiene muy razonablemente que Valadés no dice en lugar alguno que él haya ejecutado los grabados; de lo cual deduce que no está clara todavía la atribución de De la Maza. Véase “Iconografía de un grabado de

Valadés al igual que De Bry sabe dibujar desnudos y musculosos indios (paganos) y además indios togados (catecúmenos y cristianos) en lugar de tilmados; falsifica conscientemente la realidad americana (teocallis y callis) europeizándola y convierte a los dioses indígenas en deidades del mundo clásico;³⁴ pero no falsifica el cotidiano vivir del indio ni la flora ni la fauna americanas, puntos estos últimos en que el grabador flamenco coincide con el tlaxcalteca. La maestría en ambos es indudable; mas el buen fraile incorpora alegóricamente al mundo indígena dentro del esquema cristocentrista de redención: romanos, judíos, godos e indios afligidos contemplan la crucifixión del Señor, y en el grabado que representa La Creación ocupan los indígenas el lugar jerárquico que les corresponde como seres creados por el Todopoderoso. La integración del hombre y del mundo americanos a la cultura y credo católicos es total. Nada ni nadie escapa al esquema universalista, lo cual no puede ocurrir desgraciadamente en los grabados del holandés. Los indios pielesrojas, aunque un tanto falseados, están acusando su novedad en los grabados de De Bry; mas están como otredad inincorporable; es decir, y permítasenos repetirlo, no como próximos sino como aprójimos. Carecen los grabados de una auténtica comprensión cristiana y pues reflejan la indiferencia moral del artista frente al ente Indio. Al recurrir White-Le Moyne-De Bry a la exclusiva inspiración renacentista (que se compadecía muy bien con la intencionalidad artística de la época) para captar a sus modelos y representarlos en tanto que novedad americana, estaban rechazando de antemano la auténtica novedad indiana por cuanto traducían simplemente lo extraño, lo insospechado e insólito (la originalidad precolombina) en fórmulas estéticas que, aunque en boga por entonces, dejaban desamparado al indígena. El celofán de la envoltura estética renacentista protegía la desnudez física e histórica del indio norteamericano, pero dejaba transparentar la desnudez real, selvática y demoníaca de aquella inexplicable e incatalogable cuarta raza. Y los puritanos novoiñgleses así como los anglicanos de Virginia nada tendrían miopes teológicos. No es pues casual el hecho de que Valadés, o el que haya sido, presente siempre desnudos a los indios pecadores y paganos, y vestidos a los ya catequizados: la desnudez puede ser bella, pero es

fray Diego Valadés”, *Cuadernos de Culhuacan*, México, Secretaría de Educación Pública/Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1975, p. 13-18.

³⁴ *Ibidem*, p. 39.

reprobable. Valadés salva al indio al vestirlo; De Bry lo condena, aun sin saberlo, al dejarlo encuerado.

La estética debryana obedecía en este caso no sólo a la inspiración renacentista, sino, asimismo y más profundamente, a su conciencia calvinista. Los mansos y hermosos pielesrojas, los desnudos y solitarios indios quedaron así incorporados a medias; permanecieron indefensos en su pagana y selvática, física y espiritual desnudez frente a los postulados de los nuevos hombres protestantes. Y De Bry contribuyó inconscientemente y en extremo a los primeros ataques contra aquellos seres paganos irremisiblemente satánicos y calibanescos. También fue responsable artista, según apuntamos, de la condena histórica y moral decretada contra España y, por extensión, contra todo lo hispánico.

En el siglo XVIII se utilizaron de nuevo los beligerantes grabados, confirmadores de la leyenda negra, para ilustrar la nueva ofensiva ilustrada contra la empresa colonizadora de España. Los nuevos artistas dieciochescos copiaron o se inspiraron en los trabajos de De Bry, como puede observarse hojeando la *Historia general de los viajes*, traducción de Prevost, y la monumental *Galerie Agréable du Monde*. La presencia del grabador flamenco es patente por todas las ilustraciones; fue calcado, deformado y recreado. Como fuente de inspiración los dibujantes y grabadores del siglo XVIII no sólo lo saquearon a placer sino que desbordados fantasiosamente llegaron a representar, siguiendo el estilo característico de De Bry, a los embajadores de Moctezuma a lomos de fantásticos elefantes. Las hermosas figuras y escenas grabadas por el flamenco así como la oculta intención con que fueron concebidas volverán a utilizarse, ahora neoclásicamente, para poner una vez más de manifiesto la barbarie e incultura españolas y para establecer un significativo contraste entre el esplendor asiático de las intencionalmente *orientalizadas* civilizaciones indígenas y la avidez, crueldad, cobardía y atraso hispanos (Piazzata, De L'Isle, Thevenot, Harris, Harleian, Henry van der Aa, Gootfrieds, Knox, etcétera).

Los primeros fracasos: el peligroso olvido de la misión espiritual

El ideal colaboracionista tan felizmente comenzado en Roanoke llegó a su fin cuando los *románticos* pielesrojas se hartaron, como comenta Pereyra,



de mantener a los blancos.³⁵ Drake llegó oportunamente (1586) para reparar a los desesperados colonos, que de otro modo se hubieran muerto de hambre, puesto que los indios, ya abiertamente hostiles, pensaron con toda razón que si dejaban de alimentar a los intrusos éstos no tendrían más remedio que marcharse o morir de hambre. En efecto, los 108 *colonos* (entre ellos ningún labrador ni granjero y ni siquiera un jardinero, pues de hecho casi todos eran soldados, salvo unos cuantos mineros alemanes) dejados en la isla al mando del dictatorial Ralph Lane dependieron para su alimentación totalmente de los indios (1585-1586), si bien se ayudaron en la dieta con maíz y pescado, y cazando y recolectando frutos silvestres por su cuenta. Los barcos expedicionarios habían dejado medios de subsistencia para los colonos calculados en veinte días, de suerte que tenían que depender de los indios para subsistir. Una partida de hombres dirigida por Philip Amadas, primer “almirante de Virginia”, encontró buena acogida en Secotón, centro tribal, pero en Aquascógoc perdieron, o les hurtaron los indios a los ingleses una copa de plata. Sir Richard Grenville, jefe de la expedición marítima, encolerizado por la pérdida (robo, según creía él) ordenó quemar el poblado, los sembradíos de maíz e incluso el que tenían almacenado. Fue el primer rompimiento con los pielesrojas y, como escribe D. B. Quinn, “la iniciativa había partido de los ingleses”.³⁶ El sabio Hariot también lo reconoció así a raíz de los sucesos: “Hacia fines del año algunos de los de nuestra compañía se mostraron demasiado fieros en asesinar en ciertos pueblos a varios indios por causas que, por nuestra parte, podrían haberse, además, muy fácilmente olvidado.”³⁷ La coexistencia entre blancos y pielesrojas había terminado apenas empezada; brutal manera de dar fin, por una copa extraviada, a unas relaciones amistosas comenzadas con muy buen pie, supuesto que el cacique no había tenido inconveniente en un principio de sumarse a los cánticos religiosos de los blancos durante los servicios dominicales. Otra expedición, conducida por el propio gobernador, Lane, alcanzó el territorio del jefe indio Menatonon, hizo prisionero a éste y sólo lo soltó a cambio de su hijo, al que se llevó como rehén a Roanoke. La información del cacique fue fundamental

35 Carlos Pereyra, *Breve historia de América*, Santiago de Chile, 1938, p. 273.

36 *Op. cit.*, p. 70.

37 Thomas Hariot, “A brief and true Report of the new found Land of Virginia”, *Apud* R. Hakluyt, *op. cit.*, v. VI, p. 193.

para llevar a cabo las sucesivas exploraciones sobre el territorio circundante, en procura de un buen fondeadero. La colonia inglesa necesitaba de un buen puerto desde el cual dirigir audaces golpes contra el comercio español de Indias.

Sobre el territorio de Roanoke (isla) y Dasemunkepeuc (tierra firme) gobernaba el cacique Wingina, que más tarde, a la muerte de su hermano Granganimeo, se hizo llamar Pemisapan. De esta pequeña tribu dependían los ingleses para su alimentación (maíz, pescado, frutos silvestres). Los indios, al ver cómo el grano almacenado para el invierno disminuía alarmantemente, restringieron las entregas, se negaron a traficar y, por último, decidieron que antes de morir de hambre que muriesen los advenedizos. Un cronista anónimo nos relata las presiones ejercidas sobre los indios así como la “crueldad y ultrajes cometidos por algunos [ingleses] contra los nativos del país”³⁸ a fin de sacarles algo. Es comprensibles que ante esta extremada situación se decidiese Pemisapan a actuar solapadamente (no podía hacerlo de otra suerte) contra los intrusos. Sabiendo que el gobernador Lane iba a explorar el curso del río Roanoke, advirtió a las tribus de dicho territorio que los ingleses iban a destruirlos y les propuso a los diversos caciques una alianza de todas las tribus para acabar con los invasores. Con guías indígenas proporcionados por el astuto Pemisapan pronto estuvo Lane a 160 millas (tal su un tanto exagerada cuenta) de su base, habiendo encontrado durante su marcha todos los lugarejos y poblados evacuados y el maíz retirado y escondido. Entre tanto, el cacique promovió la guerra de nervios entre los ingleses que habían quedado en Roanoke, con el rumor de que Lane y sus cuarenta hombres habían perecido de hambre. Dándose cuenta Lane de la situación, y famélicos como él y los suyos estaban, decidió regresar a marchas forzadas. Mataron a los mastines que iban con ellos, se los comieron y se presentaron lo más pronto que les fue posible en Roanoke. La rápida vuelta de Lane sorprendió a Pemisapan, quien había ordenado no sembrar y hacer preparativos para abandonar la isla. Con la llegada del gobernador el cacique ordenó las siembras, reanudó la pesca con nasas y se avino a prestar homenaje a la Gran Weroanza (cacica) de Inglaterra (Isabel I).

38 “An account of the particularities of the employments of Englishmen left in Virginia by sir Richard Greenville under the charge of Master Ralph Lane...”, en Hakluyt, *op. cit.*, v. VI, p. 163.

Habiendo fallecido Ensenore, anciano consejero de la tribu, partidario de la convivencia con los ingleses, Pemisapan se encontró más libre para organizar ahora una gran confederación de tribus contra los ocupantes blancos. El cacique se retiró con los suyos a tierra firme, les ordenó que no comerciasen con los ingleses y mandó robar o quebrar los cañales de éstos, con los que con grandes dificultades pescaban los ingleses a usanza de los indios. El resultado de esta táctica fue la dispersión de los ingleses (calculada sagazmente por el cacique) en pequeñas partidas para buscar alimentos (ostras, cazabe, raíces, frutos silvestres, etcétera). Para suerte del gobernador, el hijo de Menatonon, Skiko, confidente de Pemisapan y presumible enemigo de los británicos, se presentó al gobernador y lo informó de todo.³⁹ Lane decidió adelantarse, escogió 27 hombres y se fue en busca del cacique con excusa de que necesitaba visitarlo a fin de obtener bastimentos. Cuando el jefe indio, rodeado de sus guerreros, fue encontrado por Lane, éste, ejecutando a escala minúscula la táctica sorpresiva de un Cortés o de un Pizarro, dio la señal a sus soldados quienes cargaron contra los indios y mataron e hirieron a un buen número de ellos. Pemisapan, sintiéndose herido, se fingió muerto y aprovechando la confusión intentó escapar; mas un soldado irlandés, un tal Edward Nugent, que lo vio huir, le disparó y acabó con él (principios de junio de 1586). El sueño raleighiano y pues isabelino de la feliz y beneficiosa cooperación entre ingleses e indios había fracasado. La imagen del *buen salvaje* será trocada por la de Calibán, víctima a partir de entonces de todos los Prósperos anglosajones que en el mundo han sido.

El cronista anónimo ya citado no pudo menos de atribuir a los buenos pero desconocidos propósitos divinos la falla de la empresa colonizadora.⁴⁰ Refiriéndose al tercer navío despachado en 1586 por Raleigh en auxilio de su colonia, se lamentaba de que la tormenta, que duró cuatro días, hubiese destruido las tres pinazas, amén de varios esquifes dejados por Drake. Pero más

39 Cuando la primera expedición exploratoria de 1584 (Barlow-Amadas) partió de Roanoke rumbo a Inglaterra, llevó consigo dos indios: Manteo y Wanchese. Ambos regresaron con la expedición de Greenville al año siguiente; pero apenas desembarcados, el segundo indio desertó y se reintegró a los suyos. Manteo se quedó junto a los ingleses; mas por ello mismo despertó la desconfianza de las tribus. Cabe pues suponer que Lane supo del complot por el joven rehén Skiko, si bien no sabemos qué medios emplearía el jefe inglés para hacer hablar al joven indio, o si éste por su cuenta puso al tanto de la conspiración.

40 *Op. cit.*, VI, p. 152.

importante que el hecho catastrófico en sí mismo fue la explicación que se dio sobre la desgracia, puesto que ésta es atribuida al poco interés u olvido mostrado por los presuntos colonos en cumplimiento de la misión regeneradora que los había llevado a la otra orilla del Atlántico. Para el cronista resulta patente que “la mano de Dios cayó sobre ellos”⁴¹ a causa de las crueldades y ultrajes perpetrados a los indios, violencias a las que nos hemos referido ya líneas arriba. La cólera del Jehová anglicano se había desatado contra aquellos míseros *colonos* que en lugar de esforzarse en su ineludible tarea doctrinal para con los indios (de “agudo ingenio” y “hambrientos de saber”, según Hariot), habían malbaratado su tiempo buscando febrilmente la “rica mina” soñada y deseada por Lane. En lugar de la empresa espiritual justificadora de la presencia inglesa y anglicana en América (contrarréplica a la papista y española), lo que había hecho era holgazanear, murmurar y combatir sin tregua olvidados de Dios y pues de los indios. Como lo subraya y remacha asimismo el inteligente Hariot, testigo también de la ira del Señor, el interés primordial de los ingleses había sido casi exclusivamente la búsqueda febril de las suspiradas riquezas metalíferas y la máxima despreocupación por allegarse recursos propios para poder pervivir: “Y como el oro y la plata no fue por ellos encontrado con la misma ansia con que fue buscado, pusieron poco o ningún interés en cosa alguna, salvo atracar sus barrigas, o porque muchos tenían poco seso, menos discreción y lengua más larga de lo que era necesario.”⁴²

El consejo administrativo de la colonia estuvo formado además de Lane por Hariot, Amadas, White, el capitán Edward Stafford y doce caballeros. Entre estos últimos abundaban los zánganos y murmuradores, lo que explica la crítica certera del cronista, que enamorado de su nueva tierra americana, al igual que su amigo el artista y cartógrafo John White, arremete contra los remilgados caballeretes que sólo veían trabajos, padecimientos y miserias. Para complicar aún más la aventura colonialista, parece ser que en la conspiración indígena (y cosa extraña, a favor de ésta) estuvieron los pocos germanos e irlandeses de la expedición. Un irlandés y acaso católico, por añadidura, parece ser que fue el que metió en la cabeza a Pemisapan la idea de la trama.⁴³ También en América el odiado irlandés hacía de las suyas, es lo que se dirían para sí los ingleses.

41 *Ibidem*, p. 163.

42 *Op. cit.*, VI, p. 167.

43 Cf. A. L. Rowse. *The Expansion of Elizabethan England*, Nueva York, 1955, p. 216.

De acuerdo con lo que manifiestan las fuentes consultadas, a ninguna cosa provechosa se consagraron los colonos arribados a Virginia; ni trabajo personal ni adoctrinación de indios. Richard Hakluyt el Joven, es decir, el clérigo, aun reconociendo el interés egoístamente mundano de los colonos, criticaba la indiferencia de los mismos frente al inexcusable y primario deber doctrinal y ejemplar para con los indios: “Los más –escribe– se ocuparon casi exclusivamente de sus ganancias transitorias y mundanas, y esto por medios deshonestos e ilegales [léase extorsión de indios] la mayoría de las veces; los menos se dedicaron a salvar las almas de los pobres y ciegos infieles.”⁴⁴ Si se desdeñaba el mandato vocacional divino; si la única y legítima justificación con que los ingleses podían contar era de este modo socavada y puesta en tela de juicio, pocos argumentos podrían utilizarse para convencer a las demás naciones cristianas de la legitimidad de los títulos americanos que ellos alegaban poseer. Alarmado sinceramente Hakluyt le escribirá a Raleigh, empresario y responsable de la aventura virginiana, manifestándole la necesidad que había de mejorar el sistema colonizador con objeto de atender en mayor escala y medida a lo espiritual, único modo además para impetrar legítimamente los favores del cielo:

Pero dado que diversas y bien dispuestas personas han entrado ya a este negocio y como sé que tenéis la intención de enviar allí en el futuro algunos de los tales buenos clérigos [anglicanos], los cuales podrán decir a los salvajes lo mismo que los apóstoles comunicaron a los gentiles, “no buscamos lo vuestro sino a vosotros”, siento gran alegría para el éxito que han de alcanzar estas acciones tuyas y espero que el Señor, cuyo poder suele ser perfeccionado en la debilidad, bendecirá los febles cimientos de vuestra colonia.⁴⁵

Si se quería tener éxito en la empresa había, por tanto, que fortalecer el compromiso original mediante el envío de buenos predicadores que anunciaran a los indios la salvación en Cristo. Había, pues, que evangelizar a los pielesrojas. El pecado de incumplimiento o de olvido había sido tanto más grave dado que los indios aquellos poseían una capacidad intelectual superior a la

⁴⁴ “Prólogo” a R. Hakluyt, *op. cit.*, VI, p. 230.

⁴⁵ *Ibidem.*

de los de México y Perú. Hakluyt veía en esta circunstancia la garantía del éxito y así se lo hacía notar a su fautor y admirado amigo Sir Walter Raleigh:

Porque como podéis leer ahora en las últimas palabras de *Relación de Nuevo México*,⁴⁶ traducida al inglés, la tierra firme sobre la que vuestra última colonia se ha establecido, está henchida de miles de indios, los cuales son, de acuerdo con los informes que me han dado aquellos que han tenido alguna experiencia y relación con ellos, de mayor ingenio que los que viven en México y en el Perú; por donde podemos inferir que recibirán fácilmente el Evangelio y dejarán las idolatrías en las que, hasta el día de hoy, viven y se enredan en su mayor parte.⁴⁷

Al indicar el clérigo protestante que los indígenas con los cuales estaban ya (o se iban a poner) los ingleses en contacto se hallaban mejor dotados intelectualmente que los que vivían en las posesiones españolas, expresaban implícitamente su firme creencia respecto a la racionalidad del indio. Esta afirmación que atribuimos a Hakluyt no la hemos obtenido forzando el texto, puesto que el propio autor nos permite inferirla al destacar la diferencia que, según él, existía entre los indios de una y otra región.

Sin duda hay en su información un vivo interés espiritual que le hace ser demasiado optimista al respecto; pero Hakluyt, que estaba muy al tanto de las crónicas e informaciones españolas, no podía ignorar la apasionante discusión hispánica, de resonancia mundial, sobre el problema de la racionalidad del indio, bien que sin tomar parte en ella así fuera de rechazo; como tampoco ignoró, sin duda, la resolución doctrinal igualitaria y favorable que se le dio al dilema.⁴⁸ Al suponer el clérigo que los salvajes pielesrojas eran más listos e ingeniosos que los indígenas mexicanos y peruanos, estaba aquilatando, llamando la atención sobre la mayor calidad intelectual y pues racional, de aquellos. Y esta afirmación nos permite deducir el concepto que tenían los ingleses

46 La de Antonio de Espejo, publicada entre 1582-83. La traducción inglesa de 1587.

47 "Prólogo" citado en Hakluyt, *op. cit.*, VI, p. 230.

48 Respecto a Hakluyt sólo podemos suponer que conociese los resultados de la disputa de Valladolid, internacionalmente famosa en su tiempo; pero por lo que toca a Samuel Purchas la seguridad es absoluta dado que en 1603 publicó en su colección "The Summe of the Disputation between Fryer Bartholomew de las Casas or Casaus and Doctor Sepulveda", *Apud op. cit.*, v. XVIII, p. 176-180.

representativos del siglo XVI acerca del indio. Conocemos el terreno tremedoso que pisamos por causa de la hipoteticidad; pero no encontramos otro sentido sino inferido a la intencionada indicación del capellán anglicano. Él deseaba presentar como fácil, atrayente y factible la actividad, evangelizadora; mas en éste su propio interés espiritual puede percibirse el matiz racionalista con que caracteriza al indígena y que resultaba imprescindible para obtener una fructífera cosecha de futuros catecúmenos. El hecho de que los indios fueran entes racionales era precisamente la condición que haría posible la catequización; la garantía previa de la constitutividad racional de los salvajes era lo que facilitaría su conversión y, por consiguiente, su incorporación salvadora. La fe futura reclamaba la racionalidad presente, puesto que ésta era exigencia para aquélla.

Tampoco creemos que sea violentar demasiado el texto el considerar que la *facilidad* con que los salvajes habían de abrazar el Evangelio y rechazar la idolatría indicaba precisamente por parte del indio un acto de libérrima voluntad; porque nadie se adhiere rápido y fácilmente (salvo por coacción o por disimulado interés) a unas nuevas creencias sin antes estar plena y entusiastamente convencido, *persuadido*, o interesado por las buenas razones y ventajas que las mismas entrañan. Con esto caemos en la cuenta de que la evangelización protestante (anglicana primero, puritana después) en América se caracterizó ya desde sus comienzos, y a partir de sus premisas espirituales, por un único modo de realizar la tarea adoctrinadora incorporativa, fundado precisamente en el *intelecto* y en la *razón*.⁴⁹ Si ello fuese así, entonces la posible filiación lascasasiana resultaría evidente y sólo le faltaría para ser completa, o cuando menos semejante, la tercera exigencia del método evangelizador propuesto por el padre Las Casas: la invitación y suave moción (*allicio*) de la voluntad;⁵⁰ es decir, una cosa en la que coincidirían anglicanos y puritanos novoiñgleses para llevar a buen término su captación evangélica de indios.

Los ingleses de fines del siglo XVI, pese al empleo de ciertos calificativos más metafóricos que reales (bestia, animal, salvaje, etcétera), en términos generales vieron al indio pielroja como simiente de Adán, aunque azas, dege-

49 Cf. Edmundo O'Gorman, *Fundamentos de la historia de América*, México, 1942, p. 32. Véase también del padre Las Casas, *Del único modo de atraer a los pueblos a la verdadera religión* (versión de A. Santamaría), México, 1942, cap. 5.

50 Las Casas, *Del único...*, *ibidem*.

nerada; pero no iba a ocurrir lo mismo en el siglo XVII y mucho menos en los dos siguientes, que ya correrían por cuenta de los neolingleses primeramente y de los norteamericanos después, en todo lo relativo a las relaciones entre los hombres rojos y blancos.

Naturaleza y calificación del indio desde la postura puritana

Independientemente de la capacidad inglesa (anglicana) para atraerse y adoc-trinar a los pielesrojas, la empresa británica del siglo XVI había fracasado como todas las europeas que en la misma centuria no se toparon, como aconteció con las de Cortés, Pizarro, Quesada, Alvarado y tantos otros, con imperios autóctonos americanos que conquistar y despojar. Por ejemplo, el fracaso de Raleigh en la Guayana resulta más que ejemplar y relevante. La empresa vir-giniana de la corte isabelina respondía a un triple plan: económico, político-estratégico y espiritual. El primero suponía la fundación de una colonia en donde se pudiesen, cultivar los frutos y especies mediterráneas, que liberarían a Inglaterra de su comercio oneroso con el Mediodía europeo; el segundo significaba la paralización a la larga del comercio de España con las Indias y pues la liquidación del permanente amago español sobre las islas británicas (amago, hay que aclararlo, provocado por la agresividad inglesa a partir, sobre todo, de los ochenta del siglo XVI); el tercero y último, aunque no menos importante, un proyecto de salvación cristiana para el indio, con el cual se justificaban o enmascaraban los dos anteriores. La empresa falló por causa de la amenaza española de 1588; por el incentivo pirático, más lucrativo que los probables beneficios de la colonización, y por no poder resolver de inmediato los difíciles problemas de toda aclimatación.

En el siglo XVII, durante sus primeras décadas, la situación, será diferen-te y también será distinto el tipo de inglés interesado en las empresas indianas. Sin embargo, aunque las diferencias entre los colonos que fundaron James-town y Plymouth, respectivamente, son espiritual y socialmente profundas, más hondas son las de ambos respecto al empresario o aventurero (inversio-nista) del siglo anterior tudoriano: un Raleigh, pongamos por caso. El nuevo colono *peregrino* o *santo* del siglo XVII es ya en cierto modo un hombre que si bien organiza rígidamente sus energías psíquicas y físicas y evita las exu-berancias vitales y desbordes lúdicos de la “merry England” isabelina, se

encamina irremisiblemente hacia un racional estilo de vida moderno: virtudes crediticias, moralidad, frugalidad, actividad vocacional incesante, ahorro racional, especulaciones y prácticas usurarias razonables desempecatadas. A causa de estas virtudes típicas intramundanas (a las que podemos añadir sobriedad, moderación y control rígido) y debido asimismo a la extrema eticidad a que quedan sujetos todos los actos de la vida, así los más serios como los más triviales, para decirlo con Weber, tanto los más íntimos como los más externos o extrovertidos, es por lo que hemos preferido a cualquier otro grupo colonial. Las ideas que sobre los indios se forjaron y pusieron en circulación los grupos calvinistas de la bahía de Massachusetts (Salem, Plymouth, Boston, etcétera) dejaron una profunda huella en la mente novoianglesa en un principio y por extensión herencial, en la norteamericana, que hasta la fecha, es cosa harto segura, todavía no se ha borrado.

Es evidentemente un lugar común el que se hace eco de la tan debatida cuestión sobre la crueldad típica anglosajona hacia los pielesrojas y de la cual se ha inferido la aniquilación casi total de éstos, dado que para el inglés anglicano o puritano entrenado en la teoría y práctica de que el mejor irlandés era el irlandés muerto, sólo tuvo que cambiar de sujeto o de terrero para considerar con alegatos justificatorios semejantes (bestialidad, holgazanería, ebriedad, anarquía social, superstición e incluso canibalismo) que el mejor indio era el indio muerto. Es cierto que

el reinado de Isabel fue uno de los más bárbaros y crueles, en comparación con el cual las medidas represivas de María palidecen hasta el punto de convertirse en insignificantes. Y este reinado fue seguido por otro, bajo Jacobo I, de crueldad semejante [...]. El pueblo [para la época de Carlos I] había sido disciplinado en los métodos crueles de sus antiguos señores, y había llegado a ser tan feroz como Enrique, Isabel y Jacobo.⁵¹

Para Toynbee, “los hábitos de ‘terrorismo’ adquiridos por los ingleses en su prolongada agresión contra los remanentes de la franja céltica en las tierras altas de Escocia y en los pantanos de Irlanda, cruzaron el Atlántico y se

51 Cf. St. Georges Kieran, *A Century of Persecution under the Tudor and Stuart Sovereigns from contemporary Records*, Nueva York, 1920, p. IX.

practicaron a expensas de los indios norteamericanos”.⁵² La crueldad del siglo XVI hay que considerarla dentro de sus circunstancias históricas y examinarla en función del espíritu de la época; las atrocidades estaban a la orden del día y nadie se compadecía hipócritamente, como hacemos hoy, de la suerte de los vencidos.

Subyugada Irlanda a la Corona británica –escribe Irving A. Leonard–, Sir Humphrey Gilbert no tuvo empacho en pasar a cuchillo a hombres, mujeres y niños de aquella isla, y en un informe sobre sus actividades revela claramente su franca aceptación de la filosofía imperante en su época y excusa sus atrocidades declarando que él era de la invariable opinión de que “ninguna nación conquistada se someterá jamás voluntariamente a la obediencia por amor, sino por temor”. Tan fielmente practicó esta convicción que, después de terminar su trabajo en Irlanda, uno de sus conciudadanos, Sir Henry Sidney, comentaba: “ahora el simple nombre de un inglés es más terrible para ellos [los irlandeses] que antes lo fue la presencia de ciento”.⁵³

Si los hechos históricos han de ser comprendidos más que valorizados, cae de suyo que los juicios de Humphrey y Sidney responden a sus propios valores y no a los platónicos; por nuestra parte sería contradictorio querer juzgar a los hombres de otras épocas según los cánones de su tiempo o, peor todavía, intentar juzgarlos a partir de nuestros valores. Si se plantease el problema partiendo de nuestro juicio de valor presente y desde el punto de vista del resentimiento hispánico, sería muy fácil levantar una contraleyenda negra capaz de blanquear la española y pues apta para bonificar y defender históricamente la obra material y espiritual de España. Pero nosotros no nos sentimos con ánimos para emplear el desacreditado sistema argumental *ad hominem*,

52 Cf. Arnold J. Toynbee, *Estudio de la historia*, traducción española del compendio de D. C. Sommerwell, Madrid, 1971, v. 2 (V-VIII), p. 85.

53 Cit. Irving A. Leonard, *Los libros del conquistador*, trad. Mario Monteforte Toledo, México, Fondo de Cultura Económica, 1953, p. 22. El tratamiento de sir Thomas Gates a sus soldados y a los indios en Virginia (1635), a un siglo de distancia de las acciones violentas de los conquistadores españoles, mejoró incluso la crueldad proverbial de éstos. Véase Edward D. Neill, *Virginia Vetusta*, Albany, 1885, p. 68-74 y p. VIII. Cit. H. M. Jones, *op. cit.*, p. 136, 332 (n. 4 y 14).

muy utilizado por otra parte entre los historiadores interesados y entre los acomodaticios. Nuestro interés, por tanto, radica menos en intentar fijar los resultados destructores, ciertamente fatales para el hombre y cultura indígenas de Norteamérica, que en determinar las circunstancias y condiciones que motivaron desde muy adentro la actividad devastadora anglosajona. Para ser más claros: dirigimos fundamentalmente nuestra atención a las ideas que acerca de la naturaleza del indio se forjaron los puritanos ingleses y novoingleses; lo cual nos llevará de la mano a preguntarnos, en suma, por un problema todavía más interesante y dramático, el del pensamiento anglopuritano relativo a la naturaleza del hombre.

Entre todas las doctrinas cristianas ninguna como la calvinista ha mostrado tanta desconfianza e incluso desprecio por el hombre: éste, en definición de Calvino, es un ente esencialmente pecaminoso y depravado del que nada bueno es de esperarse.⁵⁴ Frente a esta universal perversión del género humano levanta el teólogo rector de Ginebra la doctrina arbitraria y discriminatoria de la elección de unos pocos para la salvación;⁵⁵ de la autoridad especial de los santos para establecer y vigilar el cumplimiento de las leyes de Dios ínsitas en las Escrituras y de la exclusión de toda forma de libertad, de pensamiento y de acción mundanales que no provenga de la inspiración bíblica y que no tenga por correlato la salvación en este mundo y en el venidero. Inspirado en Isaías (1:9; 10:19, 20, 21; 16:14 y 41:14) Calvino había proclamado su determinismo teológico selectivo que resultaba contrario al sentido común y a la caridad cristiana. Los calvinistas trasladaron la promesa sotérica dada por Jehová a Abraham (de que salvaría a su familia y descendientes) a un grupo reducido de electos; es decir, de predestinados a la salvación. Se trata, en definitiva, de un doble mecanismo predestinatorio arbitrado misteriosísimamente por Dios e interpretado por Calvino en la *Institución cristiana*, en virtud del cual la mayoría queda irremisiblemente condenada a cambio de la salvación de pequeño número de aliados o elegidos.⁵⁶ Los calvinistas de la Nueva Inglaterra, los puritanos, dieron a Dios en este drama latebroso y terrible de creación y salvación un papel en extremo determinante que desbordaba los

54 Véase la *Institución religiosa*, traducción de Zipriano de Valera, Madrid, 1858, 3, III, 12, p. 401; 2, III, 2, p. 173, *passim*.

55 *Op. cit.*, 3, XXI, 5, p. 637.

56 Calvino, entre otras fuentes, se inspiró en San Pablo: Romanos 8:29-30.

límites teológicos impuestos por el reformador francés. Los cinco puntos adoptados por el Sínodo de Dordt (1610) especifican claramente la extralimitación y rigidez puritanas: 1) *Predestinación incondicional*, que niega cualquier factor de contingente impredecibilidad en la voluntad humana; 2) *limitada expiación* (reparación), que restringe la eficacia del sacrificio de Cristo al electo; 3) *inhabilidad* (incapacidad) *humana*, que aleja del hombre cualquier fragmento de poder para salvarse; 4) *inamisibilidad* (irresistibilidad) *de la gracia y perdurabilidad del santo*, con las cuales una vez electo el hombre nada puede evitar o impedir su salvación.⁵⁷ Esta teología calvinista-puritana no daba entrada a la libertad espiritual del hombre ni hacía lugar a la concepción de la perfectibilidad humana.

En sus funciones prácticas la doctrina teológica se complementaba con la teoría de la vocación (*calling*)⁵⁸ que cubría y orientaba todas las actividades humanas. William W. Sweet ha procurado una explicación, a nuestro juicio plausible, que concuerda con nuestra tesis, en la cual todo el mecanismo descansa en el significado y valoración del *calling*. A él se debe, como justamente se desprende de las ideas de Sweet, la racionalización de la doctrina espiritual y su proyección en el terreno de la acción y de la vida de cada día, lo cual hizo del hombre novoiinglés “un hacedor del mundo”. Partiendo de los estudios de Weber, Troeltsch, etcétera, quienes se esforzaron en subrayar la participación decisiva que la doctrina calvinista tuvo para el desarrollo del capitalismo y la irrupción de la clase media burguesa, el autor arriba indicado escribe lo siguiente:

Pero si la piedad novoiinglesa y el éxito económico marcharon de concierto, no fue debido a ningún deliberado complot por parte de los puritanos novoiingleses para obtener ventajas materiales. Más bien, ello aconteció como una consecuencia natural derivada de la doctrina del *calling*, es, a saber, la doctrina que sostiene que una persona es llamada divinalmente

57 Richard Baxter sostiene en su *Saints' Everlasting Rest* (1649) que el resto o remanente, al que se llama “el pueblo de Dios”, fue escogido antes de la creación del mundo y que el Padre tuvo a bien darles el reino. Cit. R. B. Perry, *Puritanism and Democracy*, Nueva York, 1964, p. 191, 657 (n. 39).

58 Sobre la vocación (*calling*) véanse las cinco reglas que formula W. Perkins (1538-1601) el eclesiástico puritano más admirado en la Nueva Inglaterra. *Apud* Edmundo S. Morgan, *Puritan Political Ideas, 1558-1794*, Nueva York, 1965, p. 35-78.

a ser comerciante cristiano, a ser capitán cristiano de un navío o a ser granjero cristiano, del mismo modo que se puede ser destinado divinalmente a ser ministro de Dios. Este énfasis, naturalmente, condujo por sí mismo al éxito en los negocios y como una consecuencia de esto la Nueva Inglaterra, a despecho de su suelo pedregoso y de su inhospitalario clima, se preparó largamente para producir asimismo, a causa de la ética puritana y del puritano estilo de vida, un nuevo tipo de hombre y de mujer que tenía solamente interés en preparar a sus hijos tanto para la prosperidad de la familia, de la Iglesia y del Commonwealth, como para la actividad de cada día para procurar un modo de vivir. El puritanismo de la Nueva Inglaterra fue un experimento en el modo de ganar la vida cristianamente; un experimento mediante el cual se aplican principios cristianos a cada fase de la vida diaria.⁵⁹

La razón dicta que un hombre no puede hacer una tarea ni ejercer un oficio o profesión, o realizar algo si para ello no tiene aptitud ni talento. El hombre puritano recuerda así la palabra y ejemplos de Jehová, examina las capacidades con que Dios lo ha dotado y determina mediante su razón cuál es su vocación, cuál es la tarea para la que ha sido llamado y es más apto. De esta suerte la actividad del cristiano se convierte en un bien social; en algo bueno, útil y provechoso para todos, además de para él mismo. El *calling*, o llamado que Dios hace al hombre para ponerlo intramundamente a salvo, cubre y orienta todas las actividades humanas; permite que cada hombre se gane la vida honrada y activamente dentro del mundo (ruptura con la tradición jerárquica y estatutaria medieval) y otorga plenitud al *status* de cada quien supuesto que únicamente se realiza la vocación ejercitándola. La otra complementación de la doctrina calvinista proviene de la tesis teológica del triple pacto: el de gracia, el eclesiástico y el civil o político. Surge esta triple alianza del fondo histórico-religioso de la Biblia (Génesis: 15:18; 17:2, 4, 7, 9, 1) en virtud del cual Abram (Padre Enaltecido) se llamará en lo sucesivo Abraham (Padre de una Multitud) y se le ordenará la circuncisión para él y sus descendientes como señal del pacto entre Dios y los electos. Como hemos escrito en otro lugar, “con la llegada de Cristo el exclusivismo federal israelita se trueca en exclusivismo cristiano, cuya marca pactual no será ya la

⁵⁹ Cf. William W. Swret, *The American Churches*, Nueva York-Nashville, 1948, p. 117-118.

circuncisión física sino la espiritual mediante el bautismo”.⁶⁰ Los puritanos, en tanto que electos, y como depositarios únicos (así lo creían sinceramente) del pacto interno y externo, político y espiritual, se consideraron a sí mismos como los representantes exclusivos, tipológicamente hablando, del contrato divino humano.

La religiosidad calvinista, ha escrito José Luis Aranguren, es una “extraña combinación de lógica, sobriedad fanatismo y terror”;⁶¹ especioso y pastoso menjurje de difícil paladeo para unas bocas tan sitibundamente primitivas e inadecuadas como las de los pielesrojas. Ciertamente es que la teología calvinista se fue adaptando, limando asperezas, puritaneando, en su nuevo ambiente neoinglés; la multiplicidad de sectas protestantes van paulatinamente eliminando montañas de prejuicios, dogmas y pesimismo, y aun cuando para los propios novoiingleses el lento proceso resultó muy serio, aunque no desesperado, para los indios siempre fue un problema sin solución. Lo espantoso del caso fue cuando la teología puritana (calvinista en su esencia) tuvo que enfrentarse a las incógnitas que presentaba la existencia del indígena: ser caído. Bien es cierto que la presencia en la Nueva Inglaterra de la teología arminiana disolutora del dogma calvinista de la doble elección (predestinación condicional), introductora de un agustinismo más suavizado y defensora del dogma de la resistibilidad de la gracia y de la expiación universal,⁶² había casi cambiado en optimismo el original pesimismo calvinista cara al hombre; mas para cuando tales principio tomaron cuerpo, ya los indios habían sido no sólo juzgados sino sentenciados y liquidados. El cuitado pielroja nunca pudo demostrar que poseyese a un sólo *mérito* por el que ameritara ser salvado. La teología federal calvinista rechazó en el indio la más mínima posibilidad de salvación: la prudente y no desesperada (luterana) teología de Calvino sólo actuaba entre electos, que era para los que él hablaba. La aceptación del pacto quería decir que los aliados estaban en vías de salvación electora y federal; que los que la rechazaban o rompían se encontraban ya condenados, en vida, para toda la eternidad. Es, pues, la característica teológico-racional del convenio la que suaviza las aristas irracionales y arbitrarias de la espantosa (para

60 Cf. Juan A. Ortega y Medina, *Destino manifiesto*, México, 1972, p. 95. De hecho resumimos la doctrina calvinista entre las páginas 84-98.

61 Cf. *Catolicismo y protestantismo como formas de existencia*, Madrid, 1952, p. 101.

62 Cf. R. B. Perry, *op. cit.*, p. 99.

los no elegidos, los indios en este triste caso) selección divina.⁶³ Para los pielesrojas la predestinación que hemos llamado negativa fue mucho más pavorosa que para los ingleses no electos, dado que no podían recurrir como éstos ni les era aplicable la tesis familiar puritana, de acuerdo con la cual los descendientes de elegidos eran gratificados casi siempre con los signos visibles de la gracia: los hijos, nietos y a veces hasta tataranietos de los *santos* son también santos herencial y graciosamente seleccionados; porque según los teólogos puritanos “Dios moldea la línea de elección en las partes generatrices (*loins*) de los padres santificados”.⁶⁴ Esta idea, usual entre los puritanos, fue expresada por último por Increase Mather en un sermón (1678) y en su tratado del mismo año, *Pray for the Rising Generation*, así como en sucesivos sermones y estudios.⁶⁵ Desde luego Increase Mather no estaba solo; en relación con esta idea se encontraba muy bien acompañado por otros divinos puritanos: su hijo Cotton Mather, Thomas Thatcher, etcétera. Este privilegio prenatal obviaba el gran inconveniente de la disyuntiva selectiva y forzaba en cierto modo la preordinación celestial a favor de los descendientes del regenerado; cosa que no podía ocurrir con los pielesrojas, irregenerados hasta entonces, y que por lo mismo no podían hacer de la gracia un bien hereditario. Según Perry Miller, la generación no otorgaba, por cierto, la gracia; pero a causa del pacto federal santificante Dios se comprometía a mantener su graciosa promesa en virtud del convenio.⁶⁶ Una vida civil ordenada, honesta, regimentada hasta en los más nimios detalles era la condición básica para una vida de santidad⁶⁷ o de semisantos. La moralidad propia y la vigilancia estrechísima de la del prójimo transparentaban la salvación y facilitaban la prosperidad y la riqueza.⁶⁸ El ascetismo intramundano, a pesar de Bunyan (*Progreso peregrino*), convertía al peregrinante pecador en un hombre rico. El viejo dilema ético entre piedad y riqueza, entre Cristo y Mammon, quedó cancelado cuando en una misma persona pudieron conciliarse el hombre

63 Cf. William H. Werkmeister, *A History of the Philosophical Ideas in America*, Nueva York, 1949, p. 15.

64 Cit. Edmundo S. Morgan, *The Puritan Family*, Nueva York, 1966, p. 182.

65 Cit. *ibidem*.

66 Cf. Perry Miller, *The New England Mind. From Colony to Province*, Boston, 1966, p. 86.

67 Cf. R. H. Pearce, *op. cit.*, p. 29.

68 Cf. E. S. Morgan, *op. cit.* (1966), p. 10.

piadoso y el hombre de negocios sin que el fiel de la balanza moral se desequilibrase: Samuel Sewall, por ejemplo, o un John Hull.

Como escribe Perry Miller, el gran tratadista contemporáneo del tema histórico puritano, “para [éstos] la idea del *pacto* fue la clave teológica y filosófica de su tiempo. No se pensaba en una sociedad en donde todos sus componentes fuesen santos, sino en una sociedad deliberadamente dedicada a mantener el convenio legal con Dios por decisión comunal, como una declaración de guerra”.⁶⁹ Si una nación o estado elegía por libre decisión a Dios, ello quería decir que a pesar de que la mayor parte de la comunidad no fuera electa (santificada por la gracia electiva) Dios consideraba aquella comunidad como su pueblo elegido, *in toto*; de aquí que el sistema de vida puritano fuese ponderado como un medio de alcanzar la santidad en este mundo y en el otro. El estado cristiano así erigido obligaba a cada uno de los componentes, a obedecer a Dios, no porque el creyente fuese de suyo una célula social santificada y pues necesitada de probarse a sí misma como elegida o salva, sino porque era simplemente participante de una familia, de una Iglesia y de un estado puritanos en el que la transgresión de un solo componente ponía en peligro a toda la comunidad; de aquí que la ira de Dios únicamente podía aplacarse mediante la confesión y el castigo públicos del transgresor, evitándose así la sanción colectiva provocada por el miembro delincente o pecador.⁷⁰ Como la relación de Dios con una comunidad no era interna sino externa, federal, la comunidad no era tratada individualmente sino externamente; es decir, como si fuera tan sólo una unidad.⁷¹

El pacto personal o público se consideraba simplemente como una parte de un cósmico principio de orden arbitrado por Dios. Ahora bien, si tal sistema fundado en la fe (*fiducia*) era posible como sostén de la sociedad puritana, se deducía que también, podría serlo en la creación de la sociedad india y cristiana.⁷² En un principio se admitió de buena fe esta posibilidad teórica supuesto que desde los primeros contactos entre ambos pueblos se había decretado la racionalidad del indio. La evangelización de éstos se extendió, por consiguiente, como un paso desde la sociedad natural a la

69 Cf. P. Miller, *op. cit.*, p. 21.

70 E. S. Morgan, *op. cit.*, p. 10.

71 Vid. P. Miller, *op. cit.*, p. 22, y R. B. Perry, *op. cit.*, p. 327.

72 Cf. R. H. Pearce, *op. cit.*, p. 29.

espiritual y política, que es precisamente la tarea a la que se dará pleno de entusiasmo y de caridad cristiana el gran John Eliot, extraordinario educador y catequizador puritano de pielesrojas:

Y este voto solemne –escribe– acuerda el Señor sobre ellos: que siendo como son un pueblo sin forma alguna de gobierno y habiendo en este momento que escoger uno, yo me esforzaría ahora, con todas mis fuerzas, para haceles aceptar el gobierno así civil como eclesiástico que Señor tiene ordenado en las Sagradas Escrituras, y deducir todas las leyes de ellas, para que así sea [este pueblo indio] el pueblo del Señor, gobernado únicamente por Él en todas las cosas.⁷³

Salta a la vista, y no importa repetirlo, que para que los pielesrojas se adecuaran al nuevo sistema y aceptaran el triple pacto o gobierno civil, eclesiástico y santo deseado fervientemente por Eliot (el más puro *bonum commune o commonwealth*) se necesitaba considerar sin reservas a los componentes de tal futuro organismo político-religioso como entes de razón capaces de convenir en los puntos, proposiciones y obligaciones contractuales aconsejadas y fiscalizadas por el Maestro. Había que hacer, por tanto, un llamado al entendimiento de los indios para que éstos de pusieran a razonar sobre la necesidad y bondad del cambio religioso, político y social propuesto, y había también que recurrir, por parte del agente predicador, a ciertas razones incontrovertibles que inclinaran libremente la voluntad del indígena a la necesidad y aceptación del cambio; verbigracia, a la recepción jubilosa de los nuevos [placenteros]⁷⁴ y responsables trabajos. Cuando Eliot habla de forjar razones para inclinar la voluntad de los indios no está pensando, naturalmente, en ningún medio violento, en coerción o compulsión semejante a la “religión por la fuerza” que practicaban frecuentemente los frailes misioneros en la Nueva España, sino que está pensando en persuasiones, en argumentos racionales y pacíficos, en modos convincentes y ejemplares; porque la violencia, aun si fuera mínima, le parece sencillamente antinatural, una sinrazón. Con esto y

73 Cit. Louis Vernon Parrington, *Main Currents in American Thought. The Colonial Mind. 1620-1800*, Nueva York, 1954, p. 84.

74 Placenteros en tanto que oración del trabajo, dado que de acuerdo con los teólogos reformados, que en esto seguían a Lutero: *laborare est orare*.

según vemos nosotros, el misionero puritano se afiliaba acaso sin saberlo, o a lo mejor sabiéndolo, a su tácito y admirado modelo, lacasasiano (nunca confesado). Llegados aquí, conviene añadir que la vieja polémica española suscitada con motivo de la definición de la naturaleza del indio se polarizó, según es sabido, en dos opiniones extremas: por un lado, encontramos el punto de vista de Las Casas, que otorgaba al hombre indio una categoría racional sin cortapisa y proclamaba la igualdad natural, física del hombre; posición original inmanentista que excluía la idea aristotélica de la servidumbre por naturaleza y, por consiguiente, la de la barbarie fundada en la incapacidad político-urbana, que era precisamente lo que sostenía tradicionalmente el doctor Sepúlveda; por el otro lado encontramos la postura franciscana, más apegada a los moldes cristianos antiguos (joaquinismo profético) que no excluía, llegado el caso, un cierto grado de amorosa violencia (*servatis servandis*) y el apresuramiento en la ingente tarea evangelizadora, con tal de no dejar a “cuentos” (millones) de almas a merced de Satanás, en la edad postrera del mundo, en tanto que lenta, muelle, pacífica y coloquialmente se iba convenciendo a los indios, uno por uno (como lo defendía Las Casas) a que abandonarían sus idolatrías y formas de vida. Los frailes misioneros querían, y lo llevaron a la práctica, salvar a los indios de una buena vez; reincorporarlos en masa (sin reparar en las prisas) a la última etapa salvadora la historia universal (católica), que ya se encontraba en apresurado proceso de consunción, pese a que para ello tuvieran que pagar los indios, mediante el castigo de la destrucción purificante, su trágica culpa demoníaca. La perspectiva escatológica como ha indicado Marcel Bataillon, desde la cual se avistaban el descubrimiento, la conquista y la evangelización no admitía, pues, dilaciones.

La evangelización reformada, según se verá mejor páginas adelante, nos parece que estuvo más cerca de la verdad cristiana nueva proclamada y defendida por el justiciero y colérico fray Bartolomé de las Casas, que de la franciscana; pero al aceptar aquélla el sistema de conversión lenta, pacífica, razonada, progresiva e individual estaban los misioneros protestantes más próximos del padre Las Casas –según citamos arriba– de lo que acaso ellos mismos hubieran querido admitir y de lo que incluso el singular y extraordinario español hubiese estado dispuesto a conceder, si imaginamos un lucianesco y ectoplásmico diálogo al respecto entre dos fantasmas o almas *sin* pena: Eliot-Las Casas.

El más famoso sevillano de todos los tiempos y los misioneros puritanos querían convertir a los indios con buenas y persuasivas razones, porque

salvarlos, lo que se dice salvarlos, bien sabían ellos que sólo competía a Dios; si bien el gran fraile andaluz no anularía por completo, en tanto que católico sincero y militante, la posible aportación personal de las propias obras en la empresa individual de salvación. Desde el punto de vista protestante sólo operaría en un sentido o en otro la doble predestinación, cuya aplicabilidad competía, según sabemos, al inescrutable designio divino. Respira, no obstante, el padre Las Casas un airecillo moderno (prerreformista) muy de su tiempo por otra parte, que no puede pasar desapercibido, o que si lo ha sido a lo largo del tiempo se ha debido a una especie de “docta ignorancia” –aceptada por todos– semejante a la que aludía el Cusano, o a la ceguera sospechosamente voluntaria. Concedía el combativo español y “conturbador” dominico un papel casi tan exclusivo y absoluto a la teodicea cristiana, que John Eliot y los suyos no hubieran tenido mayor inconveniente en aceptar tal interpretación como propia. Por otra parte, los aplausos tácitos o expresos, quedos o ruidosos que provienen de la vertiente protestante anglosajona ponen de manifiesto la simpatía con que se acepta al teólogo que minusvaloraba los méritos humanos y las obras sobrenaturales de los hombres: véase si no el mezquino papel providencial que representa Colón en la *Historia de las Indias*; y véase también, por contra, el que otorga fray Jerónimo de Mendieta en su *Historia eclesiástica indiana* a la figura Cortés, pieza central de la historia americana o Moisés del Nuevo Mundo.⁷⁵ ¿La manifiesta atracción que muestran algunos norteamericanos de altura por el padre Las Casas, no será tal vez la admiración y el arrebató que se experimenta ante un antecesor o casi precursor espiritual; un luchador por la justicia, para decirlo con Lewis Hanke, que resulta casi una calca de un honrado demócrata norteamericano de nuestros días? Y, por otra parte, ¿la simpatía estadounidense ante este excepcional y desorbitado personaje hispánico, no será asimismo, por cierto, y dejando de lado ahora las implicaciones propagandísticas antiespañolas (Leyenda Negra) que nos salen al paso, un modo de compensar la íntima conciencia de inauténtica americanidad o impermeabilidad, hasta hoy, frente a lo indígena?

Pese a que el tema es tentador tenemos que dejarlo ahí y volver a los pobrecitos indios pielesrojas, a los cuales quería Eliot congregar, según escri-

75 Así titula, más o menos, John L. Pheland el capítulo tercero de *El reino milenario de los franciscanos en el Nuevo Mundo*, traducción de Josefina Zoraida Vázquez, México, 1972.

bimos, mediante un sistema político teocrático (religioso-civil) de inspiración bíblica. El indio era un ser creado por Dios, descendiente de Adán; pero que se encontraba, en cuanto hombre, en ínfimo estado natural, embrutecido, ciego a la luz espiritual. En tanto que este hombre marginado viviese en su anárquica libertad natural no tendría la más remota esperanza de salvación (elección); sin embargo, la bondad divina dispondría las cosas de tal modo que el contacto de los pielesrojas con los cristianos reformados vendría a ser para ellos como emprender una segura marcha por el camino de acceso y ascenso, peregrinante y progresivo, hacia la libertad moral o civil, contractual; es decir, hacia la única posibilidad de regeneración, o de transformación en pueblo cristiano y, pues, elegido. Había que hacer del hombre un Hombre; hipóstasis paulina que entrañaba la posibilidad de intrahumanizar a los indios, de considerarlos incorporados al esquema de la historia providencial cristiana. El contacto, la convivencia, la aceptación e imitación del sistema puritano fundamentado en la fe constituían el proyecto estructural ideado por Dios y con el que los puritanos y *santos* novoiingleses deberían entusiastamente cooperar.

Sólo las libertades civiles y eclesiásticas vividas bajo la égida de la Iglesia de Cristo podían proporcionar a los indios la verdadera característica espiritual; fuera de estas libertades políticas, tan caras al Dios y al hombre puritanos, no podían sino quedar a un nivel incluso más bajo que el de las bestias. Porque si bien se mira, el bruto alcanza su perfectibilidad natural mediante su máximo desarrollo y cumplimentación animal; y, por lo tanto, considerar a un hombre que lo sea únicamente en lo físico y no en lo espiritual vale tanto como catalogarlo por debajo de la bestia, dado que ni siquiera logrará alcanzar la perfección bestial que le es inherente a ésta. El indio necesitaba cambiar su imperfectísimo sistema de vida social y espiritual, y adaptarse plenamente a las nuevas exigencias que la conversión le imponían. Debería pasar, según hemos escrito, de la libertad natural a la moral, al *commonwealth* cristiano, al teocratismo y unión con Cristo. En suma, debía realizar en sí mismo la metamorfosis de su posible perfección (como animal político) y su reengendración cristiano-reformada. Se pensó optimistamente en un principio que el problema a resolver por el indio era bien sencillo; la resolución dependía de que él escuchase con atención buena voluntad la palabra de Dios ínsita en los escritos santos, y de que en función del luminoso mensaje evangélico actuase y reaccionase y echase a andar por el auténtico y exclusivo camino de salvación que sus hermanos ingleses le

ofrecían. Para el cambio interno y externo propuesto el ejemplo inspirante de las pequeñas comunidades puritanas de la Nueva Inglaterra y los hombres cristianos que las habitaban y regían era decisivo para los indios.

La proyectada evangelización puritana tenía ante sí una tarea fundamental de inhistorización; de inclusión o participación de los pielesrojas en el escenario dramático de la historia cristiana universal. Se trataba, pues, de conceder carta de ciudadanía, de existencia o adecuada jerarquía a la historia, o, por decirlo más exactamente, no-historia de los indios; de situar a estos ahistóricos entes *nuevos* (nuevos en cuanto que, hasta entonces, no había contado su pasado ni su presente) dentro del esquema cristocentrista y redentor. Es decir, y recurriendo a San Pablo, se trataba de *humanizar* a los indios, de dotarlos de sentido, de considerarlos reengendrados ya en Cristo. Para alcanzar esto los pielesrojas tendrían que organizar su nuevo estilo de vida pactando espiritualmente con Dios y estableciendo un convenio político-eclesiástico entre sí y con los hombres blancos. Precisamente la diferencia de este pacto triple con el sistema aristotélico de la organización citadina a base de la reunión de unidades familiares perfectas, radica fundamentalmente en el sentido trascendental que la predestinación calvinista acuerda a la alianza, mediante la cual todos los asociados pueden ponerse (teóricamente al menos, como vimos en páginas atrás) en trance de eterna y selectiva salvación, sin que haya siervos y sin que tuviesen éstos que estar doblegados, de haberlos, al “gobierno despótico bajo el mando de un amo cristiano”, que es como lo entendía muy aristotélicamente Ginés de Sepúlveda. Según puede verse, la concepción política de los puritanos se apartaba ya bastante de la idea tradicional católica. El proyecto de ayuntamiento urbano ideado por los calvinistas *americanos* no lo podían llevar cabo por sí mismos los indios; pero la generosidad y amor divinos, inclinados favorablemente hacia los salvajes, habían prevenido medios eficaces para alzarlos: la evangelización por la vía del pacto, o contrato bíblico-legalista.

Pactos y alianzas, compromisos y quebrantos

Antes de desembarcar del *Mayflower* los que andando el tiempo serían reconocidos como los famosos *peregrinos*,⁷⁶ acordaron establecer y firmar un

⁷⁶ George F. Willison explica muy bien cómo y cuándo el término “peregrinos” comenzó a ser familiar y pasó a la letra impresa (1840). El capítulo final de su obra intitulado

pacto por el que se constituían en un “cuerpo civil y político” y concordaban en aceptar y guardar las leyes y ordenanzas que se fueran estableciendo para el bien general de la colonia. Inmediatamente que desembarcaron aquellos emigrantes disidentes en la orilla de la bahía interna de cabo Cod (5 de noviembre de 1620)⁷⁷ organizaron su gobierno y establecieron las primeras relaciones con los indios gracias al *providencial* Samoset. Para los recién desembarcados fue motivo de estupefacción el ver a un salvaje semidesnudo (el primero avistado de cerca) que se dirigía hacia ellos haciendo gestos amistosos y chapurreando en bronco inglés: “Welcome, welcome!” Era Samoset, un sagamore⁷⁸ de Pamaquid (Hoy New Bristol), en Maine, que había sido llevado a cabo Cod por el capitán Dermer, ocho meses antes, y había vivido con los indios wampanoagas durante todo ese tiempo. El inglés lo había aprendido con los pescadores ingleses que frecuentaban las costas de Maine y a los que probablemente servía de intérprete en las relaciones comerciales con los indios. Samoset fue regalado por los peregrinos con pudding, biscuit, mantequilla y aguardiente y se le dio además un cuchillo, un brazalete y un anillo. Aunque él pidió cerveza, los peregrinos no la traían consigo y tuvo que contentarse con aguardiente. El 22 de marzo llegó el impresionante cacique Massasoit acompañado de su hermano, otro gigante como él, y de setenta guerreros. La presencia del indio Squanto o Tisoquantum, que acompañaba al cacique, permitió una conversación más fluida, interesante y amistosa; porque Squanto, dicho sea por el propio Bradford, segundo gobernador de Plymouth tras la muerte de John Carver ocurrida

Apotheosis (p. 439-467) resulta revelador y desolemnizante para la saga peregrina. Véase *Saints and Strangers*, Nueva York, 1964.

⁷⁷ Según la crónica de Bradford (*vid. infra*, n. 80) arribaron al cabo Cod el 11 de noviembre (Calendario Juliano) o 21 de noviembre (Calendario Gregoriano, llamado así en honor del papa Gregorio XIII por el astrónomo y matemático jesuita Christoph Clavio (1537-1612), encargado por su Santidad de la reforma calendárica). Los ingleses mantuvieron el cómputo antiguo hasta 1752, cuando la diferencia entre el año sidereal y el trópico era ya superior a trece días. Debe tenerse en cuenta que el año comenzaba para los ingleses el 25 de marzo. Se admite también que los peregrinos avistaron el cabo el día 9 (19) de noviembre y que una pequeña partida desembarcó en la playa de la actual Plymouth el 11 (21) del mismo mes. Una semana más tarde desembarcaban junto a la famosa rota el resto de los inmigrantes.

⁷⁸ Es decir, un cacique menor. Según Bradford apareció el 16 de marzo y 5 o 6 días después se presentó Massasoit con Squanto; estos acontecimientos corresponden en el *Diario* al año de 1620 de acuerdo con el viejo sistema inglés (véase n. anterior).

poco después del desembarco,⁷⁹ resultó ser “un instrumento enviado por Dios para bien de [los peregrinos]”.⁸⁰ Squanto resultó utilísimo para los ingleses no sólo como dragomán o lengua sino también como práctico de la tierra. Este pielroja había sido llevado a Inglaterra por el capitán George Weymouth (1605), según testimonio de Sir Ferdinando Gorges (*Brief Relation*); pero es cosa no averiguada del todo.⁸¹ Lo que sí resulta cierto es que en 1614 fue aprisionado y conducido con otros veinte indios patuxetos, más siete nauseosos a Málaga en donde fueron vendidos como esclavos por el capitán Thomas Hunt. Los frailes mercedarios malagueños rescataron al pobre Squanto, que ya libre pasó poco después a Inglaterra como sirviente de un tal Mr. John Slanie, comerciante londinense y tesorero de la Compañía de Terranova, quien le envió en 1617 a dicha isla, regresando otra vez a Inglaterra con el capitán Thomas Dermer. En 1619 y de nuevo en la nao de este último capitán, regresó a cabo Cod donde encontró que de su pequeña tribu de patuxetos no quedaba nadie. Esta subtribu de wampanoagas había desaparecido totalmente víctima de alguna enfermedad aportada por los europeos y contra las cuales se encontraban inermes los pielesrojas; sin defensas orgánicas (anticuerpos). Por aquella costa y por la bahía de Salem habían navegado en 1529 Rivero; catorce años más tarde Vallard de Dieppe; en 1602 Bartolomé Gosnold y después el capitán Smith. También habían visitado aquellas playas Champlain y Sieur de Monts.⁸²

Mediante los buenos y oportunos servicios de Squanto, quien como huérfano absoluto buscó el calor humano, la comprensión y defensa entre los ingleses que, según parece, no pudo hallar entre los wampanoagas, a los cuales estaba arrimado, pudieron los recién llegados establecer una estrecha alianza con Massasoyt. El cacique se entrevistó primeramente con el joven Winslow y posteriormente fue presentado al gobernador Carver, y de aquella

79 En abril de 1621. Recuérdese que de acuerdo con el calendario antiguo inglés el año comenzaba el 25 de marzo.

80 Cf. William Bradford, *Bradford's History of Plymouth Plantation*, edición de J. Franklin James, Nueva York, 1908, v. II, p. 111. También hemos manejado la edición de Harvey Wish, *Of Plymouth Plantation. The pilgrims in America*, Nueva York, 1962, p. 73.

81 Véase al respecto Alden T. Vaughan, *New England Frontier. Puritans and Indians. 1620-1675*, Boston, 1965, p. 23.

82 El primer mapa de la costa fue el de Diego Ribeiro. Cf. Frances Winwar. *Puritan City. The Story of Salem*, Nueva York, 1938, p. 6.

histórica entrevista surgió una benéfica y larga paz en los hombres rojos y blancos.⁸³ Fue un documento redactado con todas las de la ley y provechoso para ambas partes. Massasoyt no se mostró nada remiso en aceptar el convenio porque, como ya veremos, le convenía y porque el lugar escogido por los ingleses para fundar su colonia (Plymouth) estaba libre de indios por causa de la “plaga” (peste) según se indicó líneas arriba. Precisamente, o para emplear el lenguaje de los ingleses, *providencialmente*, una misteriosa epidemia había barrido con todos los indios meses antes del arribo de los cristianos; lo cual, cuando fue conocido por éstos, no pudieron menos de atribuirlo a la providencia divina de cuya misteriosa y sabia mano procedía todo lo bueno y malo del mundo. El pacto de paz entre peregrinos y pielesrojas se redactó en estos términos: “1. Que ni él (Massasoyt) ni ninguno de los suyos injuriaría o dañaría a ningún inglés. 2. Que si cualquiera de los suyos dañaba a cualquiera los nuestros, Massasoyt nos entregaría al ofensor para que pudiéramos castigarlo, y viceversa. 3. Que si cualquier objeto era tomado a los indios se les restituiría, y que lo mismo ocurría si a nosotros ellos nos tomaban algo. 4. Si alguien les hiciese guerra injusta nosotros les ayudaríamos y lo mismo ocurriría, parte de ellos si un tercero nos la hiciera. 5. Que él informaría sus vecinos confederados de los términos de nuestro acuerdo, para que éstos no los molestaran, pero que dichos confederados podrían también ser comprendidos en los términos del pacto. 6. Que cuando cualquier guerrero indio visitase a Plymouth dejase tras él su arco y sus flechas”.⁸⁴ Interesa hacer resaltar el punto cuarto, en virtud del cual y con pretexto de mutua ayuda quedaba inaugurada la política colusoria que tan funestas y tristes consecuencias tendría para las tribus indígenas de Norteamérica. La mutua asistencia contra terceros hostiles o en discordia fue, a fin de cuentas, un arma de dos filos y permitió a los ingleses desde un principio el convertirse en árbitros de todos los conflictos suscitados entre las tribus. Ousamequín (Padre Amarillo), es decir, Massasoyt como jefe nominal de todas las tribus algonquinas, y John Carver, en representación de Jacobo I, firmaron el documento (hay que suponer que el cacique sólo lo calzó con su emblema tribal) con el cual se regirían las relaciones políticas y económicas entre los dos

83 Hasta la llamada Guerra del rey Felipe (1675-1676).

84 Cf. Bradford, *op. cit.* (1908), v. II, p. 111. En la edición de 1962, p. 73. Existen según A. T. Vaughan tres versiones ligeramente diferentes del documento, *op. cit.*, p. 363 (n. 15).

pueblos. La alianza escriturada consideraba un artículo postrero, el séptimo, por el que Massasoit y Jacobo I resultaban aliados. Todavía más: pocos meses después de tan importante ceremonia el nuevo gobernador de Plymouth, William Bradford, envió a sus embajadores Edward Winslow y Stephen Hopkins, acompañados por Squanto en calidad de guía e intérprete, a Sowamet, a cuarenta millas de distancia, a negociar con el gran cacique una ampliación del tratado. Massasoit no se opuso a reconocerse él y su pueblo como súbditos del monarca inglés y estuvo asimismo de acuerdo en admitir que la tierra pertenecía también a Jacobo I. Para lograr esta concesión Bradford maniobró con los temores de los wampanoagas sobre cuya extensa frontera oeste presionaban los implacables narragansettos, quienes a su vez eran presionados por otras tribus belicosas situadas en el interior.⁸⁵ El cacique seguramente pensó que de esta manera se aseguraba todavía más la posible ayuda inglesa contra las tribus enemigas. En efecto, muy pronto se puso a prueba la eficacia del tratado. Los narragansettos, aliados con el cacique Cautaban o Corbitant, un sagamore wampanoaga hostil a los ingleses y opuesto a la política de Massasoit, pretendieron descargar un combinado golpe contra éste y los colonos (agosto de 1621). Squanto, Hobomock (un *pinese*, hombre de valor y guerrero principal que actuaba casi como un ministro residente del Gran Cacique en Plymouth)⁸⁶ y Tockamahamon fueron raptados por órdenes de Corbitant, que de este modo pensó muy cuerdamente que mediante este triple plagio “los ingleses habían perdido su lengua”.⁸⁷ Para fortuna de los colonos Hobomock consiguió escapar y se presentó en Plymouth despavorido manifestando que seguramente Squanto había sido asesinado y que Massasoit había sido derrotado. Alarmado Bradford envió inmediatamente al capitán Miles Standish y catorce hombres bien armados hacia Nemasket, los cuales, tras una breve refriega, rescataron a Squanto. Corbitant logró escabullirse y Standish regresó a Plymouth no sin antes dejar advertido a los aterrados indios que su jefe sería ahorcado si intentaban de nuevo dañar a cualquier súbdito de Massasoit. El crédito de Plymouth subió muchísimo entre las tribus vecinas; pero todavía creció más cuando por septiembre

85 Los narragansettos tenían al oeste a los moheganos y pequodas; al norte a los nipmucos y pocumtuckos; más al norte presionaban los feroces mohawkos.

86 G. F. Willison, *op. cit.*, p. 199.

87 A. T. Vaughan, *op. cit.*, p. 76.

(1621) Corbitant y ocho sagamores nausetos (tribus de cabo Cod) suscribieron en Plymouth un “Instrumento de Sumisión” por el que se declaraban súbditos de S. M. el rey Jacobo I.

Sin embargo, el problema de la amenaza de los narragansettos no había sido resuelto. Por enero de 1622 llegó a Plymouth el rumor insistente sobre una conspiración de dichos indios, quienes se mostraban amenazadores y prometíanse exterminar al reducido número de peregrinos y a sus aliados wampanoagas. La gran epidemia de 1617-1618 no había tocado a estos indios, lo cual explica la confianza en sus propias fuerzas y su arrogancia y decisión combativas.⁸⁸ Canonicus, el cacique de los poderosos narragansettos, envió a Plymouth su reto o declaración de guerra, según la interpretación que hizo Squanto del caso: un manojo de flechas atadas con una larga piel de culebra. Bradford, ni corto ni perezoso, desató aquella especie de fasces indígena la volvió a atar pero incluyendo ahora varias balas de arcabuz y un poco de pólvora. Devuelto el obsequio a Canonicus, según cuenta Winslow, no quiso éste tocarlo y ni siquiera permitió que el envoltorio quedara en su territorio. La atadura pasó de tribu en tribu y acabó por regresar a Plymouth sin haber sido desatada, inviolada. Los indios atribuyeron sin duda unos misteriosos y terribles poderes mágicos al bulto; lo que se abona por el hecho, registrado, éste sí, por los cronistas novoingleses, del temor de todos los grupos indígenas, amigos o enemigos, de que los ingleses desataran la peste contra ellos. La conseja surgió cuando Squanto comunicó a Hobomock y a otros indios que los colonos habían enterrado la plaga bajo el piso de la casa-almacén comunal. En efecto, los ingleses habían sepultado varios barriles de pólvora con objeto de guardarlos a buen seguro y prevenir explosiones por incendio o descuido, lo que hizo que los pielesrojas creyeran sin más la fábula de Squanto, quien sólo buscaba acaso acrecentar su prestigio y poder entre sus temerosos hermanos. Los indios acudieron a Plymouth buscando una explicación; pero la respuesta que se les dio de ninguna manera fue para ellos muy tranquilizadora: era cierto, respondieron honradamente los del consejo plymouthiano, que ellos no poseían tan poderoso y oculto poder entre sus manos, pero que “el Dios único al que servían si lo tenía y que éste podía enviar esa o cualquier otra enfermedad sobre aquellos que quisieran dañar

⁸⁸ *Ibidem*, p. 79.

a su pueblo”.⁸⁹ Se comprende que una respuesta de este tenor no era ciertamente la más indicada para sosegar los atribulados ánimos, máxime que la diferencia sustantiva entre las dos intencionadas interpretaciones era mínima ante la mente indígena.

Prosiguiendo Squanto en su intento de incrementar su prestigio y ascendencia entre los wampanoagas e inclusive, cabe maliciarlo por inferencia, aspirando a desplazar a Massasoit para ocupar él el cacicazgo, en la primavera de 1622 fomentó una conspiración que durante algunos días trajo de cabeza a los colonos causándoles angustias y zozobras. La rivalidad asimismo entre Squanto, hombre de confianza de Bradford, y Hobomock, adoptado por el capitán Miles Standish, facilitaba el desconcierto, del que pensaba sacar partido el astuto Squanto, quien pensó que, alarmados los ingleses, marcharían prestamente contra Massasoit y acabarían con él. Se trataba de una falsa conspiración en la que el cacique de los wampanoagas, aliado a Canonicus y Corbitant, se suponía debería caer por sorpresa sobre la colonia y la destruiría. Hobomock pudo probar lo infundado de aquella conseja y el Maquiavelo selvático se las vio negras para salvar el pellejo, dado que el Gran Cacique, invocando los puntos del convenio mutuo, exigía que se le entregase al traidor. Con extrema dificultad e incomodidad pudo Bradford retener con él al fracasado conspirador y apaciguar al furioso Massasoit. Una vez más y no sería la última, la eterna división de los indios entre sí favorecía los intereses del hombre blanco.⁹⁰

Thomas Weston, comerciante e inversionista que patrocinó y negoció el viaje de los peregrinos a América, decidió romper con éstos y con los accionistas de la empresa (Plymouth Company) para poder fundar por su cuenta, previa obtención de la consiguiente patente real, una colonia en la parte sur de la bahía de Massachusetts. Por supuesto él se quedó en Inglaterra y envió a 77 colonos, gente *extraña* a los peregrinos; es decir, “hombres no aptos para nosotros”, como secretamente escribió el diácono Robert Cushman de Can-

⁸⁹ Bradford, *op. cit.* (edición 1962), p. 84. Edward Winslow, “Good Newes from New England”, en Edward Arber, editor de *The Story of the Pilgrim Fathers...*, Londres, 1897, p. 527-528. *Cit.* A. T. Vaughan, *op. cit.*, p. 77.

⁹⁰ Para A. T. Vaughan todo el episodio posee el tono de una “ópera bufa” (*op. cit.*, p. 81); sin embargo, el drama del indio está aquí latente por cuanto que el propio W. Bradford reconoce que él y el capitán Standish “hicieron buen uso de la emulación que creció entre Hobomock y Squanto”. *Op. cit.* (edic. 1962), p. 84.

terbury a Bradford. Llegados los nuevos colonos a Plymouth,⁹¹ y tras varias semanas de descanso, salieron de la inhospitalaria colonia, emproaron hacia el norte y fundaron su establecimiento en la bahía ya citada. La nueva colonia se llamó Wessagussett (hoy Weymouth) adoptando probablemente el nombre con que los indios conocían el territorio.

Los peregrinos se habían apresurado a comunicar a Massasoyt y demás caciques aliados que aquella nueva gente estaba amasada de modo distinto que ellos, que eran un cuerpo extraño y que no podían hacerse responsables de sus posibles desmanes. En busca desesperada de alimentos salió de Plymouth Bradford con una expedición cuyo guía era Squanto. Se buscaba maíz, frijoles, pavos silvestres, raíces y frutos distintos; pero durante la penosa marcha los expedicionarios sufrieron una pérdida irreparable: la muerte de Squanto, el último de los patuxetos. El pobre indio dejó sus modestas pertenencias a Bradford y a otros queridos amigos ingleses y rogó al gobernador que intercediese a Dios para que le permitiese morar en el cielo; lo que le hace comentar sarcásticamente a George F. Willison, el más grande desolemnizador de la saga peregrina, que sin duda así debe de haber ocurrido, porque de otra suerte habría que pensar lo que pudiera haber sucedido al toparse Squanto con Massasoyt en el paraíso indígena: en la Feliz Región de Caza.⁹² Los resultados de la expedición vituallera y forrajera fueron positivos, los caciques Iyanough, Aspinet, Corbitant y Canacum recibieron amablemente al gobernador y sus hombres y llenaron de maíz los barriles que traían consigo los colonos de Bradford. Pero los hambrientos estómagos de Plymouth, a los que había ahora que añadir los de Wessagussett, no quedaron satisfechos; lo rescatado era tan sólo un ligero lenitivo para su desesperada inanición. El hambre continuaba implacable y los colonos de Weston recurrieron al expediente, según ellos fácil, de presionar y despojar a los indios de su reserva de maíz invernal. John Sanders, gobernador de Wessagussett, “resolvió tomarlo por la fuerza”,⁹³ práctica que tenía su antecedente en los propios peregrinos cuando desembarcaron en noviembre de 1620 (Corn Hill); pero con la diferencia de que no encontraron indios que les reclamaran pues todos habían muerto

91 Llegados a mediados de julio de 1622 en la nao *Charity* y en la pinaza *Swan*, de 100 y 30 toneladas respectivamente.

92 *Op. cit.*, p. 228.

93 *Cit. G. F. Willison, op. cit.*, p. 233. Cf. Bradford, *op. cit.*, p. 86.

hacia ya meses. La noticia del robo violento llegó bien rápidamente a Plymouth y alarmó a Bradford quien inmediatamente escribió a Sanders protestando del pillaje y haciéndole ver claramente que no contaran con ellos en acciones que iban “contra las leyes de Dios y de la naturaleza”.⁹⁴ Para complicar aún más las cosas Standish había sido enviado a recoger lo que Bradford había tenido que dejar atrás; pero el capitán, poco inclinado hacia los indios, se quejó de robos y se comportó descortés y altanero, amén de conminante ante los caciques que de modo tan generoso y amable habían recibido a Bradford y procurado resolverle su problema de avituallamiento. Standish se quejaba de frecuentes bellaquerías (*Knaveries*) e incluso traiciones por parte de los indios, sin querer caer en la cuenta de que la posible fría recepción de los jefes indígenas para con él obedecía a la mutua e instintiva antipatía y sobre todo a la actitud predatoria de los hombres de Sanders contra los indios massachusetts. El temor, el hambre y la necesidad de justificar históricamente lo que después sucedió “obligó a los peregrinos a imaginar estereotipadas maquinaciones, complots, ligas y traidoras alianzas (Hobomock-Massasoit) de indios contra ellos.”⁹⁵ Standish fue enviado con ocho hombres bien armados, teniendo a Hobomock por guía, Wessagussett con el intento de reprender a los ingleses dependientes de Weston y especialmente para atrapar a un “asesino e intrépido villano”, el cacique Wituwamet, que alguna vez había atrevido a amenazarlo en Manomet, y para darle su merecido a otro bravo indio, Pecksuot, que le había dicho ante sus meras barbas que no le temía; que él sería un gran capitán pero que era chaparrín, lo que era cierto, y que él, Pecksuot, aunque no era cacique era un hombre de gran fuerza y valor.⁹⁶ Llegado Standish con sus hombres a Wessagussett sometió a los colonos a su autoridad, disimuló lo más que pudo con los indios del lugar, incluso traficó con ellos y esperó pacientemente a que se le presentara la ocasión para descargar el golpe que tenía proyectado. Pasados unos cuantos días y comportándose “lo más suavemente que le era posible” invitó a los temibles indios a comer (Wituwamet, su hermano de 18 años, el guerrero Pecksuot y otro bravo). Apenas entrados los indios en el aposento ordenó Standish cerrar la puerta y comenzó una terrible lucha cuerpo a cuerpo entre los cuatro indios desarmados y los ocho

⁹⁴ *Ibidem*.

⁹⁵ Nausetos, cummaquidas, manometas, pametas y capigayos.

⁹⁶ *Cit.* G. F. Willison, *op. cit.*, p. 244.

soldados, más el capitán (no sabemos si Hobomock ayudó a los ingleses –a lo mejor sí–, lo que no tendría nada de raro).

Consumada la matanza salieron y la continuaron con todo indio que encontraron por los alrededores. Vuelto a la población Standish se comprometió a evacuar a los hombres de Weston que ya no podían quedarse allí. En la pinaza *Swan* fueron enviados a la costa de Maine para que los repatriaran los pescadores ingleses. El capitán y los ocho soldados regresaron triunfalmente a Plymouth; la cabeza de Wituwamet fue empalada en una pica y llevada al pequeño fuerte, en donde por varios años estuvo expuesta. Todos en Plymouth respiraron al fin tranquilos y se las prometieron comercialmente muy felices: el comercio de pieles con los indios quedaba de nuevo en manos de los peregrinos exclusivamente. Los rivales habían desaparecido y en cuanto a los indios de Massachusetts habían aprendido lo peligroso que resultaba dejar de traficar con los elegidos de Dios, pese a que éstos no eran en sus negocios tan generosos en los pagos como lo habían sido los colonos de la liquidada Wessagussett. Por lo que toca a los demás caciquillos indígenas, quedaron en verdad aterrados y aleccionados; por lo que respecta a los propios peregrinos, éstos encargaron la defensa del caso a Winslow, quien al año siguiente publicó en Londres sus *Good News from New England* (1624) para excusar la matanza y defender a los peregrinos de los cargos y reclamaciones hechos por los hombres de Weston. En Plymouth Bradford opinó que Standish hizo bien en acabar con aquella conspiración; los demás alabaron el “castigo”; pero desde Leyden el reverendo pastor John Robinson desaprobó la violenta acción:

Respecto a la ejecución de esos pobres indios ¡oh cuán feliz hubiese sido que hubierais convertido a alguno antes de matar a cualquiera de ellos! Además, cuando la sangre es una vez derramada, con dificultad se restaña. Me decís que merecían la muerte. Os lo concedo; ¿pero a costa de cuántas provocaciones e incitaciones por parte de aquellos cristianos gentiles? Además, tened en cuenta que no ejercéis magistratura sobre ellos y por lo tanto beberíais haber considerado no la que ellos merecían sino lo que vosotros estabais constreñidos a infligirles por necesidad. No veo la forzosidad de semejante acción, especialmente la de matar a tantos (y a muchos más, según parece, si hubierais podido) y en verdad que estoy espantado, cuando menos en esta ocasión, de que otros se sientan

arrastrados a seguir semejante camino de desesperación [...]. En esta oportunidad permítanme exhortarlos seriamente a considerar la disposición de vuestro capitán, al que estimo. Estoy persuadido de que el Señor, por su gran merced y para mucho bien de vosotros, os lo ha enviado, si es que lo empleáis correctamente. Él es un hombre humilde y manso entre vosotros y todo lo tocante al ordinario curso de la vida [...]. Pero puede estar falto de esa conveniente terneza de la vida del hombre, hecha a la imagen de Dios. Hay una cosa que es más gloriosa a los ojos del hombre que agradable a Dios, o conveniente para los cristianos: convertirse en el terror de un mísero y bárbaro pueblo.⁹⁷

Bradford, Standish y los demás colonos se olvidaban en 1623 de cuál había sido su lastimosa situación cuando desembarcaron tres años antes en cabo Cod. De haberlo querido entonces los indios, podrían haber destruido al maltratado grupo inglés desembarcado⁹⁸ del cual había perecido la mitad hacia la primavera del año siguiente, y del resto sólo 6 o 7 tenían algo de salud. Los setenta y cinco días de navegación, el escorbuto, las privaciones y fatigas los había dejado sin fuerzas para defenderse de un ataque formal de los indios si éstos lo hubiesen intentado; pero no lo hicieron así y hay que suponer que en esta trascendental decisión histórica influyeron diversos factores. El lugar donde desembarcaron los colonos, repitámoslo, estaba desierto de indios; los wampanoagas, ya más alejados de la costa, no quisieron acaso, como buenos cazadores, atentar contra *piezas* a las que de antemano veían vencidas; habría que añadir además toda una serie de oscuras razones, entre las cuales no sería la menor la presencia permanente de una nueva gente, de un otro mundo misterioso y mágico frente al cual los pielesrojas se sentían atraídos y a la vez rechazados. Posteriormente, porque los wampanoagas y nausetos con los que tomaron contacto los peregrinos estaban también debilitados por la espantosa epidemia que clareó las tribus y las debilitó todavía más en su oposición a los narragansettes y otras tribus belicosas del noroeste y oeste, según se dijo.

⁹⁷ Cit. *ibidem*, p. 247-248.

⁹⁸ Ciento dos pasajeros, incluido Oceanus Hopkins, nacido a bordo del *Mayflower*. La cuenta exacta en G. F. Willison, *op. cit.*, p. 469-476.

Alentados los indios por la actitud favorable de Squanto ayudaron a los ingleses, que venían ayunos de todo, a reacomodarse y adaptarse a su nueva tierra, a su nuevo mundo y circunstancia en torno enseñándoles solícitamente a cazar, a pescar y, sobre todo, a cultivar el maíz, en lo que eran muy diestros. En suma, se mostraron solícitos con los que habían logrado alcanzar la nueva tierra prometida. Todo esto recuerda en cierto modo el éxito de Colón y sus hombres durante la breve luna de miel del primer viaje;⁹⁹ o el de Barlow y Lane, respectivamente, durante los primeros roces, choques y malentendidos entre los hombres blancos y rojos. Las empresas colonizadoras cristianas coincidían pese a las diferencias religiosas; sin embargo, para hacer todavía más semejantes los puntos de contacto y coincidencia hay que caer en la cuenta de que los indios antillanos y los pielesrojas de Virginia y Nueva Inglaterra mostraron todos en un principio la misma favorable y mágica acogida hacia el hombre blanco. Los materiales humanos eran en cierto modo parecidos y serían los amasijos espirituales de los operadores los que acabarían por diferenciar los tratamientos y los resultados obtenidos. Ahora bien, por lo que se refiere a la empresa colombina, anglicana y calvinista, y por lo que respecta paralelamente a la actitud frente al indio que los hombres de una y otra adoptaron, podemos asegurar que la palma del buen trato y de la comprensión se la llevaron los ingleses, al menos en un principio; pero es justo advertir que éstos actuaron a más de un siglo de la atroz experiencia española en las islas antillanas y Tierra Firme.

Los glorificados peregrinos, al igual que los censurados conquistadores hispanos, soñaran con una vida ideal en la que ellos representarían el papel del capital espiritual y los indios el del trabajo. Una versión, entre las más interesadas y, por supuesto, falsas puestas en circulación por la propaganda histórica anglosajona, nos presenta a los famosos *padres* dedicados, como nuevos Cincinatos transmarinos, a las nobilísimas, rudas y ennoblecedoras actividades agrícolas desde el punto y hora en que desembarcaron del *Mayflower*. Pero como ya es archiconocido, no ocurrió así. Los peregrinos estuvieron a punto de morir de hambre (así hubiera ocurrido de no haberlos socorrido los indios, según ya se ha apuntado) dada la imprevisión y escasez de elementos con que arribaron: ni semillas ni implementos agrícolas, o de

⁹⁹ Vid. Bartolomé de las Casas, *Historia de las Indias* (edición de A. Millares Carlo), México-Bs. As., 1951, caps. XL-XLIV, *passim* (tomo 1).

pesca, ni ganado ni nada en suma; ni siquiera bastantes maritatas para comerciar con los indígenas. Cierto es que sólo un relativo azar los arrojó sobre la solitaria playa de cabo Cod; pero descartado de antemano el proyecto de Guayana o Barbados, en cualquier lugar de la costa de Virginia donde hubieran desembarcado se hubiesen encontrado ante el mismo desamparado predicamento. Como entre los peregrinos desembarcados había pocos *militēs gloriosi* (si acaso la docena capitaneada por el animoso Miles Standish) no se les puede excusar, como es posible hacerlo con los *colonos* de Ralph Lane, que en casi su totalidad eran profesionales de la guerra y por tanto sujetos a soldada.

El empresario inglés ya citado, Thomas Weston, había tenido noticias de que un grupo de separatistas ingleses (puritanos) refugiados en Holanda buscaba a un lugar seguro a dónde dirigirse para practicar libremente el credo calvinista y evitar las persecuciones religiosas anglicanas. Weston se presentó en Leyden y propuso a los futuros emigrantes lo siguiente: que él trasladaría a América a todos los que quisieran y pudieran emigrar para fundar junto a la colonia de Virginia (Jamestown) una estación pesquera y comercial; que después de trabajar para él durante siete años liberaría a los colonos y los haría partícipes de los beneficios de la Compañía. Como los expatriados ingleses (aunque bien acogidos en Holanda, estaban un tanto incómodos en medio de un pueblo, que si bien no discrepaba mayormente de ellos en materia religiosa, no era precisamente el suyo en cuanto a lengua y tradiciones) tenían poco que perder, pues en su mayor parte eran de procedencia artesanal y solamente unos pocos tenían recursos y educación a nivel de clase media muy modesta, decidieron emigrar para poder fundar aquella *Nueva Sion* solitaria y selvática por la que todos suspiraban. El contrato original convenía, según hemos ya adelantado, en siete años de tenaz labor (salinas, comercio de pieles, tramperías, pesca, corte de madera, roturación del suelo, labrado de los campos, siembra y cosecha) a beneficio de los inversores de la Compañía londinense; para los esperanzados viajeros aquella aventura representaba una experiencia espiritual y física decisiva.

Tras el desembarco y la obligada acción de gracias (no era para menos después de los peligros encarados) los dirigentes establecieron en seguida, de acuerdo con el proyecto político-religioso que traían muy bien estudiado, un sistema comunitario que anuló la propiedad individual (ya de la tierra o bien de los frutos del esfuerzo personal, particular) y centralizó todos los be-

neficios en el almacén comunal. Este sistema santicomunista se sostuvo contra viento y marea a pesar del absurdo económico sobre el que estaba montado; lo cual se explica únicamente por la fuerza espiritual que poseía aquella aventura. La existencia misma de la colonia estuvo en peligro por causa de aquel utopismo platónico (censurado por el propio Bradford) y teocrático de inspiración bíblica. A bordo del *Mayflower* y frente a la costa interna de la hoz que forma cabo Cod redactaron los emigrantes,¹⁰⁰ conocidos posteriormente como *padres peregrinos*, según se dijo, su famoso pacto (modelado de acuerdo con los principios congregacionalistas) en virtud del cual se juramentaron los 17 auténticos peregrinos, junto con los 17 *strangers*, de filiación religiosa anglicana, y decidieron constituirse, según adelantamos, en un cuerpo político civil y religioso, que acatando los tradicionales derechos de la realeza se comprometía a promulgar periódicamente las “leyes, ordenanzas, actas, constituciones y documentos oficiales más propicios para el bien general de la colonia”. El acta fue leída en alta voz y después se procedió a la firma y rúbrica de los que tenían derecho a suscribirla, siguiéndose en esto un orden jerárquico (económico-social) riguroso: primero los que podían anteponer a su nombre el *Mr. (Master)*, después 27 hombres de mínima representación (*Goodmen*), por último cuatro de los sirvientes contratados (*indentured*).¹⁰¹ Las mujeres de a bordo, unas veinte, de las cuales la mitad eran esposas de los semiburgueses firmantes, fueron excluidas. La democracia norteamericana no nació en el camarote del *Mayflower* ni la haría posteriormente en las asambleas de Boston, como escribió Samuel Eliot Morison, sino en las cabañas de las fronteras coloniales del Oeste.¹⁰² Una vez desembarcados los padres fundadores, procedieron a poner en práctica lo acordado y a compartir fraternalmente la tierra de acuerdo “con el espíritu bíblico del comunismo apostólico”.¹⁰³ Todos los hombres de calidad recibieron lotes casi iguales para que fuesen

100 Según el cuadro muy completo que presenta G. F. Willison (*op. cit.*, p. 488) fueron 104 pasajeros, incluidos los dos niños natos, el ya citado, Oceanus y la niña Peregrina White. Antes de desembarcar cayó por la borda al mar la esposa de Bradford y se ahogó; también es presumible que se suicidara, según piensan otros autores. La señora Mary Morris Allerton asimismo murió antes de tocar tierra.

101 G. F. Willison, *op. cit.*, p. 152.

102 *Cit.* G. F. Willison, *op. cit.*, p. 153.

103 *Cit.* William Harvey Wish, *Society and Thought in early America*, Nueva York, 1960, p. 27.

cultivados y beneficiados para bien de todos y de la gloria del *commonwealth* comunista y peregrino. No hubo distinciones ni excepciones: activos y perezosos, capaces e incapaces, hábiles y torpes, emprendedores y rutinarios pusieron a trabajar con vista al acrecentamiento del almacén comunal. “Aquello fue, vale la pena repetirlo, el tributo utópico que cobraba América a la hueste de Calvino y Knox. La utopía, como ocurriera con la que soñaron los misioneros españoles del siglo XVI, un Tata Vasco, por ejemplo, se actualizaba; queremos decir que se convertía de hecho en terreno, para expresarlo con la frase acertada del infortunado Eugenio Ímaz.¹⁰⁴

Este ensayo de comunismo apostólico no fue exclusivo de los puritanos; la inspiración patriarcalista bíblica, como creemos, que será mejor denominar a la utopía protestante en América, arraigó asimismo en más de una secta bautista y sobre todo en los cuáqueros, quienes encabezadas por William Penn vendrían a América a fundar colonias que intentarían vivir en paz consigo mismas, con los indios y franceses y con los desarraigados aventureros ingleses hambrientos de tierras: utopías fracasadas todas por lo irrealizables.

Hay, empero, una peculiar y curiosa relación entre la empresa puritana novoiñglesa y la del padre Las Casas en la Vera Paz (no importa ahora lo que tenga de real o ficticio el proyecto lascasiano): el carácter experimental que poseen ambas por partir la una y la otra de un cuerpo de doctrinas subordinado a propósitos prácticos de inmediata aplicación. No se trata en Plymouth, como tampoco ocurrió con el proyecto verapaziano, de una de las tantas aventuras casuales, digamos con O’Gorman, de la colonización americana, sino de dos ejemplos ilustrativos de lo que el historiólogo mexicano ha denominado certeramente “conquista filosófica de América”.¹⁰⁵ Dos empresas utópicas y sin embargo fundadas paradójicamente sobre terreno sólido y real, no tremedoso.

104 Cf. “Topía y utopía”, prólogo a las *Utopías del Renacimiento*, México, 1941.

105 Cf. *Fundamentos de la historia de América*, op. cit., p. 80. Sobre el proyecto de Las Casas consúltese a fray Antonio de Remesal, *Historia de la provincia de Chiapas y Guatemala*, Madrid, 1619, libro III, cap. X. La inspiración puritana dependió de esta obra de Remesal, no importan las *invenciones* propagandísticas denunciadas por Bataillon; del texto de la *Brevísima* y de la “Summe”, ya citada, de Purchas (vid. n. 48 *supra*). Consúltese Marcel Bataillon, “La Vera Paz. Roman et Histoire”, en *Bulletin Hispanique*, t. LIII (núm. 3), 1951, p. 236-300.

Robert Cushman, con su hijo de catorce años y 33 pasajeros más, arribó en noviembre de 1621 en el bajel *Fortune*. El diácono había reclutado 25 hombres (nueve *santos* y diecisiete *strangers*), cuatro mujeres (dos y dos, respectivamente) y cinco niños (uno herencialmente santificado, su hijo, y cuatro desprovistos de santificación). Cushman se reembarcó, dejó a su vástago a cargo de Bradford y ya no regresó más a la Nueva Inglaterra; sin embargo, tuvo tiempo más que sobrado, entre el de llegada y partida en la misma nao que lo había traído,¹⁰⁶ de sermonear elocuentemente a sus queridos hermanos y aplacar con sus palabras y alusiones bíblicas el creciente clamor de los más activos colonos, deseosos de que se repartiesen las tierras y se les diesen en propiedad definitiva o provisional. Cushman, un decidido partidario del sistema utópico comunal, en sus acalorados sermones sobre lo *tuyo* y lo *mío* se empeñó en demostrar los males sin cuento provenientes del desbocamiento egoísta del hombre.

Reunidos en la Casa Comunal en torno a Robert Cushman, los colonos escucharon con atención las palabras con que éste subrayaba *The Dangers of Self-Love*: “¿Por qué tendrías tú que tener tu lote particular? ¿Por qué piensas vivir mejor que tu vecino y desdeñas hacerlo medianamente como él? Empero, ¿quién, me pregunto, trajo al mundo esta particular noción? ¿No la trajo acaso Satanás, que no contento con conservar su posición con sus iguales quiso poner su trono sobre las estrellas?”¹⁰⁷

Aunque los colonos poseían armas de fuego y pólvora no sabían propiamente emplearlas; aunque trajeron consigo redes y anzuelos no conocían la técnica indispensable para la pesca del bacalao, pez que tanto abundaba en la bahía de Massachusetts: una impremeditable, una, al parecer, increíble imprevisión les había inspirado todos sus proyectos. Las salinas, los percheles y saladeros se les arruinaron; la caza, la trampería y el comercio de pieles eran actividades que desconocían por completo; el cultivo del maíz no lo dominaron hasta la primavera de 1623; de la pesca, por último, apenas si sacaban la suficiente para alimentarse ellos mismos. Lo único que sí sabían y que habían tenido que aprender muy bien desde el punto y hora que desembarcaron era a canjear sus buhonerías y útiles de hierro (ollas, cazos, tijeras, cuchillos, hachas, escudillas, etcétera) por el maíz de los indios (en un

106 Catorce días según la cuenta de Bradford (*op. cit.*, p. 81).

107 *Cit.* G. F. Willison, *op. cit.*, p. 207.

principio) y por pieles; o a obtener el primero por la fuerza cuando los indígenas rehuían el trueque. Durante los tres primeros años los peregrinos tuvieron que depender asimismo de lo que irregularmente les remitía la compañía inglesa que los había enviado y alquilado. El hambre hizo más de una vez su terrible aparición y la guadaña segadora de la muerte trabajó incansable enviando a mejor vida a los más debilitados por las privaciones. Por fin, la buena cosecha de 1623 inició la etapa ascendente de consolidación y bienestar relativos, y sobre todo, puso fin al antieconómico ideal del almacén comunal y del trabajo en común de los campos. Los colonos apremiaron a Bradford para que se les repartiesen individualmente acres de tierra, no como posesión permanente sino para que cada quien los cultivase para su propio provecho. Naturalmente el gobernador y los representantes del consejo participaban personalmente de esta idea, y si no habían llegado antes a cristalizarla había sido porque tal acción se oponía a las capitulaciones del acuerdo establecido con los accionistas de la Plymouth Company, los cuales podrían cortar el suministro de víveres. Pero, como ya se dijo, la excelente cosecha primaveral de 1623 permitió almacenar excedentes y, por lo mismo, determinar la dotación individual de la tierra laborable: un acre por cabeza. La distribución se hizo teniendo en cuenta la calidad social, religiosa y política de los colonos; es decir, las muchas o pocas campanillas de los personajes representativos, que para esto lo mismo que para otras cosas la decantada democracia peregrina tuvo sus virtudes electivas y preferenciales.¹⁰⁸ Los Billington, cuatro por toda la familia, como no eran *santos* sino profanos, sólo recibieron tres acres; por contra, el capitán Standish, que era solo y no comulgaba con la santidad puritana, pues siempre fue anglicano, obtuvo dos acres. Bradford, a la sazón viudo, asimismo dos acres. En total recayeron 79 acres en cincuenta miembros sobrevivientes del *Mayflower*; en tanto que 33 se distribuyeron entre las 35 personas arribadas en el *Fortune* (el bajel que trajo y llevó al Cushman meteórico), quienes en su mayor parte tampoco eran *santos* sino *strangers* reclutados por los inversionistas londinenses.

Conocidos como son hoy estos hechos, se hace ciertamente difícil imaginar cómo pensaba organizar su “commonwealth” el grupo primario. “Durante tres años –comenta al respecto Ernest Bates– los peregrinos sostuvieron una lucha formidable y, sin embargo, ridícula contra la inanición. Lo risible

108 *Ibidem*, p. 250.

de esta situación radica en que la tierra no carecía de fertilidad, los puertos bullían henchidos de peces, los bosques de bayas y de toda suerte de caza. ¿Qué clase de pueblo era el peregrino que en medio de la abundancia se moría de hambre?”¹⁰⁹ El propio Winslow había expresado “que no era la negligencia la que había llevado a los ingleses a padecer tan extrema necesidad en media de la abundancia. Todo debía ser ejecutado en la estación propicia. ‘Ningún hombre, como alguien ha dicho, irá al huerto en invierno y recoger cerezas.’”¹¹⁰ Las primeras cosechas inglesas habían fallado lamentablemente; el trigo, la cebada y guisantes sembrados se perdieron y sólo se salvaron de la primera siembra veinte acres de maíz gracias a los trabajos, desvelos y enseñanzas de Squanto. Los padres fundadores tuvieron que apretarse los cinturones y vivir estrechamente racionados. Sus sufrimientos fueron tan grandes y sus privaciones tales, que Bradford, lector confeso de Pedro Mártir (*Décadas* 5, p. 102, citada por él)¹¹¹ no titubea en parangonar las hambres de los peregrinos con las sufridas por los españoles descubridores y conquistadores; más aún, si éstos fueron admirados por haber podido vivir cuatro o cinco días con sólo unos pocos granos de maíz por persona, los peregrinos eran merecedores de mayor alabanza supuesto que se las habían pasado durante dos o tres meses sin tener nada que llevarse a la boca. Pero, claro está, Dios los protegió de tan extrema necesidad y les evitó recurrir, como los castellanos (*Décadas* 2, 94), a los sapos, perros y hombres muertos, con lo cual, comenta sentenciosamente el crítico, murieron todos.¹¹²

Mas dejando de lado tales elucubraciones emulatorias hay que pensar que los activísimos padres peregrinos aspiraban, según vimos, a vivir de lo mismo que tanto hemos censurado en los conquistadores españoles: de los indios; de aquí la indudable inacción de los dos primeros años. Constreñidos los indígenas a observar el pacto político-económico (condición previa para

109 Cf. Ernest Bates, *American Faith. Its Religious, Political and Economic Foundation*, Nueva York, 1940, p. 111.

110 Cit. G. F. Willison, *op. cit.*, p. 222.

111 No sabemos si cita la edición latina o la traducción inglesa de Richard Eden, *The Decades of the Newe World*, de 1555. Se refiere a los 700 hombres de la expedición de Nicuesa que en Porto Bello, en Darién, se comieron los perros, los sapos, a los indios que habían matado y hasta cadáveres enterrados que ya estaban en estado de putrefacción. De los hombres de aquella expedición sólo quedaron 40 (*De Orbe Novo*, v. I, p. 275-276).

112 Cf. W. Bradford (edic. 1962), *op. cit.*, p. 91. *Vid.* nota anterior.

alcanzar más adelante el convenio religioso) se veían obligados a someterse a las exigencias de sus maestros ingleses; éstos obtendrían por su parte las ventajas que dicha tutela magisterial entrañaba. John Cotton, no peregrino sino *santo* de Boston, pero puritano a fin de cuentas y el más destacado representante la teología federal (pactual), en su sexta amonestación agustiniana sermoneada a sus hermanos, les insta a no ofender a pobres indios y a hacerlos, por contra, partícipes de la fe cristiana a cambio de la tierra cedida por éstos. Está bien, continúa el pastor de almas, que los cristianos cosechen temporalidades de los pielesrojas; pero sólo a cambio de alimentarlos espiritualmente; único modo legítimo de hacer que los paganos ganen el amor a Cristo, muerto para todos los hombres.¹¹³ No hay pues en este programa diferencias muy específicas respecto a lo que pensaron sobre el caso los Hakluyt, Peckham y Raleigh en el siglo anterior. Por ejemplo, el ya citado Purchas hablaba de “sembrar espiritualidades para cosechar temporalidades”.¹¹⁴

En 1643 la asamblea puritana de *santos* convocada en Boston aceptaba la inclusión en el *commonwealth* de los caciques Saconoco o Pumham con la cauda, por supuesto, de sus respectivos súbditos. Resulta curioso que a casi un siglo de distancia de las primeras colonizaciones el punto de vista respecto a los indios y en relación con los proyectos de catequización no ha cambiado; casi es idéntico, por no decir el mismo, que el utilizado desde la perspectiva temporal-espiritual del siglo XVI en relación con la proyectada primera colonia de Terranova a cargo de Humphrey Gilbert. Los caciques fueron admitidos y Winthrop tembló de gozo ante aquellos dos primeros frutos de las esperanzas evangelizadoras puritanas.¹¹⁵

El que los pielesrojas con quienes se relacionaron los ingleses se encontraran en una escala inferior de desarrollo cultural en comparación con la etapa en que se hallaban los indios más evolucionados de las grandes culturas de la América Media y del Sur, sojuzgados por los españoles, impidió la realización en gran escala de un proyecto tan encantador y lucrativo como era trocar, insistamos en esto, los valores espirituales de los cristianos reformados por los materiales que los pielesrojas deberían suministrar. En el fondo

113 *Cit.* E. Bates, *op. cit.*, p. 132.

114 Naturalmente, inspirado en San Pablo: Romanos 15:27; Uno Corintios 9:11.

115 *Cf. Winthrop's Journal. History of New England (1630-1649)*, edición de James Kendall, Nueva York, 1908, v. II, p. 125.

el plan puritano de adoctrinación se convirtió en un proyecto racionalmente montado sobre una dificultad insuperable. Como vimos en páginas atrás, los evangelistas puritanos tropezaron forzosamente con los mismos obstáculos con que tropezó el padre Las Casas. El decisivo y exclusivo apego a un método persuasivo de evangelización; el carácter prácticamente manso de los catequizadores para divulgar e imponer por medio de convincentes razones la Buena Nueva (no porque la paz en sí misma la abone, según escribimos, sino porque la fuerza es una mala razón) y la necesidad de convertir a los indios, no para salvarlos estrictamente sino para ponerlos en trance o camino de salvación (por supuesto más radical tal situación en el campo calvinista, pues que se trata de un acto divino predestinatorio incomprensible para el hombre) dieron comodidad al fracaso de los experimentos lascasianos así como a los tropiezos de los puritanos de la Nueva Inglaterra. Si vemos ahora la empresa por el lado anglosajón calvinista, el fiasco vino a ser asimismo el obligado tributo utópico americano, como hemos escrito páginas arriba, por parte de los ingleses. Una utopía, al menos en Plymouth, cristiano-comunista, que además de la agricultura contaba con el comercio; es decir, con las pieles (castor, nutria, visón, etcétera) a trueque de los productos ingleses. Los indios, además de que se favorecían en el intercambio, así lo consideraban honradamente los “First Comers”, se beneficiaban de la posibilidad de la luz interior provocada por la presencia y roce continuo con los cristianos. La situación angustiosa por la que pasó Plymouth durante los primeros años de su fundación no permitieron ninguna actividad misionera a favor de los indios;¹¹⁶ por otra parte, los estratos pequeñoburgueses y artesanales que constituían la colonia no eran culturalmente los más adecuados para una labor espiritual de tanta responsabilidad y riesgos morales. Como veremos, con los puritanos de la Bahía de Massachusetts la cosa será distinta. El intercambio comercial cumplió una función importante de acercamiento y adoctrinación en ciertos casos. Sobre este punto no podemos menos que llamar la atención, como ya varias veces lo hemos hecho, acerca de la coincidencia de los *santos* puritanos con el padre Las Casas. Hay que recordar que el proyecto evangelizador del “Clérigo Las Casas” de 1516 a 1520 estaba montado

116 Los intentos del joven Edward Winslow con los caciques Massasoyt y Corbitant no se vieron coronados por el éxito; como veremos más adelante faltó el lazo afectivo, amoroso entre las dos razas, lo cual fue dificultad difícil de vencer.

sobre el interés espiritual y mercantil; sobre el intercambio pacífico de los productos indígenas por las baratijas españolas. El rescate de que habla tan placenteramente el clérigo, antes de lo que tan acertadamente ha llamado Marcel Bataillon la “segunda conversión”, le servía para negociar y adentrarse asimismo en la actividad catequizadora. Incluso cuando lo vemos transformado ya en el padre Las Casas, al ponerse en contacto con los indios lo primero que se le ocurre es despachar por delante de sí a dos o tres comerciantes indígenas de la región tezulutleca para establecer las primeras relaciones con los recelosos indios. Las Casas, y en esto nos resulta bien moderno, no desdeñaba servirse del caduceo de Mercurio si ello convenía a los fines espirituales que se había propuesto alcanzar. Lo más curioso del caso si no es que también lo más irónico del mismo es que no experimentara los mismos ciegos e hipócritas escrúpulos que acongojan a algunos historiadores y sociólogos de hoy por el hecho de que en la operación de rescate se adquiriesen metales preciosos a cambio de féferes y quincallería.¹¹⁷

La negación por parte de los indios o el rompimiento del convenio –si estimamos la situación desde la vertiente protestante– atraía sobre aquéllos la cólera del Señor y, por consiguiente, la de los estrictos ejecutores de la misma. Sobre el quebrantamiento del pacto pensaban exactamente igual los peregrinos, los *santos* y los anglicanos: “A causa de que nuestras manos –escribía en 1622 Edward Waterhouse–, que antes estaban ligadas por la suavidad y justo empleo, se encuentran ahora en libertad a consecuencia de la traicionera violencia de los salvajes, quienes no sólo han desatado el nudo sino que lo han cortado, nosotros [...] por derecho de guerra al presente y por ley de las naciones podemos invadir la región y destruir a los que miraban destruirnos.”¹¹⁸ De este modo los puritanos se sentían y veían como celosos

117 Haciendo suya una idea de Hernando Colón, añade Las Casas por su cuenta y riesgo lo que sigue: “Parece también que si aquellas gentes desde su descubrimiento fueran tratados por amor y justicia, según dicta la razón natural, y prosiguiera siempre adelante [con ellos] la vía de comercio y contratación pacífica y moderada, y mucho más si fuera cristiana, como justamente hobiéramos dellos todo lo que de oro y riqueza tenían y abundaban por nuestras cosillas de no nada, y cuánta paz y amor entre ellos y nosotros se conciliara y por consiguiente, cuán cierta y fácil fuera su conversión.” Cf. *Historia de las Indias*, op. cit., II, cap. XXIII, p. 284.

118 Cf. *Records of the Virginia Company*, Washington, 1933, III, p. 556-557. Cit. R. H. Pearce, op. cit., p. 11.

veladores de la ley de Dios y defensores del pacto establecido y, llegado el caso, brazos fielmente ejecutores de la ira celestial. Un grupo de indios se negó un buen día a traficar sus pieles con los colonos de Plymouth, y unos comerciantes holandeses de Nueva Ámsterdam, deseando capitalizar la situación, se acercaron a los indígenas pensando aprovecharse de la tirante situación; pero no les duró mucho su gozo, pues se les fue en seguida al pozo cuando los pielesrojas se vieron *graciosamente regalados* con una espantosa epidemia que los destruyó casi por completo. Esta vez no tuvo el Jehová protestante que utilizar a los hombres de Plymouth como hizo, por ejemplo, para eliminar de la competencia a los hombres de Weston, sino que utilizó a los propios holandeses, quienes sin saberlo habían sido los instrumentos portadores o vectores del encono del vengativo Dios bíblico, que así tan dulcemente operó por partida doblemente inescrutable para castigar a los malagradecidos pielesrojas y dejar con un palmo de narices a los ubicuos, entrometidos e insidiosos holandeses: “Pero su empresa falló –escribe Bradford– porque a Dios le plugo enviar a estos indios una tan grave epidemia y una mortandad tan grande, que de mil murieron sobre novecientos cincuenta, y muchos de ellos por falta de sepultura se pudrieron sobre el campo.”¹¹⁹

Según el pastor Thomas Shepard (1605-1649) Dios lamenta el pecado de ignorancia y no soporta el que se comete contra la luz; pero, sobre todo, los pecados que ponen en peligro o rompen definitivamente la solidez del pacto son para Él los peores porque es como destruir el valladar que evita la perversa irrupción de la pecaminosidad.¹²⁰ Bien es cierto que el pastor novinglés se refiere al pacto de gracia o compromiso espiritual entre los cristianos reformados y Dios; pero de todos modos la ruptura del pacto social por parte de los indios no sólo atraía sobre ellos la cólera divina sino también la de sus intérpretes y perpetradores.

En 1634 John Winthrop le escribía a un amigo que la viruela había *aclarado* el título de posesión de las tierras para los ingleses.¹²¹ La providencia

119 *Op. cit.*, p. 313 de la edición citada de 1908, t. II.

120 *Cf.* “The Covenant of Grace”. *Apud The American Puritans* (ed. Perry Miller), Nueva York, 1956, p. 147.

121 *Cit.* R. H. Pearce, *op. cit.*, p. 19. Como escribe A. T. Vaughan, “Dios intervino en la primera disputa entre ingleses e indios enviando las viruelas entre las tribus. La primera epidemia (1616-1617) no fue tan terrible como la segunda (1633-1634). Murieron 700 narragansettos, entre ellos el cacique Chickataubut y Joh Sagamore”, *op. cit.*, p. 103.



divina va a explicarlo todo, lo mismo las cosas más triviales que las más serias. La universalidad de la ley moral, que los puritanos heredaron de los hebreos, permite que las cosas favorables o las adversas se vean todas desde el punto de vista de la gracia o de los pecados del hombre. Una granizada o un dolor de muelas son señales reveladoras de la probable caída. Winthrop daba una profundísima significación al hecho de que los ratones escogieran –para roer– de la biblioteca de su hijo el libro de oraciones anglicano con exclusión de cualquier otro. Si el propio Dios protestante actuaba rencorosamente frente a las transgresiones del indio, ¿qué más podían hacer los puritanos sino inspirarse cómodamente en aquellos juicios tan misteriosos cuanto terribles y lanzar también a sus colonos (santos guerreros) contra los inestables y endemoniados pielesrojas? No se tardó, pues, repitémoslo, en pasar de la irritación divina ostensible a mostrarse jueces vigilantes e iracundos de ésta; todo podría andarse con tal de que no faltasen alientos mesiánicos y designios patentes con los que incrementar y ampliar las perspectivas inglesas de expansión. Nada de esto escaseó entre novoingleses y, naturalmente, entre sus descendientes históricos norteamericanos; a lo largo de la historia de ambos pueblos (la misma hasta 1776) se pueden atisbar las coordenadas fundamentales de tales convicciones.

El quebranto del pacto y el consiguiente castigo

Aprovechando las amargas experiencias de Plymouth los *santos* puritanos establecieron su colonia en Massachusetts sin las dificultades extremas ni los utopismos evangélicos con que los peregrinos autofrenaron su desenvolvimiento. El 4 de marzo de 1629 la patente real autorizó el establecimiento de mar a mar (*a mari usque ad mare*) de la compañía intitulada “The Governor and Company of Massachusetts Bay in New England”, dirigida por un gobernador y dieciocho auxiliares que deberían ser elegidos anualmente y escogidos entre los hombres libres o miembros de la corporación. A partir de 1629 y bajo el gobierno de Carlos I la situación para los puritanos en Inglaterra se presentó erizada de dificultades de todo tipo, y bajo tales circunstancias los miembros de la Compañía de Massachusetts concibieron la idea de emigrar en masa a la Nueva Inglaterra llevando consigo la carta fundacional. Boston se organizó y desarrolló eficaz y rápidamente en el terreno económico-político gracias a la capacidad y previsión extraordinarias

de John Winthrop, hombre rico y experimentado, puritano por supuesto, y con grandes dotes de mando y organización. Las ventajas indudables de tan excepcional dirección no pudieron impedir, sin embargo, las penalidades y sufrimientos inherentes al traslado y a la aclimatación de los emigrantes, y sólo a partir de 1631 comenzaron las cosas a marchar mejor y a resolverse los difíciles problemas de la transfretación gracias al arribo de las incesantes oleadas de nuevos colonos.¹²²

Las primeras relaciones de estos nuevos recién llegados con los indios fueron también amigables y se establecieron asimismo los consabidos tratados de paz, ayuda y amistad. El propio gobernador Winthrop no tuvo empacho en recibir al cacique Chickatabot y lo invitó incluso a comer. Ante la mesa, anotó cuidadosamente el huésped en su diario, el cacique se comportó tan comedidamente como cualquier inglés: “El propio cacique, con una muchacha india y un gamo permanecieron allí durante toda la noche; posteriormente, y una vez vestido el cacique a la usanza inglesa, el gobernador [Winthrop, obsérvese, escribe aquí en tercera persona] lo sentó a la mesa, en la que se comportó con tanta sobriedad, etc., como un inglés.”¹²³

Los colonos se aprovecharon con exceso de las disensiones y odios que nunca faltaban entre las tribus, y conchabándose ya con unas o con otras procuraron siempre obtener beneficios en el peligroso juego selvidiplomático. El pequoda era uno de los grupos indígenas más belicosos (hay quienes lo suponen algonquino, otros iroqués) y, por consiguiente, el que mayor peligro representaba para la incipiente colonia. Entonces procuraron los colonos, y no les fue difícil conseguirlo, que los indios mohicanos y narragansettos dieran contra aquéllos, y ni qué decir tiene que los ingleses ayudaron con toda su fuerza y eficacia guerrera al grupo atacante. El capitán John Endicott que en la bahía tuvo un cargo idéntico al del capitán Standish en Plymouth, auxiliado por el también capitán John Mason, dirigió la que podríamos denominar primera dura e implacable fase de la injusta represión contra los pequodas, continuada inmediatamente por la segunda fase agresiva capitaneada ferozmente por Mason y los indios auxiliares. Los pequodas fueron casi completamente aniquilados, sin perdonar ancianos, mujeres ni niños; porque el capitán, veterano de las campañas de Flandes, conocía harto bien su oficio. La guerra

122 Entre 1628 y 1640 arribaron más de 20 000 emigrantes

123 *Winthrop's Journal*, *op. cit.*, I, p. 59.

contra los pequodas, el primer conflicto serio entre pielesrojas y puritanos, permitió la primera gran expansión territorial de los blancos a costa de las tierras, ahora sin dueño (*vacuum domicilium*), de los quinientos o más indios extinguidos en el pomposamente llamado “Mystic Fort” por los atacantes blancos y rojos. Por el tratado de Hartford (21 de septiembre de 1638) la tribu vencida y destrozada dejó de existir, sus restos fueron repartidos y asimilados, a la usanza india, por los mohicanos, narragansettos y nianticos; la tierra entera que les había pertenecido pasó a manos inglesas como despojo de guerra, sin que participaran siquiera de un trozo de ella los aliados indios. El cacique Sassacus, jefe de los pequodas, huyó al territorio de los mohawks con cuarenta guerreros que le habían quedado; pero los mohawks, en lugar de ofrecerles asilo y temerosos acaso de las “armas de Boca caliente” de los ingleses, mataron al cacique derrotado, le confiscaron quinientas libras de *wampum* y se presentaron ufanos en Hartford (agosto de 1638) con la cabellera del cacique y las manos del mismo;¹²⁴ trofeos que obsequiaron a los ingleses y que éstos aceptaron de buen grado.

Después les llegaría el turno a los narragansettos, cuyo principal cacique, Miantunnomoh, fue asesinado (1643), con el agravante ahora de la participación en el drama de los clérigos y decanos puritanos, quienes habían olvidado demasiado pronto los eficaces servicios guerreros que les había prestado el cacique para acabar con los pequodas. El editor del *Diario* de Winthrop, James Kendall Hosmer (1908), pretende suavizar y disimular la injusta y cruel muerte del cacique basándose en la precaria situación en que se hallaba la colonia y en los peligros que la amagaban ante la posibilidad eventual de una confederación entre las tribus (narragansettos, mohicanos y resto de pequodas) dirigida contra los colonos. Hosmer, de acuerdo con la heredada tradición anglosajona, agita una vez más el espantajo de la rebelión india y ateniéndose a la autoridad parcialista del autor del diario y a la de otras fuentes tendenciosas justifica el castigo. Mas en 300 años, cuentas redondas, la *verdad* histórica ha avanzado ciertamente muy poco; la diplopía histórica del crítico no le deja ver por mirar tal vez más de la cuenta. Pero tampoco se le puede exigir mucho supuesto que él se atiene estrictamente a lo transcrito de las fuentes inglesas y a establecer, como buen historiador neopositivo, lo que verdaderamente ocurrió, dicho sea recurriendo a la expresión de Ranke.

124 Cf. A. T. Vaughan, *op. cit.*, p. 150.

Mas el hecho mismo que obligó a los funcionarios civiles y eclesiásticos a condenar a muerte a Miantunnomoh por haberse atrevido éste a romper el juramento contractual (el pacto con el cual podía, según hemos apuntado, llegar a Dios) resulta invisible o desdeñable para los inquisitivos ojos de Hosmer. El principal cargo contra el cacique preso y procesado fue que había intentado asesinar a Uncas, el cacique mohicano y su mortal enemigo, y fundamentalmente que había roto el acuerdo tripartita de 1638 en virtud del cual antes de emprender la guerra contra los mohicanos debería Miantunnomoh haber expuesto sus agravios ante los comisionados ingleses, árbitros en todas las contiendas de los indios entre sí.¹²⁵ Sintiendo los jueces de la bahía de Massachusetts ciertos escrúpulos decidieron entregar al prisionero a Uncas para que lo ejecutase; lo cual llevó éste muy pronto a efecto, apenas alejados de la ciudad de Hartford, ordenando a su hermano que acabase al prisionero de un hachazo en la cabeza. Cuenta la leyenda que Uncas devoró con mucho gusto, no sabemos si el corazón o el hígado del infortunado sagamore, el cual, según Winthrop, aspiraba al cacicazgo universal de todas las tribus de la bahía.¹²⁶

Los cinco clérigos puritanos que condenaron a Miantunnomoh a cuenta de la supuesta conspiración consideraron también que éste era inquieto, turbulento y rebelde; que no cumplía con los compromisos contraídos (políticos, comerciales y tributarios) con los colonos. Pero, ¿qué corriente subterránea se desliza y rezuma más de una vez de este hediondísimo proceso? Según Hosmer, el editor citado, en la actitud hostil de los colonos contó mucho la bondadosa solicitud del cacique para con Samuel Gorton,¹²⁷ de Rhode Island,

125 Contra lo que opina Hosmer, A. T. Vaughan ve en el rompimiento del pacto de paz la causa del conflicto (septiembre de 1638), *op. cit.*, p. 163. 128. *Cit.* A. T. Vaughan, *op. cit.*, p. 164.

126 *Cit.* A. T. Vaughan, *op. cit.*, p. 164.

127 Samuel Gorton (¿?-1677) fue el fundador de los gortonitas, de Gorton Lancashirer. Fue un sastre londinense que derivó su herejía de David George de Deft, que se llamaba a sí mismo “El Mesías”, y sus seguidores se denominaron “La familia del amor”. Gorton llegó a la Nueva Inglaterra 1636 y por sus relaciones con los indios (compra de tierras) fue perseguido hasta que se le hizo regresar a Inglaterra (1642). Vuelto de nuevo a América, se estableció en la ciudad de Shawomet, que él mismo había fundado con anterioridad. En su defensa escribió *Simplicities against sevenheaded policy* (1648), que no se publicó sino hasta 1835. Publicó también ensayos religiosos con fraseología excéntrica. (*Cf. Dictionary of National Biography*, Londres, 1930).

un audaz proscrito de Massachusetts que habiéndose saltado a la torera la seca y dura intransigencia puritana (intransigencia que traducida al lenguaje de los intereses económicos significaba monopolio peletero) negociaba por su cuenta pieles y tierras con beneplácito de los narragansettos que así se veían libres del roñoso exclusivismo comercial con que los colonos puritanos de la Bahía los habían comprometido y enredado mediante el indisoluble convenio. A los ojos de las autoridades el cacique mereció el castigo dado que había profanado y por consiguiente quebrantado la alianza al asociarse con aquel pérfido aventurero y hereje. Gorton había animado a Miantunnomoh a que peleara contra Uncas e incluso le había regalado un coselete de acero para facilitarle la victoria; pero el malhadado regalo fue causa de su perdición pues al salir derrotados sus guerreros, él no pudo escapar impedido por el peso de la armadura y cayó prisionero de Uncas.¹²⁸

Para los jueces puritanos el delito mayor de Miantunnomoh había sido el destruir protervamente la cadena político-contractual que tanto a él como a su pueblo podía ponerlos, llegado el caso, en camino de encontrar a Dios. Esta única vía contractualista de acercamiento y conocimiento espirituales para los indios, y de ventajas económicas para los ingleses, había sido cortada y por ello tronaron los predicadores y decretaron que la ruptura equivalía al desamparo y recaída de los indios en las garras de Satanás. Los indios, sirvientes e hijos del Maligno, al destruir el único vínculo que podía regenerarlos quedaban en calidad de humanidad irredenta, pecaminosa y, por tanto, peligrosamente abocada a la destrucción en este mundo y a su condena en el otro. Bradford actuó como Poncio Pilatos y firmó la sentencia de muerte de Miantunnomoh siempre que su verdugo Uncas no lo humillase ni torturase como era costumbre entre indios enemigos. Ya sabemos cómo el cacique mohicano cumplió la sentencia, y Bradford complacido escribió en su diario que Uncas “lo ejecutó en muy buena forma (*very fair manner*) y tal y como se le había advertido, con el respeto debido a su honor y grandeza”.¹²⁹ Como comenta Robert Daly, parece ser que Bradford supo la forma en que se llevó a cabo la ejecución, y entonces cabe suponer que avergonzado de su papel ocultó en su diario el hecho.¹³⁰ La

128 Cf. Winthrop's Journal, *op. cit.*, II, p. 134.

129 Cf. edición abreviada de 1962, p. 213.

130 Cf. Robert Daly, “William Bradford's Vision of History”, *American Literature* (v. XLIV, núm. 4), 1973, p. 567.

paz eventual entre narragansettos y mohicanos pudo firmarse el 19 de septiembre de 1644, en Hartford, a donde concurrieron Uncas, cuatro sagamores opuestos a su banda y ocho comisionados presididos por E. Hopkins.

El tratado de paz no fue sin embargo suficiente para mantenerla, pues al año siguiente tuvieron los confederados (Massachusetts, Plymouth, Connecticut y New Heaven) que unir sus fuerzas, unos 300 hombres bien armados, para auxiliar a Uncas que de nuevo era amenazado por los narragansettos y niantickos, cuyo cacique era el temido Ninigret. La paz fue restablecida y firmada de nueva cuenta por los representantes indios e ingleses, y los atacantes fueron condenados a pagar en Boston 2 000 brazas de buen *wampum* blanco. Para esta fecha el control de los blancos sobre todas las tribus del litoral era ya absoluto. Boston se erigió así en juez y parte en todas las disputas y problemas de los indios.

El nuevo jefe entronizado y considerado ahora como el portavoz universal de todas las tribus fue el victorioso Uncas, que fue lo suficientemente astuto para no oponerse a los planes comerciales de los colonos, pero que, no obstante, estuvo firmemente opuesto a que los pastores ingleses predicaran entre su gente. En 1670, cuando el reverendo James Fitch, de Norwich, intentó evangelizar a los mohicanos se encontró con la oposición del “viejo, malvado y testarudo indio, inclinado a la borrachera y además muy vicioso”.¹³¹ Es decir, se topó con un Uncas cuya experiencia histórica le aconsejaba no comprometerse demasiado espiritualmente con sus amigos ingleses.

En un universo social, político y religioso en el que, como ya hemos escrito, los acontecimientos más nimios estaban regidos por la providencia divina, la actitud desdeñosa y desafiante de los indios resultaba impía; tan impía, en esto no había distinciones ni banales discriminaciones, como fue la de Morton, la de Roger Williams y Anne Hutchinson, pongamos por caso. Al primero lo expulsaron dos veces de la Nueva Inglaterra y él se vengó cumplidamente con su deliciosa y mordaz *New Canaan*; pero la cosa fue mucho más seria con los dos restantes. Cuando dos personajes tan importantes y conspicuos como Roger Williams y la señora Anne Hutchinson, la “Jezabel Americana”, como llamara malignamente Winthrop a aquella noble, inteligentísima, e iluminada matrona, prima del poeta John Dryden, chocaron con el absolutismo terrorista de la teocracia puritana de la Nueva Inglaterra, se

¹³¹ Cit. A. T. Vaughan, *op. cit.*, p. 301.

vieron obligados a separarse de grado o por fuerza de sus antiguos correligionarios y abandonar inmediatamente la colonia recién fundada. Su desafío a la teocracia consistió fundamentalmente en que ambos insistían en ciertos derechos indeclinables, inalienables, concedidos por el Señor a todo creyente, para que cada quien bucease y buscara en su interior, en su propia alma, la puritana verdad de Dios, pero verdad personal. Williams tuvo que huir durante el durísimo invierno de 1635 al territorio de los narragansettos, donde su amigo el cacique Canonicus le donó tierras suficientes para fundar Providence (Rhode Island)¹³² en la primavera del año siguiente. De no haber escapado, las autoridades de la bahía lo habrían enviado a Inglaterra por espiritualmente indeseable.

Frente al “covenant of works” (pacto operativo y religioso basado en la estricta obediencia a las leyes del estado-iglesia puritano) defendido por el reverendo John Wilson, Anne Hutchinson mantuvo el “covenant of grace” (pacto de fe o alianza de gracia), postura antinominista, opuesta la terrorífica uniformidad eclesiástica, que aseguraba la gracia sin necesidad de observar escrupulosamente las ordenanzas cívico-religiosas de la teocracia bostoniana. Esta hereje, así fue considerada por los clérigos y comisionados de la Bahía, defendía el principio teológico de la justificación absoluta; porque por encima de todo importaba lo que se *era*, no lo que se *hacía*. Ella negaba que las virtudes seculares acordadas mediante el pacto poseyesen valor de salvación, con lo cual rompía el lazo establecido entre la *santidad* mundana y la *justificación* trascendental; en suma, la espiritualidad de Anne Hutchinson descansaban más que la razón en el sentimiento: en el cultivo delicado de las puras emociones. Las intuiciones o revelaciones directas de la gracia y amor divinos eran las que establecían la medida de salvación; mas como esto sonaba a herejía antinomianista para Winthrop y los demás fiscales inquisitoriales (Dudley, Cotton, Wilson, Welde, Eliot, Peter, Shepard, etcétera), Anne tuvo que salir desterrada de la colonia de Massachusetts en 1637: el que el Dios de Abraham insuflase la voz de su propio espíritu en el de Anne resultaba escandalosamente farisaico para los *santos* oídos, y todavía sonaba más intolerablemente el

132 Para peregrinos y *santos* “Rogue Island” (Isla Bribón, o mejor, Isla de Bribones). Los severos puritanos, un Bradford, por ejemplo, sabían (llegado el caso) hacer malignos e ingeniosos juegos de palabras en sus ataques contra los enemigos de su credo e instituciones.

que sermonease con gran éxito y arrastrase tras ella a un gran número de seguidores.¹³³ La presión de Winthrop fue decisiva y Anne abandonó la colonia con su marido (que en Dios creía y en ella adoraba), con el grupo de colonos que la seguía y admiraba, y con sus hijos, nietos y sirvientes. Ante el cisma religioso los políticos y los eclesiásticos convinieron en el destierro; más se sospecha que no dejaron de incitar indirectamente a una banda de mohicanos, sus más fieles aliados, para que éstos destruyeran la colonia secesionada. Los indios asesinaron a todos los colonos y escarpelaron gustosamente a todos los hombres, mujeres y niños; solo una niña se salvó de aquella horrorosa matanza: uno de los trece hijos que tenía Anne (1643). Los puritanos muy cristiana y religiosamente vieron en aquella carnicería (a la que –según parece– no habían sido ciertamente ajenos) la mano vengadora de Dios que así castigaba a todos los que osaban abandonar su senda federal y escogían la de Satán (ruptura del triple pacto). Para Thomas Dudley, uno de los más rabiosos perseguidores de herejes, el fin de Anne Hutchinson (quien hablaba por boca del Diablo), de su familia y seguidores fue un acto fehaciente de la justicia divina. John Winthrop, no está por demás asentarlos, pensaba exactamente lo mismo. La señora Mary Dyer, secuaz de Anne, aunque no la había acompañado en el destierro, lo que la libró de la espantosa masacre, dio a luz un “monstruo”, que Winthrop consideró como una visitación demoníaca por sus “pecados” y del que Bradford quiso saber tamaño y forma.¹³⁴ Más tarde se comprobaría plenamente la pecaminosidad de Mary Dyer, la cual fue ahorcada por cualquiera (1660).

133 Para ella pudieron escribirse las dos estrofas siguientes del poeta satírico John Taylor, en su *Lucifers Lacky: When Women preach, and Coblers Pray / The fiends in Hell, make Holiday* [Cuando las mujeres predicán y los zapateros remendones sermonean / en el infierno los enemigos, hacen fiesta]. Cit. William Haller, *The Rise of Puritanism*, Nueva York, 1957, p. 263.

134 G. F. Willison califica a esta noticia de conseja colonial (*op. cit.*, p. 510, n. 3), pero John Winthrop en su *Diario* nos describe al monstruo, el cual tenía dos bocas en la espalda, garras en lugar de dedos, orejas de mono que le crecían sobre los hombros, por encima de los ojos surgían cuatro cuernecillos (dos de ellos de una pulgada de largo); sin cabeza propiamente, pero con cara sin frente, ojos, boca y nariz saltones y pecho y espalda cubiertos de escamas y aguijones. Nació dicho monstruo el 17 de octubre de 1637, con auxilio de la comadrona, esposa de un tal Hawkins, y en presencia de la señora Hutchinson, que fue la que comunicó a uno de los magistrados las particularidades del caso. La comadrona fue obligada a declarar también sobre el asunto.

Los ejemplos invocados aquí no tienen otro objeto sino el hacer patente que el quebrantamiento (mínimo incluso) de la alianza, tanto si se trataba de indios como de colonos, ponía a los disidentes fuera de la ley y los degradaba a su prístina condición animal.

La responsabilidad teológica-política del pacto

El estado público o *commonwealth* era una combinación o confederación de ciudadanos dispuestos a mantener y preservar el Evangelio del Señor y la disciplina de su Iglesia de acuerdo con la *verdad* evangélico-bíblica, según la practicaban los confederados. Se trataba asimismo de ser gobernados y guiados en los asuntos civiles de acuerdo con las leyes, reglas, ordenanzas y decretos emanados de la palabra de Dios,¹³⁵ ínsita en las Escrituras: el biblicismo legalista, la bibliolatría, según se ha dicho. Esto explica por qué el asunto de Anne Hutchinson, que era estrictamente del dominio de la teología, fue transferido a la esfera de lo político, por cuanto la disidencia teológica ponía en peligro la solidez monolítica y pues la seguridad del Estado. En definitiva, la única libertad admisible era la que voluntaria y disciplinariamente acataban los colonos (electos o no) sometidos al imperio del sistema religioso-político de la Bahía de Massachusetts. Apartarse de la asamblea (*ecclesia*) y abandonar, el *commonwealth* era poner de manifiesto la condenación; era, nada menos, renunciar a Dios, rechazar la libertad “civil federal” y preferir, por lo tanto, el mal al bien; era pues abrazar la “libertad natural”, el libertinaje: *omnes sumus licentia deteriores*, como lo definirá Winthrop: a todos nos hace peores la libertad excesiva.¹³⁶

Si os mantenéis firmes en vuestras libertades naturales corrompidas y hacéis lo que ante vuestros ojos os parece bueno, no podréis soportar el más ligero peso de la ley, sino que murmuraréis, os opondréis a ella y estaréis siempre esforzándoos por sacudir tal yugo. Pero si vosotros os sentís pagados con gozar las libertades legales y civiles, las que Cristo

135 Cf. “The Fundamental Orders of Connecticut”, 1639. *Cit.* Henry Steele Commanger, *Living Ideas in America*, Nueva York, 1951, p. 113.

136 *Cit.* Journal, *op. cit.*, II, p. 237. La frase citada por Winthrop es de Terencio: *deteriores omnes sumus licentia*.

os concede, entonces queda y alegremente os someteréis a dicha autoridad, la cual se os impone con todos sus ministerios para vuestro bien.¹³⁷

Es decir, dentro del pacto se concedía y realizaba plenamente toda la felicidad prometida; fuera de él, fuera de las libertades cristianas permitidas, sólo existía el oprobioso yugo de la libertad anárquica (anticristiana) o demoníaca, dentro de la cual lo mismo se incluía la anarquía natural, la servidumbre animal, la autonomía del salvajismo que, por supuesto, la esclavitud papista, baptista y cuáquera. Con anterioridad a las declaraciones de Winthrop, los eclesiásticos reunidos en Ipswich (Mass.) acordaron definir y explicar el funcionamiento del Estado-Iglesia puritano. En un *commonwealth* recta y religiosamente constituido, todo poder, todo oficio, autoridad o administración emanaba directamente de Dios; el cambio o alteración del sistema sólo podía realizarse si se hacía ostensible la voluntad divina en dicho cambio. Ahora bien, la opinión divina nunca podría manifestarse en tanto que todas las funciones del sistema político aceptado por Dios se realizaran sin trastornos ni alteraciones en el gobierno.¹³⁸ Como puede colegirse, la oligarquía puritana hacía funcionar la aplanadora teocrática con eficiencia y precisión absolutas y guay de aquel o de aquellos que intentasen oponerse a su ordenado e inefable terrorismo. Creemos ahora que se comprenderá cual será el destino reservado a todo hombre o grupo religioso reformado (anabaptistas, antinoministas, cuáqueros, etcétera) que se opongan a la cristiana intransigencia de los puritanos.

Los caciques Sacanomo y Punham se acogieron a la generosa protección del gobierno de la Bahía en calidad de súbditos y no de confederados. Los indios –y con ellos sus respectivos pueblos– aceptaron dicha condición, que significaba la pérdida de su soberanía natural, porque como ellos mismos dijeron, se sentían empujados moralmente ante los ingleses; razón por la cual, añadieron, no podían aspirar a más.¹³⁹ La desigualdad política era pues fiel reflejo de la espiritual y solamente organizándose los indios en un *commonwealth* semejante al de los cristianos podrían abandonar su selvática y luciferina libertad natural; es decir, el connatural estado de subordinación

137 *Ibidem*, II, p. 239.

138 *Ibidem*, II, p. 89.

139 *Ibidem*, II, p. 125.

y esclavitud en el que se hallaban inmersos. La alianza que aceptaron, redactada a manera de cuestionario, nos da una idea fidedigna de la trágica imposibilidad del pielroja para levantarse a la altura social mínima que exigían los puritanos para considerarlos al tú por tú, como a casi iguales. Lo más extraño es la incomprensión abismal de los directores puritanos, interesados en ser los maestros y paradigmas de los indios, anhelantes por convertirse en los instrumentos de regeneración y salvación de éstos y, sin embargo, sordos y ciegos para con los únicos medios con que podían operar con cierto éxito. No obstante, la incapacidad puritana no sería fruto proditorio de la perversión del intelecto, sino inanidad de los propios principios religiosos.

El cuestionario constituye la encuesta más curiosa y acaso también la más antigua de Norteamérica, y pone de relieve el hecho desconsolador de que si los indios querían salvarse lo tendrían que hacer a partir de sí mismos y por cuenta propia: la teología calvinista no podía comprometerse a otra cosa. A la primera pregunta relativa a si ellos adorarían al Dios verdadero, creador del cielo y de la Tierra, y si no blasfemarían de Él, los indios contestaron que puesto que veían al dios de los caraspáldidas hacer más por éstos que otro dios por otros, les gustaría tenerlo por suyo; aceptaron igualmente no jurar en falso porque ellos –confesaron lealmente– no sabían qué cosa fuera jurar, y en cuanto a la honra debida a los padres y superiores, como mismo la prohibición de matar a un semejante, estuvieron muy de acuerdo por considerarlo cosas buenas y dentro de sus usos y costumbres; el adulterio, la fornicación, la bestialidad y la mentira fueron también rechazados dado que ya los reputaban ellos mismos como males. Conminados, por último, a que guardasen el día del Señor, los indios lo admitieron gustosa e ingenuamente porque –según respondieron– no les importaba privarse de trabajar un día determinado supuesto que ellos tampoco tenían nada que hacer el resto de la semana.¹⁴⁰ El punto exigía de los indios adultos el inexcusable deber de que sus hijos aprendieran a leer para que pudieran así conocer a Dios y adorarlo como convenía; los interpelados indios se alegraron de esta oportunidad que se les brindaba y se comprometieron recibir entre ellos a los maestros ingleses que les fueran enviados.

Los cometarios salen sobrando pues la intención del interrogatorio y las respuestas al mismo subrayan los intereses distintos que movían a encuesta-

¹⁴⁰ *Ibidem*.

dores e interrogados. Únicamente nos queda señalar que la confesión de ociosidad hecha ingenuamente por los indios se convertiría andando el tiempo en una temible arma crítica en manos de los puritanos; una especie de utilísimo bumerang justificador de todas las futuras expropiaciones territoriales a costa de los pielesrojas.¹⁴¹ Por ejemplo, los presbiterianos que arribaron a Filadelfia (Ciudad del Amor Fraternal) después de la muerte de William Penn, comenzaron a ocupar las tierras de los bárbaros basándose en este falaz argumento: que “era contra las leyes de Dios y de la naturaleza que tanta tierra permaneciese ociosa en tanto que muchos cristianos querían trabajarla”.¹⁴²

La significación y proyección territoriales de la alianza

El pacto comprendía también la adquisición de tierras mediante el contrato legal de compra-venta y la transformación virtual los pielesrojas cazadores en exclusivos agricultores. El contrato fue pues debidamente redactado por los ingleses y firmado por ambas partes, comprometiéndose las dos a cumplirlo y respetarlo fielmente. Forzosamente tenemos que imaginar que los dos caciques, Sacanomo y Punham, suscribieron el documento estampando en él sus respectivos emblemas tribales o totémicos. Los indios aceptaron la tutela inglesa alegres y confiados; su preocupación a partir de aquel momento no sería otra sino procurar imitar en todo a sus protectores y mentores; los puritanos ingleses, por su parte, asumieron desde ese momento la responsabilidad de gobernar a sus nuevos súbditos, defenderlos de sus enemigos y de hacerles conocer, compromiso esencial, la palabra de Dios de acuerdo con el contenido bíblico. La alianza había sido a gusto de ambas partes: trueque de temporalidades por espiritualidades, como ya ha sido observado; pero bien asegurado, eso sí, por escrito y con testigos de lado y lado a fin de que el día de mañana nadie se llamase a engaño.¹⁴³

Hay que reconocer, en efecto, que no había habido dolo ni segunda intención en las dos partes contratantes; mas los ingleses sabían perfectamente el valor jurídico bíblico-legal del paso contractual dado y los indios, según nos

141 Según H. M. Jones la experiencia inglesa en la conquista de Irlanda (siglo XVI) traspasada a América fue la que pretextó la haraganería de los nativos y el salvajismo de éstos para justificar la colonización (*op. cit.*, p. 138).

142 *Cit.* E. Bates, *op. cit.*, p. 200.

143 *Cf.* Winthrop's Journal, *op. cit.*, I, p. 125-126.

parece, no. Los pielesrojas suscribían el acuerdo, permítasenos decirlo así, para encaminarse y encontrar a Dios por el único sendero de salvación que les procuraba la providencia divina mediante el expediente de las segundas causas (la acción puritana); los ingleses, conscientes de su papel clave, consideraban legítimo (salvo Roger Williams) confeccionar los títulos de posesión de las tierras sustraídas de manera tan mañosamente legalista a los indios, buscando de este modo exculparse a sí mismos y sincerarse ante terceros. Para los puritanos la prueba escrita les aseguraba la legitimidad de los territorios adquiridos y les permitía establecer una tajante diferencia entre su método cristiano-mercantil de adquisición y el anticristiano (compulsivo e ilegal) practicado por los católicos españoles.

Explorando cierto día una pequeña partida de peregrinos de Plymouth la región de cabo Cod situada más allá de Eastham, preguntaron a un indio que allí encontraron sobre quién o quiénes eran los propietarios de la misma. La respuesta del indio fue sencilla y rápida y desde su punto de vista absolutamente obvia: contestó que “de nadie”, queriendo significar con ello que aquella extensión de tierra era de todos. Muy contentos los expedicionarios inmediatamente se respondieron a sí mismos interpretando la contestación del simple indio como mejor les convenía: “En este caso es nuestra”.¹⁴⁴ A los ingleses les extrañaba y encantaba todavía más la aparente facilidad con que los pielesrojas *vendían* sus tierras: por siete jubones, ochos azadas, nueve hachuelas, diez varas de tela de algodón (poco más de nueve metros y medio), veinte cuchillos y cuatro pieles de castor, el capitán Standish y dos traficantes (Samuel Nash y Consta Southworth) obtuvieron catorce millas cuadradas (3 624 hectáreas) en Bridgewater.¹⁴⁵ Se comprende por este ejemplo que los indios tenían un criterio muy distinto al de los ingleses en lo referente al derecho de propiedad de la tierra. Los pielesrojas eran dueños efectivamente de sus escasos objetos personales; pero la posesión tenía para ellos un carácter a la vez particular y comunitario. El arco, las flechas, las pieles, el *wampum* y todo aquello en que intervenía su industria y habilidades manuales eran suyos; también lo eran los diversos objetos elaborados con sus manos así como los productos obtenidos en los trueques, caza, pesca, recolección y siembras. Pero la tierra en general, escribe G. F. Willison, los bosques, los

144 *Cit.* G. E. Willison, *op. cit.*, p. 421.

145 *Ibidem.*

arroyos y todo lo que ellos se contenía pertenecía a todo el mundo y estaba allí para uso de todos los hombres.¹⁴⁶ En realidad lo que los ingleses *compraban* (vista la cosa desde el punto de vista indio) era el derecho de usarlas a la par que ellos, y por eso *vendían* con tanta facilidad y a unos precios de ganga verdaderamente escandalosos, si se considera la operación desde el punto de vista inglés.¹⁴⁷ Pero está bien claro que lo que el indio vendía “no era el suelo efectivo sino solamente el derecho a ocupar la tierra en común con él mismo”¹⁴⁸ el derecho a cazar y pescar en ella, a sembrar y recolectar más o menos transitoriamente de acuerdo con agostamiento del suelo, durante los dos o tres años de permanencia en un mismo lugar de su relativamente amplia, pero bien delimitada extensión territorial. A pesar de la defensa que del sistema puritano de adquisición hace Lloyd C. M. Hare y pese a las autoridades de peso que invoca para justificar su punto vista,¹⁴⁹ se convendrá con nosotros en que el efecto legal de la operación mercantil permanecía absolutamente incomprensible para el indio. Éste enajenaba su futuro sin tener la menor sospecha de ello, puesto que para un hombre aposentado todavía en pleno neolítico, como le ocurría al pielroja, el contrato firmado con el blanco no poseía mayor valor salvo acaso el mágico que confiriera al papel y a los caracteres en él escritos. Dígase si no es así a la vista del documento que a continuación transcribimos (traduciéndolo), tan reglamentado y estricto desde punto de vista (legalista) occidental, que nos atreveríamos a apostar cien contra uno a que una de las partes contratantes, el cacique, jamás entendió el verdadero alcance del contrato de venta:

Por el presente se hace saber que yo, Cheesechamuck, cacique de Holmes, por estos presentes [una vaca, diecisiete libras de numerario y ropa] vendo y otorgo y transfiero para siempre jamás a Thomas Mayhew el Viejo, de Vineyard, una cuarta parte de toda la tierra que se llama Chikemmon, para el dicho Thomas y sus herederos. La dicha cuarta parte de tierra de

146 *Ibidem*, p. 420.

147 *Idem*.

148 Charles M. Andrews, *The Fathers of New England. The Chronicles of American Series*, ed. A. Johnson, Yale University Press, 1919, p. 138. Véase también en M. E. Curti, *An American History*, Nueva York, v. I, p. 8.

149 *Vid.* su *Thomas Mayhew, Patriarch to the Indians (1593-1682)*, Nueva York/Londres, 1932, p. 65-74.

Chickemmon comienza en el arroyo de Itchpoquaset y sigue orillas abajo hasta llegar al mar, y así la dicha cuarta parte de la dicha tierra se entra en la Isla desde el mar y se extiende hasta la línea media de la susodicha tierra llamada Chickemmon. El citado Thomas Mayhew tiene también derecho a cuatro palmos en redondo de toda ballena que arribe a la playa de dicha cuarta parte; sólo a dichos cuatro palmos y no a más tiene derecho el citado Thomas Mayhew. La caza de venados es común; pero las trampas que se pongan no.

En conformidad con esta operación de venta firmo este documento en el décimo día del mes de agosto de mil seiscientos y cincuenta y ocho. *La marca X del cacique Cheesechamuck.*¹⁵⁰

Hay que suponer que una vez que los naturales se comieron la vaca, gastaron la ropa y disiparon el dinero acudieron a los colonos, como era su costumbre, para que les repitieran el tributo o regalo; porque en realidad ésta era la única operación que entendían bien, y al enajenar sus tierras creían así obtener una pechería (donativo) constante de los blancos. Como puede suponerse los ingleses bien pronto los sacaron de su error y entonces fue cuando los indígenas, sintiéndose engañados, acudieron a los hurtos, violencias y represalias atroces, a las cuales respondieron los atacados con otras no menos edificantes y refinadas.

Ningún absurdo mayor para los indios que el ver sus bosques talados y sus tierras escaqueadas por los setos y límites, vallas y cercas de piedra. Acostumbrados a vagar a sus anchas por los senderos del bosque, no iban a ser precisamente las estacadas inglesas las que los detuvieran: y efectivamente, nada los detuvo salvo la certera puntería con que los ingleses disparaban sus arcabuces. Por otra parte, las invasiones del ganado europeo sobre los sembrados indígenas causaban las consiguientes protestas, reclamaciones y represalias. Como lo atestiguan los cronistas de la Nueva Inglaterra, los pielesrojas tenían conocimientos precisos sobre los límites territoriales que correspondían a su tribu y los caciques respectivos hacían transacciones, permutas o cambios de propiedades con gran cuidado y precisión; pero de estos hechos no pueden deducirse consideraciones legalistas con las que se pretende equiparar dichas operaciones a las que entre sí realizaban los ciudadanos

150 *Cit. ibidem*, p. 70.

de cualquier país europeo o los reyes o señores de dos potencias cristianas.¹⁵¹ Entre los indios los tratos y contratos, para llamarlos de alguna manera, obligaban a entrevistas y conversaciones largas, solemnes y facundiosas, incluso con terceros testigos que daban fe de lo acordado; pero fuera de las palabras empeñadas y sostenidas muy seriamente por entrambos caciques y subrayadas con las bocanadas de humo del calumet de paz, que pasaba de mano en mano y de boca en boca entre los circunstantes, nada permite suponer que lo acordado se pareciera a un escrupuloso convenio escriturado tal y como la tradición jurídica latinogermana exigía entre los ingleses. Son éstos los que van a imponer estas fórmulas (misteriosamente mágicas) a los indios; porque a éstos no les ocurría como a los europeos, para los cuales las palabras se las lleva viento y tenían necesidad de asegurarlas y apresarlas por escrito a fin de evitar reclamaciones y pleitos en el futuro. Un gran número de modernos tratadistas norteamericanos, entre los cuales destacan Truslow Adams, G. F. Willison, R. H. Pearce, D. Leach, Underhill, Dunn, Curti *et al.*, sostiene la tesis de por lo que toca a la venta de tierras a los ingleses por parte de los indios, el nativo americano al desconocer el carácter de propiedad individual que adquiriría el hombre blanco nunca supo ni pudo comprender las implicaciones de semejantes tratos y las obligaciones que imponían los mismos. Nos parece pues absurdo el sostener, como lo hace A. T. Vaughan, que las ideas de propiedad, consustanciales entre los ingleses, eran, ni más ni menos, las que poseían también los indios; es decir, “que la diferencia entre el concepto inglés de posesión de la tierra y el concepto indio era más bien ligera”.¹⁵² Ni a Tácito,

151 Edward Winslow, citado por Vaughan (*op. cit.*, p. 105) identifica a los grandes caciques como reyes, los cuales, se afirma, conocían los límites de su territorio tribal; pero de acuerdo con M. E. Curti y otros, “los caciques no eran reyes en el sentido europeo” (*op. cit.*, p. 8). No obstante el propio A. T. Vaughan, aceptando el criterio de diversos autores (*op. cit.*, p. 367-368) escribe que “los jefes nativos también parecen haber ejercido una versión primitiva del derecho de dominio supremo, muy semejan de un *monarca europeo* (subrayado nuestro). Un cacique indio tenía autoridad general sobre todas las tierras de sus súbditos; no obstante los hombres de la tribu eran dueños de propiedades de acuerdo con antiguos derechos consuetudinarios y de posesión” (*op. cit.*, p. 107).

152 *Op. cit.*, p. 105. El autor en nota a la página ya indicada se refiere a otros tratadistas cuyo punto de vista difiere del suyo: M. R. Gilmore (1928), L. F. Hallet (1959), G. E. Ellis (1880) y J. T. Adams y G. F. Willison citados ya por nosotros. Todos ellos, entre un grupo bastante extenso, comparten la idea general, no aceptada por A. T. Vaughan, de que indios e ingleses tenían respecto a la venta de tierras y usufructo de las mismas ideas diametralmente opuestas.

en los albores, podemos decir, de la historia occidental se le ocurrió jamás equiparar el concepto romano de propiedad con el de los bárbaros germanos, tan semejantes, según Schiller, y no erraba mucho, a los *bárbaros* pielesrojas.¹⁵³ Vaughan no quiere caer en la cuenta que las asignaciones de lotes de tierras, individuales y familiares, para sembrar en común eran temporales y no perpetuas, al igual que las áreas dedicadas a los cotos de caza comunales, como correspondía a grupos en constante mudanza dentro del necesario gran espacio reservado por la tribu, y que ésta defendía fieramente, pues en ello le iba la vida, frente a las incursiones y merodeos procedentes de otros grupos tribales. En este sentido resulta aventurado sostener que el poseedor (individuo o familia) de una parcela gozaba no solamente del derecho de usufructo sino también del de plena y privada propiedad; porque una vez acabado el suelo por los reiterados cultivos de maíz (muy agotadores del humus, según se sabe) y consumida la caza, cosa que ocurría tras dos o tres años de asiento en el mismo lugar, la tribu levantaba sus wigwames y volvía a instalarse en un nuevo paraje más saneado, virgen o semivirgen, y rico en caza y pesca. En el nuevo sitio elegido se rozaba una porción de terreno, se clareaba así parte de bosque, se sembraba y volvía a repetirse procedimiento:¹⁵⁴ el cacique o sagamore repartía los lotes y obtenía de los poseedores eventuales el tributo correspondiente, que en su mayor parte constituía el fondo de reserva comunal. De hecho los indios se desplazaban en verano hacia la costa y orillas de los ríos buscando la abundante pesca; por el otoño, en la estación de la caza, se trasladaban a los lugares donde ésta abundaba; durante el invierno se refugiaban en los valles interiores abrigados, donde se sustentaban de la caza y pesca, todavía si no abundante suficiente, y en la primavera regresaban a los terrenos apropiados para cultivar el maíz fundamentalmente,¹⁵⁵ que requiere, según se sabe, menos esfuerzos físicos que otros cultivos: unos sesenta o setenta días al año. El cereal sobrante se ensilaba en lugares apropiados, se repartía proporcionalmente el invierno entre todas las familias y la parte

153 *Vid. Filosofía de la historia*, México, 1956, p. 37-41.

154 De hecho los indios tenían tres lugares de semipermanente asiento (veraniego, otoñal e invernal); peo transferibles de acuerdo con el agotamiento del suelo a base del cultivo primaveral de maíz que se cosechaba en la canícula. A pesar del abono de los campos con pescado sobrante, las tierras se agotaban pasado cierto tiempo (véase Vaughan, *op. cit.*, p. 30-31).

155 *Idem.*

restante se reservaba para las siembras del año siguiente. Todas estas decisiones y ordenaciones se hacían bajo la autoridad y presión del cacique; mas no hay que olvidar que éste, aunque tuviese gran personalidad y prestigio, tomaba las decisiones pertinentes al caso tras la discusión y aprobación del consejo tribal, en el cual participaban todos los varones de la tribu,¹⁵⁶ sobre todo los más ancianos y experimentados.

Los archivos rebosan, según Vaughan, de documentos de compra-venta en los que los indios se reservan o no, según los casos, el derecho a cazar, pescar e inclusive, a veces, a plantar.¹⁵⁷ De este tipo de documentos incluye él dos en el apéndice VI de su libro, y nosotros nos vamos a permitir precisamente insertar aquí, traduciéndolo, el que se refiere a una venta absoluta de terreno en la que no se retiene ningún derecho ni reserva alguna a favor de los indios. El original se encuentra, según el autor, en la Biblioteca John Carver, Providence, y ha sido reimpresso en la R. I. Col. Rec., I, 130-131:

En Shawomet, conocido hoy como Warwick, a 12 de enero de 1642

Sean todos: que yo, Myantonomy, Jefe-Cacique de Nanhegansett, he vendido a las personas aquí nombradas, un lote de tierras con todos los derechos y privilegios cualesquiera que éstos sean, que comprende desde el lado oeste de esa parte del mar llamada bahía de Sowhomes, desde Copassanatuxett hasta una islita situada en la bahía dicha, siendo el límite norte el punto extremo de ese cuello de tierra llamado Shawhomet, y siendo el límite sur los de las playas del mar de cada límite y desde allí en línea recta veinte millas al Oeste. Digo que he vendido real y verdaderamente el lote de tierras citado arriba, la proporción del cual está confirmada por el mapa dibujado o escrito abajo, a Randall Houlden, John Greene, John Wickes, Francis Weston, Samuel Gorton, Richard Waterman, John Warner, Richard Carder, Sampson Shotten, Robert Potter y William Wuddall por ciento cuarenta y cuatro brazas de wampum. Digo que he venido y dado posesión de la tierra a los hombres citados arriba, con el libre y común consentimiento de los habitantes, que son nativos, como consta por sus firmas anexadas a este documento.

156 Cf. M. O. Curti, *op. cit.*, p. 8.

157 *Op. cit.*, p. 108.

Fechado el 12 de enero de 1642 y puesto en ejecución sobre el dicho lote de tierra, en presencia de Pumhomm [una pipa como marca], Jano [un pájaro como marca], John Greene Jr., Myantonomy [una flecha vertical y un arco como marca] (Cacique de Shawhomet), Totanomans [un mosquete como marca]

El documento, como puede apreciarse, es legalmente irreprochable; pero (siempre la adversatividad de un *pero*) ¿no está asumiendo aquí Vaughan con este ejemplo la misma actitud de los compradores ingleses del siglo XVII, que creían en efecto que el documento así redactado y confirmado obligaba al cacique un compromiso jurídico semejante al que pudiera contraer un rey o un gobernador cristianos?¹⁵⁸ Hoy sabemos que sociedades inestables como las que encontraron los ingleses en la Nueva Inglaterra fueron difíciles de someter y manejar, como lo prueban las dificultades de los españoles de los siglos XVI y XVII para sojuzgar a los indios del noroeste de México y a los comanches, janos, apaches y araucanos, entre otros muchos. Y todo porque la autoridad caciquil en esa etapa social es tan frágil como la misma sociedad y los consejos tribales no aceptan fácilmente las veleidades de los jefes. Además, la historia de las relaciones del gobierno de los Estados Unidos con las tribus indígenas nos presenta cientos de casos en que caciques y comisionados gubernamentales se confabulan contra los intereses del pueblo indígena, y en este ejercicio de engaños, codicias y mala fe los norteamericanos sólo ampliaron las enseñanzas de sus antepasados ingleses y novoiñgleses. Cabe preguntarse todavía si un contrato modelo como el que presenta Vaughan en su libro fue entendido en toda su complejidad jurídica por los caciques firmantes, dado que se redactó en un idioma desconocido por ellos y a través de intérpretes que tenían que traducir en valores comunitarios los correspondientes a una sociedad ya francamente capitalista como la colonial. Por si fuera aún poco, el pago inglés se hizo, según ellos, en *dinero* indígena (*wampum*); es

158 Cf. H. M. Jones (*op. cit.*, p. 120), escribe lo siguiente: “Desde un principio, los ingleses y luego los norteamericanos siguieron atribuyendo a tribus amorfas todas las cualidades de soberanía, organización política permanente y forma de gobierno conocidos en Europa. No les cabía en la cabeza que un ‘emperador’, ‘rey’, ‘sachem’, jefe, y hasta un consejo tribal indio careciera de poder para enajenar tierras, concertar un tratado o llevar ante los tribunales de los blancos a salvajes honorables que se habían vengado arrancando el cuero cabelludo a familias de blancos”.

decir, otorgándole a estas sartas de cuentecillas nacaradas los valores de uso y cambio característicos de la mercancía monetaria, cuando de hecho el *wampum* era apreciado por los pielesrojas no tanto por su valor económico sino por el que proporcionaba a sus poseedores en términos de prestigio social, dignidad ceremonial y valoración mágica. Si con algo podemos comparar el *wampum* es con los famosos chalchihuites de los mexicas, tan apreciados por los indígenas y a su vez por los conquistadores,¹⁵⁹ los cuales, como los ingleses en sus tratos con los pielesrojas, en seguida se dieron cuenta de las posibilidades reales que como *dinero* podía ejercer en los trueques. Que el *wampum* así como el chalchihuite se transformara en dinero nadie lo pone en duda; pero la transformación fue obra de los europeos y no de los indios. Por supuesto el reinado del chalchihuite duró lo que un suspiro; en cambio el imperio del *wampum* llegó incluso hasta finales del siglo XVIII.¹⁶⁰

Los archivos novoingleses, volvamos con Vaughan, revientan de documentos mercantiles como el transcrito; pero deducir de ellos una ideal y armoniosa relación contractual entre indios e ingleses a lo largo de dos siglos, cuentas redondas, sin considerar por la parte inglesa los términos tradicionales de posesión, de uso y, ay, de abuso, viene a ser casi lo mismo que si apoyados en las famosas Leyes de Indias, sostuviéramos contra viento y marea las excelencias de las relaciones españolas con los indios a lo largo de las

159 El *wampum* (*wampumpeage*) o *sewam* eran a manera de pequeños cilindros o cuentas de nácar de 6.35 milímetros de largo por 3.21 milímetros de diámetro obtenidos de las conchas recogidas en la playa por los indios durante el verano. Una vez pulidas las cuentecillas se las engarzaba para formar largas brazas (1.83 metros), cada una a base de 240 a 360 cuentas, de las cuales se confeccionaban brazaletes y cinturones, petos, etcétera. Desde 1627 comenzó a ser usado como moneda por los ingleses, los cuales se dieron inmediatamente a fabricarlo en serie; pero más pronto aún los indios advirtieron el engaño y comenzaron a rechazar las cuentecillas fabricadas por los colonos y a no aceptar sino las suyas, que valían según testimonio de los cronistas un penique por seis blancas o por tres azules o negras. Por lo que se refiere a los chalchihuites recuérdese la astucia de Bernal Díaz del Castillo, quien en la retirada de la Noche Triste se desembarazó del oro que le había tocado en el reparto del botín, cuyo peso contribuyó a la mortandad de españoles en las acequias y puentes. Bernal sólo cargó con dos o tres planchas de chalchihuites con las cuales rescató después todo o casi todo lo que quiso de los indios.

160 Los pielesrojas se acostumbraron a comprar los excedentes de las cosechas de maíz producidas por los colonos con *wampumpeage* y a cambiar asimismo sus pieles por él; de suerte que, en este sentido, se le puede considerar como moneda de uso corriente entre indios y cristianos.

centurias coloniales. Y esto, aun sabiendo el denodado papel de valedores que el clero regular y secular representó en la defensa, en la mayoría de los casos, de los intereses indígenas.

Los documentos novoingleses aludidos son tan específicos, según su intérprete, que no permiten una falsa interpretación;¹⁶¹ sin embargo, la carta del célebre (tristemente célebre para los novoingleses) rey Felipe, como veremos páginas más adelante, es lo suficientemente clara como para hacernos dudar de la buena fe de muchas de las transacciones. Seguimos creyendo que lo que los ingleses compraban a los indios era el derecho a usufructuar en común la tierra, aunque la exégesis forense inglesa se inclinó, como era natural, a una interpretación de posesión plena y excluyente. También es de justicia señalar que nunca, mejor será decir casi nunca, ocuparon tierras, salvo las desocupadas por causa de las epidemias, que no hubieran pagado previamente mediante dinero, especies o el arbitrio de justa guerra, y los pequodas, narragansettos, wampanoagas, etcétera, tendrían mucho que decirnos, si pudieran hacerlo, acerca de la *justicia* de tales rompimientos de paz. El reverendo Salomón Stoddard (1643-1729), abuelo del afamado Jonathan Edwards, publicó siete años antes de su muerte un ensayo sobre problemas morales: *An answer to some cases of conscience*. En la cuestión octava relativa a si se le hacía daño a los indios por comprarles su tierra a un precio bajo (*small price*), desea el buen predicador disipar el natural remordimiento de los compradores puritanos y apoyándose en las Sagradas Escrituras (Génesis 1:28) declara la legalidad de los títulos adquiridos mediante honesta compra, máxime que Dios, en el lugar citado, ordenó a su pueblo que llenase la tierra y la hiciese fructificar. Los indios, prosigue el ministro, sólo querían la tierra para cazar, oponiéndose así al precepto divino de henchirla de hombres y frutos; por lo tanto el creyente puritano, al igual que Abraham, Isaac o Jacob en Canaán, debería hacer uso de las tierras vacantes.¹⁶² Y lo que pensaba Stoddard en 1722 era idéntico a lo que en 1629 había pensado John Winthrop; pero ambos, al igual que el resto los puritanos, erraban de buena fe, pues veían enormes extensiones de tierra sin provecho aparente alguno; mas que para aquellas tribus semitrashumanas era apenas el indispensable dado su género de vida (22 habitantes por

161 Cf. A. T. Vaughan, *op. cit.*, p. 109.

162 Cit. *The Puritans. A Sourcebook of their Writings* (edit. P. Miller y T. H. Johnson), Nueva York, 1963, v. II, p. 457.

milla cuadrada). Según Stoddard los pielesrojas habían tenido ya su oportunidad y la habían desperdiciado; tocaba pues ahora a los nuevos habitantes puritanos (los elegidos de Dios, no hay que olvidarlo) explotar de modo conveniente la tierra de acuerdo con el mandato bíblico. “Aunque pagamos por ella un precio mínimo –prosigue el comentarista disipador de escrúpulos– les dimos a indios lo que ellos demandaron; llegamos a su mercado y entregamos su precio, que por cierto fue ínfimo; pero si la mercancía hubiera continuado en sus manos habría seguido siendo de poca valía. Son nuestras mejoras y el haber hecho habitables esas tierras la que les ha conferido su valor.”¹⁶³ Stoddard hubiera sido aplaudido por Marx de haber conocido éste el texto citado; porque en efecto el trabajo socialmente necesario aumenta el valor de la mercancía; faltaría ver si los indios habrían aceptado valorar sus tierras como meros objetos mercantiles: lo que nos parece dudosísimo. Creemos que está claro que indios y puritanos hablaban lenguajes económicos distintos o, por mejor decir, que los únicos que monologuizaban y sacaban provecho de él eran los ingleses. Imaginar que las indígenas sabían el *valor* de lo que vendían es suponerlos estúpidos, dado lo poco que recibían a cambio; hay por tanto que admitir que la *valoración* era diametralmente diversa.

En efecto, los comentaristas de hoy así como los de ayer llaman y llamaron, respectivamente, compras o transferencias legales de tierras a favor de los blancos por parte de los indios, a lo que eran simplemente regalos que éstos ofrecían a cambio de las dádivas de los recién llegados. Según el más reciente estudioso de este asunto, Wilbur R. Jacobs, “no se trataba, por consiguiente, de ventas de tierras tal y como nosotros las comprendemos, pues los blancos eran tan sólo intrusos que únicamente podían recibir ‘regalos’ de terrenos”.¹⁶⁴ A cambio de estos *regalos* habían recibido previamente los indios las dádivas de los blancos: hachas, azadones, ollas de hierro, tijeras, agujas, hilo, cobijas, ron y, sobre todo, la llamada escopeta india, fabricada especialmente por artesanos ingleses para el indio.¹⁶⁵ Tal sistema de obsequios y contraobsequios abrillantaba, según los indios, la cadena de la amistad¹⁶⁶ puesto que los *regalos* hablaban por sí mismos.¹⁶⁷ El mutuo convenio quedaba regis-

163 *Ibidem*.

164 Cf. *El expolio del indio norteamericano*, traducción G. Solana, Madrid, 1973, p. 27.

165 *Ibidem*, p. 25.

166 *Cit. ibidem*, p. 106.

167 *Loc. cit.*, p. 242 n.

trado no tanto en un documento (trabajo de “tinta y papel”, según se dijo, ambicionado por los ingleses y desdeñado por los pielesrojas) sino en un cinturón de *wampum* cuyo dibujo recordaba el hecho. Los indios nunca cedieron tierras por dinero, porque como expresara su autobiografía el jefe Blackhawk por los años treinta del siglo XIX, la tierra no podía ser vendida: “El gran Espíritu –expone el cacique– la dio a sus hijos para que vivieran en ella y la cultivaran. Mientras sea necesaria a su subsistencia tienen derecho a su suelo. No puede venderse nada que no pueda llevarse uno consigo.”¹⁶⁸ Ésta fue una eterna verdad compartida por todos los indios, sin distinción de tribus y a través de los tiempos. En el siglo XVIII se intentó emplear el dinero para adquirir extensiones de tierras; pero los indios contestaron que el dinero no les servía y que además les era desconocido su uso. “Ninguna consideración puede inducirnos –respondieron– a vender las tierras en las que logramos el sustento para nuestras mujeres y nuestros hijos.” Y en 1742 el cacique Canessatego, de las Seis Naciones, afirmó en un discurso que ellos conocían el valor de sus tierras, que éstas eran prácticamente inagotables y que, por contra, los productos ingleses que recibían se estropeaban y desaparecían bien pronto; es decir, se consumían.¹⁶⁹

Los puritanos habían llegado a la Nueva Inglaterra para actualizar el reinado de Dios sobre la tierra; para fundar la Nueva Sión americana y prosperar espiritual y materialmente en ella,¹⁷⁰ y no iban a ser los míseros indios, como no lo fueron tampoco los filisteos frente a los israelitas (pueblo elegido), los que pudieran oponerse a los intereses divinos y pues a los intérpretes humanos de su voluntad. En la asamblea puritana reunida en Milford (1640) se propusieron y aprobaron varias resoluciones, que si bien se las mira vienen a ser como el ergotista amartillamiento de un silogismo formidable y, en cuanto tal –concedida la mayor– definitivo, terroríficamente aplastante: la tierra toda pertenecía a Dios; ésta había sido dada por Él a los *santos*; y éstos no eran otros, no podían ser otros sino los colonos.¹⁷¹ Según el ministro William Stoughton, en un sermón de 1688, “Dios había tamizado a toda una nación a

168 *Cit. ibidem*, p. 203.

169 *Cit. ibidem*, p. 106.

170 El grupo fundador de la ciudad de Sanwich, en las espaldas del cabo Cod, confesó francamente que el objetivo de su empresa era “adorar a Dios y hacer dinero” (*Cit. F. Willison, op. cit.*, p. 341).

171 *Cit. Willison, op. cit.*, p. 421.

fin de poder enviar grano escogido al desierto”.¹⁷² Se comprende, por consiguiente, que si el Jehová puritano y novoinglés, de acuerdo con la lógica trascendental expresada líneas arriba, había cribado a la nación inglesa con la intención de plantar el mejor grano en la Nueva Inglaterra, no iba a permitir que la cizaña indígena estropease la espiritual siembra y posterior cosecha. La guadaña jehovizante, según sabemos, había comenzado su destructor oficio segando vidas de indios mediante los apocalípticos jinetes. Y si el Dios del Nuevo Israel trasplantado y transatlántico acababa así con los primitivos habitantes indios, a los *santos* no les quedaba sino preguntarse del todo admirados y en el fondo satisfechos: “Si Dios no se sintiese contento con hacernos herederos de estas partes, ¿por qué entonces habría de ahuyentar a los nativos y preferirnos a nosotros? ¿Y por qué Él nos abre paso disminuyendo a los indios y acrecentando nuestra progenie?”¹⁷³ El hombre puritano, primero espectador y después actor del drama, tuvo compasión por el indio ante la trágica situación provocada por los inescrutables designios divinos; pero no sintió ningún remordimiento cuando él mismo cooperó con la divinidad en tanto que brazo ejecutor de Su ira y maldición.

Roger Williams. Prolegómenos a la guerra del rey Felipe (1675-1676)

Antes de que se desencadenara la sangrienta y decisiva “King Philip’s War”, ocasionada por las continuas extorsiones que los *santos* y “strangers” ocasionaban a los indios con la voraz demanda de tierras y más tierras, hasta el punto de que Roger Williams llegó a temer desde 1664 que el Dios-tierra vendría a ser para los ingleses un dios tan grande e importante como lo era el Dios-oro para los españoles, los puritanos neutralizaron a ciertas tribus, afirmaron alianzas eficaces con otras y, sobre todo, se aseguraron la no beligerancia de los grupos indígenas cristianizados (*praying Indians*) para evitar que estos últimos fueran arrastrados por evidentes simpatías emocionales hacia sus hermanos de raza. El temor de la Corte General de Boston era real supuesto que tales indios rezaderos o de oración seguían siendo,

172 Cit. Ellsworth Huntington, *Las fuentes de la civilización*, traducción de S. Cosío Villegas, Fondo de Cultura Económica, México/Buenos Aires, 1949, p. 115.

173 J. Winthrop. Cit. A. T. Vaughan, *op. cit.*, p. 104.

teóricamente al menos, súbditos del cacique Felipe.¹⁷⁴ Los ministros obligaron a dichos indios a suscribir un nuevo pacto por el que se estrechaban más aún las ligas ya establecidas entre los nuevos cristianos y los viejos. Como sostiene Willison con toda razón, aunque el documento aparece como redactado por los propios indios, es visible la mano de los ministros en el mismo:

Con respecto a los ingleses y nosotros, pobres indios, somos del mismo linaje, como consta en el *Acta XVII*, 26, porque nosotros, pobres indios, confesamos que vivíamos cautivos de Satanás y de nuestros caciques, y propagábamos sus mandatos, que respiraban muerte, como dice el *Salmo* 146:3, 4, y en el *Éxodo* 15:1, 2, etc. Pero ahora sabemos por vosotros que es mejor confiar en el gran Dios y en su fuerza, *Salmo* 118:8 y 9; y además nosotros éramos como lobos y leones que nos destruíamos los unos a los otros [...]. Por tales razones queremos y deseamos entrar en alianza con los ingleses, por lo que toca a nuestra fidelidad, como en *Isaías*: II:6.¹⁷⁵

Tras de cada pacto firmado pasaban más y más hectáreas de tierra cultivable a lo colonos. La alianza liberaba del Diablo a los pobres y sometidos indios; pero no de la rapacidad del hombre blanco; de su *solī sacra fames*, digamos parodiando la expresión con que se ha caracterizado la codicia de los conquistadores españoles del siglo XVI. La conversión original de los indios o su reconversión por causa de las circunstancias significaban siempre la reducción a pueblos fijos, definitivamente asentados, y por consiguiente la pérdida de las tierras incultivadas que pasaban a ser del dominio público; es decir, de los agentes de la Corona representados en la Corte General.¹⁷⁶ En octubre de 1652 la dicha Corte había reiterado el principio de que los indios (cristianos o paganos) tenían derecho a cualquier tierra que poseyeran por vía de mejoramiento o por posesión ancestral.¹⁷⁷

174 Cf. G. F. Willison, *op. cit.*, p. 422.

175 *Ibidem*.

176 *Cit.* William Kellaway, *The New England Company 1649-1776*, Londres, 1961, p. 85.

177 *Ibidem*, p. 86. J. Winthrop exponía que como los indios no cercaban sus tierras ni establecían en ellas habitaciones permanentes ni tenían ganados para mejorar el suelo, sólo poseían un derecho natural de posesión; de suerte que si los ingleses dejaban a los naturales terrenos suficientes, ellos (los ingleses) podían tomar legalmente el resto supuesto que había tierras suficientes que repartir entre ambos pueblos. *Vid.* “Diverse objections

En 1672, Felipe, el cacique de los wampanoagas, que había sucedido a su padre, el viejo Massasoit, fue presionado por los colonos para que se tornase cristiano; mas fiel a las creencias de sus mayores, celoso en extremo de su poder político y económico sobre sus *súbditos* (la expresión es de los puritanos) y defensor del patrimonio comunal (tierras) de su tribu, se opuso al cambio y respondió a las incitaciones que en tal sentido le hiciera el bonazo y sapiente John Eliot, que él hacía tanto caso del Evangelio como de un botón de la casaca que el evangelista llevaba puesta.¹⁷⁸ Se ha pensado que el orgulloso cacique al escoger el sendero de la guerra lo hizo debido al creciente aumento de la influencia puritana sobre los indios y a la gradual declinación del prestigio personal del propio cacique en su tribu y entre las otras que le rendían vasallaje.¹⁷⁹ Sin embargo, creemos que más que estas razones pesan la avidez puritana de tierras que había llevado prácticamente a los colonos a bloquear las grandes áreas que necesitaban no sólo los wampanoagas sino también los narragansettos, mohicanos, podunkos y otros grupos menores. Algunas de dichas tribus habían sido ya acorraladas en seis reservas en Massachusetts, se les había privado de libertad, desposeído de las armas de fuego y obligado a vivir en la servidumbre y a ser explotadas despiadadamente so capa de hipócrita moralidad.¹⁸⁰ Los especuladores de tierras se organizaron en la Compañía Pettiquamscutt y en la Misquamicutt y compraron ilegalmente lotes de tierra a los indios; pero cuando los más poderosos comerciantes de Taunton, Portsmouth y Boston inclusive el gobernador de Connecticut, el hijo de John Withrop, constituyeron la poderosa Compañía Atherton, la amenaza de despojo se agudizó y los indios narragansettos vieron claramente que perderían todos sus terrenos de siembra y caza. Durante quince años resistieron los indios la presión de la Compañía y cuando estalló la Guerra del Rey Felipe se aliaron éste. Parece ser que los agentes de la Compañía Atherton obraron maquiavélicamente, pues sabiendo que sólo podían tener acceso a las codiciadas tierras eliminando a los indios, influyeron

which have been made against this Plantation with their answers and Resolution”, en *The Founding of Massachusetts* (ed. E. S. Morgan), Nueva York, 1964, p. 178.

178 Cf. Cotton Mather, *Magnalia Christi Americana or the Ecclesiastical History of New England*, Hartford, v. II, lib. VI, cap. V, p. 390.

179 Cf. A. T. Vaughan, *op. cit.*, p. 312.

180 Cf. Ray Allen Billington, *La expansión hacia el oeste*, traducción de Flora Setaro, Buenos Aires, Libro de Edición Argentina, The Macmillan Company, 1967, v. I, p. 97-98.

para que las fuerzas de Massachusetts invadieran el territorio en disputa, con lo que gran parte de los narragansettos se pasaron al bando nativo.¹⁸¹ Como escribe Ray Allen Billington, “los funcionarios de Massachusetts que cometieron aquella equivocación [invadir el territorio de los narragansettos], probablemente deseaban llevar la guerra al territorio [de éstos]. El odio hacia Rhode Island y las ambiciones de los especuladores de tierras fueron los principales responsables”.¹⁸² Los funcionarios de Boston pensaron acabar con la colonia de Roger Williams y con los indios que comerciaban con ella. El exterminio de los narragansettos y la purificación de la llaga herética poniendo fin la libertad de conciencia que se disfrutaba en Rhode Island, movieron a las autoridades y movieron sobre todo a los especuladores de tierras. Vaughan piensa también que todas estas causas sumadas dan “cierta validez” a una explicación congruente de la guerra.¹⁸³

En razón de lo dicho, nosotros no creemos que la arrogancia del cacique y la visible pérdida de prestigio fueran las únicas razones que le inclinaron a confederar a todas las tribus para expulsar a los ingleses de la Nueva Inglaterra, sino que todas estas causas obrando individual y conjuntamente desencadenaron el terrible conflicto. De hecho los ingleses habían vivido en paz con los indios wampanoagas, salvo pequeñas fricciones inevitables, desde la guerra contra los pequodas (1637); a saber, llevaban cerca de cuarenta años de buenas y provechosas relaciones.

Al no lograrse la conversión de Felipe, lo que hubiera significado el probable derrumbe para él de su *status* caciquil, con todo lo que ello significaba en cuanto a reducciones y servidumbre frente a los ingleses, la Corte General de Plymouth le exigió a cuenta de ciertos rumores y sospechas –que no eran otros fundamentalmente, sino la decisiva oposición de Felipe a enajenar más tierras– la firma de un nuevo tratado de paz en el que se estipulaba (además de las prescripciones características de esta clase de documentos) la obligación para el cacique de declararse no solamente súbdito del monarca inglés sino también del gobierno de Plymouth. Se añadía el vejamen de constreñirlo a pagar cien libras esterlinas en efectivo y un tributo anual de cinco pieles de lobo. El documento le obligaba además de modo humillante, que no podría

181 *Ibidem*, II, p. 99.

182 *Ibidem*, p. 98.

183 *Ibidem*, y en A. T. Vaughan, *op. cit.*, p. 312.

Felipe disponer a voluntad de las tierras de sus súbditos; para toda venta o traspaso de las mismas debería contar primero con la autorización del gobierno de Plymouth. Teóricamente la cláusula era favorable para el común de los indios, porque con ella se intentaba evitar las ventas escandalosas e irreflexivas que a veces concertaban los sagamores con aventureros y especuladores poco escrupulosos; mas en realidad aquella cortapisa sobre Felipe era el reconocimiento de que el monopolio económico y político de los *santos* de Plymouth se convertía en definitivo. Se le prohibía además guerrear contra sus enemigos sin contar con la autorización del gobierno de Plymouth;¹⁸⁴ exigencia aceptada a regañadientes por el cacique, que quería ajustar cuentas con los narragansettos y mohicanos fundamentalmente.

Comprendiendo Felipe qué era en definitiva lo que se exigía de él, hizo añadir al tratado de paz una nueva cláusula en virtud de la cual los colonos no deberían exigir más tierras durante los siete años por venir, y especialmente que no se instalarían en Mounagup (Mount Hope Neck), al sur de Sowams, en donde se hallaba, digamos para imitar a Vaughan, su wigwam real y en donde los wampanoagas estaban por entonces concentrados.¹⁸⁵ En 1661 al morir el gran Massasoit, sus dos hijos Wamsutta y Metacon acudieron a Plymouth para confirmar el tratado de paz y para que los peregrinos les aplicaran nombres ingleses. Así lo hicieron éstos y le impusieron al mayor, heredero del cacicazgo, Alejandro, y al menor Felipe. El nuevo cacique fue citado bien pronto a Plymouth, pues (como siempre) había rumores de alzamientos y conspiraciones de indios, donde el gobernador Thomas Prentice lo trató muy ásperamente, sin hacer cuenta del cansancio del prisionero, que desde Tauton, donde se hallaba cazando, y a marchas forzadas fue enviado a la ciudad colonial rodeado de diez soldados al mando del mayor Josiah Winslow.¹⁸⁶ A los dos días de estar en Plymouth murió Alejandro de “furia interior”,¹⁸⁷ como cuentan los cronistas, complicada con fiebre; o desesperado por el sentimiento de culpabilidad, o bien por el fracaso de la supuesta o real (no sabemos) conspiración. Felipe sospechó que su hermano Wamsutta (Alejandro) había sido asesinado,

184 Cf. G. F. Willison, *op. cit.*, p. 422-3 y ss.

185 Por supuesto no se cumplió esta demanda y lo prueba la carta que transcribimos más adelante, escrita unos meses después de lo prometido. *Vid.* G. F. Willison, *op. cit.*, p. 517 (n. 9).

186 *Ibidem*, p. 419.

187 *Idem*.

y en cierta manera tenía razón pues el berrinche sufrido por el orgulloso joven a causa de los atropellos de que había sido objeto fue acaso más que suficiente para matarlo. Philip, con cuyo nombre se quiso recordar tal vez al padre del gran macedonio, heredó el cacicazgo en unos momentos verdaderamente difíciles; inclusive el nombre con que era conocido representó para él una dificultad más, porque para la mente anglosajona, al menos en aquellos tiempos y sabe Dios si también en los nuestros, tal nombre (castellanizado Felipe) levantaba una espesa nube de odios y prejuicios históricos. Se murmuraba por entonces en la Nueva Inglaterra que el cacique recién nombrado vivía en una mansión real o residencia campestre perteneciente al rey de España Felipe IV, e incluso para dar más verosimilitud a la absurda conseja, en algunos mapas ingleses de la época la perla cartográfica lograba sus más espléndidos orientes al fijar con toda precisión el punto amenazante.¹⁸⁸ La fábula resulta extraña y hasta conspiratoria, porque ligaba aquella supuesta quinta del rey español, situada en los bosques septentrionales de la América del Norte, con la suerte del cacique. Los más próximos establecimientos españoles, las misiones de Guale, tenían por límite septentrional el río Altamaha y se encontraban a unos doscientos kilómetros al sur de Charles Town, fundada en 1670. En la mente popular novoianglesa el temor al cacique Felipe vino a sumarse al encono y terror a los Felipes habsburguianos; un absurdo según lo vemos y entendemos hoy, pero que en aquel tiempo permitía sumar ciertamente al pavor real la fobia histórica. Tampoco conocemos cómo la leyenda se alimentó a través de los ríos, selvas y senderos del bosque hasta llegar a la frontera novoianglesa; pero es indudable que la enorme distancia a que estaban las misiones de Guale respecto a Plymouth o Boston no fue obstáculo para adicionar, según escribimos, al odio y temor españoles el temor y odio a Felipe el cacique.¹⁸⁹

El gobierno de Plymouth ordenó una vez más a Felipe que se presentara ante la Corte General para discutir ciertos asuntos; pero él, sospechando la encerrona, rehuyó la cita empleando, en verdad, una diplomacia y redacción que hablan bien alto de las enseñanzas proporcionadas por el colegio indio de Harvard, puesto que la carta que como excusa envió fue redactada y escrita

188 La perla resultaba doble porque a la sazón gobernaba Carlos II (1665-1700). *Vid.* H. L. Hare, *op. cit.*, p. 42.

189 Por supuesto, la *noticia* pudo también haber viajado a bordo de las naos inglesas.

de puño y letra por su secretario Sassamon, joven indio que había sido instruido en aquella famosa y fugaz institución:¹⁹⁰

Al Honorable Gobernador Sr. Thomas Prence, residente en Plymouth

Honorable Señor: el rey Felipe desea haceros comprender que él no puede comparecer ante la Corte a causa de que a su intérprete Tom le duele la espalda, lo cual le impide viajar tan lejos, y a causa también de que la hermana de Felipe está muy enferma. Felipe os suplica accedáis a tal merced, y si cualquiera de los magistrados y si cualquier inglés o indio os hablan sobre los asuntos de las tierras, él os ruega que de ninguna manera le deis respuesta a la demanda. El pasado verano os prometió que no vendería ningún terreno más en los siete años por venir, por lo que a él no le gustaría tener ninguna molestia antes de cumplido dicho tiempo. Tan pronto como le sea posible irá a esa y podrá hablar con vos.

Queda de su merced, su amadísimo amigo Felipe que vive en Mount Hope Neck [1672].

Felipe quería, sin duda, ganar tiempo, porque sabía por triste experiencia que los colonos, cada vez más numerosos y hambrientos de tierras, una vez que habían aprendido el camino de las exigencias y veladas amenazas no cesarían de insistir e irían aumentando sus tierras a costa de las de los wampanoagas. Las peticiones siempre crecientes y jamás saciadas de la población inglesa que se multiplicaba en la colonia y se incrementaba además por el arribo incesante de nuevos colonos, obligaban a los gobiernos coloniales, *velis nolis*, a no respetar sino muy remisamente los convenios firmados con los indios.

Sólo una voz se había levantado en la Nueva Inglaterra contra aquellos pactos unilaterales que despojaban a los pielesrojas de sus tierras a cambio de imposibles promesas, la de Roger Williams; pero dicha voz, clamando en vano en el sordo desierto novoi inglés, nunca fue lo suficientemente efectiva para detener las rebatiñas legales o pseudolegales. Cuando el desgraciado cacique de los narragansettos, Miantunnomoh, que se sentía cercado física y espiritualmente por la malevolencia de los colonos y las conspiraciones del cacique de los mohicanos (Uncas), alentadas por los ingleses, fue obligado en

190 Traducimos el texto que incluye G. F. Willison, *op. cit.*, p. 517 (n. 9).

1640 a comparecer ante la Corte de Boston, respondió en un principio a los oficiales del gobierno que iría siempre que su amigo Roger Williams le sirviera de intérprete. Pero la justa demanda del cacique fue rechazada mediante el expediente legalista de que no era posible que acudiese el citado traductor y defensor porque pesaba sobre él un decreto de expulsión.¹⁹¹

Partiendo de San Agustín, Roger Williams pretendía armonizar las ordenanzas divinas con la ley natural; pero este activo y elocuente disidente había sido desterrado de Boston desde 1635 no solamente por poner en duda el fundamento de la autoridad real para disponer y repartir a su antojo las tierras americanas, sino también por recelar de la legitimidad de los títulos de posesión *comprados* por los ingleses a los indios; mas no derivados, pese a su aparente legalidad, de los buenos deseos de estos últimos. Fundamentalmente en esto estribaban sus reproches y ellos explican mejor que nada sus presuntas herejías y su remoción de Salem, Plymouth y, por último, su destierro de Boston, en las condiciones que ya sabemos y con la estricta prohibición de poner los pies en dicha ciudad so pena de despacharlo para Inglaterra en el primer buque que zarpase del puerto. Las crónicas y registros puritanos atribuyen la original y desusada actitud a su intelectualizado calvinismo que le llevaba incluso a un separatismo extremoso como correspondía a un inquisitivo y nunca satisfecho inquiridor (*seeker*). Sin embargo, este quieto creyente, que no encontraba en un principio a ningún cristiano puritano que fuese digno de participar con él en la cena del Señor, salvo a su digna y piadosa esposa, iría paulatinamente suavizando su extremismo exclusivista hasta llegar incluso a la doctrina niveladora con la que quería hermanar en el amor a Jesucristo a todos los hombres, pueblos y credos reformados. Se comprende que la postura religiosa independiente Roger Williams le atrajese la animadversión de peregrinos y *santos* bostonianos. Sus ideas liberales respecto al gobierno civil, su democratismo y libertad religiosa absoluta, dentro del protestantismo, como correspondía a un eclesiástico que fue amigo de Milton, y su simpatía, confesada muchas veces, a favor de los indios e inclusive de su cultura, hacen de él un ave rarísima en

191 Roger Williams estaba en Inglaterra cuando el cacique fue condenado a muerte. En 1640 tampoco pudo auxiliar a su amigo al no poder presentarse en Boston a defenderlo. En esta ocasión el cacique fue tratado áspera y descortésmente por el gobernador Thomas Dudley quien además utilizó para interrogar al cacique a un intérprete pequeña, añadiendo pues a las estudiadas descortesías este insulto último. (Vid. J. Winthrop, *Journal, op. cit.*, II, p. 7, 14-15.)

el enrarecido clima espiritual de la Nueva Inglaterra. De hecho, como escribe Perry Miller, él fue el único inglés de su generación que pudo hablar de la cultura indígena con respeto.¹⁹² Este hombre generoso e imaginativo cuya peculiar teología le había llevado a romper con el dogma del pacto, se comprende que no resultase nada agradable desde el punto de vista puritano de la Bahía. La intransigencia de los hombres puros, si clérigos, políticos, comerciantes o menestrales, los hacía enemigos irreconciliables de Roger Williams. Las críticas de éste sobre la engañosa voluntariedad contractual por parte de los indios no podía ser aceptada por los comisionados y oficiales gubernamentales, y por ello mismo calificaron de erróneas y sediciosas las ideas del fundador de Providence.¹⁹³ Como escribimos en páginas atrás, fue su amigo el cacique Canonicus quien le permitió generosamente fundar aquel “refugio para personas afligidas por motivos de conciencia”;¹⁹⁴ el mismo cacique al que posteriormente tildaron los neoingleses de “salvaje sediento de sangre”, y al que había que castigar como se castigó a Miantunnomoh, amigo asimismo de Roger Williams, quien no pudo salvar al cacique por hallarse en Inglaterra asegurando la carta fundacional para su colonia (1643-1644); a saber, los límites de la misma y la independencia amenazada por los belicosos puritanos, sus vecinos y jurados enemigos. Como respondió cierta vez Roger Williams a un levantisco colono suyo: “Rhode Island había sido comprada con amor, no con dinero”, queriendo decir que su amistad con el viejo Miantunnomoh y con el más joven Canonicus le habían permitido levantar su alegórica y tópica (en cuanto sueño terrenal) Providencia.¹⁹⁵ No existió en toda la Nueva Inglaterra un espíritu más benevolente y comprensivo que el suyo cara al indio; ni siquiera John Eliot,

192 Cf. Perry Miller, *Roger Williams. His Contribution to the American Tradition*, Nueva York, 1965, p. 52.

193 Las críticas de Williams se referían a que con demasiada frecuencia se violentaba la condición *voluntaria* del contrato entre indios e ingleses. Presionado por las autoridades civiles y eclesiásticas de Boston tuvo que quemar parte de un manuscrito en el que defendía sus ideas al respecto. Los teólogos de la Bahía, John Cotton a la cabeza de todos ellos, calificaron las *suposiciones* de R. Williams de erróneas y temerarias porque en ellas podía esconderse la traición. El nombre de Providencia para su ciudad simbólicamente, el más adecuado supuesto que encontró ayuda *providencial* entre los indios de la región quienes acogieron a Williams y a su familia en medio de los rigores del invierno y les prestaron generosa ayuda.

194 Cit. G. F. Willison, *op. cit.*, p. 377.

195 Cit. P. Miller, *op. cit.*, p. 51.

como escribe con razón el panegirista de Williams (Perry Miller), hubiese escrito y publicado *A Key into the Language of America* (1643); porque “la teología del pacto alimentaba inevitablemente un desprecio por las generaciones menores que estaban al margen del convenio”;¹⁹⁶ pero no así en Roger Williams, para el cual la resurrección de Cristo había disuelto la única federación que había existido: la de Jehová con Israel. Por consiguiente, ninguna nación sobre la Tierra podía, a consecuencia del pacto político, ejercer un poder espiritual dominante sobre las otras.¹⁹⁷

Más que cambiar egoístamente bienes espirituales por bienes materiales, como todos los colonos practicaban y pensaban, Roger Williams aspiraba a una fecunda interacción de indios e ingleses que fuese beneficiosa para ambos. “Lo que tenía en su mente –escribe E. Bates– era una profundísima cristianización y mutua amistad, lo cual implicaba un cambio de actitud tanto por parte del hombre [blanco] como por parte del hombre [indio]”.¹⁹⁸ Empero Williams fue para sus enemigos, por ejemplo para Williams Coddington, “una mera veleta, constante tan sólo en su inconstancia”;¹⁹⁹ y para un amargo cronista posterior, resultaba algo más que chiflado. Según Cotton Mather, que lo deploraba hipócritamente, parece ser que en lugar de cabeza cargaba sobre los hombros un molino de viento. Porque ¿qué otra cosa podía tener un hombre que se atrevía a llamar “solemne embustero” a Jacobo I, por haber sostenido éste que por sus méritos se descubrió América? Mas lo peor no era llamar mendaz al rey, sino declarar, según vimos, que los indios eran los únicos propietarios legítimos de aquellas nuevas tierras y que, por tanto, las patentes reales, aunque sujetas al derecho de posesión previo del indio, no podían conferir ni legitimar ninguna concesión otorgada por él a sus súbditos británicos.²⁰⁰

196 *Op. cit.*, p. 53.

197 *Ibidem*, p. 54, 151-152.

198 *Ibidem*, p. 132.

199 *Ibidem*, p. 156.

200 Debemos reconocer que los ingleses siempre pagaron las tierras adquiridas a los indios, si bien a veces las obtuvieron de los que no eran sus legítimos dueños y, sobre todo, las lograron a precios de ganga. Desde el punto de vista moral mercantil de los puritanos ellos podían enseñar el recibo perfectamente calzado con la marca tribal del cacique o sagamore dueño legítimo o no de las tierras vendidas; quedaba pues a los indios el pleitear entre ellos acerca de la legitimidad o ilegitimidad de la operación.

La actitud comprensiva y desinteresada de Roger Williams fue posible porque este *magister* de Cambridge vivió socialmente su reformismo anabaptista más como un sociólogo que como un teólogo; de aquí su tolerancia religiosa y de aquí fundamentalmente el que estableciera para todos, a excepción de los católicos, en Rhode Island.²⁰¹ En su colonia alentó la soberanía popular y la libertad de conciencia; beneficios que, con amplísimo criterio, quiso hacer extensivos a los indios adocotrados, entre los cuales sembró la semilla evangélica aunque no logró espectaculares frutos; sus múltiples actividades y la falta de ayuda pecuniaria le impidieron obtener la óptima cosecha que él hubiera deseado. Robert Baillie, congregacionista novoiinglés, aunque opuesto a las ideas democráticas (digámoslo así) de Roger Williams, reconoció que éste, sin pavonearse ante la realeza para alcanzar ciertos beneficios, como lo habían hecho los ortodoxos de la Nueva Inglaterra al referirse a la evangelización de los indios, objeto de su jactancias, puso en práctica lo que se podía hacer con las desoladas almas indígenas, “y con un poco de experiencia rápidamente encontró una maravillosa facilidad para ganar a miles de ellas”.²⁰² En efecto, su proyecto catequista, expresémoslo de esta suerte, fue expuesto por él mismo en su famosa *key into the Language of America* (1643) como respuesta a los que preguntaban desde Europa qué es lo que habían hecho los ingleses hasta ese momento para ganar las almas de los indios al conocimiento de Cristo:

Al presente –responde R. Williams– os suministraré un breve discurso adicional en relación con este importante punto, porque estoy confortadamente convencido de que el Padre de los espíritus, que se sintió graciosamente inclinado a persuadir a Jafet (los gentiles) a vivir en las tiendas de Sem (los judíos), en su oportuna y sagrada sazón (espero que esté próxima) decidirá a estos gentiles de América a compartir los beneficios de Europa. Y entonces se cumplirá lo que ha sido escrito por el profeta Malaquías: “Desde donde el sol nace (en Europa) hasta donde se pone (en América) mi nombre será grande entre los gentiles”. Así lo deseo con ruegos y esperanza.²⁰³

201 Es natural que no la hiciese extensiva al enemigo histórico-religioso con el que no cabían pactos ni componendas.

202 *Clave. Cit. P. Miller, op. cit.*, p. 49.

203 *Ibidem*, p. 59. Véase *Malaquías* 1:11.

Roger Williams siente que la obra de salvación se acerca supuesto que los salvajes, incluso en su lenguaje, muestran signos de civilidad y cortesía para con ellos mismos y para con los extranjeros, son sobrios en el comer, generosos y hospitalarios con los extraños y deseosos de saber más de Dios. Su panteísmo, expresado según Roger Williams con la palabra *Mannitoo*, que indica la excelencia en supremo grado del mundo vegetal, animal y humano, les lleva a pensar que ese Dios está en todas partes y en todas las cosas; por tanto, cuando el pielroja veía a un hombre que excedía a los demás en sabiduría, fuerza o actividad le llamaba “*Mannitoo*”. Por eso, prosigue Williams, cuando los indios platican entre ellos acerca de nosotros, de nuestros navíos, grandes edificios, de nuestros cultivos y, sobre todo, de nuestros libros y cartas, terminan la conversación así: “*Mannittowock*” (son como dioses); o dirigiéndose a uno de nosotros dicen: “*Cummanitoo*” (tú eres un dios).²⁰⁴ El cacique de los indios *qunnihticuts* y otros jefes conversaron entre ellos acerca de observar también el día que los ingleses consagraban Dios, y Roger Williams comenta:

Yo estaba persuadido y lo sigo estando, que el intento de Dios es primeramente apartar a un alma de sus ídolos (desde el punto de vista de su sentimiento, adoración y conversación) antes de que ella sea capaz de adorar el Dios verdadero y viviente [...]. Como también creo que los dos primeros principios y fundamentos de la religión verdadera o culto del auténtico Dios en Cristo son el arrepentimiento frente a las obras muertas y la fe en Dios, que se han de anteponer a la doctrina del bautismo o lavatorio y a la imposición de manos, las cuales contienen las ordenanzas y prácticas del culto.²⁰⁵

Es decir, para el maestro de Cambridge hay que esperar, ante todo, el arrepentimiento y un auténtico volteo del alma que busca a Dios. Piensa el autor de la *Llave* que la fruta está ya casi en sazón; de aquí la publicación de su librito salvador en el que no sólo se estudia la lengua indígena (algonquino) sino las costumbres, creencias, hábitos, formas de gobierno y justicia de los pielesrojas. Buscaba con la publicación de su clave la ayuda necesaria para

204 *Ibidem*, p. 68.

205 *Ibidem*, p. 69.

dar comienzo a su tarea adoctrinadora entre los indios con los cuales convivía. El futuro evangelista, que no hacía distinciones, salvo de grado, entre la civilización y barbarie inglesas y la cultura y el salvajismo indígenas, admitía incluso la posibilidad del establecimiento de una iglesia indiana entre los pielesrojas a partir de la realidad legal de su propio sistema político:

Por propio asentimiento no se puede negar que los indios más salvajes de América no puedan ponerse de acuerdo (y entre los de tal condición hay algunos que lo hacen en grados diversos) sobre alguna forma de gobierno, y que no puedan tampoco congregarse en ciudades, unos más civilmente y otros menos. Asimismo no se puede rechazar que sus gobiernos terrenales y civiles no sean tan auténticos y legales como cualesquiera otras formas de gobierno en el mundo; por eso, en consecuencia, que sus gobernadores sean también defensores de la iglesia o de entrambas tablas (considerando que alguna iglesia de Cristo pudieran erigir entre ellos). Y por tal circunstancia podríamos decir en conclusión (si Cristo les confiara y encargara el poder civil de su iglesia) que los indios tienen que ser juzgados con su conciencia indígena y americana, porque de otra conciencia, salvo ésta, no se puede pensar que posean.²⁰⁶

En 1644 afirmaba Williams que la verdadera civilización cristiana podía florecer en cualquier estado no obstante la presencia de conciencias contrarias ya judías o gentiles. Todos los hombres y todas las naciones, por voluntad de Dios, tenían libertad de conciencia y la única espada que se podía levantar contra ellos era la del espíritu divino: la palabra de Dios. Jesucristo era el Príncipe de la Paz y la compulsión debía, por tanto, ser rechazada. Las Escrituras tampoco abonaban la persecución por casos de conciencia disidente. Dios, en suma, no exigía uniformidad religiosa y rechazaba todo intento encaminado a imponerla. La uniformidad negaba la sociabilidad cristiana, olvidaba la encarnación de Cristo y confundía lamentablemente lo civil y lo religioso. En enero de 1655, en carta abierta dirigida a los ciudadanos de la ciudad de Providencia, al referirse a lo que él llamaba “los límites de la libertad”,

206 Cf. “The Bloody Tenent” (1644). Selección de P. Miller, *op. cit.* (1965), p. 148. La que habla es la Paz en respuesta a la Verdad. Véase también en Louis M. Hacker, *The Shaping of American Tradition*, Nueva York, 1947, p. 107.

empleaba una preciosa parábola para defenderse de los que le atacaban por sostener “una infinita libertad de conciencia”:

Es una equivocación que aborrezco y niego el imaginar que yo haya hablado o escrito algo que tienda a una tal infinita libertad de conciencia. Para prevenir tales errores ofreceré al presente solamente este caso: el *commonwealth* es como un bajel en altamar en el cual viajan cientos de almas cuyo bienestar y aflicción resultan generales. A veces ha ocurrido que papistas y protestantes, judíos y turcos pueden haberse embarcado juntos en un navío. Admitida esta posibilidad, afirmo que toda la libertad de conciencia por la que siempre he abogado gira sobre estas dos bisagras: que ninguno de los papistas, protestantes, judíos o turcos debe ser forzado a embarcarse para rezar o adorar en la nao, ni tampoco compelidos por sus propias oraciones o cultos particulares, si es que ellos practican algunos. Añado además que nunca he negado que pese a esta libertad, el comandante del barco deje de ser quien rija el curso del mismo, por cierto, y que también mantenga la justicia, la paz y la sobriedad que deben ser guardadas y practicadas entre marineros y pasajeros. Si cualquier marinero se resiste a realizar sus tareas, o cualquier pasajero a pagar el pasaje; si cualquier persona se niega a ayudar, en dinero o en esfuerzo, para contribuir al peso común de la defensa; si cualquiera no quiere obedecer las leyes de tipo general y las particulares de la nao relativas a la paz o preservación generales; si alguien se amotina y se levanta contra el capitán y los oficiales; si alguna persona predica o escribe que no hay que obedecer al comandante del bajel ni a los oficiales, ni a las leyes, ni aceptar castigos ni correcciones porque todos son iguales en Cristo, entonces digo que nunca negaré que en tales casos el comandante o los comandantes pueden juzgar, resistir, impeler y castigar a tales transgresores de acuerdo con sus méritos y virtudes. Lo expuesto, que ha sido seria y honradamente pensado, podría, si así place al Padre de la luz, iluminar a quien quiera ver con tal que no cierre sus ojos.

Quedo siempre cuidadoso de vuestra paz y libertad públicas.

Roger Williams²⁰⁷

207 Carta incluida en Edmundo S. Morgan, *Puritan Political Ideas (1558-1794)*, Nueva York, 1965, p. 222-223. Véase también “On the Limits Liberty”, *apud* H. S. Commanger, *op. cit.*, p. 372.

Williams resultaba tan original con su libertad de conciencia, su gobierno democrático y su aceptación de una posible iglesia indiana como el padre Las Casas con sus ideas y su método de evangelización lento y muelle en medio de la jauría interesada y ambiciosa de clérigos y seglares. Ambos fueron piedra de escándalo para la gente de su tiempo y creemos que no hay que ser muy lince para descubrir afinidades y puntos de contacto entre ellos. Williams había leído, sin duda, la *Brevísima* (la traducción de Purchas, ya citada, sobre la disputa Las Casas-Sepúlveda) y la obra de Remesal, anotada asimismo en páginas atrás. El reconocimiento expreso que hace Williams de los gobiernos terrenales y de sus diferentes clases entre los indios, con lo que quedaban liberados éstos de ser considerados siervos por naturaleza, coincide en muchos puntos con las ideas al respecto del extraordinario dominico, y basta hojear también la *Historia de las Indias* para verlo estampado en múltiples sitios; con lo que no queremos decir que el fundador de Providencia se inspirara en esta última obra, porque, como es bien sabido, tardó más de tres siglos para que fuera impresa (1875).

Existe por otra parte una cierta relación cristiana entre estas dos nobles y extraordinarias personas por lo que se refiere a la autonomía del hombre, de cualquier hombre: cristiano o pagano, blanco o rojo. Guardando las proporciones debidas, la famosa disputa Las Casas-Sepúlveda tiene su semejante en la controversia Roger Williams-John Cotton, que es sin duda menos famosa, pero no inferior en cuanto a encono y trascendencia. En 1644 publicó en *The Bloody Tenent of Persecution for cause of Conscience, discussed, in A Conference Between Truth and peace*, a la que replicó inmediatamente John Cotton con *The Bloody Tenent, Washed, And made white in the blood of the Lambe Being Discussed and Discharged of Bloud-guiltinesse by just Defense* (1647). Naturalmente Williams, asentado en Rhode Island, escribió y envió a Londres para su publicación su contrarréplica, insistiendo en su defensa de la libertad irrestricta de conciencia que su contrincante negaba: *Doctrina sangrienta todavía más sangrienta: por los esfuerzos del Sr. Cotton para lavarla y blanquearla con la sangre del Cordero* (1652), en donde exhibe a su adversario supuesto que éste perseguía a los creyentes, quienes pecaban contra conciencia, y sostenía la salvación del pacto bíblico a la época moderna sin tener en cuenta la ruptura del mismo por y a partir de Cristo.²⁰⁸ Williams sostenía con toda razón cris-

208 Cf. P. Miller, *op. cit.* (1965), p. 172, *passim* (“The Bloody Tenent” de 1652).

tiana que Cristo nunca consideró la espada civil como un remedio o como un antídoto contra las conciencias disidentes.²⁰⁹ Además, repitamos, John Cotton erraba su pretendida traslación pactual porque no consideraba que la presencia histórica de Cristo había hecho inoperante el pacto antiguo de Jehová con el pueblo elegido. Ya no existía Israel y pues no podía erigirse uno nuevo y puritano; una Nueva Inglaterra como antitipo de Israel, para decirlo prefiguradamente de acuerdo con el lenguaje tipológico, preformulario.

En una carta patética de Williams a su antiguo y viejo amigo el capitán John Endicott, de Massachusetts, firmada en Providencia (agosto de 1651) le expone con toda sinceridad cristiana que era imposible para cualquier hombre, que en verdad lo fuese, defender a Cristo con la espada y adorar al mismo tiempo al Cristo verdadero; luchar contra todas las conciencias opuestas a la suya sin combatir a Dios en alguna de las perseguidas o andar en ansiosa caza de la preciosa vida del verdadero Jesús.²¹⁰

Para Roger Williams, igual que para el padre Las Casas, no había distinciones entre un europeo y un indio; los pielesrojas no eran intrínsecamente peores que los ingleses o franceses,²¹¹ y desde luego resultaban mejores que los papistas españoles (inferencia en este último caso que no podemos hacer extensiva al gran dominico, que tanta piedad sentía por sus propios y despiadados paisanos, los conquistadores o explotadores de indios “No te jactes, orgulloso inglés –escribía en verso Roger Williams–, de tu nacimiento ni de tu sangre; tu hermano indio es por nacer tan bueno como tú. De una misma sangre los hizo Dios a ti, a él y a todos; igualmente discretos, perfectos, fuertes y personales”.²¹² Inclusive el cielo podía abrirse para el indio salvaje y cerrarse para el civilizado inglés. La posibilidad de elección estaba igualmente franca para todos los hombres y naciones, pero había que evangelizarlos mediante el convencimiento y comenzando ante todo, como Williams escribe, por los indios de casa; es decir, los in-convertidos *indios* de Cornwall, de Gales y de Irlanda.²¹³

Un punto más de coincidencia entre Roger Williams y el padre Las Casas creemos que es posible encontrar en el carácter utópicamente tópico de las

209 *Ibidem*, p. 184.

210 Incluido también en P. Miller, *op. cit.*, p. 162.

211 *Ibidem*, p. 54.

212 Cf. R. Williams, “A Key into the Language of America”, *Apud* P. Miller, *op. cit.*, p. 64.

213 Cf. R. Williams. “The Hireling Ministry none of Christ...”, *Ibidem*, p. 200.

respectivas fundaciones: La Vera Paz y Providencia.²¹⁴ Los dos pensadores cristianos, cada cual con su peculiar genio religioso, apuntaban a un mismo blanco: la libertad del hombre. Por eso han sido considerados ambos, no sin distorsiones históricas graves, como precursores de la democracia. “Williams, en tanto que símbolo, ha llegado a ser un elemento integral en el significado de la democracia americana –como escribe Perry Miller– junto con Jefferson y Lincoln.”²¹⁵ Al padre Las Casas no ha habido dificultad para hacerlo incluso precursor de los movimientos liberadores de nuestro tiempo.²¹⁶

Desde luego la andanada democrática de Roger Williams a favor de la libertad espiritual y de la autonomía contractualista en materias civiles iba dirigida con certera puntería contra el Estado-Iglesia puritano. La alusión, según vimos en páginas atrás, al posible gobierno indiano es puramente ilustrativa; lo que no significa que él no hubiera pensado en ello seriamente. Si en la Nueva Inglaterra se hubiese hecho caso de la actitud contemporizadora de Williams, acaso nunca habrían estallado las injustas guerras indias y, sobre todo, la del rey Felipe, tan destructora y tan liquidadora asimismo del sueño cristiano de la convivencia y buenas relaciones con los indios. Tal vez la evangelización puritana que se estaba llevando a cabo con muchos sacrificios, asaz entusiasmo y cautelosa morosidad catequista no hubiera tenido el malhadado fin que tuvo y la civilización norteamericana no tendría hoy que experimentar el latente (y en ciertos nobles casos patente) desasosiego de sentirse algo así como el hombre que perdió, malbarató o asesinó a su sombra.

La devastadora contienda

Los pielesrojas se lanzaron al combate con indudable justicia; los colonos puritanos, amparándose ética y cristianamente tras la mampara justificatoria y vindicante de *guerra justa*, emprendieron una campaña defensiva y luego ofensiva de terribles consecuencias para sus enemigos. El mismo simulado

214 L. Hanke, como veremos más adelante, establece la relación P. Las Casas-W. Penn; nosotros creemos asimismo que la relación puede ser establecida sin excesiva “tour de force” de esta forma: P. Las Casas- R. Williams.

215 *Op. cit.*, p. 26, 245-246.

216 Véase nuestro ensayo “Bartolomé de las Casas en la historiografía soviética” en *Estudios de tema mexicano*, México, 1973, p. 105-127. [Este texto aparece en el v. 5 de las *Obras* de Juan A. Ortega y Medina]

título de justicia que se había invocado para destruir a los pequodas y narragansettos se invocaría también ahora contra los wampanoagas y confederados de Felipe. Se trataba, visto el problema desde el lado novoinglés, de un satánico complot contra ellos, contra el pueblo elegido de Dios, según argüía más de una cabeza pensante y especialmente la del clérigo e historiador William Hubbard.²¹⁷ Los dos Mather, una vez comenzada la guerra, la interpretaron como el último y decisivo intento de Satanás contra sus adversarios puritanos.²¹⁸ Inclusive Roger Williams, que tanto se había esforzado, con peligro incluso de su vida, en mantener neutrales a los indios narragansettos cuando la guerra contra los pequodas, también ahora se esforzó porque aquella tribu, que gozaba de todas sus simpatías, no se inclinase toda ella a favor Felipe y sus guerreros. El rey-cacique sólo contó como aliados incondicionales a tres tribus (nipmucos, pocumtuckos y gran parte de los narragansettos); los colonos tuvieron como aliados a los mohicanos, dirigidos por el viejo y siempre amigo cacique Uncas; a los restos pequodas, reagrupados después de la derrota 1637; a los massachusettos, nausetos y a una buena parte de las tribus ribereñas. Los nianticos, pennacuckas y abnakis permanecieron neutrales y expectantes. En suma, pese a la habilidad y decisión de Felipe, los wampanoagas iban a luchar prácticamente solos; la unidad de todas las tribus indias, que él juzgaba necesaria para evitar la usurpación inglesa, falló y pese al formidable y desesperado empuje inicial de las fuerzas de Felipe la guerra estaba de antemano perdida. No fue, como sostiene correctamente Vaughan, una contienda entre dos razas, sino entre dos causas,²¹⁹ y cada tribu optó por la que creyó que favorecía más sus propios intereses, o permaneció al margen del conflicto en espera de pasarse al lado del vencedor. Entre 6 000 y 8 000 guerreros lucharon por la causa india; unos 5 000 lo hicieron por la inglesa.²²⁰ Es difícil explicar la neutralización de tantas tribus y todavía más la alianza de muchas otras con las fuerzas coloniales; pero nada tendría de raro que el semivacío en torno a Felipe hubiera sido provocado paradójicamente por

217 Dos obras históricas escribió este ministro del Señor, publicadas ambas en el siglo pasado: *A General History of New England* (Boston, 1815) y *A Narrative of the Troubles with the Indians in New England* (publicada bajo el título de *The History of the Indians Wars in New England*) Roxbury, Mass., 1865.

218 Cit. R. H. Pearce, *op. cit.*, p. 24.

219 *Op. cit.*, p. 314.

220 *Idem.*

el recelo de muchas tribus ante la excesiva anglización de los wampanoagas (aculturación que transcurre desde 1620 a 1675); es decir, de los indios que más y mejores frutos y relaciones habían tenido con peregrinos y *santos* desde el punto y hora que éstos arribaron a la llamada Nueva Inglaterra (1620 y 1630 respectivamente).

Como ya dijimos, a la muerte de su hermano heredó Felipe el cacicazgo y temerosos los ingleses de una posible confederación de todas las tribus emprendieron una política de presiones sobre el nuevo cacique, que no sirvió sino para envenenar más aún la atmósfera viciada de las ya de suyo tirantes relaciones que estaban a punto de estallar. En 1675 el gobierno de Massachusetts, queriendo evitar la guerra, mandó llamar al cacique y le envió además un emisario que, en nombre de los colonos, exigía la paz y la custodia en Plymouth de las armas de fuego poseídas por los guerreros indios; pero el cacique respondió arrogantemente al requerimiento, expresando que él, como rey, solamente podía tratar con su hermano e igual Carlos II, soberano de Inglaterra, y no con vasallos de éste. Esta trágica situación había sido provocada por los propios colonos al descubrir que Sassamon, el antiguo estudiante de Harvard y secretario de Felipe, que se había pasado al bando inglés a última hora, había sido asesinado en Assowompssett Pond, Middleborough. Para vengar a éste agarraron a tres indios wampanoagas, que con toda seguridad eran ajenos al homicidio, y los juzgaron y condenaron a muerte ante un jurado formado por doce ingleses y seis indios; estos últimos de otra tribu rival y para dar así apariencia de legalidad e imparcialidad al proceso.²²¹ El cumplimiento de la sentencia fue la señal para el rompimiento de las hostilidades. Felipe no esperó más y reuniendo el mayor número de guerreros que pudo se lanzó furiosamente contra las villas y aldeas inglesas. El primer establecimiento que cayó ante el empuje de aquel salvaje frenesí fue Swansea.

221 En su *Duodecennium Luctuosum*, Cotton Mather refiere la ordalía a que fue sometido el indio Tobías, sospechoso, por denuncia de otro indio llamado Patuckson, de haber dado muerte con otros dos compañeros al pobre de Sassamon (o John Sausaman, según escribe el cronista). Cada vez que Tobías se acercaba al cadáver, este rezumaba sangre fresca. El año de 1675 fue de grandes prodigios tanto en Virginia como en la Nueva Inglaterra, anunciadores de grandes catástrofes (Rebelión de Bacon y Guerra del Rey Felipe) y C. Mather enumera las ominosas maravillas, entre las cuales no podía faltar un calamitoso cometa con todo y su cauda parecida a la cola de un caballo, la cual suponía el sabio teólogo que estaba formada por los pelos del rabo de Satanás. Véase *Narratives of the Indian Wars, 1675-1699*, Nueva York, 1913, p. 179-300.



Desde el primer momento ingleses e indios se dieron cuenta de que la guerra era sin cuartel: una lucha a vida o muerte. No nos toca, ni tampoco queremos hacerlo, reseñar ésta que más que guerra fue una horrorosa matanza, practicada por ambos bandos, en la que las crueldades de unos eran multiplicadas y aumentadas con las represalias de los otros, sin perdonar a los ancianos, a las mujeres ni a los niños, y sin ahorrar siquiera la vida de los prisioneros. Tras los primeros éxitos sorpresivos de Felipe, logrados gracias a la rapidez del ataque así como a la dispersión de los poblados ingleses, los colonos se fueron concentrando, recuperando, agrupando fuerzas. Una vez amortiguado el frenético empuje inicial de los indios, los ingleses y sus exploradores auxiliares indígenas impusieron su tipo de guerra que a la larga les dio la victoria. Para ello contó muchísimo la sistemática destrucción de las siembras de maíz, con lo que prácticamente quedaban los indios fuera combate. “Al comprender –como escribe R. A. Billington– que en el invierno siguiente tendrían que enfrentar casi con toda seguridad el hambre, los indios se desanimaron súbitamente.”²²² Derrotados los guerreros, degollados sus hijos y mujeres, huyeron hacia sus antiguos campos de caza del río Tauton y allí “las tropas inglesas comenzaron la tarea de ‘exterminar a aquellos animales furiosos que por una disposición casi inexplicable del cielo, habían quedado ya sin fuerzas ni inteligencia para hacer en su propia defensa’”.²²³ Felipe huyó al pantano de Assowompssett, pero uno de sus secuaces lo traicionó, denunciando el lugar donde se escondía, y en la noche del 12 de agosto de 1676 fue apresado y fusilado. Según otra versión un indio de la propia escolta de Felipe le ahoró el trabajo a los ingleses y le disparó un pistoletazo en la cabeza al desgraciado cacique; una tercera interpretación del suceso se refiere a un afortunado disparo de uno de los soldados-colonos. La cabeza de aquel “Blasphemus Leviathan” fue llevada a Plymouth y clavada en una pica, fue situada en la torre vigía de Forte Hill; en el mismo lugar donde por años estuvo la de Wituwamet. La macabra exhibición serviría, según los peregrinos, de escarmiento al resto de los indios, que durante veinte años vieron allí la calavera de su cacique. Más de una vez Increase Mather se detuvo a contemplar aquel despojo del blasfemo y leviatanesco enemigo y por último consiguió hacerse de la mandíbula para darse, sin duda, a profundas y hamletianas reflexiones. El cuerpo

²²² *Op. cit.*, I, p. 101.

²²³ *Idem.*

de Felipe, como el de Agag (la comparación es de ambos Mather), fue hecho cuartos y aventado por los cuatro rumbos para que sirvieran de alimento a lobos; las manos fueron privilegio de Boston y Alderman (el indio Pocasset que acabó con la vida del cacique) obtuvo la posesión de una, a la que guardó en conserva, durante muchos años, en un gran frasco de cristal lleno de ron. Según parece, el gatillo y cerrojo del mosquete con que fue muerto Felipe se conserva aún como trofeo histórico en la Sociedad Histórica de Massachusetts.²²⁴ Tras el Día de Gracias proclamado en Plymouth se procedió a vender a los indios como esclavos y a ejecutar a los lugartenientes de Felipe (Anawan y Tispiquin). De la venta no se escaparon siquiera la viuda de Felipe y su hijo, y ni qué decir tiene que todas las tierras de los wampanoagas y narragansettos vencidos pasaron a manos de los colonos vencedores; pero los socios de la Compañía Atherton y los personajes más importantes se quedaron con los lotes mejores; por ejemplo los Bradford y otros obtuvieron terrenos en el hermoso promontorio de Mount Hope, donde antes *reinara* Felipe.²²⁵

Todavía por 1785, sobre la fachada del viejo ayuntamiento de Salem colgaban, cubiertos de polvo y resecos, según testimonios de algún viajero, muchos de aquellos pavorosos trofeos (caballeras de indios) de la Guerra del Rey Felipe; en el libro de inventarios, correspondiente a aquella época, de la Corte de Massachusetts, aún se pueden comprobar las partidas acordadas para pago de los cazadores de cabelleras. Con meticulosidad digna de mejor causa (¡loor de la honradez mercantil de todo buen puritano!) se especifican en el viejo libro las diversas tarifas en eran tasados los apéndices capilares de los pielesrojas muertos en emboscadas, a campo abierto o a traición.

La victoria sobre Felipe dejó en paz para siempre la frontera novoinglesa; de hecho los indios habían sido triturados y ni siquiera los ya cristianos (*praying indians*) se libraron del todo del furor vengativo de los ingleses, quienes provocados por temor y el recelo histórico colectivos llevaron a cabo acciones que, como la del capitán Benjamín Church, resultan incalificables.²²⁶ Las ciudades congregacionales de indios rezanderos fueron destruidas; sus tierras

224 Cf. G. F. Willison, *op. cit.*, p. 429.

225 *Ibidem*, p. 430.

226 *Ibidem*, p. 429. El capitán Benjamín Church, nacido en Duxbury en 1639, persuadió a comienzos de la campaña a los indios que vivían cerca de la ciudad de Darmouth a que no se reuniesen con Felipe y que se congregasen en Plymouth. Reunidos ya los indios en la dicha ciudad los atacó el capitán por sorpresa, los aprisionó y los envió a Tánger

repartidas y los habitantes, desarmados y, como ganado de matadero, llevados a Long Island y Deer Island en lo más crudo del invierno, sin alimentos y sin nada que cobijarse. Los clamores del viejo John Eliot y de Daniel Gookin para mitigar dentro de lo posible los sufrimientos de aquellos infelices neocristianos no sirvieron de mucho; antes bien los defensores se ganaron la enemistad de muchos colonos y el odio de algunos cuantos más decididos que determinaron quitarlos de en medio, aunque, por fortuna, sin éxito. Resulta patético que estos indios cristianos, tan presto puestos a prueba, no se rebelaran y se mantuvieran fieles y mansos; lo que prueba las excelencias de la labor evangélica realizada por los maestros puritanos entre ellos. Tras de aquella guerra la potencialidad bélica de los pielesrojas se redujo tanto, que a partir de la victoria de los confederados ingleses, las colonias, que hasta entonces habían vivido con el alma en un hilo ante la latente y posible amenaza de una insurrección general de todas las tribus, pudieron estar tranquilas. Los indios dejaron de ser un peligro potencial a consecuencia de la victoria inglesa; empero peor que esto fue que el recuerdo de la amarga derrota impediría en el futuro cualquier intento de coalición india. La semilla del desencanto e incluso del odio sembrada entre las propias tribus por causa de la alianza que muchas de ellas guardaron con los ingleses durante la guerra, imposibilitaría una resistencia total de conjunto contra la lenta pero persistente e inexorable penetración anglosajona, discriminatoria y excluyente.

La seguridad y ensanchamiento territorial de la Nueva Inglaterra se debió fundamentalmente a las guerras de conquista y aunque John Cotton, defendiéndose de Roger Williams, jure y perjure que él estaba persuadido de que los colonos debían ocupar por ley natural un territorio vacío (*Vacuum domicilium credit occupanti*); o por compra o por consentimiento de los indios, como sostiene en su *Sangrienta doctrina, lavada y blanqueada con la sangre del Cordero*,²²⁷ de 1647, de hecho fueron guerras victoriosas las que impusieron a los indios el obligado desahucio de su vasto *domicilio*. Los colonos ingleses posteriores adquirieron mucha experiencia de estos ejemplos novoingleses; experiencia que andando el tiempo pasó casi íntegra a los norteamericanos; los cuales, gracias asimismo a las provocativas guerras contra los indios, fue-

para que fueran vendidos como esclavos. La traición de Church prolongó la guerra y la hizo de suyo más feroz.

²²⁷ Cit. A. T. Vaughan, *op. cit.*, p. 119.

ron ensanchando su territorio: una política que después, a escala continental, practicarían contra españoles y mexicanos.

Anulado el indómito espíritu guerrero del indio, un levísimo y falseado reflejo de éste fue a refugiarse vergonzosamente en la literatura aventurera, romántica y arriscadamente praderil y fronteriza del siglo XIX: Cooper, Katherine M. Sedwick (“El Cooper femenino”), Longfellow, con sus baladas indias, John Neal, con su tratamiento laborioso del carácter del pielroja, James K. Paulding, Robert Montgomery Bird, que en su *Nick de los bosques* creó al más temible de los guerreros indios, John Pendleton Kennedy, Charles Fenno Hoffman, Daniel Pierce Thompson, William Gilmores Simms, serio rival para Cooper, y muchos otros autores que escapan a nuestros recuerdos infantiles.²²⁸ Pero el vía crucis por el que ha tenido y aún tiene que pasar el alma del indio pielroja ha llegado a ser todavía más doloroso en el siglo nuestro, a causa del hollywoodesco embaucamiento y manipulación cinematográficos que ha sufrido, para gloria y contento de todos los niños gordos y rufos que en la dichosa civilización occidental han sido y existido.

Otro intento también fallido

Un hombre reformado muy religioso, pero no puritano, William Penn; un cuáquero moderado y alejado muchísimo de los primitivos desafíos espirituales de la secta, así como de las extravagancias en el vestir o en el desvestido de los primeros tiempos, tuvo también para los indios, al igual que los Eliot, Mayhew, Gookin, Williams, etcétera, una actitud cariñosa y comprensiva. Su formación espiritual le permitió interesarse por ellos hasta el punto de participar gustosamente en sus juegos y diversiones, con muy buen éxito ciertamente en el salto de longitud en el que era imbatible. Penn no estaba sin embargo exento de la preocupación contractualista y mercantil del protestantismo y, por eso, antes de fundar la ciudad de Filadelfia (1682) procuró legalizar la operación comprando por una bicoca –como siempre– la tierra a los indios y pactando con ellos, como puede admirarse en el encantador e ingenuo cuadro de Edward Hicks, pintor colonial-primitivo y original de

228 Vid. León Howard, *La literatura y la tradición norteamericana*, trad. de Luis Tapia Villalba, México, 1964, p. 91-95. Véase también la exhaustiva y atinada interpretación de tal literatura en R. H. Pearce (de 1609 a 1851), *op. cit.*, p. VI-VII.

Norteamérica, en el que se ve al gran cuáquero Onas, que así llamaron amorosamente los indios delawareos al filantrópico William Penn, que señala con su mano izquierda y rodeado de muchos personajes, entre blancos e indios, una gran tira de papel o pergamino a medio desenrollar en la que se puede leer claramente la palabra “Pennsylvania”: el famoso “*Elm Treaty*”. *El Sagrado experimento (Holy Experiment)* de William Penn fue la puesta en marcha de un sistema feliz de convivencia entre indios y blancos, por lo menos en tanto vivió su creador; pero que no alcanzó ni con mucho los 150 años que como plan de ensayo imagina Lewis Hanke,²²⁹ si bien acierta éste, con su habitual perspicacia, en el hecho de haber hallado cierta similitud (nosotros nos atreveríamos a decir inspiración) entre el *proyecto* de Penn y el *experimento* del padre Las Casas en la Vera Paz.²³⁰

Voltaire, tan alérgico a todo lo hispánico y, por lo mismo, tan mordaz como injusto—era la moda de su ilustrado tiempo— para con la evangelización y colonización españolas en el Nuevo Mundo, calificará la alianza firmada entre Penn y los indios en Shackawaxon como “el único tratado entre estos pueblos y los cristianos que nunca ha producido discordancias y que jamás ha sido roto”.²³¹ Voltaire tenía más que razón para alabar al extraordinario dirigente cuáquero; pero lo que no pudo o no quiso comprender el cáustico filósofo de la aluciedad era que el trato humanitario y pío hacia los indios podía venir, sin duda, con las restricciones y características teológicas consiguientes, de cualquier iglesia reformada que tuviese a su frente a un hombre del temple espiritual y humanitario de William Penn. Apenas faltó él y apenas penetraron nuevas migraciones escocesas presbiterianas en la colonia, las relaciones entre blancos y rojos experimentaron grave quebranto.²³² El reinado

229 Cf. *Bartolomé de las Casas*, University of Pennsylvania Press, Filadelfia, 1952, p. VI-VII.

230 *Ibidem*.

231 Cf. “*Letters Philosophiques (Lettre sur les Quaquers)*”, en *Euvres Complètes de Voltaire*, París, 1890, v. 23, p. 56.

232 “Si el ejemplo de Penn hubiese sido seguido—escribe Ernest Bates— los indios podrían haber sido absorbidos pacíficamente para enriquecimiento de la nación norteamericana, en lugar de ser exterminados, y el extraordinario desenvolvimiento de la brutalidad de los últimos pioneros americanos podría haber sido evitado ampliamente (*op. cit.*, p. 109). En general, hay que añadir, los puritanos fueron enemigos declarados de todos los que no comulgaban con sus ideas y creencias. Los propios cuáqueros, tan próximos a ellos por su sentido austero de la vida, fueron mirados siempre como enemigos no sólo en la Nueva sino también en la Vieja Inglaterra; sobre todo por la dis-

de la convivencia y de la severidad paternalista y del mutuo entendimiento pasó a la historia, dando entrada, por contra, a la incomprensibilidad odiosa y a la brutalidad sin límites. Justo en 1763 cuando el irónico filósofo francés publicaba su trabajo *Sobre la tolerancia*, ocurrían en Filadelfia (la Ciudad del Amor Fraternal) horrendos asesinatos de indios a cargo de los fronterizos Paxton Boys (más tarde denominados Black Boys) o de la bárbara banda de Matthew Smith por toda Pennsylvania, destruyendo las colonias de indios cristianos (mohicanos y delawareos) que habían sido evangelizados por los Hermanos Moravos. Desde luego no fueron cuáqueros, tan pacíficos, los agresores y masacradores; pero su pacifismo también les impidió defender de un modo adecuado a sus hermanos rojos.

No siempre fue leal la actitud de los cuáqueros hacia los indios; por ejemplo no lo fue en absoluto la de Thomas Penn, hijo del Gran Onas, al recurrir a una ingeniosa e infame trampa para arrebatar tierras a los pielesrojas que vivían en las inmediaciones de Filadelfia (*walking purchase*).²³³ Hubiera sido curioso e ilustrativo haber podido preguntar a Voltaire, tan admirador del padre de Thomas, qué es lo que pensaba de aquel vil quebranto del pacto, de aquel engaño hecho a los indios. Esto explica que Filadelfia creciese próspera y que apenas ya a los cuatro años de fundada fuese la tercera ciudad americana anglosajona con sus 8 000 habitantes. Después del establecimiento de los primeros cuáqueros comenzaron a acudir a la colonia menonitas y pietistas y a partir de 1683 comenzó el torrente de la emigración germana. Ni el amor fraternal ni el pacifismo cuáquero ni la tolerancia ni la creencia en la igualdad impidieron que los indios delawareos y shawnís perdieran sus tierras. Como a los cuáqueros, por motivos religiosos, les estaba prohibido guerrear, utilizaron a los belicosos iroqueses, quienes a partir de entonces fueron vendiendo a los blancos las tierras situadas al oeste de Pennsylvania, cuyos dueños

posición amistosa, casi nunca desmentida, de esta secta protestante hacia los indios. “Entre las causas por las cuales Dios ‘ha comisionado a los bárbaros paganos’ a levantarse contra los puritanos, la Corte General de Massachusetts dio la siguiente razón número 5: ‘Por tolerar que los cuáqueros viviesen con ellos’”. *Cit.* Gustavus Myer, *History of Bigotry in the United States*, Nueva York, 1943, p. 10. La Guerra del rey Felipe y el laxismo moral novoiinglés fueron atribuidos por los divinos puritanos, entre ellos el gran John Eliot, a la moda de las pelucas.

²³³ En la nota anterior hemos subrayado el “casi” porque no fue leal, por ejemplo, la marullería de Thomas Penn ejercida contra los indios en 1737. *Vid.* Elbert Russell, *The History of Quakerism*, The Macmillan Co. Nueva York, 1943, p. 208-209.

(los ya citados delawareos y shawnís) no pudieron defenderse de los bien armados atacantes. De esta manera los cuáqueros, o sus descendientes, sin contravenir el precepto obtuvieron lo que tanto codiciaban. Después ocurriría lo mismo con los terrenos vitales de caza situados al oeste.

William Penn, que regresó a Inglaterra en 1701 y dejó como propietarios de Pennsylvania y Delaware a sus descendientes, murió en 1718. Mientras estuvo en América no dejó de adoctrinar y de atraerse indios cuya religión, en cierto sentido, él, así como todos los evangelizadores cuáqueros, sentía tan virtuosamente cerca de la suya. A pesar de todas sus espirituales prendas William Penn no llegó a brillar en el firmamento misionero con la misma luz que los ya citados Eliot, Mayhew, Roger Williams y otros; tampoco rayó a gran altura en el arte de inculcar a los indios las prácticas de autogobierno y su famoso *Frame of Government* sólo sirvió eficazmente a los colonos blancos. Sin embargo, es indudable que tanto Penn como sus correligionarios se esforzaron en organizar políticamente a los indios y en inculcarles los principios cristianos tal como ellos los entendían y practicaban. Al igual que Roger Williams, Penn sostenía que la posesión de la tierra pertenecía absolutamente a los indios y que por tal motivo las concesiones y patentes reales no eran legítimas como exclusivos instrumentos de posesión legal; de aquí también los escrupulosos contratos cuáqueros para adquirir tierras (eso sí, lo más baratas que fuese posible) de los *generosos* pielesrojas.

La falla misionera de los cuáqueros comenzó incluso en vida del propio Penn; porque él y los suyos sólo podían ofrecer a los indígenas *amor y nada más que amor* (doctrina curiosamente rejuvenecida en nuestros jipísimos días). Realmente la *luz interior*, *la voz interna* y *la revelación íntima* eran, como la vocación puritana (*calling*), inoperantes entre los pielesrojas. La idea cuáquera sobre la “buena vida” fracasaba igualmente entre los indios, y el ritual exento tampoco los atraía. Como escribe Pearce, “la libertad y el amor cuáqueros fueron a la vez demasiado mucho y demasiado poco para los salvajes”.²³⁴ A esta quiebra espiritual habría que añadir además el *ideal mercantil e imperialista* de los posteriores secuaces de George Fox.²³⁵

Como hemos intentado demostrar, el *pacto* o *alianza* emergía de la entraña misma de la teología reformadora. Incluir en él al indio era posibili-

234 Cf. R. H. Pearce, *op. cit.*, p. 37.

235 *Ibidem*.

tarle un primer paso en el umbral de la sociedad civil y moral; mas esto no podía efectuarse, según hemos visto, sino por medio de un adecuado convenio político-económico que posibilitara el acceso o segundo paso hacia el interior de estado contractual eclesiástico, el cual a su vez era el camino único para arribar al de perfectibilidad social-espiritual en este mundo; es decir, al éxito intramundano: triple pacto, en suma (civil, eclesiástico y santificante) por el que, como por la escala soñada por Jacob, podría ascenderse hacia la luz de la verdad y autenticidad mundanas, o antesala de la felicidad en la aquendidad. De aceptar los llamados salvajes el esquema y pues comenzar a caminar hacia la meta del progreso, tenían que adecuar su método de vida material y espiritual a la estricta exigencia del Estado-Iglesia puritano; lo cual implicaba siempre, según expusimos, al abandono de su vida selvática y errabunda (viendo el problema no desde dentro sino desde fuera); la reducción de los dispersos wigwames incluidos tras la cerca defensiva a poblados organizados a la inglesa, con su dotación comunal y particular de tierras, pastos y ejidos. Esto explica, por ejemplo, la respuesta del viejo cacique Ponduck, de Hartford, a las insinuaciones de John Eliot quien lo apremiaba y deseaba ganarlo para la causa del Dios cristiano: “No, hemos perdido ya la mayor parte de nuestras tierras; pero no queremos convertirnos también en los siervos del hombre blanco”.²³⁶

El indio supo en seguida que hacerse cristiano no era únicamente adoptar la religión de los intrusos y sus hábitos y estilo de vida, sino despedirse también para siempre del amplio marco natural en que por generaciones había vivido y del que se había sustentado mediante la caza, la pesca, la recolección y el cultivo. Era trocar su amplia libertad natural por una estrecha y penosa servidumbre sobre los surcos de su parcela, a cargo ahora de cada hombre y no como antes, y casi exclusivamente, de cada mujer. Pasar de la azarosa y movable economía pasariega a una economía sedentaria fundada en el cultivo repetido del mismo suelo y en el cuidado de animales domésticos y algún ganado, era un salto inmenso que con dificultad podían dar los pielesrojas, sobre todo durante los siglos XVII y XVIII. En el XIX hubo adelantos notables en algunas tribus; mas para entonces ya era demasiado tarde. La desmedida ambición territorial del hombre blanco protestante brincó todos los obstáculos humanitarios; desdeñó las sensibles realizaciones y adelantos

236 Cf. G. F Willison, *op. cit.*, p. 419.

positivos de los indios; obligó a éstos a cruzar el Misisipi y los eliminó por último a sangre y fuego o los condenó a vivir en desmoralizantes reservaciones. En 1783 pese a las reservas y garantías de buena parte de los contratos de compra-venta, los indios de Nueva York se quejaban a William Johnson, comisionado para asuntos indígenas, de que pronto no podrían cazar un oso en el hueco de un árbol, porque algún inglés reclamaría derecho de propiedad alegando que el árbol era suyo.

Las comunidades puritanas en particular y, en general, cualquier comunidad reformada no podían hacer otra cosa sino asegurarse de que los puntos del convenio con los indios se guardasen escrupulosamente para provecho de ambas partes contratantes. Ya hemos dicho que se trataba exclusivamente de poner a los indios en la adecuada vía de progreso y salvación; porque el futuro espiritual del indígena y la seguridad y manifestación palpables de su redención (elección o predestinación positiva) –obsérvese nuestra insistencia sobre tal punto– sólo competía a Dios. No era fácil pasar de la libertad natural del neolítico a la sujeción voluntaria del cristiano y así lo comprendieron hombres como Roger Williams, el propio George Fox y William Penn; pero ellos, en medio de la tormenta de pasiones, ambiciones e intolerancias puritanas, no fueron sino intermitentes claros, suficientes, a pesar de todo y por contraste, para iluminar el melancólico hado de una raza y una cultura trascendental y pues inmanentemente condenada: la india. Cuando menos desde el punto de vista del puritanismo y de sus herederos.

El pacto en sí mismo no tenía para los indios un valor de rescate total; mas vivir de acuerdo con sus cláusulas era como estar en un andén eventual por donde de un momento a otro habría de pasar el convoy liberador. Un pacto, en fin, religioso, intramundano, sirviendo de base a una auténtica, civilizada y humildísima vocación. Véase el acta de sumisión voluntaria de las subtribus de Massachusetts ante las autoridades de la Bahía, del 8 de marzo de 1644:

Por el presente documento, voluntariamente y sin que medie ninguna coacción o persuasión, sino por nuestra propia libre determinación, nos sometemos al gobierno y jurisdicción de los de Massachusetts, así como también lo hacemos con nuestros súbditos, tierras y propiedades, para ser gobernados y protegidos por ellos de acuerdo con sus justas leyes y ordenanzas, tanto cuando seamos capaces de comprenderlas, y prometemos y prometen también todos nuestros súbditos y toda nuestra posteridad ser

leales y fieles al dicho gobierno y ayudar a sostenerlo con nuestra mejor habilidad, y asimismo prometemos darle de cuando en cuando rápida noticia de cualquier conspiración, tentativa o mala intención de que tengamos noticia, o de cualquier especie que oigamos decir contra él, y prometemos también mostrarnos complacidos por el hecho de ser instruidos de vez en cuando en el conocimiento y culto de Dios. En fe de lo cual pusimos manos a la obra el día 8 del primer mes del año 1643-1644.

*Cuishamache, Nashowanon, Wossamegan, Maskanomett, Squa Sachim.*²³⁷

Cuando Winthrop, como ya hemos relatado, vio realizados sus sueños; es decir, vio aceptados a los caciques Soconoco y Punham (1643) en el *commonwealth*, escribió sobre el caso lo que sigue: “Vimos aquello como resultado de nuestras oraciones, y este primer fruto de nuestras esperanzas nos pareció que atraería a otros. Lo vimos asimismo con el medio empleado por Dios para atraer a los indios a la civilización y, a su debido tiempo, al conocimiento, conversión y abrazo del Evangelio”.²³⁸

Obsérvese una vez más que Dios es el encargado exclusivo de la tarea preordenativa de dejar eternamente ciegos a los indios o de iluminarlos interiormente. Al parecer, según podemos colegir del párrafo de Winthrop, ya había en ese momento dos caciques que estaban tuertos por la gracia de Dios, o que, por lo menos, bizqueaban de ambos ojos. Se sigue hablando, como en el primer día, de la vocación, del buen ejemplo inglés como estimulante para los indios; pero la salvación luminosa seguiría siendo para el indio una esperanza; la eterna prolongación de un tiempo por venir siempre inmaduro.

La afición desmedida por asegurarse las adquisiciones territoriales mediante contrato se ha prolongado en la historia de los Estados Unidos casi hasta nuestros días. Este peculiar rasgo puritano, lactado históricamente por dicho país desde los comienzos de su historia, se ha grabado de tal modo en la conciencia norteamericana (cuantificándola) que nos hace sonreír el comprobar cómo tras cada brutal desperezo expansionista hacia su total integración continental-nacional-territorial (de Océano a Océano, como en las primeras patentes reales), ceremoniosamente y con disculpable honestidad de

237 Incluida en A. T. Vaughan, *op. cit.*, p. 342.

238 *Journal, op. cit.*, II, p. 125.

burgués avisado, se le abona el precio de la forzada venta al país vendedor (léase perdidoso). A los pielesrojas, salvo en muy contadas ocasiones, y con perdón sea dicho del señor profesor A. T. Vaughan, se les *liquidó* con pólvora y ron; a los franceses, españoles, mexicanos, hawaianos (inclúyase también en las lista a colombianos, holandeses, daneses, suecos y rusos) con dólares contantes y sonantes; pero, sin excepción, el precio fue el que los norteamericanos fijaron por sí solos y se aprestaron a pagar.

En términos generales, cuando los historiadores norteamericanos tienen que referirse a los que ellos llaman la *integración* (expansión territorial, en suma), de su país, lo hacen con discretos eufemismos que discrepan notablemente con la típica jactancia norteamericana de los creadores del imperio, para los cuales ser jactanciosos, según se ha escrito, era tan natural como respirar, si consideramos los éxitos y la rapidez del avance hacia el Oeste a partir de 1783 (Tratado de París).²³⁹ La jactancia de que se hacía gala no era nacida únicamente de la necesidad de mantener una tensa y corajuda actividad conquistadora y una militante emoción, favorecedora de la libertad de iniciativa y aprovechamiento de las oportunidades que presentaba un tan vasto y rico continente virgen, o semivirgen, para la actividad posesiva del hombre blanco, sino también surgida del hontanar religioso protestante. El historiador actual se referirá siempre a la *anexión de Texas*, a la *adquisición del Nuevo México y California*; la insaciable progresión hacia el oeste es siempre calificada como *ocupación*, *cesión*, *expansión territorial* y nunca, o casi nunca, con la palabra adecuada al caso, porque, según parece, ella repugnaría a la íntima creencia de que la expansión es la forma en que la diosa Democracia (secularización y ampliación de la idea de pueblo elegido a partir del Gran Despertar) se proyecta y justifica como un bien para todo el género humano. Como escribió Frederick J. Turner, “el Oeste dio no sólo a los [norte]americanos, sino también a los infelices y oprimidos de todos los países, una visión de esperanza y la seguridad de que en el mundo existía un lugar en donde se tenía gran fe en el hombre y la voluntad y el poder de proporcionarle la oportunidad de progresar a la medida completa de su propia capacidad”.²⁴⁰ El párrafo es elocuente y típicamente norteamericano, oportunista y democratizante; porque, al parecer, los indios no se contaban, según Turner, entre los más necesitados de oportunidad. Tal vez pensó el his-

239 Véase Ralph Barton Perry, *op. cit.*, p. 214.

240 *Cit.*, *ibidem*, p. 15.



toriador norteamericano de *La frontera en la historia americana* (1921) como pensó, según vimos, el reverendo Salomón Stoddard y como pensaron algunos otros clérigos novoiingleses del siglo XVII: que los aborígenes americanos ya habían tenido la oportunidad, pero que la habían desaprovechado.

Una ojeada a un mapa histórico de los Estados Unidos nos confirma en la cándida manía que poseen sus estudiosos de presentar las adquisiciones territoriales de su país, insistamos en esto, como *compras* o *cesiones voluntarias*: el pudor mercantil puritano subsistente todavía en la Unión Americana, en tanto que herencia histórica e inconsciente colectivo, no les permite escribir lo que para otro cualquier país sería menos embarazoso: CONQUISTADO. Los Estados Unidos son, pues, hoy por hoy el único país de la Tierra que puede afirmar sin sonrojo que no le ha quitado nada a nadie. Y si alguien se lo cuestionare le bastará con poner bajo las narices del atrevido el contrato o recibo correspondiente.



INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS



2

153

Rescate y salvación por la “letra”



¡Oh, Dios, apresúrate a salvarlos!

¡Oh, Dios, date prisa a ayudarlos!

John Donne, Sermón del 30 de mayo de 1621, en la iglesia de
San Clemente Danés

Dad a los pobres indios ojos para que vean la luz de la vida:
y hacedlos libres; que puedan profesar la observancia
religiosa desmintiendo así toda falta de piedad y religión.

Samuel Sewall, *Mass. Hist. Society Collections*, 6th series,
II, 22

“Come over and help us”¹

155

El mandato evangélico y la destrucción de los indios

Midiendo por los resultados el catolicismo español logró en su tarea evangelizadora buena parte de lo que se propuso: considerar al indio dotado de humanidad; verlo plenamente como hombre; incorporarlo espiritual y materialmente a la cultura cristiana.² Mas no se puede, por desgracia, y en verdad

- ¹ Tras el acuerdo a que llegaron Roger Conant y el capitán John Endicott, el establecimiento fundado por el primero en Naulnkeag recibió el nombre de Salem (*La Paz*). La Compañía de la Bahía de Massachusetts remitió al capitán un sello para el nuevo establecimiento, en 1692: un óvalo en plata en cuyo centro sobresale la figura de un salvaje que tiene en una mano el arco y en la otra una flecha; protegiéndolo pudibundamente una guirnalda de hojas le cubre hasta su cintura. Dos coníferas se levantan a cada lado del guerrero y muy al fondo otra muy reducida para dar la ilusión de perspectiva. De la boca del indio sale una leyenda en espiral con esta inscripción en mayúsculas: “*come over and help us*” (“Ven y ayúdanos”). En F. Winwar, *Puritan City*, 1938, p. 17. Un indio clamando por su salvación, nos aclara W. H. Wish (*Society and Thought in early America*, 1960, p. 39). Tal leyenda, sin embargo, no fue acuñada por la Compañía, sino que según se lee en Cotton Mather (*Magnalia Christi Americana*, 1855, I, 3, p. 111, 556) le fue inspirada a Eliot por el mero Espíritu Santo.
- ² Cf. E. O’Gorman. *Reflexiones sobre la distribución urbana colonial de la ciudad de México* (XCI Congreso Internacional de Planificación y de la Habitación), México, 1938, p. 20.

que es de lamentar, asegurar lo mismo del protestantismo inglés (anglicano o calvinista, en cualquiera de sus múltiples modalidades) que se empeñara en la misma tarea.³ Pero la falla no se debe atribuir a la carencia de esfuerzo ni a ningún profundo sesgo.⁴

Para ser justos debemos admitir que el éxito y el fracaso respectivos no dependieron tanto de las cualidades de los hombres que actuaron en las tareas misioneras –lo que no quiere decir que sea una cosa desdeñable– como del espíritu que los informaba. En punto a sacrificios, entusiasmo, sufrimientos y sobre todo celo misionero, los evangelizadores puritanos de la Nueva Inglaterra no desmerecen nada junto a los españoles que actuaron en Hispanoamérica: los Eliots, Mayhews, Gookin, Cotton, Shepard, E. Rawson, Heath, Bourne, R. Williams, Wheelock, Thatcher, Sergeant, Edward, etcétera, se pueden codear sin ningún demérito, salvando tiempo, distancia, temperamento, política eclesiástica y textura espiritual con los evangelizadores hispanos más dedicados y egregios, más probos y santos. A decir verdad, en toda la historia de la evangelización cristiana no hay un caso parecido al de los Mayhews (cinco generaciones de actividad misionera); ni incluso, afirma con mucha razón Latourette, la línea de Gregorio el Iluminado, en Armenia, fue tan prolongada en la dirección misionera.⁵ Mayhew el Joven había nacido en Inglaterra (1620 o 1621) y muy niño fue traído a América (1631) en donde pasó el resto de su infancia entre Meldford y Watertown, en la Colonia de la Bahía. En 1642, compadecido de los indios, vista la esclavitud en que el diablo los tenía, fundó una misión en Martha's Vineyard (isla de Nöe-Pe según los indios) y al poco tiempo de establecida, su influencia bienhechora se extendía por la de Nantucket y las Elizabeth. La misión de Martha's Vineyard fue la primera fundada por los protestantes en América; porque los trabajos de un siglo antes realizados por el científico Hariot (mostrar a los indios la Biblia y platicarles en inglés y a base de señas sobre las excelencias del libro) no pueden efectivamente ser considerados misioneros. Sin embargo, debe hacerse constar que

3 Advirtiendo la diferencia, aunque sólo a medias, se ha podido escribir lo siguiente: “El catolicismo tuvo, en muchos modos, en sus misiones para con los nativos un mejor registro que el de las iglesias protestantes.” Cf. Willard S. Sperry, *Religion in America*, Nueva York, 1945, p. 186.

4 Cf. A. T. Vaughan, *New England Frontier. Puritans and Indians. 1620-1675*, 1965, p. VIII.

5 Cf. Latourette, Kenneth Scot, *A History of the Expansion of Christianity. Three Centuries of Advance A. D. 1500- A. D. 1800*, Nueva York/Londres, 1939, v. III, p. 218.

la semilla plantada por Hariot en Roanoke, Pamlico Sound, habría de fructificar en 1587 con la conversión del indio Manteo y de la novelesca Pocahontas. En 1657, durante un viaje que hizo Thomas Mayhew a Inglaterra se hundió el galeón que lo llevaba y nuestro joven héroe misionero se ahogó; el padre, sin desfallecer un punto, tomó entonces la resolución de echar sobre sus hombros la carga evangelizadora, sin importarle lo ya avanzado de su edad y sin parar mientes tampoco en su cargo de gobernador de la isla de Martha's Vineyard. A su muerte, John Mayhew, su nieto, hijo de Thomas, el ahogado, siguió empeñado entusiastamente en la labor evangélica. Muerto también éste, le sucedió en el cargo su hijo mayor Experience, gran maestro en lenguas indígenas, y fallecido éste, en 1758, continuó la difícil y santa tarea adoctrinadora su hijo Zacarías, que dirigió las misiones hasta 1806, año en que murió. En suma, ¡más de un siglo y medio de ininterrumpida tarea misionera! Aun si fuese único este ejemplo, que no lo es, si se consideran las progenes misioneras de los Eliot, Mather, Winthrop, Mason, Cotton, Topper, Bourn, etcétera,⁶ sería no obstante más que suficiente para poner en evidencia la enormidad e ignorancia de ciertos prejuicios; por ejemplo éste: “Además, los ingleses no fueron un pueblo misionero. Con rudas cualidades fue como ellos comenzaron a hacer su labor [americana]”;⁷ o este otro: “Pero estas leves evidencias de intención [la obra misionera protestante] son ciertamente pobres al lado del heroico celo de los jesuitas españoles en América y Asia.”⁸ Pero juzgar así sólo es posible cuando se guía uno exclusivamente por los resultados y cuando se condenan, por ignorarlas, las causas que los originaron; lo que ha dado lugar a opiniones temerarias, como cuando se ha hablado de la hipocresía inglesa en materia de evangelización.⁹ Naturalmente que hubo diferencias entre españoles e ingleses en la adopción del método misionero respectivo; mas a partir del siglo XVI las empresas europeas corren parejas, sin distingos nacionales característicos y profundos, para ir poco a poco divergiendo y respondiendo al genio político, económico, social y religioso de cada nación. La discrepancia en el método misionero entre españoles (y franceses) frente a

6 Cf. A. T. Vaughan, *op. cit.*, p. 307.

7 Cf. G. E. Carrington, *The British Overseas. Exploits of a Nation of Shopkeepers*, Cambridge, 1950, p. 25.

8 *Idem.*

9 Cf. Eric A. Walter, *The British Empire. Its Structure and Spirit*, Londres/Nueva York/Toronto, 1943, p. 7.

ingleses, nació con el distinto concepto que los unos y los otros se forjaron, como ya sabemos, del hombre; por supuesto del hombre indio: ser caído. Asimismo el disentimiento estriba en la distinta concepción que del trabajo misional poseyeron ambos, considerando incluso la inspiración práctica que, según creemos, les vino a los protestantes por el lado lascasasiano. Una inspiración que, naturalmente, no podía llegar al sueño de, la utopía monástica del siglo XVI: gobierno monacal, un gobierno de indios dirigido por frailes. Mas todavía hay otro rasgo diferenciador: a pesar del rechazo que de las obras (en tanto que santificantes) hicieron los puritanos, no se pudo impedir que en su tarea persiguieran y aspiraran, aun sin ser conscientes de ello, a la santidad y glorificación de sus desvelos evangélicos.¹⁰ Ante la resistencia tozuda que oponían los indios a la evangelización, los misioneros no quisieron ver que parte de la falla estaba en el método que ellos utilizaban, y engreídos con su única verdad inalterable jamás intentaron cambiarla o reformarla. Además, la tarea competía fundamentalmente a Dios; a él los éxitos y a él los incomprensibles –para los humanos– fracasos. El misionero católico, por contra, por lo mismo que sabía el alcance que poseían las obras, no podía ambicionar sino el desprendimiento y la humildad, evitando así los enguizcamientos de la soberbia. El misionero español, o, ampliando mejor, el misionero católico, tuvo siempre mayor ductilidad, superior poder de adaptación frente a la circunstancia evangelizadora, frente al sujeto paciente receptor de la acción misionera; adaptando el método a la realidad y no ésta –como pretendieron los puritanos– a aquél. Los puritanos no tuvieron más que un método y cuando éste les falló ya no supieron que hacer; los frailes españoles, en cambio, los intentaron todos con mejor o peor fortuna; incluso el disparatado aconsejado por el padre Las Casas, que imaginó a un indio excesivamente capacitado por la bondad y la razón, con lo que a la larga el método resultó impracticable por desorbitadamente ingenuo y confanzudo.¹¹

10 Cf. Ola E. Winslow, *Jonathan Edwards: A Biography*, Nueva York, 1941, p. 273-274.

11 Estimamos, en efecto, que el padre Las Casas puso excesiva confianza en la racionalidad absolutamente constitutiva del hombre indio en general sin tomar en cuenta las diferencias genéricas de razas y culturas que se daban en América. A Las Casas únicamente se le podía ocurrir (argumentando contra el doctor Sepúlveda, que apoyado en la muerte del dominico fray Luis de Cáncer –por los indígenas de la Florida– defendía su posición) escribir lo que sigue: “que aunque aquellos indios hubiesen dado muerte a todos los frailes de Santo Domingo y a San Pablo con ellos, esto no aumentaría en

En 1634 el rey Carlos I de Inglaterra había recordado a la comisión pro colonias que la licencia real había sido acordada “no solamente con el intento de aumentar los territorios del imperio, sino principalmente por un pío y religioso afecto y deseo de propagar el Evangelio de Nuestro Señor Jesucristo”.¹² En el pacto firmado por los peregrinos a bordo del *Mayflower* poco antes de desembarcar, se insistía también en los mismos propósitos de la capitulación real; verbigracia el progreso de la fe cristiana y la gloria de Dios, amén de la muletilla patriótica y monarquizante. Se reconocía implícitamente la necesidad de la misión espiritual, convertir a los indios, para poder extender así el reino de Jesucristo –como escribe Bradford– y para gozar de la libertad del evangelio pura y pacíficamente.¹³ La realidad, no obstante, se hacía patente por debajo de estos ideales. En tono dramático Francis Higginson había expresado las razones de su grupo y las que él mismo argumentaba para abandonar a Inglaterra (1629): practicar la parte positiva de la reforma eclesias-tica, propagar el evangelio en América y evitar la corrupción.¹⁴ Se seguía pensando en términos de compenetración religiosa con los indios; ideal in-marchitable a pesar de que desde 1625 John Robinson –el pastor amado que nunca pudo reunirse con sus emigradas y queridas ovejas puritanas– había escrito a Bradford –recuerde el lector– desde Leyden (19 de diciembre) advirtiéndole de la necesidad de no verter sangre indígena y constriñéndolo a no derramar sino la de unas cuantas cabezas principales, en caso extremo, por vía de escarmiento y compensándolas, desde luego, con la conversión aunque fuera tan sólo de unos pocos indios:¹⁵ por encima de la dolorosa matanza necesaria se erguía el ideal evangelizador.

Lo que Robinson le proponía también a Bradford y los suyos era que se convirtieran en el coco de los indios; que recurrieran al terror antes que a la destrucción; a una expiación redimitoria en la que la sangre vertida fuera poquísima.¹⁶ En ello había, por supuesto, una gran compasión; pero poco o

un ápice el derecho que había para someterlos, que era ninguno”. *Cit.* Juan Antonio Llorente, *Colección de las obras del venerable obispo de Chiapa don Bartolomé de Las Casas*, París, 1822, t. I, p. 48.

12 *Cit.* William Bradford’s, *History of Plymouth Plantation*, ed. 1908, II, p. 415.

13 *Ibidem*, II, p. 382.

14 *Cf.* *Magnalia*, *op. cit.*, III, p. 362.

15 *Cit.* Bradford, *op. cit.*, II, p. 172.

16 *Idem*.

ningún verdadero amor, si tomamos en cuenta que se trataba de la opinión y consejo de un venerable eclesiástico.

La evangelización era una, vista desde la orilla teórica europea, y otra desde la práctica experimental americana; porque el fallo del proyecto de hacer buenos cristianos de los indios lo causaba –insistamos una vez más en ello– la impotencia teológica puritana, que convertía en inoperante la acción evangelizadora, y el hecho de que los experimentos en marcha fueran –a diferencia de los de España– “resultado de empresas privadas que nada tenían que ver con la política gubernamental”:¹⁷ el ideal religioso y el político no se desarrollaban coexitensivamente; más aun, como herederos de la tendencia anglicana (erastiana) gubernamental, los puritanos subordinaban totalmente lo religioso a lo político, pese a las protestas de los *santos* y *divinos* quienes aspiraban a lo contrario. El sistema evangelizador en la Nueva Inglaterra no se apoyó en un cuerpo doctrinal uniforme ni poseyó una política eclesiástica centralizada; tampoco pudo, pues, fortalecerse con el respaldo de una verdadera política gubernamental; más sí contó, pese a ello, aunque no fuese suficiente, con una base más o menos segura de política localista variable de colonia a colonia. La dificultad se encuentra, por un lado, en la propia naturaleza del puritanismo, que hizo imposible, como confirma Vaughan, el desarrollo de un extenso cuerpo de misioneros;¹⁸ por el otro, en que los gobiernos coloniales de la Nueva Inglaterra acogieron calurosamente los proyectos misionales; pero hicieron muy poco para asegurar su éxito.¹⁹ Con motivo de la Guerra del Rey Felipe se preguntaba Roger Williams, lleno de asombro y congoja, cómo era posible conservar el buen nombre de Dios entre dos fuerzas o principios contradictorios, como acontecía cuando se hablaba a la vez de la *gloriosa conversión de los indios en la Nueva Inglaterra* y de las *necesarias y crueles guerras de destrucción realizadas contra éstos*.²⁰ Williams no acertaba a comprender las causas que motivaban la aniquilación de los indígenas y no entendía tampoco por qué si a él le parecían los indios inocentes,

17 Cf. Lewis Hanke, *The First Social Experiment in America*, Cambridge, Harvard University Press, 1935, p. 55.

18 *Op. cit.*, p. 304.

19 Francis G. James, “Puritan Missionary Endeavors in Early New England”, tesis de maestría, Universidad de Yale, 1938, cap. X (microfilm).

20 Carta de Roger Williams. *Cit.* Elizabeth Deering Hanscom, *The Heart of the Puritans*, Nueva York, 1917, p. 121.

a otros les parecían culpables; por qué si él era capaz de perdonarles sus grandes faltas, otros no les pasaban ni la más mínima; por qué si los indios habían aceptado pacíficamente la presencia de los ingleses, éstos no pensaban sino en destruirlos:

¿No son todos los ingleses que viven en esta tierra (generalmente) un pueblo perseguido en su suelo nativo? ¿Y no ha hecho el Dios de la paz y Padre de las mercedes, más amistosos a estos nativos en esta selvaticidad, que como lo son nuestros compatriotas en nuestro propio país? ¿No han pactado los indios ligas de amor con nosotros y hasta la fecha continúan apaciblemente su comercio con nosotros? ¿No se han establecido entre ellos familias y ciudades que se van desarrollando en paz entre las nuestras? Ante lo cual yo humildemente pregunto: ¿cómo puede concordar con el ingenio cristiano el recurrir en ciertas ocasiones a su destrucción? Porque en este caso, aunque se apunte solamente a las cabezas, la experiencia nos enseña que los tiros caen sobre el cuerpo y sobre el inocente.²¹

Fiel a sus principios, según observamos en el capítulo anterior, Williams abogaba por la paz y libertad para los indios, independientemente del concepto peyorativo que le merecían algunos de ellos. Los salvajes, ya lo hemos dicho, podían ser –pensaba él– blasfemos, paganos, idólatras, ociosos, ladrones, traicioneros, lascivos, dados a la brujería y simiente degenerada de Adán; mas por encima de todo los estimaba como hombres, entes dignos de que se les tendiese la mano salvadora y misionera. Pero es que Williams, vale la pena repetirlo, jamás quiso aceptar las crudas consecuencias específicas que se derivaban de la doctrina puritana; nunca quiso aceptar la realidad que imponía la doctrina de la predestinación absoluta; la terrible fuerza del precepto divino que era imposible evadir, del que no se podía escapar. Él mismo, como vimos, hubo de experimentarlo y no tuvo más remedio que huir, alejarse de aquellos rígidos puritanos; de aquellos nuevos canes del Señor que, como los otros famosos, no pasaban por movimiento mal hecho. El modelo contractualista no era flexible; la cohesión social que el imponía descalificaba a quienes habiendo aceptado el pacto libremente y las implicaciones civiles y escriturarias

²¹ *Ibidem*.

del mismo se apartaban por cualquier razón de las obligaciones contraídas. El precepto asimismo, la temible fuerza del precepto, fue la que condenó inmisericordemente a los pobres indios, como vino a descubrirlo dos siglos después Washington Irving: “Washington Irving –escribe E. D. Adams– al expresarse sobre el tratamiento puritano dado a los indios, ha dicho: ‘Ellos, los indios, fueron sobrios, frugales, castos y fieles a su palabra; pero aunque habitualmente actuaban correctamente, resultaba todo en vano al menos que no lo hiciesen bajo la presión del precepto’”.²²

El precepto envolvía la obligatoriedad del pacto, y entre tanto que éste no se cumpliera, o en caso de que se traicionara, el indio estaba perdido. Inútil sería, por tanto, que Eliot le refrescara al Honorable Gobierno y Consejo de Boston (13 de agosto de 1675) la patente real que recomendaba no la devastación sino la conversión de los presuntos salvajes; o le recordara la misión evangélica para la cual había traído Dios a los ingleses a América. Sin el precepto, sin la orden intimatoria divina y humana no había salvación; sin el decálogo materializado en el convenio –mandato trascendental– el indio quedaba reducido a un ser despreciable. La alianza entre indios y blancos obligaba a las dos partes a resolver pacíficamente sus querellas; pero intrigar, complotar y traicionar, como hacían los pielesrojas (es decir, violar el contrato) solamente podía resolverse mediante la violencia puritana defensiva. Para nosotros, acostumbrados a considerar la estructura política del imperio español como un todo, siempre nos resulta extraña la fácil manera como las comunas puritanas se aliaban entre sí y declaraban o hacían simplemente la guerra sin más trámite a los indios, no dando cuenta a la metrópoli de las razones o sinrazones de la actitud asumida. El hecho de no ser considerados súbditos de la corona, como en el caso de España, exponía a los indígenas a las más arbitrarias y bárbaras represiones por parte de los colonos, siempre ambiciosos de las tierras ajenas.

John Eliot les evocaba justamente a sus correligionarios todos los compromisos contraídos con motivo de la obligación adoctrinadora, que no destructora, so pena –en caso de no cumplirla– de parecerse a los cruelísimos españoles y comportarse como éstos.²³ Pero todo en vano, los ingleses deseaban ver, sin duda alguna, a los indios en el cielo, mas no en la Tierra en donde

²² Cf. *The Power of Ideals in American History*, New Haven, 1926, p. 98.

²³ Carta de J. Eliot al Gobierno de Massachusetts. *Apud* E. D. Hanscom, *op. cit.*, p. 123.

resultaban ser un estorbo.²⁴ Los puritanos querían atraer pacífica y convincentemente a los indios a la fe cristiana; pero si éstos se oponían a ello no era cosa que preocupara mucho a sus maestros, pues en el rechazo no veían la terquedad, la incompreensión o la imposibilidad espiritual del alma indígena para remontarse, sino la obstinada resistencia, la empecinada soberbia del indio; manifestación del porfiado empeño y poder de Satanás; expresión, en última instancia, de la misteriosa cuanto terrorífica voluntad divina.

El viejo conflicto humano entre la alternativa pacífica y la guerrera, el doble propósito espiritual y material tenía que traducirse forzosamente en destrucción. Anulada la labor medianera e intercesora de la Iglesia y pues de la jerarquía eclesiástica, los indígenas se encontraban sin energía para llegar por sí solos a constituirse en una sociedad moral intachable, que tal era el rigurosísimo e indispensable requisito que se les exigía; porque del comportamiento austero y de la actividad ético-religiosa dependían las misteriosas señales de elección; en suma, permanecían y se empeñaban los indios en vivir en una sociedad natural-animal sin derechos, sin alma y sin personalidad. Ayunos, pues, de la característica humana, según este punto de vista puritano, que subordina lo religioso a lo ético y a lo social, se les declaró irredentos, imposibilitados de salvación. La codicia del hombre, al no encontrar el menor obstáculo ético-político, condenaba a los indios a una rápida e inmisericorde desaparición.

Este problema no pudo resolverse en un día ni en dos; tampoco en meses ni en años, sino a través de los diversos proyectos centuriales puestos en práctica por los predicadores y maestros puritanos. Infortunadamente los experimentos no pudieron sino limitarse a dos tipos de actividades: conocimientos de las Sagradas Escrituras e incitación al *commonwealth* a través de la imitación y el ejemplo, pero siempre con restricciones y reservas por parte de los puritanos. Una vez fracasado el plan educativo propuesto para los indios se creyó que ya no había nada más que hacer y los indígenas fueron clasificados mediante una escala tan baja, que sin dificultad los redujo a un nivel que resultó equiparable al de los animales: “*hombres brutales y salvajes, que de arriba abajo pueden ser clasificados poco más y no de otra suerte que como las mismas bestias*”.²⁵ Pero esta opinión de Bradford no era la única, ya hemos visto que en términos

24 *Apud* Theodor Parker, *Collected Works*, t. X, p. 121 (Cit. L. Hanke, *La lucha por la justicia* (edición inglesa, Filadelfia, 1949), p. 175.

25 Cf. Bradford, *op. cit.* (1908), t. I, p. 46. El subrayado es nuestro.

más o menos parecidos se había expresado incluso el generoso Williams, y ahora veremos que éstos fueron los que privaron también en otros personajes. Gookin, que incluso sufrió persecuciones de sus coterráneos por proteger a los indios cristianizados durante la odiosa “guerra india” de 1675-1676, escribió lo siguiente: “bárbaros e ignorantísimos *hombres* situados no muchos grados sobre el nivel de las bestias”; y el reverendo John Wilson los definió así: “la porción más sórdida y despreciable de la *especie humana*”. Eliot, el grande y munífico Eliot, que tanto hizo por los indios, no escatimó tampoco vituperios: “la escoria del *género humano*”; y para no ser menos, el famoso Hooker añadió por su cuenta: “ellos [los pielesrojas] eran la mayor ruina del *género humano* sobre la faz de la Tierra”.²⁶ Con todo y con ser tan desconsoladores estos juicios, no por eso ha desaparecido en ellos la idea de considerar al indio como hombre, aunque degenerado; no se trata tampoco de que los puritanos y santos considerasen a los indios como una raza distinta y pues aparte, sino como unos hombres pecadores.²⁷ En suma, el indio es visto como un menos hombre; un hombre incompleto, como en páginas atrás analizamos.²⁸ Además, el indio pielroja fue considerado desde un principio por los puritanos como un descendiente de alguna de las perdidas tribus de Israel; un descendiente que teológica y geográficamente se había perdido; pero que había sido encontrado: un converso en potencia. Mas para que no haya la menor duda de que en esta categorización teológica anglicanos y puritanos coincidían, veamos ahora cómo se expresaba el reverendo Stoddard en 1723 respecto a los indios: “Si nosotros experimentamos lástima cuando vemos padecer a las bestias, mucho más deberemos compadecernos en tratándose de *hombres*. Y aunque los tales indios son salvajes, no obstante pertenecen al *género humano* y, por tanto, deben ser objeto de nuestra compasión.”²⁹ Nuestros intencionados subrayados tienden precisamente a hacer resaltar la indudable categoría humana que todos los teólogos acuerdan sustancialmente a los pielesrojas; pero, eso sí, como puede verse también por las definiciones transcritas, los atributos racionales de tales hombres salvajes han quedado reducidos a la mínima expresión adjetiva, a casi nada. Bradford y todos los otros *padres* y *santos* olvidaban con ingratitud

26 Cit. L. C. M. Hare, *Thomas Mayhew. Patriarch to the Indians* (1593-1682), Nueva York/Londres, 1932, p. 38. Cursivas nuestras.

27 Cf. A. T. Vaughan, *op. cit.*, p. 338.

28 Es decir, en el capítulo primero, secciones 1 a 4.

29 Cit. Roy H. Pearce, *The Savages of America*, Baltimore, 1953, p. 32.

que sin aquellos endemoniados salvajes las colonias inglesas (no sólo las de la Nueva Inglaterra, sino también las anteriores establecidas en Virginia) no podrían haber sobrevivido a los primeros años del trasplante, por causa de las privaciones y miserias horribles que diezmaron a los colonos. ¡Pero la caridad y el agradecimiento no fueron nunca virtudes (no lo pudieron ser, teológicamente hablando) que pudiesen florecer en el angosto y agostado corazón protestante!³⁰ En realidad los puritanos, salvo los dos grandes apóstoles (Eliot y Gookin, y añadamos también al heterodoxo Williams), cambiaron el significado original de la palabra “charity”. La caridad vino a ser entendida no como el acto de socorrer a los pobres con limosnas, sino la unión de los individuos en un solo organismo capaz de obtener la prosperidad de todos.³¹

La induración espiritual provocada por la predestinación había fosilizado completamente los rasgos afectivos de la personalidad. Según Morton, siempre exagerado, epicúreo y mal dispuesto hacia los puritanos –tenía sus razones– éstos no ayudaban a nadie:

No puedo entender cómo los separatistas [puritanos] hacen confesión de ayudar a nuestros pobres, aunque ellos exaltan las prácticas que contribuyen al mantenimiento de sus santos, cuando por lo que respecta a algunos de los que están entre el número de los que ellos llaman privados (aunque estuviesen enfermos), en el momento de desembarcar en nada

30 Baste este hecho significativo para demostrarlo: en el año de 1634 la viruela asoló las aldeas indígenas que rodeaban a Boston, no perdonando sino a muy pocos indios la terrible epidemia. Dos familias inglesas, de filiación religiosa episcopaliana una de ellas, se dieron en cuerpo y alma, rebotando de amor, a la caritativa tarea de auxiliar a los enfermos, enterrar a los muertos y recoger a los inditos huérfanos. Winthrop no pudo menos de reconocer que ambas familias se hicieron “dignas de un recuerdo perpetuo” (I, p. 115). Pero es curiosa la aclaración que nos hace J. Kendall, editor del *Diario* (“History of New England”, Nueva York, 1908) relativa al sentimiento de los puritanos ante aquellas acciones misericordiosas merecedoras de *eterna memoria*: “Este estimable hombre –nos cuenta el editor citado– a causa de su credo episcopaliano era visto en la comunidad con desdén y aunque se le reconocía como hombre digno y de sustancia, no se le nombró para ningún cargo público. Una evidencia de la tiranía de los puritanos se pone de manifiesto en el hecho de que bien Winthrop o alguno de sus sucesores tachara del manuscrito, rayándola, la palabra ‘perpetual’ que se había escrito como tributo al humanitarismo de Winesemett”. Desde luego hay que advertir que el manuscrito original tiene muchas tachaduras y no sólo la indicada.

31 Cf. P. Miller, *The New England Mind*, 1953, p. 25.

los ayudan, siendo que con unas pocas vituallas los harían recobrar la salud; con todo no hallan los arribados ninguna asistencia caritativa por parte de los separatistas.³²

Desde luego los puritanos eran implacables con sus enemigos –así lo fueron con Morton, lo que justifica los desahogos de éste– y severísimos para con ellos mismos y con los que vivían a su amparo. En los archivos coloniales de la Nueva Inglaterra se encuentran cientos de atestaciones sobre castigos impuestos a los infractores de la ley: azotes, picota y cepo, corte de orejas y narices, herranza en las mejillas, destierros, cárceles, horcas y quemazones. El corazón y la bolsa de los puritanos solamente estaban abiertos, y eso con excesiva preocupación y rareza, para con los huérfanos y viudas de sus correligionarios fallecidos. Como ha escrito Werkmeister, la beatería de los predicadores llegó a ser espantosa: “Allí no hubo ni una sola generosa y humanitaria figura entre ellos.”³³ Sin embargo, el capitán Edward Johnson dejó constancia de que con motivo de la epidemia de viruela de 1632 muchos colonos, aun a riesgo de sus vidas, cuidaron de 61 indios enfermos.³⁴

Vía evangelizadora puritana: “Scripturae plenitudinem adoro”³⁵

En el año de 1647 comenzó John Eliot, *maestro* de la iglesia de Roxbury, sus prédicas, sermones y lecturas bíblicas en las aldeas indígenas de Watertown y Dorchester (Neponset). El propio gobernador y otras personas principales entre los ingleses acudieron a las primeras reuniones confraternales y doctrineras en las que se procedía de la siguiente manera: se comenzaba rezando una oración en inglés; después el propio Eliot leía un párrafo de la Biblia, que traducía inmediatamente al lenguaje indio. Hecho esto se repetía el párrafo, otra vez en inglés; después el mismo Eliot predicaba durante una hora a los

32 Cf. Thomas Morton, *The New England Canaan* (ed. de Charles Francis Adams), Boston, 1883.

33 Cf. William Henry Werkmeister, *History of the Philosophical Ideas in America*, Nueva York, 1949.

34 Cf. *Johnson's Wonder-Working Providence* (ed. de J. Franklin Jamerson), 1919, p. 51-52.

35 “Rindo culto a la plenitud de la Escritura” (John Cotton). *Cit.* Vernon L. Parrington, *The Colonial Mind 1620-1800*, 1954, p. 32.

indios en el idioma de éstos (algonquino),³⁶ lo que acredita la pericia alcanzada por el extraordinario misionero. El sistema pedagógico de John Eliot comprendía fundamentalmente la catequización de los chiquillos, y para tal objeto él les proponía diversas cuestiones, que si eran contestadas satisfactoriamente por los niños daba a éstos la gran facilidad de ser premiados con manzanas asadas y pasteles rellenos. Esta especie de catecismo Ripalda puritano propuesto era como sigue:

1. Pregunta: ¿Quién te creó a ti y a todo el mundo?
Respuesta: Dios.
2. Pregunta: ¿Quién te salva y te redime de tus pecados y de ir al infierno?
Respuesta: Jesucristo.
3. Pregunta: ¿Cuántos mandamientos te ha dado el Señor para que los guardes?
Respuesta: Diez.³⁷

Después seguía la recitación memorística de los diez mandamientos y tras ello preguntaba el *maestro* a los jefes indios y guerreros principales si habían comprendido bien y si tenían algunas preguntas que hacer. Aclaradas todas las dudas, cosa no siempre fácil, según veremos, Eliot procuraba resolver las cuestiones de la mejor y más inspirada manera posible; aunque a veces, como le ocurrió a otro misionero, Shepard, se vio en aprietos para dar una respuesta apropiada y convincente. A Shepard un guerrero indio le demandó consejo sobre cuál entre las dos esposas que tenía era la que debía dejar para cumplir con el precepto:

Él informó –transcribe Hare– que la primera era estéril y no podía tener niños, y que la segunda era fecunda y le daba lindos hijos [...] y que si él apartaba de sí a la primera, que no podía tener criaturas, entonces recha-

³⁶ Cf. Winthrop, *op. cit.*, II, p. 318.

³⁷ Véase en John Wilson, *The Day-Breaking, if not the Sun-Rising of the Gospel with the Indians in New England*, edición de “Old South Leaflets”, núm. 143, p. 7 (387). Vid. también en *Magnalia* “Vida de J. Eliot”. Nosotros hemos utilizado un ejemplar que se encuentra en la Biblioteca del Congreso de Washington (Ref. 6-E 173 q44) que tenía mutiladas las diez páginas primeras, lo que nos impide además dar la fecha de publicación.

zaba a la que Dios le había indudablemente dado, siendo que no tenía otro defecto sino la falta de niños; pero si él se desprendía de la otra, entonces no sólo la perdía, sino también a sus hijos, a los cuales él quería mucho. No sabemos –prosigue Hare– cómo la ingenuidad puritana resolvió esta embrollada disputa entre ética y religión.³⁸

En las reuniones con los indios los misioneros procedían del siguiente modo: oraciones y salmodias, sermón sobre las verdades fundamentales de la fe cristiana, ruegos y preguntas. Una reunión podía durar hasta tres y cuatro horas, pues los indios eran incansables, como lo son todavía en todos sus festejos. Más aún, para los indios el espectáculo de dos o tres de aquellos severísimos predicadores vestidos de negro y accionando con estudiada teatralidad debió ser subyugante. El énfasis que los puritanos pusieron en la palabra hablada era gratisimo a los salvajes, porque ellos también acostumbraban a conversar larga y gravemente, lacónica y sentenciosamente (no hay oposición entre ambas series de términos) durante los consejos tribales. Tal dominio alcanzaron los puritanos, tal majestuosidad y grandeza en el uso de la palabra, que no era difícil ver que tras uno de aquellos vibrantes y emotivos sermones parte de los indios asistentes, si no es que todos, lloraba con desconsuelo. Terminadas las prédicas se regalaban manzanas a los niños y se repartía tabaco entre los hombres, y el largo y humeante *calumet* de paz pasaba y repasaba de boca en boca haciendo las delicias de los indios y acaso también, por qué no, de alguno que otro inglés.

Pero Eliot se dio cuenta bien pronto de que le faltaba algo importantísimo para poder progresar en la labor emprendida; había algo que la entorpecía a pesar de sus buenos deseos y pese a la buena voluntad que sin excepción mostraban los indios: hombres, mujeres y niños.³⁹ Comprendió que si quería instruir y educar a la juventud indígena tendría que ponerle primero en las manos el libro imprescindible, la Biblia, instrumento valioso e inspirador de toda la evangelización puritana. Decidido Eliot a ello, con ayuda de su intérprete Job Nesutan,⁴⁰ indio converso, emprendió la ingente tarea de traducir

38 *Op. cit.*, p. 50.

39 *Cf. Winthrop, op. cit.*, II, p. 320.

40 El primer intérprete de J. Eliot fue un indio pequoda, Cochenoe, de Long Island, que fue su esclavo o sirviente.

el libro sagrado al algonquino,⁴¹ sin importarle lo avanzado de su edad, sus múltiples y agobiadoras preocupaciones y, sobre todo, la escasez de dinero. Él quería llevar la luz; es decir, enseñar por medio de aquella traducción a los niños y jóvenes; enseñarles a leer para iniciarlos así en el conocimiento del Dios verdadero. Por fortuna había una bien dispuesta y apta juventud para aprovecharlo; todo era cuestión de hallar los medios adecuados: “Además hay muchos jóvenes dispuestos y fecundos, no inclinados viciosamente sino con buenas disposiciones e ingenios, a los cuales se podría enseñar recluyéndolos, y fundando para este propósito una escuela, si tuviésemos medios”.⁴²

Desde luego no fue la traducción y edición de la Biblia el único trabajo cristianamente indigenista realizado por John Eliot. En 1653 apareció impreso en la Nueva Inglaterra su cartilla (*Primer*) o catecismo para indios, que había terminado en 1651 y que le había servido para enseñar a leer y escribir a varios indígenas, entre ellos el que sería su ayudante, el ya citado Nesutan. Los comisionados novoiingleses, sordamente hostiles a las tareas de Eliot por la independencia de criterio que mostraba éste, quisieron que un tal Thomas Stanton, rudo hombre de frontera y por lo mismo más eficiente en el idioma práctico algonquino que el propio maestro, le auxiliase; pero Eliot se salió con la suya pese a todo e imprimió su catecismo sin contar con las *luces* de un hombre tan poco calificado espiritualmente como Stanton, según pensaba correctamente el misionero y como lo expuso ante la asamblea de la Sociedad evangélica su portavoz novoiinglés Hezekiah Usher. Los comisionados, rumiando el desaire, aprovecharon que el pastor Abraham Pierson estaba preparando desde 1654 un catecismo para los indios narragansettos y pequodas, cuyo lenguaje difería algo del de los nativos de Massachusetts y decidieron publicarlo. En 1658, impreso en Cambridge por el primer impresor de la colonia, Samuel Green, apareció el catecismo de Pierson “examinado y aprobado por Thomas Stanton, intérprete general de la lengua india para las Colonias Unidas” (*Some Helps for the Indians...*). El texto, naturalmente, en idioma indio pero con traducción inglesa interrenglonada.

41 Según parece la traducción fue hecha al *natick*, dialecto del lenguaje algonquino; el mismo al que había vertido su *Catecismo indígena* de 1653. Véase H. Saville Marshall, “The John Eliot Bible”, *Indian Notes*, v. III, Nueva York, 1926, p. 120.

42 Carta de J. Eliot a Mr. E. Winslow (81643). *Apud* E. D. Hanscom, *op. cit.*, p. 125.

La tarea de traducir la Biblia⁴³ fue muy penosa para el maestro Eliot, mas le llenó de entusiasmo. Él se daba por satisfecho con tal de poder, mediante ella, amamantar a los indios con la *leche de la palabra* y con tal de poderlos alimentar con el *pan de la vida*. Eliot no temía partir del mundo, lo que le desazonaba era el temor de tener que abandonarlo sin haber podido antes dejar su obra a los indios: “partiré gozoso si puedo dejarles la Biblia porque ella es la palabra de la vida”.⁴⁴ Para 1658 había ya traducido por completo la ingente obra; pero dos años antes habían aparecido impresos unos cuantos salmos y el Evangelio según San Mateo, de los cuales hasta la fecha no se ha hallado ningún ejemplar. En septiembre de 1661 se imprimieron 1 500 ejemplares del *Catecismo* (segunda edición), que era muy solicitado por los indios; por desgracia tampoco ninguna copia ha sobrevivido. En abril de 1664, Robert Boyle, primer gobernador de la Compañía inglesa (1662-1689), pudo presentar a Carlos II un ejemplar de la Biblia algonquina de Eliot; la primera en un idioma indígena publicada en América. La asamblea de la compañía londinense acordó pagar a Eliot cien libras esterlinas (150 propuso alguien); pero a fin de cuentas, con mezquindad mercantilista, sólo accedieron a abonarle cincuenta. El 31 de diciembre de 1663 el incansable traductor había acabado la traducción de la obrita catequista de Richard Baxter, *Call to the Unconvert*, adaptada a la mentalidad y medida de los pielesrojas. A los comisionados novoiñgleses de la compañía de Londres no les pareció bien que se imprimiese y pensaron que sería mejor traducir y editar el folleto de Lewis Bayly, *Practice of Piety* (1665). Eliot no tuvo inconveniente en traducir la pieza citada, menos ofensiva a la iglesia nacional o anglicana, según los comisionados y el propio autor, que las de Baxter y Thomas Shepard, cuyas plumas puritanas

43 El primer trabajo de investigación sobre la lengua indígena no fue, sin embargo, el de J. Eliot, porque en 1634 William Wood agregó un vocabulario indígena a su *New England's Prospect* (A. T. Vaughan, *op. cit.*, p. 247) y R. Williams publicó en 1643 la ya citada *A Key into the Language of America*. Por esta obra así como por su humana y generosa labor con los indios “mereció más que Eliot el título de Apóstol de los indios” (vid. Charles M. Andrew, *The Colonial Period of American History*, New Haven, 1932, v. II, p. 22). Todavía anterior al trabajo de Eliot es la traducción hecha por el sueco Campanius del *Pequeño catecismo de Lutero* (1648). John Campanius acompañó a John Printz, gobernador de la primera colonia suecoluterana en América. Esta colonia había sido fundada por Reorus Torkillus. Vid. Addel Ross Wentz, *The Lutheran Church in America History*, Filadelfia, 1923, p. 42.

44 En carta de J. Eliot a Robert Boyle. *Apud* E. D. Hanscom, *op. cit.*, p. 127.

destilaban intransigencia. Sin embargo, el *Llamado* del primero también fue imprimido por el incorregible Eliot, secuaz del autor, un año antes. Entre la aparición de la Biblia y los dos folletos citados publicó Eliot un *Salterio* y *A Christian Covenanting Confession* para sus indios de Natick; trabajo este último que sólo constaba de una página bilingüe (inglés y algonquino).

En 1666 y para uso primariamente de los lectores ingleses publicó también Eliot la *Indian Grammar*, impresa en Cambridge, Massachusetts, por Marmaduke Johnson, segundo impresor novoinglés. Habiéndose agotado asimismo la segunda edición del *Catecismo*, éste volvió a ser impreso en 1669 en Cambridge, Mass.: *The Indian Primer; or the way of training up of Indian Youth in the good knowledge of God...* En 1671 aparece *Indian dialogues for their Instruction in the great Service of Christ...* y al año siguiente, en las prensas de Marmaduke Johnson (último libro que éste imprimió por orden de los comisionados, y último asimismo que imprimió por causa de sus amoríos con la hija del primer impresor y, sobre todo, al averiguarse que el enamorado galán estaba casado en Inglaterra; hay que suponer asimismo la posibilidad de que la amistad con Eliot contribuyese al destierro del impresor) se imprimió *The Logic Primer. Some Logical Notions to initiate the Indians in the Knowledge of the Rule of Reason*.

En 1685, después de insistir mucho Eliot (desde 1678) ante los comisionados y la Compañía en la necesidad de imprimir de nuevo la Biblia, apareció la segunda y última edición de ésta. La reticencia de comisionados y socios se explica porque después de la devastadora Guerra del Rey Felipe (1675-1676) se pensó en ambos lados del Atlántico que sería mejor que los indios aprendiesen inglés y no los misioneros el idioma indio. De todos modos Eliot triunfó en su demanda y pudo así poner gozosamente en manos de los pielesrojas la Biblia, puesto que, como él mismo escribe, “no te[nía] mejor provisión para llevar a los indios la religión que las Escrituras”. Y así era en efecto. Esta segunda edición fue revisada y corregida por John Cotton, como el mismo traductor reconoce honradamente.⁴⁵

Después de esta segunda edición Eliot imprimió nuevamente la *Práctica piadosa* de Bayly y el *Llamado* de Baxter (1688). Al año siguiente publicó su último trabajo indigenista, la traducción al algonquino del *Sincere Convert* de Thomas Shepard, que desde 1664 tenía preparada y lista. El pastor Grindal

⁴⁵ Todas estas noticias en W. Kellaway, *The New England Company 1649-1776*, Glasgow, 1961, p. 9-14, 22-23, 122-147, 153, 157, 233.

Rawson, que aparece como cotraductor, sólo ayudó y dio los últimos retoques al manuscrito de Eliot. Con la muerte de éste en 1690 no terminó la impresión de libros para los indios; durante las tres décadas postreras a su deceso siguieron apareciendo obras y folletos importantes, pero que ya tendían a ser, como escribe Kellaway, menos ambiciosas.⁴⁶

Lo que nos entusiasma en John Eliot es que sus traducciones y ediciones las hacía compatibles con sus fatigantes tareas misioneras entre los indios y con sus ineludibles actividades de pastor en Roxbury,⁴⁷ cuyos vecinos le pagaban un salario para que los guiara y atendiera espiritualmente. Y todo ello sin que olvidemos que llegó a Boston en 1631; es decir, que cuando dio principio a su luminosa carrera de evangelista en 1646 iniciaba ya la ineluctable curva descendente si no de la ancianidad sí de la madurez que la antecede y que para él, a los sesenta, culminaba en un monumento intelectual y cristiano cumbre: la edición de la Biblia, su Biblia.

Todavía se procuró por parte de la Compañía una tercera edición de la Biblia en 1710; pero los comisionados neolingleses se las arreglaron para torpedear el intento. El teólogo y sabio, Cotton Mather esgrimió sus anglófilas razones a favor de la britanización de los indios con vista a una futura generación inglesa. No obstante, Cotton Mather, el tenaz opositor de la proyectada tercera edición de la Biblia india, no se opuso a que los comisionados ordenaran imprimir sus discursos, sermones y monitorios en lenguaje indiano.

Eliot, como hemos señalado, tenía depositada toda su confianza en el libro inmortal; con él se podía fundamentar algo así como una ciudad celestial, una Ginebra Indiana, un perfecto *commonwealth* indígena; en suma, una teocracia, puesto que las Escrituras revelaban la ley de Dios y con ellas,

46 *Ibidem*, p. 147.

47 No nos resistimos a la tentación de comparar los agobiantes trabajos misioneros y parroquiales de J. Eliot con los del P. Jácome Antonio Basile, que atendía al mismo tiempo a los españoles de la villa de Aguilar y a los indios de Papigochi (*Vid.* Francisco Xavier Alegre, *Historia de la Provincia de la Compañía de Jesús de Nueva España*, Instituto Histórico de la Compañía de Jesús, Roma, 1956-1960 [4 v.] lib. V, cap. I, p. 169, y lib. VIII, cap. 1, p. 207). Por supuesto este jesuita misionero realizaba entusiasta y caritativamente sus tareas al igual que otros cientos de misioneros de las órdenes regulares. El celo apostólico del P. Basile culminó con la corona del martirio, pues murió en la Tarahumara a manos de los indios (véase la nota 5 del ensayo del P. Xavier Cacho S. J., “Francisco Xavier Alegre S. J. 1729-1788. Polígrafo novohispano, historiador, teólogo y literato”, *Humanidades*, núm. 1, México, 1973, p. 83-93).

mediante la interpretación tipológica, las del gobierno civil. Se trataba, pues, como lo analizara Richard Baxter en su *Holy Commonwealth* (1659), de establecer el reino de Dios en Cristo en la Tierra; la hermandad de los hombres por la fusión en un solo cuerpo del Estado y la Religión; es decir, de los minúsculos estado-iglesias congregacionalistas puritanos. La Biblia fue para los protestantes algo así como lo fue para los hombres clásicos la historia: causa, objeto, fin y alegoría de su vivir; la fuente inspiradora de sus pequeñas y grandes acciones. Eliot no hallaba mejor consejero que ella para las faenas de gobierno y esperaba confiado que los indios también la utilizarían para regirse y ajuntarse sabiamente. En la Biblia podían encontrar los indios todo lo que buscaran: un legislador, un rey, un juez y un salvador. La Biblia era una *summa*, síntesis total de lo divino y humano, de lo trascendental e inmanente, de lo ideal y real: política, economía, artes y oficios, instituciones sociales, jurídicas y religiosas. En el ensayo teocrático intitulado *The Christian Commonwealth* (1649) desarrolló Eliot su despótica teoría política inspirada en el Antiguo Testamento: un solo soberano, un solo gobierno, una sola palabra, una sola fe y una sola verdad; estaban, pues, de sobra todos aquellos sistemas no fundados en la Biblia. La pasión ciega de Eliot por la Biblia, su ilustrada bibliolatría, le hacía rechazar por imperfecto y sacrílego todo sistema de gobierno que no fuera bibliocrático: lo civil quedaba para él subsumido en lo religioso. Inspirado Eliot en Éxodo (18:13-27) imaginó una escala decimal para la magistratura; es decir, grupos de 10, 50, 100 y 1 000 electores que nombrarían a sus representantes y éstos a su vez a los que los representarían en los consejos superiores, hasta llegar así a integrarse el Consejo Supremo Nacional por votación indirecta. Eran pactos concéntricos de responsabilidad creciente y decreciente simplicidad. El cacique de Natick, Cutshamekin, fue elegido gobernador (*ruler*) del centenar; otros dos fueron seleccionados así para regir cada uno una cincuentena y diez para gobernar cada uno sobre una decena, supuesto que no había miles a quienes regir. Eliot acomodaba el sistema ideado por Jetro, suegro de Moisés, a la realidad indígena que tenía en frente.⁴⁸ Cuando se imprimió su ensayo político (1659) se levantó gran revuelo no únicamente en la Nueva Inglaterra sino también en

48 Cf. Henry Whitfield, "Strenght out of Weaknesse; or a Glorious Manifestation of the Further Progress of the Gospel among the Indians in New England" (1652). *Mass. Hist. Soc. Collection*, 3^o Ser. IV (1834), p. 121-124.

la Vieja, en donde la situación política algo confusa (Restauración estuardiana) hacía poco grato el ensayo teocrático de John Eliot.⁴⁹ Ya desde el título de su opúsculo “El bien-común (*commonwealth*) cristiano: o, la política civil del nuevo reino de Jesucristo”, muestra Eliot con claridad suma que, para él, Cristo es el Rey de Reyes ante el cual tienen que rendirse todos los poderes temporales. Como la ley de Dios se revela en las Escrituras, no existe razón alguna para que la autoridad formule norma alguna supuesto que la Biblia debe ser aceptada de antemano como regla de aplicación universal, perfecta y final.⁵⁰ Eliot tampoco admitía ninguna distinción entre gobernantes temporales y espirituales cuando la monarquía, como había ocurrido en Inglaterra (1649-1659), había sido arruinada. Con la Restauración el verdugo quemó públicamente los ejemplares que se pudieron hallar de esta libresca maquinaria teocrática;⁵¹ pero aunque Eliot se retractó, su punto de vista no cambió, como lo prueba que en 1665 imprimió e hizo circular en privado su *Communion of Churches* en donde defendía su teoría de gobierno a base de consejos jerárquicos elegidos por un sistema duodecimal y no decimal como antes. Estos consejos jerárquicos tendrían poder absoluto y desobedecerlos significaría la muerte para el transgresor.

El sistema teocratizador del Estado que Eliot soñaba fue el que impuso a los indios tras el proceso arduo de la evangelización. Tres motivos tenía el maestro para realizar su proyecto: la gloria de Dios, la compasión hacia el indio y el cumplimiento, por las dos anteriores, de una misión vocacional: cumplimiento de su particular *calling*. El evangelizar a los indios implicaba necesariamente el doble programa de civilizarlos y cristianizarlos. Se quería que los indios se gobernaran eligiendo lugares donde asentar sus ciudades para poder vivir en ellas con todo orden y policía y, sobre todo, aparte de los blancos. El mismo error de principio (aislamiento) en el que incurrió la evangelización española; alucinación utópica no desprovista, sin embargo, de reales fundamentos defensivos con vista al indio. Los oficios, como en los famosos hospitales de Don Vasco de Quiroga, deberían ser comunes a todos; el cultivo intensivo de la tierra constituiría la base económica sobre la cual se desarrollaría todo el

49 Cf. Samuel Eliot Morison, *Builders of the Bay Colony*, Boston-Nueva York, 1930, p. 201-203.

50 *Cit.* V. L. Parrington, *op. cit.*, p. 32.

51 Cf. W. Kellaway, *op. cit.*, p. 88.

impulso creador, y la lectura atenta y cuidadosa de la Biblia proporcionaría la base inspiradora práctica sobre la que se sustentarían la religión y la moral.

Con los fondos piadosos de la Sociedad Londinense para la Propagación del Evangelio (de cuya constitución y funcionamiento hablaremos más adelante) pudo Eliot comprar aperos de labranza, animales de tiro, algún ganado y herramientas de diversos oficios con las que entrenar y capacitar a los catecúmenos pielesrojas. El pobre Eliot se empeñó, aunque sin mucho éxito, en enseñar a las doncellas indígenas a hilar y tejer a la usanza inglesa; verbigracia, con huso, rueca y telar europeo. En 1651 se inauguró la primera reunión o asamblea (*ekklesia*) popular indígena en Natick con asistencia de la Corte General de Massachusetts. Natick fue una aldehuela fundada por Eliot a 18 millas al suroeste de Boston, situada en ambas riberas del río Charles, las cuales se unían por medio de un desafiante y vigoroso puente de madera de ochenta pies de largo. En el centro de la pequeña ciudad se alzaba la Casa de Reunión (*Meeting-House*) a la que acudía cada quince días el *maestro* para predicar a los feligreses, comprobar sus adelantos y corregir sus retrocesos o desvíos. Cada familia india tenía un lote de tierra propio y una participación en la milpa y prado comunales. Aunque era una economía que tendía a lo comunitario, no había llegado al comunismo primitivo ni a la economía agraria aislada y un tanto autárquica que se practicaba en Martha's Vineyard bajo la firme y hábil guía misionera de los Mayhew.⁵² El propio Eliot incitó a los indios a vender sus productos a los ingleses y a trabajar con éstos durante la época de cosecha. Las casas de los indios participaban de un estilo semieuropeo (entre jacal y vivienda popular inglesa del siglo XVI) y se hallaban un tanto dispersas, bien que sin dejar todo el conjunto de poseer un decidido sentido de urbanización que regulaba la posición central de la casa grande ya citada. Recordemos que el padre Las Casas, el ya aludido Don Vasco de Quiroga y, en general, todos los frailes misioneros, establecían dos exigencias ineludibles para poder realizar las tareas adoctrinadoras: que los indios dispersos se ayuntasen formando pueblos y que fuesen libres;⁵³ condición esta última que permitía la otra. Precisamente esto era también lo que exigía Eliot de sus pielesrojas: urbanismo y libertad; coincidencia que nada tiene de rara puesto que,

52 Cf. W. H. Wish, *Society and Thought in Early America*, Nueva York, 1960, p. 40.

53 Vid. Fr. A. Remesal, *Historia de la provincia de San Vicente de Chiapa y Guatemala*, Madrid, 1619, lib. III, cap. XVII, p. 143.

dejando aparte la originalidad teológica del sistema de evangelización puritano, las soluciones españolas frente al problema de la evangelización se filtraron y fueron conocidas y hasta puestas en práctica, pese a las críticas, en la Nueva Inglaterra por los misioneros puritanos. El éxito de Natick hizo que muy pronto se fundaran otras ciudades: Wamesit, que fue la segunda en importancia, Nashobah y Punkapog; y en breve el número de estos centros congregacionales se elevó a siete, siguiendo las fundaciones el contorno de la costa de la bahía de Massachusetts. En 1673 el infatigable Eliot y el superintendente de asuntos indígenas (cristianos y aliados), capitán Daniel Gookin,⁵⁴ “cordial ayudante” del *maestro* y “un pilar –como añade éste– en nuestro trabajo indiano”,⁵⁵ fundaron siete más en la región denominada Nipmuc (actual condado de Worcester). Un próspero vecino de la ciudad de Sandwich consiguió poco más tarde que en la parte superior del brazo que forma el cabo Cod les reservaran a los indios rezanderos o de oración (*praying Indians*) cincuenta millas cuadradas; y en 1682, año en que murió Richard Bourn, que éste era el nombre del rico y generoso vecino, que desde 1658 se había dedicado a catequizar indios, el prolífico pastor Samuel Treat, ministro de Easthan (Nauset), en unión de cuatro predicadores indígenas y de cuatro *maestros* (a los primeros les escribía él los sermones en el idioma aborígen) emprendió una activa tarea evangelizadora entre las tribus indígenas de su jurisdicción (cabo Cod).⁵⁶ Su conocimiento del idioma nativo (tradujo al algonquino la *Confesión de fe* luterana) y su estentóreo vozarrón (se le podía oír, cuentan sus contemporáneos, a media milla de distancia) le ayudaron a tener gran éxito como evangelista; más que nada, hay que inferirlo, por la admiración que despertaba entre los indios el magnavoz que tenía por garganta. En 1693 informó a los comisionados que ejercía su pastoreo espiritual sobre 500 indios adultos que vivían distribuidos en cuatro aldeas, cada una con su maestro de escuela indio (asesorado y enseñado por el informante).

54 Perseguido este puritano por el gobernador Berkeley de Virginia, pasó a la Nueva Inglaterra donde llegó a ser representante de los indios y mostró por ellos gran interés y sentimientos humanitarios. Escribió dos libros sobre los pielesrojas: *Historical Collection of the Indians in New England 1674* (publicado en 1793) y *The Doings and Sufferings of the Christian, 1677* (publicado en 1836). Cit. W. H. Wish, *op. cit.*, p. 25; Kellaway, *op. cit.*, p. 106.

55 Cit. W. Kellaway, *op. cit.*, p. 106.

56 *Ibidem*, p. 247.

Para 1651, seguimos en esto a Increase Mather,⁵⁷ los indios que antes vivían como *bestias salvajes* en plena y esclavizadora selvaticidad se habían congregado en ciudades y habían formado sus gobiernos civiles en torno al rescoldo del pacto o triple convenio político, religioso y de gracia. Eliot, según dijimos, extrajo de la Biblia la forma de gobierno que aplicar a aquellas ciudades indianas supuesto que, según él, hasta entonces los indios no habían tenido ninguna práctica, ninguna idea acerca de una fórmula de gobierno. La Corte General de Boston permitió que se llevara a cabo el experimento de Eliot y autorizó que los indios, guiados por su sabio y bondadoso *maestro*, eligieran sus propios gobernadores, erigieran su pequeña Corte y conservaran aquellas costumbres y usos propios no incompatibles con la doctrina cristiana reformada ni con la teoría del gobierno religioso-civil defendido celosamente por los puritanos. La ciudad de Natick quedó organizada previa aceptación del siguiente “Covenant” por todos los habitantes:

Nosotros somos los hijos de Adán; nosotros y nuestros padres hemos estado durante mucho tiempo perdidos por nuestros pecados; pero ahora la gracia del Señor ha comenzado a justificarnos de nuevo; por esto, como la gracia del Señor nos ayuda, nosotros y nuestros hijos nos damos a Dios para que seamos su pueblo. Él nos gobernará en todos nuestros asuntos; el Señor es nuestro Juez; el Señor es nuestro Legislador; el Señor es nuestro Rey. Él nos salvará y la sabiduría que el Señor nos ha enseñado en su libro nos guiará. ¡Oh, Jehová! Enséñanos la sabiduría; envía el Espíritu Santo a nuestros corazones; tómanos por pueblo tuyo y permítenos que tú seas nuestro Dios.⁵⁸

En 1652 Thomas Mayhew el Joven, inspirado sin duda en Eliot, redactó a su vez un *excellent covenant* para la Iglesia Indiana de la Viña de Marta; un

57 Carta al doctor John Leusden, profesor de hebreo, y a otros colegas de la universidad de Utrecht sobre los progresos del Evangelio entre los indios. Traducida del latín al inglés por Cotton Mather (véase *Magnalia*, I, p. 562-571): *De Succesu Evangelii apud Indos in Novâ Angliâ* (Del buen éxito del Evangelio entre los indios de la Nueva Inglaterra, 1688). Elsa Garza Larumbe ha traducido la carta, incluida en “La vida de John Eliot” de Cotton Mather (véase en *Anuario de Historia*, México, 1976, p. 192-194).

58 *Ibidem*, p. 564.

pacto en el que de modo parecido al dictado por Eliot se hace hincapié en el carácter bibliocrático de tal contrato social-cristiano.

Nosotros, los afligidos indios de Vineyard [o indios de Nöpe según el nombre de la isla], que allende toda memoria hemos estado sin el Dios Verdadero, sin un *Maestro*, sin una Ley (nosotros, los verdaderos sirvientes del pecado y de Satán) y sin Paz, por lo que Dios justamente nos ha vejado por nuestros pecados, habiendo últimamente por medio de su gracia oído el Nombre del Dios Verdadero, el Nombre de su hijo Jesucristo, con el Espíritu Santo, el Confortador, tres personas, pero sólo un Dios Glorioso, cuyo nombre es Jehová, alabamos Su Gloriosa Grandeza y en la tristeza de nuestros corazones y con vergüenza en nuestras caras reconocemos y renunciamos a los grandes y muchos pecados en que nosotros y nuestros padres hemos vivido, y por ellos y por la causa de Cristo queremos ganar su merced y perdón; y esto hacemos por medio de la bendición de Dios que haya de caer sobre nosotros y confiando en su graciosa ayuda nos damos nosotros mismos y por medio de este pacto nos unimos Nosotros, nuestras Mujeres y Niños para servir a Jehová: Y nosotros en este día escogemos a Jehová para que sea nuestro Dios en Jesucristo, nuestro *Maestro*, nuestro Legislador por medio de su palabra, nuestro Rey, nuestro Juez, nuestro Gobernador por medio de sus Magistrados y Ministros. Nos comprometemos a temer sólo a Dios y a confiar en Él únicamente para nuestra salvación, a la vez del cuerpo y del alma en esta vida presente y en la eterna por vivir, por medio de su gracia en Cristo Jesús nuestro Salvador y Redentor, y por el poder del Espíritu Santo, al cual, con el Padre y el Hijo, pertenece toda la gloria eterna. Amén.⁵⁹

Aceptado el pacto se establecían algo así como unas ordenanzas municipales. Para dar una idea de éstas nos serviremos de las que se formularon para la Ciudad del Regocijo (*Noonatomen*) puesto que podemos imaginar que las de Natick no habrían de haberse diferenciado mucho de éstas:

1. Que si cualquier hombre está ocioso una semana, o cuando más una quincena, deberá pagar cinco chelines.

⁵⁹ *Apud* L. C. M. Hare, *op. cit.*, p. 108.

2. Si cualquier hombre soltero estuviere con una mujer soltera pagará veinte chelines.
3. Si cualquier hombre golpear a su mujer se le atarán las manos a las espaldas y será llevado al lugar de la justicia para que sea severamente castigado.
4. A cada joven, si no es sirviente y no está casado, se le obligará a que levante un *wigwan* para sí mismo y no se permitirá que viva levantando aquí y mudándose acullá y cambiando su *wigwan*.
5. Si cualquier mujer no recogiere su cabello y lo atare, sino que lo dejare suelto o lo cortare como lo llevan los varones, pagará cinco chelines.
6. Si cualquier mujer fuere con el torso desnudo pagará dos chelines y seis peniques.
7. Todos los hombres que lleven trenzas largas pagarán cinco chelines.
8. Si cualquiera se dedicara a matar sus piojos triturándolos con las dientes, pagará cinco chelines.⁶⁰

Las reglas para los indios rezanderos de Concord, Massachusetts, son todavía más amplias y prohibitivas. Fueron puestas en vigor en el mes de enero de 1647 y, según parece, con beneplácito de los nuevos cristianos:

Determinaciones y ordenanzas formuladas y aceptadas por diversos caciques y hombres principales de entre los indios, en Concord, a fines del mes undécimo, año de 1646.

1. El que abusare del vino o licor fuerte pagará cada vez que lo haga 20 chelines.
2. No se tolerarán más brujerías (*paw-wowings*) entre los *indios*. Y si en lo futuro acude alguno a un brujo (*paw-wow*), éste y su cliente pagarán 20 chelines por cabeza.
3. Los *indios* deben rezar para que su corazón sea movido a buscar a Dios.
4. Los *indios* tienen necesidad de comprender los engaños de Satanás para no ser seducidos por éste con tentaciones y sugerencias.

⁶⁰ Apud J. Wilson, *op. cit.*, p. 20 (400). Los indios lo hacían, según explicaban, para vengarse de estas sabandijas: interpretación curiosa y lógica, desde el punto de vista indígena, de la ley del talión.



5. Que los *indios* pueden ahora mejor que antes emprender una nueva ruta.
6. Deben percatarse del pecado de mentir y el que lo infrinja pagará la primera vez 5 chelines, 10 la segunda y la tercera 20.
7. El que robe algo a otro restaurará el cuádruple.
8. Ellos aceptan que de aquí en adelante no tendrán sino una sola esposa.
9. Los *indios* no reñirán entre sí y vivirán apaciblemente juntos.
10. Procurarán ser humildes y no orgullosos.
11. Si los *indios* se hacen daño entre ellos, quedarán expuestos a una multa o cosa semejante, tal y como ocurre entre los *ingleses*.
12. Deberán siempre pagar lo que adeudan a los *ingleses*.
13. Los *indios* deben guardar el Día del Señor y cualquiera que lo profane pagará 20 chelines.
14. Los *indios* arreglarán su cabello con decencia, como hacen los *ingleses*, y el que no lo haga así pagará 5 chelines.
15. Se corregirán de la antigua costumbre de engrasarse el cuerpo, so pena de una multa de 5 chelines cada vez que lo hagan.
16. Deben acostumbrarse a rezar en sus *wigwames* y suplicar a Dios antes y después de cada comida.
17. Si alguno fornicar, siendo soltero, pagará 20 chelines y la pecadora 10.
18. Si alguno cohabita con una bestia morirá.
19. El que se entretenga con los antiguos juegos pagará 10 chelines.
20. No se les permitirá espulgarse y comerse los piojos, tal y como antes lo hacían, y el que quebrante esta regla pagará un penique por cada piojo.
21. El que cometa adulterio será condenado a muerte.
22. El asesinato premeditado se pagará con la vida.
23. No se disfrazarán en sus duelos, como hacían antes, ni harán gran ruido dando alaridos.
24. La antigua costumbre de la Doncella caminando sola y viviendo muchos días separada de los demás, 20 chelines.
25. Ningún *indio* tomará la canoa de un inglés sin permiso de éste, so pena de pagar 5 chelines.
26. Ningún *indio* entrará a la casa de un inglés sin antes tocar a la puerta; esto mismo esperan los *indios* que harán los *ingleses*.

27. El que golpee a su esposa pagará 20 chelines.
28. Si cualquier *indio* riñe y golpea a otro pagará 20 chelines.
29. Los indios desean fundar una ciudad y vivir en ella, la cual deberá establecerse a este lado del *Pantano del Oso* o al Este del *Estanque del Sr. Flint*.⁶¹

Es indudable que en muchas de estas ordenanzas priva un profundo y sano sentido moral; pero también es cierto que en ellas campea un mórbido deseo religioso de acabar de raíz, bueno y malo, con todo lo procedente del mundo indígena. Por primera vez en la historia cristiana en lugar de la sustitución se imponía la destrucción de la espiritualidad soterraña declarada absolutamente incompatible con las nuevas creencias. “¿Por qué o de qué os servirá tomar por la fuerza, lo que podéis tener tranquilamente con amor?” –preguntaba el gran cacique virginiano Powwhatan al capitán Smith. “Porque tú crees y piensas en ello y por lo mismo me siento obligado a destruirlo”, responde el Viejo Nils a su compañero indio.⁶² La acción depredatoria y destructora se apunta no sólo contra el típico panteísmo del pielroja sino también contra toda la naturaleza con la que él se identifica en sus juegos y vivir cotidianos.

El sábado, Día del Señor, en las nuevas sinagogas americanas se congregaban los indios conversos y neófitos para atender a los sermones, los cuales –según Daniel J. Boorstin– se habían convertido en la más característica institución puritana y habían antepuesto el púlpito al altar en las *Meeting Houses* de la Nueva Inglaterra.⁶³ En las asambleas o reuniones para catecúmenos los indios eran examinados rigurosamente por los ministros de las iglesias vecinas reunidos para este fin. Las preguntas versaban sobre los dogmas fundamentales de la fe cristiana (había indios que incluso salmeaban bien y hasta lograban aprender de memoria el Catecismo de Eliot o el del famoso predicador William Perkins) y sobre ciertas cuestiones éticas. Las respuestas de los indios, traducidas por hábiles intérpretes, se tomaban por escrito; luego eran examinadas una por una por los ministros y se las aceptaba o rechazaba tras haber

61 *Apud* A. T. Vaughan, *op. cit.*, apéndice V, p. 346-347.

62 Superponemos las citas como hace W. Brandon en *The American Heritage Books of Indians*, 1966, p. 251. Véase también a H. M. Jones. *Este extraño Nuevo Mundo*, 1966, p. 188 en donde cita el discurso de Powhathan ante el capitán Smith.

63 *Cf. The Americans. I: The Colonial Experience*, A Pelican Book (A. 727), 1965, p. 24-25.

sido discutidas amplia y profundamente. Con tanta gravedad procedían los indios en los servicios eclesiásticos que celebraban en sus iglesias que a veces ni los mismos ingleses tuvieron empacho de asistir a ellos al menos en un principio.⁶⁴ La diferencia entre el servicio inglés y el pielroja estribaba en que para este último sólo se reunían los indígenas el Día del Señor o en ocasiones solemnes, y además (en tanto que indios de oración) en que practicaban las ceremonias sin fórmulas aprendidas, sino de corazón; o dicho sea con la expresión famosa de Tertuliano: *Sine monitore quia de pectore*.

Unas preguntas incisivas

El “Natootomahteakesuk”;⁶⁵ es a saber, el día dedicado a hacer preguntas, fue instituido por los predicadores ingleses para examinar, según dijimos, a los indios. Pero mucho antes de que se estableciera esta útil y piadosa costumbre los nativos habían implantado en cada asamblea, a instancias de los misioneros, el uso de ruegos e interpelaciones. Como ya expusimos, a veces los predicadores se vieron en apuros ante las preguntas que los indios les espetaban; como cuando uno de éstos, que estaba borracho, le disparó a Eliot la siguiente pregunta: “¿Quién inventó el vino, quién lo inventó?” O cuando quisieron saber cómo escaparía el alma de un indio metido en una caja de hierro herméticamente cerrada y puesta al fuego. Las cosas que querían saber los indios lo mismo versaban sobre asuntos del mundo natural que del sobrenatural; su visión panteísta, por otra parte, no veía diferencias entre uno y otro. En el primer *meeting* tenido por Eliot con los indios del cacique Waaubon o Waben (28 de octubre de 1646), éstos se interesaron por saber las causas originadoras del trueno, de las mareas y del viento. También expresaron sus dudas sobre el conocimiento de Dios, porque, ¿cómo podrían conocerlo si ellos no sabían leer la Biblia? ¿Cómo podría entenderlos Dios, acostumbrado como estaba a oír únicamente inglés? ¿Había habido en otros tiempos ingleses ignorantes de Dios? Y por último, ¿si por el Diluvio todos los humanos se habían ahogado, cómo se había después henchido la Tierra de hombres?⁶⁶ No faltó tampoco entre los indios la vieja pregunta epicúrea, nunca satisfacto-

64 Así lo manifiesta C. Mather en su *Magnalia*, I, p. 567.

65 *Ibidem*, I, 565.

66 *Cit.* J. Wilson, *op. cit.*, p. 5 (385).

riamente contestada, sobre las razones que tenía el todopoderoso Dios para no destruir al Diablo que tanto mal había hecho y hacía a los hombres. Los indios comprendían que había que temer al infierno; pero no a Dios. ¿Por qué Dios no hizo buenos a todos los hombres? ¿Cómo pueden saber los ingleses –preguntó alguien, intrigado por el misterio selectivo-predestinatario– cuándo su fe es buena y sus oraciones justas? ¿Si Dios hizo el infierno durante uno de los seis días de la creación –demandó otro– por qué lo hizo antes de que Adán hubiese pecado? ¿Y por qué los ingleses han tardado tanto para traernos el Evangelio y hablarnos de Dios? ¿No envilecen los ingleses su alma cuando dicen que una cosa les costó más de lo cierto? ¿Y proceder así no es igual a robar? En la segunda reunión (11 de noviembre de 1646) un viejo indio se levantó para preguntar si no le era ya demasiado tarde para conocer a Dios: ¿valdría la pena que él lo buscara y se arrepintiese de sus pecados, considerando lo cercano ya de su muerte? ¿De qué modo podrían ellos llegar a conocer a Dios y por qué los ingleses lo conocían más, si, como se les acababa de decir, blancos e indios tuvieron un padre común? Otro indio preguntó si sobre el hijo bueno recaerían las faltas de un padre malo, dado que se les había predicado que las culpas de los padres recaerían sobre los hijos. Y, pues, siendo así, los que nacían de padres réprobos eran réprobos y así sucesivamente los hijos de los hijos hasta la postrera generación. Un otro se interesó grandemente en las causas que originaban que el agua del mar fuera salada y las de la tierra dulce.⁶⁷ Pero la cuestión más interesante la expuso otro indio cuando preguntó si en caso de que se violara la ley moral impuesta por Dios, sin trasgredir no obstante la social –ya por no haberla ora por ignorarla el cacique, como por ejemplo en el robo o en el adulterio– el pecador sería castigado.⁶⁸ En el tercer debate los indios quisieron saber si podían orar al Diablo y si podían creer en los sueños. Indagaron qué cosa era un *espíritu* y qué significaba la palabra *humillación* que ellos oían pronunciar frecuentemente en la iglesia. Demandaron asimismo a los ingleses por qué éstos los llamaban indios y por qué sabían tanto acerca de Dios y ellos tan poco.

Como es de esperarse, las respuestas de Eliot y sus tres acompañantes no siempre fueron convincentes ni satisfactorias para los indígenas: algunas veces al excederse en las razones científicas o pseudocientíficas de los fenó-

⁶⁷ *Ibidem*, p. 10 (390).

⁶⁸ *Ibidem*, p. 11 (391).

menos, como el propio Eliot nos confiesa: “sin embargo, les dimos las razones de ello fundándolo en causas naturales, lo cual entendieron menos”;⁶⁹ otras, por razones tan sutilmente teológicas que los indios se quedaban por fuerza a oscuras : “y por medio de ello –prosigue el teólogo Eliot– para mostrarles cuán ignorantes son, a causa de que esto es difícil en demasía para los indios y asimismo debido a que la historia de la Biblia se la reservamos, si Dios quiere, para que sea abierta en ocasión más conveniente en su propia lengua”.⁷⁰ Constreñido Eliot por las exigencias de una cultura cristiana que conscientemente se hacía heredera espiritual y material de la tradición bíblica –del Antiguo Testamento, para ser más explícitos– el *maestro* tuvo que confesar a los pielesrojas que la diferencia en el conocimiento de Dios, que distinguía a los ingleses de los indios, radicaba en el hecho de que éstos últimos fueron como rebeldes chiquillos que desoyeron la palabra divina que originalmente les fuera revelada.⁷¹ Por consiguiente, de lo que se trataba, indiquémoslo ya, era de una re-evangelización. La pedagogía que se recomienda al indio es, a primera vista, bastante sencilla; pero las dificultades iban a aparecer en cuanto intentara él ponerla en práctica para poder llegar a ser cristiano. Si querían salvarse, ésta fue escuetamente la respuesta de Eliot, los indios deberían hacer lo que los ingleses: leer la Biblia, arrepentirse de corazón por los pecados y orar contritamente al Señor. Éste era el único camino para alcanzar el conocimiento de Dios: rogar y pedir; pedir y rogar una vez y ciento, con incansable y aflictivo arrepentimiento: “Señor, hazme conocer a Jesucristo, porque yo no lo conozco”.⁷² Como se ve, bien poca cosa; una breve súplica nada más, ¡pero nada menos! El indio no tenía por qué preocuparse de su idioma, que Dios lo conocía muy bien; en lo que debía interesarse era en pedir aquello de todo corazón, que lo demás sobraba de momento, por lo mismo que se hallaba ínsito en aquel al parecer simple e inocente ruego, como lo veremos muy pronto. A la pregunta de que por qué los ingleses los llamaban *indios*, Eliot no supo ciertamente qué contestar, porque no lo sabía; como nadie lo entiende aún cabalmente en profundidad y extensión, salvo los que lo hayan sabido por el que conoce el secreto de cabo a rabo.⁷³

69 *Idem*.

70 *Ibidem*, p. 10 (390).

71 *Ibidem*, 9 (389).

72 *Ibidem*, 3 (383).

73 Véase E. O’Gorman, *La idea del descubrimiento de América*, México, 1951.

Estando Eliot predicando otro día en la aldea (*Nepónset*) del cacique Cutchamekin se levantó un indio venerable y le formuló la pregunta siguiente: ¿Qué razón había, al parecer, para explicar que hubiera ingleses pobres, siendo que todos conocían al mismo Dios? La pregunta llevaba doble filo pues con la contestación que diera Eliot los indios se respondían a sí mismos sobre las causas de su miseria en comparación con la prosperidad de sus mentores. El pastor puritano no entendió o no quiso entender la interpelación de que era objeto y evadió la cuestión echando mano a unos recursos teológicos y explicatorios que el propio Calvino le hubiera aplaudido; pero que, por lo mismo, jamás convencerían a nadie y menos, por supuesto, a los indios. La respuesta aludía al secreto de la predestinación divina, que implicaba la mansa resignación de los oyentes e interpeladores:

1. Que Dios –respondió Eliot, según testimonio de John Winthrop– sabe muy bien que es mejor para sus hijos ser buenos que ser ricos; que Él sabe, además, que si algunos de ellos poseyeran riquezas, harían mal uso de ellas y se harían orgullosos y disolutos, etcétera, y que por eso Él no les da más riquezas, sino las que necesitan para que se guarden de ser orgullosos, etcétera, para que así dependan de Él. 2. Que Dios haría conocer por este medio a los hombres que Él daría los favores del cielo más bien a los buenos que a los ricos, etcétera, y que su mejor hacienda estaba en el cielo, etcétera.⁷⁴

Aquí los “etcéteras” no disimulan la ignorancia del cronista Winthrop, sino que se refieren a cosas de religión que por archisabidas no necesitan ser repetidas y que aludían a la serie de males que acarreaban las riquezas a los hombres, frente a los bienes espirituales que aportaba la conformidad con la pobreza. Doctrina de pura esencia cristiana calvinista,⁷⁵ sin duda alguna; pero que nunca atrajo a los hombres puritanos acostumbrados a ver en el éxito intramundano (el económico fundamentalmente) los rasgos manifiestos de la gracia electiva, del distingo o marca santificarte, de la salvación en la alledad mediante el epinicio en la aquendidad. Podemos aplicar a los puritanos

⁷⁴ Cit. J. Winthrop, *op. cit.*, II, p. 319.

⁷⁵ Véase la *Institución religiosa* escrita por..., Madrid, 1858, lib. 3, v. VII, p. 10, 947 y lib. 3, v. X, p. 3, 487.

lo que Henry S. Commanger expresa sobre la vida y el espíritu del norteamericano (heredero espiritual, al fin y al cabo, del otro): que a la doctrina de la salvación por la gracia opuso obstinadamente una instintiva fe en la salvación por las obras. “Es cierto –escribe Willard L. Sperry– que el calvinista, devoto siempre, hizo frente a la posibilidad de que él podría ser ‘condenado para la gloria de Dios’ y en teoría admitió de buena gana tal posibilidad y aceptó dicho destino. En la práctica y por razones que nunca han podido ponerse completamente en claro, parece haber asumido que él era personalmente un recipiente de la gracia de Dios y ejemplo de la limitada divina selección.”⁷⁶ Más aún, el pueblo eclesiástico generalmente creía, como escribe Henry K. Rowe, “que la miseria era la consecuencia del pecado individual o del enojo del Todopoderoso”.⁷⁷ Pero no era únicamente el pueblo puritano el que discurría y calculaba así, porque, como hemos visto renglones arriba, también los indios tenían sus dudas y expresaban desconfianza ante la indigencia.

Nadie quería afrontar seriamente el problema, ni siquiera Eliot, lo cual acaso explica el que John Wilson rehuyera recoger en su *The Day-breaking* (1647) el espinoso incidente promovido por el astuto y preguntón indio. Merced a Winthrop, que era más político que escriturario, conocemos la intencionada pregunta y la evasiva respuesta. En la reunión segunda que ya hemos reseñado, recuérdese que tras la pregunta del apenado indio, que indagaba si todavía estaba él en edad de salvarse, Wilson pone la del otro anciano que demandó de qué modo podrían llegar él y los demás al conocimiento de Dios. Precisamente la cuestión escamoteada es la que líneas arriba transcribimos gracias a Winthrop; cuestión, como se ve, candente y que como un ascua viva ningún predicador o teólogo quería retener en la mano. No hay razones teológicas que se contrapongan en el calvinismo puritano a la disyuntiva riqueza o pobreza; pero las hay posiblemente psicológicas que hacen que el hombre prefiera la primera a la segunda, pues siendo ambas resultantes de la preordenación divina es natural que el ser humano se incline por la más placentera (reflejo de la bondad de Dios, de acuerdo con el beneficiario) y no por la inconfortable (proyección de su enojo o de su cólera). Así lo entendió también el cuco indio, como

⁷⁶ Cf. W. L. Sperry, *op. cit.*, p. 144.

⁷⁷ Henry K. Rowe, *The History of Religion in the United States*, New York, 1929, p. 93. Como aclara Perry Miller, “la prosperidad económica no era una causa sino un resultado de la piedad”, *The New England Mind*, 1966, p. 5.

lo indica su ladina demanda; así también adivinó la intención de la misma el habilísimo Eliot, lo que explica su respuesta y, sobre todo, su acomplejado sentimiento de ocultación, de escamoteo o disimulo. Aunque las razones que hacen preferir la riqueza a la pobreza son difíciles de comprender de no intentar explicarlas a través de la doctrina del *calling*, no lo resultan tanto si nos atenemos, en última instancia, a la condición egoísta y hedonística natural del hombre. Si bien es exacto, como ha sido dicho, que el puritano vino a ser como un atleta moral; tampoco es menos cierto que su ascetismo peculiar lo convirtió asimismo en un atleta práctico azacaneado y apremiado por el deseo irresistible de batir las mejores marcas de la ganancia, como lo podremos examinar en la siguiente sección al referirnos al tropiezo (ilustrativo en extremo) de Robert Keaine, despabilado comerciante de la Nueva Inglaterra.

La pregunta del viejo indio había penetrado muy hondamente aunque no lo fuera tanto la intención, en este caso, con que él la propusiera. Los indígenas veían rebullir y hormiguar y aumentar el almacenaje de *wampum* a aquellos blancos, y aunque al comienzo el espectáculo les pareciera absurdo y casi rayano en la insanía, por no poder inteligir la causa de tanto trajín, los resultados positivos y la prosperidad cada vez mayor de la colonia les hicieron comprender que aquella incesante actividad era beneficiosa aunque para ellos fuera indudablemente repugnante, y que, desde luego, el dios de los ingleses era excelentísimo puesto que les dispensaba favores y riquezas. Ya no tiene, por consiguiente, la pregunta del indio ningún misterio; los pielesrojas querían saber si adoptando ellos el dios de los colonos podrían asimismo prosperar como éstos. Pero habiendo observado que entre los ingleses los había también pobres, desearon saber la causa de tal anomalía, no fuera a resultar que a ellos les tocara, como quien dice, bailar con la más tonta y fea. La respuesta de John Eliot les dejó, por supuesto, desconsoladísimos. No, no bastaba aceptar al nuevo dios; pero entonces, ¿en dónde estaba la raíz del éxito que ellos veían florecer rápidamente y dondequiera los ingleses ponían las manos? No tardó, pues, en formularse la segunda pregunta al respecto; mas recelando ahora los indios de las complicaciones teológicas del *maestro* acudieron a uno de aquellos simples y sobrios colonos, afanosos como las abejas, en busca de una respuesta; pero dejemos que nos lo relate Winthrop en su peculiar y llano estilo siempre interesante, atrayente y sincero: “Los indios se fueron haciendo muy inquisitivos acerca del conocimiento de lo divino y también de lo humano, y así, tropezándose uno de ellos con un honrado y sencillo inglés, le explicó

que él necesitaba saber cuáles eran los primeros principios (como así nosotros los llamamos) de un *commonwealth*".⁷⁸

El inglés, añade Winthrop, no siendo ducho en tales materias y complicaciones y no queriendo tampoco evidenciar su ignorancia delante del indio respondió que eran tres los dichos principios: la sal para conservar la carne y pescado excedentes; el hierro para abatir árboles, construir casas y cultivar la tierra, y los buques para llevar lo sobrante y traer lo necesario como ropa, vino, etcétera. "¡Ay! –exclamó el indio– entonces me temo que nosotros nunca seremos un *commonwealth*, porque no podemos hacer sal ni hierro ni barcos."⁷⁹ Ni por el lado religioso ni por el práctico encontraban los indios una explicación que les convenciera y conviniese; las doctrinas preordenativa y vocacional no les servían de nada; ante su conciencia y ante la de los puritanos Dios no les hacía caso y de nada les valían sus deseos y desvelos por saber. Eliot confesaba que poco se podría hacer en tanto que los indios no fuesen más civilizados.⁸⁰ La conversión religiosa suponía la social y viceversa; por eso Eliot encontraba absolutamente necesario hacia 1649 promover la sociabilidad conjuntamente con los rudimentos de la religión cristiana; de aquí que sus esfuerzos fuesen deliberadamente lentos y orientados hacia la tarea civilizadora fundamental. Por otra parte, a los misioneros no les quedaba otra cosa que hacer sino orar fervientemente para que Paráclito inspirase el corazón de los salvajes; éstos deberían pues rogar asimismo a Adonai para que les enviase su Espíritu, para que así pudieran los evangelistas enseñarlos más y mejor. Sin embargo, al parecer Dios se desentendía o se complacía en retrasar lo más posible el momento. En Él radicaba el poder de iluminar y henchir el corazón del indio con la "irresistible gracia"; mas por razones de suyo inexplicables parecía querer dejarlo vacío y en eviterna oscuridad: el dogma de la inamisibilidad de la gracia no lograba actualizarse en ningún indio: "Con todo, parece que entre ellos no se manifiestan sino pocas obras del espíritu divino, lo cual me produce muchas horas de aflicción. Mas permítaseme recordar que nosotros tendremos que pasar muchas tribulaciones antes de que podamos entrar en el reino eterno de Dios y de la paz y del reposo".⁸¹

⁷⁸ *Op. cit.*, II, p. 320.

⁷⁹ *Ibidem*.

⁸⁰ *Cit. J. Wilson, op. cit.*, p. 15 (395).

⁸¹ *Cit. E. D. Hanscom, op. cit.*, p. 137 ("Carta del predicador David Brainerd").

Estas palabras se escribieron a un siglo de distancia, poco más o menos (30 de abril de 1743), del experimento de Eliot, por un pastor puritano que vivía cristiana y misioneramente entre los indios de la aldea de Kaunaumuck,⁸² cerca de la actual Albany: el espíritu del indio seguía cerrado y oscuro y sin que Dios se interesase todavía en abrirlo e iluminarlo con su propia luz y hábito. Los indios, a pesar de los esfuerzos sobrehumanos de los predicadores y sermoneadores, no alcanzaban a elevarse hasta el concepto y práctica del *calling*; no lograban vislumbrar la luz sobrenatural porque todo ello era en realidad muy abstracto y espiritualizado: la condenación cósmica resultaba así una carga demasiado pesada y difícil de soportar para los indios. Desde el punto de vista teológico de los misioneros no hubo ya dudas; era el mismo Dios, como ya se ha señalado, el que no alumbraba suficientemente a los indios por mera voluntad de su inescrutable designio; era Dios el que no dotaba a los hombres rojos con el mismo titanismo ético con que dotaba a los blancos. Ahora bien, si Dios desahuciaba a los indios ora enviándoles mortales plagas, ora negándoles la luz interior, ¿qué menos podían hacer los hombres reformados sino facilitar la tarea a este nuevo y terrible Jehová que solía tomar a los cristianos por brazos ejecutores de su espantosa cuanto incomprensible voluntad predestinatoria?

No ha habido sistema religioso más heroicamente absoluto que el calvinista-puritano, que pone al hombre frente a Dios en medio de una soledad dramática, impresionante y excesivamente racionalizada. ¿Pero qué papel podía representar el pielroja en este tremendo diálogo? En realidad ninguno, porque le faltaba no solamente el entrenamiento práctico que proporciona una civilización avanzada, sino que además se encontraba privado del que, a diferencia de los puritanos, deparaba milenio y medio –cuentas redondas– del coloquio cristiano con Dios. Aun sin quererlo el puritano tenía por suya la intensa y lata experiencia de la Iglesia católica occidental y oriental; el pielroja la de los bosques y llanuras americanas animadas por el aliento del Gran Espíritu, del Manítú animista y panteísta. El activismo ético-religioso, la conducta moral intachable, la austeridad en el comportamiento, la laboriosidad reveladora (a los fieles se les conoce por sus frutos), el ahorro sistemático y racionalizado, el éxito intramundano y el testimonio interior del Espíritu Santo no se cumplían en los indios. Este peculiar moralismo, esta eticidad a que quedó

⁸² *Ibidem*, p. 136-137.

reducida la doctrina calvinista era negada a cada paso entre los pielesrojas, incapaces para prosperar a base de una moral tan rígida como intelectualizada. Además, la igualdad *prosperidad = fe* no se cumplía con los indios en tanto que signo alentador visible de una segura elección, antes bien era para ellos como un círculo vicioso en que la una fallaba por falta de la otra y viceversa.⁸³

Parece increíble que los novoiñgleses no se percataran del enorme abismo que los separaba de los indios; pero todavía lo es más que aun sabiéndolo pretendieran salvarlos; o mejor sería decir, ponerlos en camino de salvación por medio de razonados y vivos sermones y de lecturas fundamentales. Mas la extremosidad calvinista, al igual que su esotérico modelo e inspirador las-casiano, no podía echar mano de otros recursos salvo de éstos tan excesivamente intelectualizados y racionalistas. Con nada mejor se puede comparar la evangelización puritana que con la definición de inercia que aprendimos de jóvenes: se suponía que una vez el móvil (en este caso el método misionero) puesto en movimiento ya no había nada que hacer; la marcha estaba asegurada para siempre.

Luz alfabetizadora y evangélica

Eliot pensaba, como buen cristiano, que el libro inmortal (fuente exclusiva de su inspiración espiritual y misionera) tenía que ser traducido en seguida al idioma aborigen si en verdad se quería salvar a los indios. Por consiguiente, pese a su avanzada edad, según ya sabemos, Eliot traducirá la Biblia al algonquino, mas no para facilitar a los futuros misioneros un instrumento, o, mejor, un arma espiritual de trabajo con la que descubrir y combatir las añagazas del Diablo y contribuir así a su derrota, como fue el caso con nuestros Sahagún, Landa, Acosta, y otros notables estudiosos católicos del pasado prehispánico, sino para dotar a cada uno de los indios abocados a la salvación con el instrumento particular de autodefensa y rescate individual. Eliot estaba tan interesado como los misioneros españoles y franceses en desenmascarar al Maligno y liberar a la tierra americana de su tiránico dominio; pero el reverendo, de acuerdo con la tesis protestante del sacerdocio universal, según la cual cada

83 Como escribe Ralph Barton Perry, “Habiendo sido justificada la prosperidad por la piedad, esta se convierte en mera adjunta de la primera”, *Puritanism and Democracy*, 1964, p. 318.

persona puede constituirse, por decirlo así, en su propia iglesia (religión individualista), buscaba la manera de hacer de cada catecúmeno un luchador particular contra Satanás y un combatiente personal y autosuficiente. El resultado en ambos casos, el católico o el protestante, sería el mismo: expulsión del Enemigo y reentronización de Cristo en el continente que desde tiempo inmemorial le había sido usurpado. Se trataba de la expiación y redención del continente y de sus nativos habitantes. La lectura e interpretación personales de la Biblia como camino de superación espiritual, como medio o instrumento único para levantarse y anular la abyección secular provocada por la caída en que había yacido el hombre americano y su mundo. Pero se trataba, no obstante, de una salvación estrictamente individual y no colectiva; libremente aceptada y no compulsoria; amorosamente evangélica y lascasianamente convincente; protestante, en suma, y no católica.

Este método de salvación racionadamente particular y predestinadamente electivo, o selectivo, resultaba distinto del católico puesto que eliminaba la jerarquía eclesiástica medianera entre Dios y el hombre indio. La meditada lectura del texto sagrado y las buenas y pacientes razones y explicaciones de los predicadores puritanos eran las únicas vías de acceso espiritual para el pielroja; el único camino hacia la conversión salvadora. Así pensaron los mentores espirituales del indio, sin caer en la cuenta de que con la inexcusable exigencia alfabetizante, ínsita en la teología puritana de salvación, obstaculizaban más que facilitaban el acceso a la palabra de Dios. La previa luz del alfabeto resultaba así un obstáculo insuperable en el penoso y lento progreso peregrino del indio hacia la luminosa fuente del Evangelio. Bien es verdad que los sermones y los restringidos y desantificados sacramentos servían de andaderas durante los primeros pasos espirituales de los indios por el camino de redención; pero la voz del Señor sólo podía íntimamente escucharse sumergiéndose intelectualmente en la Biblia y acudiendo a las exégesis del predicador en aquellos pasajes oscuros y confusos. Según John Cotton, el sendero habitual de conversión exigía del presunto converso que escuchase con atención la palabra de Dios;⁸⁴ mas si para el propio inglés reformado no fue empresa fácil la sostenida escucha, para el pielroja irredento resultó casi imposible.

84 Cit. W. Kellaway, *op. cit.*, p. 7.

El arte de la lectura fue una imposición racionalista muy peculiar, por cierto, del protestantismo en general y, en particular, del nuevo hombre calvinista. El saber leer y escribir se convirtió en una estricta exigencia teológica del método racional puritano de conversión. Ser iletrado y ser puritano fueron y siguen aún siendo términos y realidades históricas excluyentes, incompatibles. El conocimiento de las *letras* fue la condición *sine qua non* para alcanzar la salvación por la *Letra*. El puritanismo, religión de un solo libro, como ha sido dicho, ofrece la posibilidad personal de salvación al que puede leer e interpretar el libro. El poco éxito alcanzado por la evangelización puritana debe adscribirse, según M. E. Curti, “al énfasis que el protestantismo puso en la habilidad de la lectura del texto sagrado; un énfasis que hizo más difícil la tarea de los misioneros protestantes que la de los misioneros católicos españoles y franceses”.⁸⁵

Los puritanos fundaron desde el primer momento escuelas en los establecimientos de la bahía de Massachusetts para combatir el principal proyecto de Satanás, el “Viejo Delusor”,⁸⁶ como se le llama en el Ordenamiento Escolar de 1648, consistente en evitar que los hombres conocieran la Biblia puesto que el conocimiento y la luz de la revelación solamente podían venir a través de la palabra escrita contenida en las Santas Escrituras y mediante las aclaraciones sermoneantes de los predicadores. Según Thomas Foxcroft el *leer* y el *oír* eran las vías ordinarias para alcanzar la conversión y la santificación. Los sacramentos, aunque desacralizados (el de la comunión fundamentalmente), confirmaban y nutrían a los que ya poseían un estómago espiritual adecuadamente cristiano. Ahora bien, la única manera de conformar un estómago así, espiritualmente puro, era mediante la pasión bibliolátrica, tan cara a los puritanos. La aspiración máxima de los ministros evangelizadores de la Nueva Inglaterra fue hacer de cada catecúmeno indígena un bibliólatra tan eficazmente convencido y obsesivo como lo eran los propios ingleses reformados. Algo de suyo imposible de alcanzar por los nativos.

La ley escolar citada líneas arriba, con objeto de impedir el maléfico plan de Satanás constreñía a que en cada localidad hubiese un maestro que enseñase a leer y a escribir a los niños. En los poblados formados por cien o más familias se obligaba a fundar una “grammar School”, o de enseñanza media,

85 Cf. M. E. Curti, *The Growth of American Thought*, 1943, p. 30.

86 Cit. E. S. Morgan, *The Puritan Family*, 1966, p. 88.

para instruir a los jovencitos en letras clásicas, matemáticas y ciencias naturales. Obsérvese que en tratándose de colonos o de indios catecúmenos las exigencias no difieren: la regeneración en Cristo sólo podía realizarse mediante el dominio personal de la lectura y escritura; con gran berrinche y oposición obstinada, hay que presumirlo, del astuto engañador de los hombres blancos y rojos.

La Iglesia indiana

Hobbamock o Chepian (el Diablo), los *paw-waws* (diablos menores) y los *pow-wows* (brujos) estaban interesados naturalmente en obstruir los progresos del Evangelio; pero no lo estaban menos los sagamores y caciques. ¿En qué situación, planteaban a los misioneros novoiñgleses, quedarían ellos después de ser reengendrados en Cristo? ¿En qué situación los *pow-wows*? Los caciques y hechiceros querían saber las consecuencias económicas, políticas, sociales y morales que se seguirían de su conversión; porque sospechaban, como lo ejemplifica el caso de Uncas, jefe de los mohicanos, que la mudanza acarrearía trastornos tanto a ellos como a su gente. Y efectivamente no se equivocaban, puesto que con la evangelización adquirirían los indios ciertos derechos y el gobierno arbitrario, despótico y opresivo de los caciques se debilitaba. La situación de privilegio de que gozaban los brujos sufría también grave quebranto. En definitiva, los indios se liberaban de la servidumbre, a veces inicua, a que los tenían sometidos sus irresponsables señores.⁸⁷ El cacique permanecía pagano o se convertía y arrastraba consigo a su tribu, con lo cual se repetía en una escala infinitamente menor y a nivel tribal el famoso acuerdo de Augsburgo: *cuius regio, eius religio*; pero en cualquiera de ambos casos peligraba para el cacique la tradicional recepción tributaria de sus gobernados. Los indios comunes que, como ya sabemos, se habían convertido en interesados inquiridores, se acercaron a los Mayhew deseando saber qué tanto se harían ricos después de que abrazaran el cristianismo. Otros, no sin recelo, demandaron qué pasaría con los sagamores y *pow-wows*; pero no sabemos si lo preguntaban para alegrarse o entristecerse con la respuesta. De todos modos, altos y bajos, grandes y chicos estaban interesados en idéntico problema.

⁸⁷ Cit. K. S. Latourette, *op. cit.*, t. III, p. 93.

Como la religión puritana no podía imponerse, los indios no podían ser compulsados o violentados a convertirse contra su voluntad al cristianismo; todo quedaba pues a expensas del resorte predestinatorio y vocacional. El joven Mayhew procuró desde un principio atraerse a los indios de tal modo que pareciese que eran ellos los que deseaban ser regidos por un buen gobierno. La imitación y el ejemplo de la prosperidad inglesa eran medios alentadores para los indios. El estilo de vida que llevaban los ingleses era lo que los indios debían imitar. Los de Natick, por ejemplo, rápidamente aspiraron, según nos cuenta Mayhew, “a un medio de vida decente e inglés y a una más sólida y fija convivencia”.⁸⁸ Una vez que los indios expresaban su deseo de vivir conforme a un *commonwealth* indiano, lo que hacía Mayhew, que se adelantó en esto bastante a Eliot, era tratar de convencer a los caciques y sagamores de que la situación de ellos no cambiaría. Les hacía ver la diferencia entre ser legislador, como lo fue Moisés, y ser sacerdote, como lo fue Aarón, queriendo indicarles con este ejemplo bíblico que él no pretendía invadir la jurisdicción política de los jefes: religión y gobierno, se esforzaba en aclararles, eran dos cosas distintas. En cuanto a los *pow-wows* no hubo grandes dificultades, aunque muchos de ellos opusieron una tenaz resistencia; pero la mayoría optó por aceptar la nueva situación y decidió hacerse cristiana. Incluso una buena parte se convirtió en auxiliar de la nueva religión con lo que así aseguraba sus antiguos privilegios. Tequanonim, un famoso hechicero, después de una rudísima lucha pudo desembarazarse del vasallaje a que le tenía sometido su particular deamón o *paw-waw*. En la conversión de este brujo jugó parte importante una conversación de poder a poder, y permítase-nos el símil taurino, que sostuvo con él Mayhew; por otro lado su propio fracaso por no haber podido curar a su propia mujer, víctima de cierta dolencia.⁸⁹ En otra ocasión Mayhew convirtió de golpe y porrazo a dos *pow-wows*, esto aumentó extraordinariamente su prestigio. Para 1652 el joven Mayhew llevaba convertidos más o menos unos 282 indios, sin contar los niños entre ellos; entre los conversos ocho habían sido antes hechiceros. Ésta fue la gran ventaja de la iglesia puritana, pues a diferencia de la católica aceptó como cristianos a aquellos antiguos *pow-wows* e incluso los utilizó en muchos casos como auxiliares dado el ascendiente que los tales tenían entre los indios; el

⁸⁸ *Magnalia*, *op. cit.*, I, p. 564 (n. 4).

⁸⁹ Cf. L. C. M. Hare, *op. cit.*, p. 118.

método lento y persuasivo de conversión disipaba las sospechas de catequización engañosa; en la batalla dialéctica contra el diablo los argumentos del ministro puritano habían obtenido la victoria. La iglesia católica jamás pudo hacer nada parecido y durante la evangelización de los indígenas americanos los famosos *papas* de que hacen mención los cronistas fueron perseguidos rabiosamente por servidores de Satanás y embelecadores de los indios.

El primer converso de talla que logró Mayhew fue el ya citado Hiacoomes. Nada había en el aspecto físico de este indio que le hiciese diferente de los otros; pero Hiacoomes, que sin duda era un espíritu superior pese a su apariencia insignificante, va a ser el primer elegido de Dios para salvar a sus hermanos. Al sentirse tocado en lo más profundo de su corazón y llamado a una ineludible vocación no pudo menos de transformarse, de transfigurarse de manera asaz sorprendente. Ante Mayhew, que ya desesperaba después de haber inútilmente predicado a los indios en Monatum y Dorchester, se presentó un buen día el indio Hiacoomes para expresarle su vivo deseo de llegar a ser cristiano. Hiacoomes aprendió rápidamente a leer y escribir y, aún más, pronto llegó a estar empapado de los misterios y dogmas elementales de la fe puritana. Él tuvo, con todo, que aguantar el vacío que inmediatamente sus hermanos de raza hicieron en su torno, y no únicamente el vacío, sino a veces befas y hasta malos tratos. Cuando los indios lo veían regresar a su *wigwam* lo señalaban con el dedo y entre risotadas le llamaban “el inglés”. Mas Hiacoomes lo sufría todo como buen catecúmeno cristiano y seguía progresando suave, lenta, razonada y fervorosamente al través de su destierro espiritual. A las injurias respondía como el dulce *maestro* con una sonrisa y con el perdón: “Tengo –se decía– dos manos: una para las injurias, la otra para Dios. En tanto que con la una recibo daño; la otra está al servicio y sostén de Dios”.⁹⁰ El peligro mayor para Hiacoomes procedía, sin embargo, de los *pow-wows* pues éstos realizaban toda suerte de maleficios y conjuros para perder al réprobo; pero él resistió con fe inquebrantable todos los ensalmos disparados en su contra y prefirió su único y flamante dios a los 37, entre buenos y malos, del panteón indígena. Para 1643 la conversión de Hiacoomes era completa; dos años justos había tardado Mayhew en su razonado, muelle y discursivo apostolado y en convencer y convencerse: la sinceridad y formación e información del neófito eran a todas luces ciertas. Mayhew al igual que Eliot,

⁹⁰ Cit. *Magnalia*, op. cit., I, p. 567 (n. 6).

Williams y todos los demás misioneros puritanos utilizaba el método evangelizador *lento* y no el *rápido* como hacían los jesuitas, franciscanos, dominicos, agustinos y demás papistas. El puritano siempre se mostró muy exigente al aplicar las pruebas de conversión a los indios catecúmenos; su recelo explica el escaso número de conversos indígenas: en vísperas de la Guerra del Rey Felipe sólo habían convertido los misioneros puritanos a unos 2 500 pielesrojas; el veinte por ciento escasamente de la población nativa de la Nueva Inglaterra.⁹¹

Hiacoomes se convirtió en un auxiliar eficaz de los Mayhew y no tardó mucho en ser *maestro* de los otros indios insulares, con lo que al cabo de tres años de haber sido convertido al cristianismo lograba a su vez convencer a dos jefes importantes, Myoxco y Towanquatick, a que renunciasen a sus creencias demoníacas. En 1646 una de aquellas epidemias tan frecuentes entre los indios desde la llegada del hombre blanco hizo estragos en Martha's Vineyard; pero ni Hiacoomes ni ninguno de su familia tuvieron que sufrir lo más mínimo con aquella terrible pestilencia y los indios tomaron por prueba del poder del nuevo dios de Hiacoomes lo que tal vez se debió a una inmunización previa provocada por el constante contacto con los blancos, amén de las prácticas sanitarias e higiénicas que él copiara de los ingleses y a causa asimismo del nuevo tipo de alimentación adoptado. El dios de Hiacoomes subió muchísimo en la estima de los indios y el nuevo cristiano, en el horizonte valorativo del pielroja, se convirtió en un instrumento del poder divino, mediante el cual iban por fin los indios a ser redimidos y reengendrados en Cristo. Los *pow-wows* no se dieron por vencidos y arreciaron con nuevo ardor en la lucha contra el poder manifiesto de Hiacoomes; pero éste, como hemos escrito, se había hecho ya completamente inmune contra toda clase de tabúes y su nueva coraza espiritual le preservaba de los terrores ancestrales heredados y lo defendía contra los hábitos psicológicos tradicionales. La muerte inclusive de un hijo de cinco días de nacido la aceptó resignadamente como una prueba a que le sometía Dios y no como una demostración del poder de los brujos.

Nos cuenta también Mayhew que la mujer de Momonequem, indio principal, estuvo durante tres días aquejada de dolores de parto, sin que por ello el esposo se decidiera a llamar a un *pow-wow* (como es sabido en las culturas llamadas primitivas el brujo es también el comadrón) que vivía a dos tiros de

⁹¹ Cit. A. T. Vaughan, *op. cit.*, p. 303.

flecha de su vivienda. “No sabemos –escribe con gracejo L. C. M. Hare– lo que la esposa de Momonequem pensó acerca de esta ejemplificación de la fe sin las obras; pero probablemente aquello no tuvo gran significado porque las mujeres no fueron materia de gran importancia durante el siglo XVII, al menos entre los indios.”⁹²

No siempre hubo indios conversos del temple espiritual de un Hiacoomes o con la fortaleza psíquica de un Momonequem; por ejemplo, el indio instruido por el reverendo holandés Johansen Megapolensis se cansó un buen día de la libertad civilizada y se volvió a su anterior esclavitud bárbara, en respuesta, sin duda, al secreto llamado de la tierra, de la raza y de las rutinas y hábitos psicológicos. Como nos relata el reverendo, el indio “se dio al brandy, pateó la Biblia, y se tornó, conforme a la regla, ‘bestia’, haciendo más mal que bien entre los indios”.⁹³ Para un caso como éste el puritano estaba desarmado, o demasiado armado, que todo será según por el lado que se mire la cosa; pero que de todos modos atraía la cólera del Señor sobre los indios. Desarmado en el sentido de que no habiendo compulsión adoctrinadora el indio era libre para aceptar el vivir o no en la misión o congrega, pues ésta le había sido libre y generosamente llevada y no impuesta, como ocurrió con la evangelización católica. Cuando el cacique de Pennacock, Passaconaway, huyó a la prédica proselitista de Eliot, éste no lo bajó de viejo brujo y hechicero. Con el pielroja no ocurría lo mismo que con el indio de las misiones de California o Paraguay, que era una especie de soldado sometido a una disciplina cuartelera y espiritual, porque en la aldea-misión puritana el pielroja permanecía voluntariamente y podía abandonarla dejando la verdadera libertad civil que en ella disfrutaba para irse a vegetar en la inauténtica libertad natural y selvática, nabucodonosoriana o animal; es decir, anárquica. Ahora bien, este destierro voluntario era para el indio muy peligroso porque desde el momento en que se apartaba de la disciplina eclesiástica se condenaba irremisiblemente, pues dejaba de ser hombre al romper el triple pacto y al recobrar, por tanto, su prístina (demoníaca) condición animal, antimoral; verbigracia, regresaba o retrocedía, visto por el lado puritano, al punto original de partida en el que no había mayores diferencias entre un oso, un coyote o un indio. El misionero puritano ante este lamentable rechazo o

⁹² *Op. cit.*, p. 99.

⁹³ *Cf.* W. H. Wish, *op. cit.*, p. 95.

violación de la ética del trabajo cotidiano fecundo y salvador no reconocía como el católico la flaqueza de la carne y el poder de arrastre de los hábitos tradicionales, para insistir de nuevo una y mil veces si se hacía preciso, ya de modo apacible o violento, sino que atribuía a Dios la situación regresiva a la que el indio había tornado y en la cual había recaído. Así pues, armado de poderosas razones teológicas decretará con una indiferencia que resulta espantosa si no se conoce el mecanismo conceptual predestinatorio, la destrucción total de los réprobos o de los indígenas que se abandonasen o que se resistiesen a la penetración y prédicas espirituales.

Desde el punto de vista de un misionero puritano del siglo XVII la regeneración en Cristo significaba para el indio la posibilidad beatificante de levantarse desde la yección; era además para el salvaje, añadamos, la contingencia de penetrar de la mano de la religión cristiana en la última etapa de la historia universal. Al indio lo ve además el misionero como un ente culpable, pues tal es la característica general del género humano; pero fundamentalmente lo juzga caído porque el indio, hijo extraviado de la vieja Sion, había perdido la luz de la gracia; bastará pues que la reciba de nuevo para que se restaure con ella el pacto antaño violado y se iguale y codee el nuevo indio regenerado con sus hermanos ingleses. La sociedad civil-eclesiástica sobre la que se había de alzar la *Iglesia indiana* garantizará si no la salvación total por lo menos sí el camino de redención. Los Mayhew soñaban, y lo soñarían también los Eliot y Edwards, con una iglesia india tan pura como la inglesa; además, que fuera americana, autóctona, de casa. La nueva iglesia iba, sin embargo, a nacer con un inconveniente muy serio; a diferencia asimismo de la iglesia indiana imaginada y mediatizada por los Cortés, los Motolinía y Sahagún,⁹⁴ no podía contar con un orden eclesiástico tradicional para res-

94 Vid. Luis Villoro, *Los grandes momentos del indigenismo*, México, 1950 (véase sobre todo la primera parte intitulada "Primer momento", p. 26, 75-76, 87). Debe tenerse en cuenta que el Concilio mexicano de 1539 sólo autorizó el servicio eclesiástico de los indios en las cuatro órdenes menores: ostiario (portero), lector, exorcista y acólito. Los dominicos fueron tenazmente contrarios a la idea de admitir algún indio a las órdenes mayores (véase *Colección de documentos inéditos relativos al descubrimiento, conquista y colonización de las posesiones españolas* (carta de los dominicos al emperador, 1544), Madrid, 1864-1884, t. VII, p. 541-542). Y bueno será asimismo recordar las razones que da Mendieta para no admitir al servicio de la Iglesia a ningún descendiente de indio hasta el cuarto grado; razones que él mismo comprende que son contrarias al espíritu evangélico puro. Los indios *donados* de que habla también Mendie-

paldar y encauzar la ingente obra espiritual y material, sino con ministros aislados y, sin duda, entusiastas; pero consagrados a los límites estrechos de su congregación, a la que estaba ligado cada pastor por el pacto y el sueldo correspondiente. Tampoco iba a contar con un orden político protector de carácter o inspiración nacionales (el Estado-Iglesia español e imperial) y mucho menos con un vasto cuerpo de misioneros puesto que ello resultaba bastante ajeno, según se ha dicho, a la esencia del puritanismo.

Como ya expusimos, los Mayhew habían logrado reunir hacia 1652 a los indios en sociedades congregacionales gobernadas eclesiásticamente. Antes de esto había Mayhew el Joven asistido a las reuniones sabbatinas organizadas por Hiacoomes, quien era ya *maestro* y adoctrinaba a sus feligreses dos veces al día, y por Momonequem, *maestro* asimismo de una aldea indígena situada a ocho millas de la que dirigía Hiacoomes. Cada fin de semana se reunían los dos con Mayhew para recibir instrucciones.⁹⁵ El 22 de agosto de 1670 quedó definitivamente organizada la *Indian Church* de Martha's Vineyard a completa satisfacción y reglamentación de la *English Church*. Thomas Mayhew el Viejo invitó a la ceremonia de inauguración a Thomas Prince, a John Eliot y al eclesiástico John Cotton. La Iglesia indiana iba a tener oficiales nativos e iba a ser dirigida por un pastor indio ordenado. Eliot y el reverendo John Cotton Jr. (Thomas Prince no asistió a pesar de la invitación atenta de Mayhew por cierto pique que tenía con éste) con todas las formalidades de rigor –orden congregacional– y con la mayor solemnidad y emoción comprensibles impusieron sus manos sobre Hiacoomes, que fue así declarado pastor; sobre John Tackanash, que fue elegido *maestro*, y sobre John Nahnosy y Joshua Momatchegin, que fueron nombrados *ruling elders* (autoridades). A los dos años de estar funcionando esta iglesia hubo de dividirse: una parte permaneció en Edgartown, quedando como pastor de ella Tackanash; la otra en Chappquiddick, bajo la dirección espiritual de Hiacoomes. Tackanash llegó a ser un hombre extraordinario por sus virtudes y sabiduría; baste señalar que ni los propios ingleses desdeñaban recibir el pan eucarístico de sus manos y su fama eclipsó la adquirida por Hiacoomes.

ta no podían profesar los votos de la orden. Véase *Historia eclesiástica indiana*, ed. Joaquín García Icazbalceta, México, 1876, p. 114-149.

⁹⁵ Cf. L. C. M. Hare, *op. cit.* Carta de Thomas Mayhew al reverendo Whitfield, fechada en Great Harbor, Marth's Vineyard [16 de octubre de 1651], p. 106).

El tercer *pastor* indio de que tengamos noticia fue Japhet, que recibió su ordenación de manos del propio Hiacoomes. Para que podamos apreciar en una visión de conjunto el panorama que ofrecía la obra evangelizadora puritana, tenemos que utilizar la carta de Increase Mather porque es una fuente riquísima de información. Para 1687, fecha de la carta, el proceso catequizador seguía desarrollándose por toda la Nueva Inglaterra. En Natick, a la muerte de Eliot, se había hecho cargo de la iglesia india Daniel Takawombpait;⁹⁶ había además allí cuatro asambleas para neófitos dirigidas todavía por predicadores ingleses. Cincuenta millas al norte de Natick, en Mashippaug, había otra iglesia en la que regía un *pastor* inglés, que conocía muy bien el idioma indígena, y no muy lejos de allí funcionaban cinco asambleas de *praying Indians*. En Plymouth, John Cotton, hijo del famoso *maestro* de la iglesia de Boston, les predicaba a los indios cada semana y administraba las grandes y nuevas congregaciones asistidas por predicadores indios dirigidos por Samuel Treat, del que hablamos ya en páginas atrás, quien junto con el señor Tupper empleaba sus riquezas en adoctrinar indios en Plymouth. En Martha's Vineyard funcionaban las dos iglesias ya indicadas y había además varias asambleas conducidas por Juan, hijo de Hiacoomes. En Nantucket existía otra iglesia india gobernada por un *pastor* aborígen; además se ejercitaban los indios catecúmenos en varias asambleas.⁹⁷ En Connecticut el sagrado y agudo Sr. James Fitch, pese a sus esfuerzos, no podía catequizar al cacique de aquel territorio, entonces acudió al Sr. Abraham Pierson que logró convencer al testarudo cacique y lo tornó cristiano, por cuya hazaña adquirió fama extraordinaria. En Massachusetts el piadoso Daniel Gookin, el industrial Grindal Rawson y el virtuoso Peter Thacher estaban evidentemente atareados en sacar a los indios de “la oscuridad para llevarlos a la luz, quitándoselos así a Satanás para entregarlos a Dios”.⁹⁸ Y no lejos de allí, en Mashippaug, predi-

⁹⁶ Muerto este *pastor* indio se pensó instalar como ministro a John Neesnumun; pero murió antes de que se le pudiese nombrar para tal cargo (1719). Ocupó el puesto el predicador Oliver Peabody, hasta su muerte (1752), cuando ya sólo quedaban en la iglesia india de Natick menos de una docena de indios. Le sucedió Stephen Badger, que se retiró en 1799 cuando ya no había indios que atender. Así acabó esta gloriosa y famosa iglesia indonovoinglesa. Como expresa W. Kellaway, el ron y la guerra acabaron con ella (*op. cit.*, p. 208-209, 235).

⁹⁷ Cf. C. Mather, *Magnalia*, *op. cit.*, I, p. 562-569.

⁹⁸ *Ibidem*.

caba John Cotton cada semana en lengua india a los nativos reunidos en cinco congregaciones.

Expansión misionera

El primer misionero en Plymouth fue William Leverich o Leveridge, primer pastor de la iglesia de Sandwich, quien a instancias de Eliot (1658) recibió salario de los comisionados, pero descorazonado de su labor misionera marchó a Oster Bay, Long Island.⁹⁹ La plaza de Sandwich fue ocupada por Richard Bourn, quien hasta su muerte en 1682 recibió un salario oscilante entre las 25 y 30 libras anuales por predicar y catequizar a los indios nausetos de cabo Cod, habiendo logrado constituir ocho congregaciones con un total de 497 nuevos cristianos o indios rezanderos. La iglesia indiana de Maktopog tenía 27 comunicantes y 99 más habían sido bautizados.¹⁰⁰ Por cierto que dicha iglesia había quedado constituida en 1670 tras el tradicional día de ayuno y el triple compromiso pactual jurado en presencia de seis magistrados de Plymouth y del incansable Eliot.¹⁰¹ John Cotton Jr. había sido destinado en unión de su esposa a Martha's Vineyard, con un salario de diez libras anuales, esta última por atender a los indios en calidad de enfermera. Pero bien pronto la joven pareja chocó con el irascible Mayhew el Viejo, que quería hacer las cosas a su modo, y los esposos tuvieron que dejar la isla para marchar a Plymouth, donde recibieron el sueldo que los comisionados estimaron conveniente.¹⁰² A la muerte de Cotton en 1699 sus hijos Josiah y Roland, aunque no ordenados, siguieron gustosos las huellas de su padre y la herencia espiritual de su ilustre abuelo.

El primer misionero asalariado, desde 1651, de New Haven o Connecticut, como se le llamó más tarde, fue el ya indicado Abraham Pierson, autor del catecismo indio impreso en 1659 (*Some helps for the Indians...*), aunque Samuel Green lo imprimió en Cambridge [Mass.] un año antes. Desesperado por su escaso éxito, pese al que alcanzó cuando convirtió a un cacique, como escribimos páginas arriba, se retiró a Newwack, New Jersey (1667), dejando de percibir el sueldo de misionero. El segundo predicador en Connecticut fue

⁹⁹ Cf. W. Kellaway, *op. cit.*, p. 105.

¹⁰⁰ Cf. A. T. Vaughan, *op. cit.*, p. 299.

¹⁰¹ *Ibidem.*

¹⁰² Cf. W. Kellaway, *op. cit.*, p. 99.

el también citado James Fitch, que acabó tan desalentado con los indios como su antecesor. Otro evangelista en dicho lugar fue William Thompson, que desde 1659 a 1663 predicó en New London y Sandwich y recibió el correspondiente salario anual por su labor y por su conocimiento del lenguaje indio. El poco éxito misionero en la región de Connecticut acaso habría que atribuirlo al denso resentimiento espiritual dejado entre los indígenas tras la destrucción de los pequodas en 1637. A comienzos del siglo XVIII (1706-1713) fue cuando Connecticut recibió más atención por parte de los comisionados novoiñgleses de la Compañía de Londres. Los esfuerzos de los ya citados Leverich y Fitch durante el siglo anterior no fueron coronados con el éxito apetecido. Entre una y otra fecha los pequodas y mohicanos fueron visitados por Experience Mayhew; pero los indios, resentidos (traumatizados) y recelosos por el temor de ver perder sus tierras, no quisieron oírlo. Los esfuerzos adoctrinadores realizados por el capitán John Mason, hijo del destructor de los pequodas, fracasaron asimismo cuando su decidida defensa de las tierras indígenas entró en colisión con el Gobierno de Connecticut que las apetecía y que de hecho se había ya posesionado de buena parte de la perteneciente a los antiguos aliados mohicanos (1735).

Los indios del área de Sandwich fueron atendidos espiritualmente por la familia Tupper a lo largo de todo un siglo. El capitán Thomas Tupper, que a partir de 1685 comenzó a recibir un salario por su actividad como misionero, logró convertir a 180 indios. Muerto en 1706 lo reemplazó su hijo Eldad y después el hijo de éste, Elisha, quien por más de cincuenta años predicó a los indios.

A la muerte de Samuel Treat que, como sabemos, trabajó en Easthan y desde 1679 a 1701 recibió regularmente un salario de 27 libras al año, pasó a ocupar su puesto el ministro de Yarmouth, Daniel Green, quien era además médico y boticario; pero que pese a estos títulos su salario nunca rebasó las veinte libras. En Rhode Island una vez muerto Roger Williams (1683) también se emplearon evangelizadores a sueldo. En 1698 Eliphalet Adams comenzó a predicar a los indios en Little Compton. En 1700 fue reemplazado por Richard Billing, que con paciencia pudo lograr que sus indios, unos 300 o 400, pudieran entender los sermones que él les predicaba en inglés.

Richard Coote, conde de Bellomont, gobernador de la Nueva Inglaterra (1698-1701) y miembro de la Compañía de Londres así como comisionado de la misma en Massachusetts, propuso a ésta el nombramiento de cinco ministros ambulantes para operar entre las cinco naciones iroquesas. Después de

diversas tentativas con dos ministros holandeses y un hugonote francés y con diversos graduados de Harvard la proyectada misión itinerante tuvo que ser abandonada. Uno de los ministros holandeses, Dellius, obtuvo fraudulentamente de los indios un lote de tierras, pero fue descubierto y despedido. La muerte del entusiasta conde y el descarado interés utilitario de la tarea evangélica, interesada más que en cristianizar indios en ganarlos para la causa inglesa, acabó prácticamente con la empresa.

Tras las colinas de Sandwich habitaban los indios mashpis, que fueron atendidos por Roland Cotton (tercera generación de los Cotton), quien dos años antes de su muerte (1720) se jactaba de haber fundado una iglesia india, con todo y su ministro indígena, y de haber convertido a más de dos mil indios. El puesto vacante fue ocupado por un graduado de Harvard, Joseph Bourne, cuya vocación evangélica y adoctrinadora estaba respaldada por la tradición indigenista de su bisabuelo, de su abuelo y de su padre. Sin embargo, en 1740 fue Bourne procesado por vender ron a los indios, y dos años más tarde abandonó su ministerio. Los indios mashpis se quedaron sin ministro hasta 1758 en que fue nombrado Gedeón Hawley, quien hasta su muerte atendió a los indios con toda piedad, firmeza y prudencia. Ni que decir tiene que tanto Roland Cotton como Bourne y Hawley recibieron su correspondiente salario de la Compañía a través de los comisionados novoiingleses.

En 1734 los habitantes de Block Island pidieron a los comisionados que se les enviase un ministro, a cambio de lo cual se comprometían a que los indios utilizaran parte de la “Meeting House”. En 1735 el ministro de South Kingston recibió un modesto salario por sus servicios a los indios. En 1766 Joseph Fish, a instancias de los comisionados supervisó en Rhode Island una escuela y predicó a los indios narragansettos una vez al mes.¹⁰³

La gran renovación o revivimiento religioso experimentado principalmente en la Nueva Inglaterra a principios del siglo XVIII, que se conoce con el nombre de *Great Wakening* (Gran Despertar) se tradujo en una elevada e intensa actividad misionera con los indios. Se trataba de que éstos por medio de tronantes y a veces jeremiáticos sermones llegasen, como lo prescribía Ebenezer Pemberton, por vía introspectiva a la viva representación del poder y gracia de Dios. Esta “religión experimental” que como método propuso y llevó a cabo David Brainerd, postulaba de suyo la *conversión religiosa* demostrable

103 *Ibidem*, p. 103, 247-249, 250, 260-265.

e intuitivamente revelable: *Mirabilia Dei inter Indicos*;¹⁰⁴ invocaciones gemebundas al Espíritu Santo para que se revelase, que acababan casi siempre en histeria colectiva y en grotescos ayes y confesiones públicas entre los aterrados y arrepentidos indios. El movimiento fue comenzado en Northampton (1734) por Jonathan Edwards, proyecto fallido de gran misionero, y fue desenvuelto por Joseph Bellamy, Samuel Hopkins, Charles Beatty y otros. La inyección teológica provenía del presbiterianismo irlando-escocés. La base teológica del nuevo sistema consistía en una modificación de la doctrina calvinista, en virtud de la cual quedaban a salvo la soberanía de Dios y la dignidad del hombre. No es que se redujeran las prerrogativas de la predestinación ni que se rebajase la majestad del Omnipotente, sino que se ponía mayor énfasis en el amor divino y se abría un resquicio de libertad al libre albedrío (*Freedom of the Will*).¹⁰⁵ Como expresa O. E. Winslow interpretando a Edwards, “el hombre es libre; libre, por cierto, para actuar de acuerdo con su propia decisión; pero estas decisiones dependen de motivos que están más allá de su control”.¹⁰⁶ Lo cual no deja de ser sino una reformulación de la vieja tesis agustiniana, según la cual el hombre hace libremente lo que Dios quiere que el hombre haga libremente. Esta nueva religión del corazón como se la llamó, enseñaba que la verdad de la salvación podía ser intuitivamente revelada a través de una interna y sobrenatural luz; pero hablando en términos menos místicos, aquella nueva religión era un intento de reconciliación entre el calvinismo y el pietismo y un ensayo de suturación de la teoría del conocimiento de Locke y la filosofía idealista del amor platónico.¹⁰⁷ Como puede verse, dicha renovación en nada podía alterar el método puritano de evangelización; mas despertó, eso sí, gran entusiasmo entre los misioneros, quienes se contagiaron de amor platónico y de ansias contractuales; pero la reforma no pasó de ahí. Si acaso, la novedad que podría explicar el entusiasmo de la masa novoingle-

104 A la letra: *Las maravillas del Señor entre los indios* (1746), como escribiera Jonathan Edwards en su *Relación* sobre la vida de David Brainerd publicada en Edinburgo en 1798, p. 376-377. Cit. R. H. Pearce, *op. cit.*, p. 65.

105 Vid. Hugh Frank Foster, *A Genetic History of the New England Theology*, Chicago, 1907, *passim*.

106 Vid. Ola Elizabeth Winslow, *op. cit.*, 1966, p. 212-223, *passim*. Y véase también en Jonathan Edwards, *The Narrative of a Puritan Mind*, Cambridge, Mass., 1968, p. 145 y 175.

107 Vid. W. H. Wish, *op. cit.*, p. 167.

sa, pese a la insistencia sobre la teología exclusiva y discriminatoria del electo, se debería a una ampliación de la elección a toda la masa: elección santificante para todos y no para el pequeño número de elegidos, como ocurría antes.¹⁰⁸ En la nueva hornada de misioneros, además del propio Edwards y los otros dos ya citados, merecen destacarse los siguientes: John Sergeant, que vivió entre los indios en Stockbridge, al occidente de Massachusetts; David Brainerd, ya citado anteriormente, en el mismo lugar y después en Crossweeksung, en Nueva Jersey, que muerto tempranamente fue remplazado por su hermano Juan, y Samuel Kirkland, que estuvo con los indios oneidas, les construyó una iglesia y les prohibió toda suerte de licores. Pero el gran triunfo misionero de este siglo fue la conversión de Sansón Ocom, nacido cerca de Nueva Londres, Connecticut, que fue tocado por Paráclito a través del misionero Eleazar Wheelock, que instruyó cuidadosamente al indio, lo hizo ministro del culto y procuró enviarlo a Londres en unión de Nathaniel Whitaker con objeto de recabar fondos para la escuela indiana. Los comisionados escribieron a los representantes de la Compañía advirtiéndoles de la inminente llegada de ambos misioneros (2 de octubre de 1765), haciéndoles ver que era un instrumento de Wheelock e informándoles que era un indio mohawk convertido hacía poco. Los representantes de la Compañía tomaron nota y esperaron la llegada de los dos limosneros. Ocom, ayudado por sus excepcionales dotes naturales, llegó a ser misionero entre los indios de Montauks, Long Island.¹⁰⁹

La estancia en Londres de Ocom fue apoteótica y en realidad su presencia entre los londinenses causó sensación. Sólo un miembro de la Compañía, Thomas Hollis, contribuyó personalmente a la colecta; pero los dos pastores lograron reunir 12 000 libras esterlinas; una cantidad verdaderamente fabulosa. La Compañía rompió con Wheelock, alma de aquella expedición recaudadora, dejó de enviarle las veinte libras anuales con que ayudaban al colegio

108 En el fondo se trataba de una reacción contra el frío formalismo religioso y contra la pedantería teológica de Yale y Harvard. *La santidad* de los ricos se hace extensiva a todos, al pueblo: *santidad* de la masa. La comunión para todos presupone la selección indiscriminada de la mayoría; o sea, la mayor felicidad para el mayor número: raíz teológica de la democracia norteamericana. Vid. Alan Heimert-Perry Miller, *The Great Awakening*, Indianápolis/Nueva York, 1967, *passim*.

109 Para estos datos así como para otros ya anotados, véase en K. S. Latourette, *op. cit.*, t. I, p. 220-221.

de éste y desistió de cartearse con él.¹¹⁰ Por supuesto, el dinero reunido no se empleó para beneficiar a los indios sino para fundar un nuevo establecimiento educativo: el colegio de Dartmouth (1771) para jóvenes ingleses.¹¹¹ Sansón Occom había actuado como un gancho excelente para la maniobra filantrópica recaudadora. Sin temor a exagerar podemos decir que fue Occom para el siglo XVIII lo que Hiacome para el XVII. Salvo el hecho positivo que representa esta simpática figura india, la renovación misionera dieciochesca no dio mayores ni mejores frutos.

A fines del mes de agosto de 1735 y buscando impresionar a los indios, fue ordenado con gran solemnidad un graduado de Yale, John Sergeant. El gobernador de la Nueva Inglaterra, Jonathan Belcher y algunos miembros de la Corte General de Boston, estuvieron presentes así como los indios housatonic. En Deerfield y en medio de un marco de gravedad el joven Sergeant recibió la imposición de manos y el pastor Nathaniel Appleton cerró el solemne acto con un conceptuoso sermón alusivo al caso. Desde 1729 el gobernador había sugerido a la Compañía que ésta ayudase económicamente a la fundación de una nueva ciudad donde indios e ingleses, convenientemente pastoreados, llevasen a buen término la delicada experiencia de convivir juntos. La Compañía convino en ello y compró la tierra donde habría de erigirse la ciudad indoinglesa y aceptó asimismo correr por su cuenta con los salarios del misionero y del maestro. Considerando el éxito de Sergeant con los indios (cuatro familias bautizadas, en total 28 individuos) el gobernador y los comisionados lo consideraron el personaje ideal para la dirección espiritual de la nueva ciudad de Stockbridge constituida a base de familias indias (las más) e inglesas (las menos); es decir, las de los colonos E. Williams, J. Jones y otras dos más. El plan de convivencia se contiene en una carta del joven clérigo (*A Letter from the Revd. Mr. Sergeant of Stockbridge, to Dr. Colman of Boston, Boston, 1743*), en la cual propone un método más efectivo para la educación de los niños indígenas mediante el uso del idioma inglés entre ellos. De acuerdo con su plan, diez o veinte niños quedarían a cargo de dos maestros: uno para dirigirlos y vigilarlos durante las horas de trabajo y el otro para las horas de estudio. Los frutos del trabajo servirían para sostener la escuela. Pensó también Sergeant en la educación de las niñas una vez que los fondos productivos

110 Cit. W. Kellaway, *op. cit.*, p. 191.

111 *Ibidem*, p. 192.

umentasen. La Compañía, que había recibido impresa la carta del novel reverendo, aceptó el proyecto de éste; pero en lugar de las 200 libras que pedía para levantar la escuela sólo se le enviaron cien. Desgraciadamente Sergeant murió en 1739, a la edad de treinta y nueve años, cuando junto a la población de raíz inglesa los indios sumaban 218, de los cuales 182 habían sido ya bautizados y 42 eran los únicos comulgantes.

Para ocupar la vacante fue nombrado Jonathan Edwards; mas el puesto no era conveniente para él; tampoco para los colonos ingleses ni para los indios. Edwards dependía demasiado de los intérpretes y su carácter y sus peculiares ideas no lo hicieron muy agradable a los colonos ingleses, particularmente a la familia de Ephrain Williams, cuya hija Abigail había sido la esposa de Sergeant y esperaba a la sazón que la Compañía la nombrase maestra de las niñas indias, lo cual fue por último conseguido por ella. En 1757 Jonathan Edwards renunció a su empleo en Stockbridge para ir a ocupar la presidencia del colegio de Nueva Jersey. En sustitución del renunciante fue nombrado Stephen West, graduado de Yale, quien se facilitó las cosas casándose con la hermana de la viuda, Elizabeth. La congregación consistía de 18 familias inglesas y 42 indígenas. Para 1775 West dejó la misión al hijo de Sergeant, John.

El éxito de la misión de Stockbridge creemos que fue superior al alcanzado por Eliot en Natick o por los Mayhew en Martha's Vineyard, dado que fue el primer intento, felizmente coronado, de convivencia entre ingleses e indios. Bastaría con este único ejemplo para poner en evidencia la falacia tricentennial acerca de la imposible comunión cristiana entre los hombres blancos y rojos.

El colegio indiano de Harvard

Para nutrir la Iglesia indiana los puritanos pensaron con muy buen acuerdo cristiano preparar a los jóvenes indios que andando el tiempo llegarían a ser los dirigentes y rectores espirituales de las congregaciones indígenas. En esto cumplían con el mandato de Cristo y seguían al mismo tiempo la ruta proyectada originalmente por los misioneros españoles y franceses en las Indias Occidentales. La fundación de un colegio o seminario para indios respondía pues a la neta esencia del mandato evangélico: plantar que no trasplantar, como se vio constreñido el catolicismo contrarreformista español, la Iglesia

de Cristo en el corazón de cada pueblo mediante la creación de asambleas autóctonas de fieles regidas por sus propios clérigos y maestros. Por supuesto estas nuevas iglesias americanas quedaban por el momento sujetas a la supervisión y guía de la iglesia puritana de la Nueva Inglaterra. De carácter parecido, salvo en lo que tenía de utopía monástica, fue la Iglesia indiana que los frailes misioneros españoles del siglo XVI, sobre todo los franciscanos, que fueron los primeros en la Nueva España, quisieron erigir en las Indias, pero que no pudo llevarse a cabo por obstáculos de orden material y político insuperables y especialmente por la oposición dominica y por la nueva e intransigente ortodoxia tridentina (1545-1563). La Iglesia indiana (aún sin clero autóctono) así como los libros de Sahagún y de otros cristianos eruditos no pudieron hallar acomodo frente a la cerrazón espiritual y política del Estado-Iglesia español y contrarreformista.

He aquí que el puritanismo tuvo pues una gran ventaja inicial sobre el catolicismo hispano; pero por desgracia no pudo ni supo ni quiso aprovecharse de este gran triunfo que tenía en sus manos. Los puritanos no sólo se inspiraban en la tradición bíblica (Nuevo Testamento) e histórica (Iglesia evangélica y medieval) sino también en el ejemplo católico renacentista y, sobre todo, en lo que los holandeses intentaban en las Indias Orientales y los anglicanos en Virginia. El *Indian College*, en Henrico, y la *East Indian School* para indios, en Charles City, se habían fundado para preparar a los jóvenes pielesrojas que habían de ingresar en el colegio superior con vista a la creación de un clero indígena; pero el alzamiento de 1622 destruyó las ciudades de Henrico y Charles y puso fin a la soñada aventura pedagógica.

Como escribe con toda razón Vaughan, “la más conmovedora evidencia de la determinación puritana de proveer a los indios con una consumada educación fue el establecimiento de un colegio indio en Harvard”.¹¹² En la cédula fundacional para Harvard de 1650 se establecía que el propósito de la institución era “la educación de la juventud inglesa e indígena de este país”, procurando alcanzar los más altos niveles en cuanto a la prosecución del *saber* y de la *piedad*. Henry Dunster, primer presidente de Harvard, tomó muy en serio el ordenamiento constitutivo y se propuso hacer de su institución un

112 *Op. cit.*, p. 281. Sobre estos datos así como los anteriores a partir de la nota 110 consúltense las ya citadas obras de A. T. Vaughan (p. 281. 284) y W. Kellaway (p. 109-110, 129, 271-276).

Oxford indiano y un *Cambridge novoinglés*. La dificultad, al parecer insalvable, que enfrió el sincero entusiasmo del presidente fue la de encontrar profesores con los que poder establecer una facultad para los escolares indios, pues él deseaba y pensaba cuerdamente que el mejor modo de instruir a los indígenas era en su propia lengua y no en inglés. ¿Pero dónde encontrar profesores calificados y poseedores además del idioma algonquino? A comienzos de 1650 los comisionados y la Corporación londinense acordaron construir un edificio aparte para los indios en el parque universitario pues los estudiantes indígenas no podían ser acomodados entre sus condiscípulos ingleses dado que el cupo estaba ya sobrepasado. Se pensó que cien libras serían suficientes para levantar el edificio que debería ser “fuerte y duradero aunque sencillo”. No sabemos qué es lo que entenderían por *duradero* los comisionados de Boston y hasta qué punto podría serlo una construcción de dos pisos, de ladrillos, y con ventanas con cristales. Pero los puritanos construyeron sus casas y edificios públicos no para que duraran siglos, como lo hicieron los españoles en América repitiendo la lección aprendida de Roma, sino para que satisficieran las necesidades frugales del momento presente. Para 1654 o 1655 se inauguró la construcción cuyo costo osciló entre las 300 o 400 libras esterlinas. Había sido calculado para unos veinte estudiantes pielesrojas internos; pero nunca se reunieron más de ocho o nueve, de suerte que hubo que aceptar estudiantes novoingleses e incluso se halló espacio para alojar la imprenta en la que Marmaduke Jonhson y los dos Green (Samuel y Timothy) imprimieron la mayor parte del material didáctico cristiano utilizado por los misioneros para adoctrinar a los indios o comunicar sus éxitos.

El colegio indiano no alcanzó mucho éxito por lo que respecta a la promoción de estudiantes indígenas, fin para lo que fue creado, y ésto se ha atribuido fundamentalmente a que los cuatro años de Lógica, Retórica, Griego y Hebreo (además de los estudios previos en la *Grammar School*, o escuela media en donde entre otros estudios generales era imprescindible el dominio del latín) no atrajeron a los hijos de los bosques septentrionales de América. Esta explicación tiene mucho de correcta; mas hay que pensar que remontar las tremendas dificultades del *curriculum* hasta alcanzar la graduación, para tornar en seguida el graduado a los wigwames semiselváticos a adoctrinar a sus hermanos no resultaba, en verdad, una perspectiva agradable desde el punto de vista vital y menos desde el espiritual y económico. Se había desvinculado al escolapio de su medio ambiente, se le había remodelado física y espiri-

tualmente, se le había desarraigado y desentrenado en todos sentidos y se esperaba todavía de él que reanudase el contacto con un sistema de vida para el que se le había desarmado. Si entre el número de reverendos ingleses y ne-oiñgleses siempre fueron pocos los abocados a las tareas misioneras, no hay razón para pensar que entre los probables ministros y maestros indígenas se inclinasen todos por el trabajo misionero. La falla más que en los estudiantes indígenas hay que buscarla en el estricto espíritu puritano empeñado en una perfección técnica y espiritual no acomodada a la realidad del mundo pielroja. El puritanismo era rígido en sus principios teológicos y no podía permitir la formación de jóvenes legos indígenas, que aunque menos instruidos acaso podrían haber cosechado mejores frutos entre las tribus. Una vez más la modernidad religiosa de los hombres puros desechaba una tradición de siglos al no aceptar la presencia de clérigos con pocas o mínimas letras; para los puritanos tales tipos de reverendos no eran posibles ni deseables. Las dificultades de la teología y de la lógica sólo podían vencerse mediante una rigurosa formación intelectual que exigía mucho tiempo y bastante dinero. La correspondencia cruzada entre los empresarios londinenses y los comisionados de la colonia en su mayor parte se refiere al progreso de los estudiantes indígenas. Las respuestas a los socios de Londres no fueron casi nunca satisfactorias. La Compañía insistió una y otra vez en la necesidad de entrenar concienzudamente a los indios del colegio para hacerlos eficaces misioneros; éste era su interés y su negocio. La desesperante lentitud, empero, del proceso intelectual y espiritual de los educandos no le satisfacía; sospechaba que el dinero enviado se gastaba sin lograr la compensación debida. Resulta pues dramático el interés de todos, socios y comisionados, maestros y clérigos, por los planes elaborados y la dificultad que presentaban los mismos al ser aplicados. Mas el fracaso, como ya sabemos, no estaba sino en la propia entraña del sistema espiritual y del correspondiente método de enseñanza.

Para 1693 la Corporación de Harvard se mostraba tan decepcionada del colegio indio que decidió derribarlo siempre que el costo de la demolición no excediera de cinco libras. En 1695 la Compañía inglesa acordó que los ladrillos todavía servibles se utilizaran en la construcción de un edificio adicional al de Harvard, “siempre que se tuviese en cuenta que cuando en lo sucesivo hubiera necesidad de enviar a los indios al colegio los aceptasen para proseguir gratuitamente sus estudios en dicho local”. La Corporación de Harvard accedió a la propuesta y, así, para 1698 el colegio fue derribado

y los ladrillos se utilizaron en la construcción del nuevo colegio de William Stoughton.

El único indio que terminó su bachillerato en artes fue Caleb Cheesahakteaumuck, el *Indus*¹¹³ como a él le gustaba firmar sus composiciones latinas, que recibió su título en 1665. Tanta afición puso en el estudio Caleb que se murió de consunción en la ciudad de Charleston (1666): sólo pudo gozar y ejercer su título un año. Otro famoso estudiante fue el indio Joel; pero un accidente imposibilitó que pudiera terminar sus estudios. Los méritos de Caleb y Joel llegaron a ser conocidos en Inglaterra. En noviembre de 1663 John Winthrop hijo, gobernador de Connecticut, escribió a Robert Boyle y le envió sendas cartas escritas en latín por los dos estudiantes.¹¹⁴ Además de los dos citados estudiaron también otros indios entre los que destacó Benjamín Larnell. Posteriormente estudiaron en Cambridge, con beca pagada por el Consejo de Massachusetts, Isadore Petipas (1720) y un indio tautón, Cambel (1724), este último con beca de Boyle y comprometiéndose a devolver el dinero empleado en sus estudios y manutención (15 libras semestrales) al volver a su tribu para enseñar y evangelizar a sus hermanos de raza. En resumen, de los cuatro indios estudiantes cuya existencia ha quedado perfectamente establecida, tres no pudieron completar los estudios; uno fue asesinado cuando todavía no se graduaba; otro murió antes de la graduación, presumiblemente por enfermedad, y el tercero, John Wampus, estuvo en el colegio sólo por breve tiempo. Antes y durante la Guerra del Rey Felipe murieron dos indios que también estuvieron en Harvard: John Sassamon y el consejero-intérprete de Felipe, Tom.¹¹⁵

El siglo XVIII puritano se caracterizó también por los proyectos educativos a favor de los indios. Wheelock fue el alma de esta nueva experiencia pedagógica que, a diferencia de la del siglo anterior, se caracterizó por el hecho de educar a los indígenas absolutamente aparte de su ambiente tribal.¹¹⁶ Sin embargo, “la fría forma didáctica”¹¹⁷ que el misionero inglés Mauley Hopkins

113 Otras veces lo hizo bajo el de *Senior Sophista*.

114 Cit. W. Kellaway, *op. cit.*, p. 112.

115 Cf. *Biographical Sketches of Graduates of Harvard University*, v. II, Cambridge, Mass., p. 202-203. Cit. W. Kellaway, 231, *passim*.

116 Cf. E. D. Adams, *op. cit.*, p. 18.

117 Cit. José María Gutiérrez Mora, “Hopkinsiana”, tesis profesional, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1950, p. 31.

observara practicar a los congregacionalistas norteamericanos con los feligreses hawaianos expresa la incapacidad que para la ternura, la dignidad y la belleza han tenido siempre y en cualquier tiempo los misioneros reformados; y el testimonio es bien antiguo, nada menos que de Bossuet, que fue el primero que llamó la atención sobre el triste estilo vital del hombre calvinista o puritano.

Anterior al ya citado Wheelock, se distinguió en la empresa misionera, como ya sabemos, el maestro John Eliot. Él, adecuando su pedagogía a la realidad del mundo indígena, se dedicó en Natick a instruir a los niños y jóvenes indios más inteligentes y bien dotados, y tuvo la satisfacción de ver que algunos de sus discípulos se familiarizaron con Aristóteles y con la *Medulla Theologiae*. Hay que decir que los resultados obtenidos por Eliot no fueron inferiores, pongamos por caso, a los conseguidos en un principio en Tlatelolco y San José de los Naturales, y especialmente, dentro del ámbito doctrinal protestante, a los logrados por el *Indian College of Harvard*.

Un notable joven académico indio del siglo XVIII fue Benjamín Larnell, citado renglones arriba, que aprendió las primeras letras con el reverendo Grindal Rawson. En 1710, por sugerencia de su maestro, fue enviado a la *Grammar School* y dos años más tarde Harvard le abrió las puertas. Fue Larnell notable como gramático y extraordinario poeta en latín e incluso en griego. Entusiasmado Samuel Sewall con el joven, escribió a la Compañía ponderando los méritos indudables de éste; pero en 1714 se tronchó fatalmente tan brillante personalidad intelectual, durante unas vacaciones, víctima el joven estudiante de una maligna fiebre adquirida al bañarse en agua muy fría.¹¹⁸ Los cambios bruscos desde la vida domesticada en el Colegio a la de la plena libertad del bosque, vida añorada como ocurre con el héroe del poema de Philip Freneau, resultó fatal para más de un escolar pielroja. El poeta norteamericano en su *The Indian Student or Force of Nature* nos presenta la alternativa, entre divina y satánica, natural y cultural del joven escolapio indio, Shalum, que se resiste a trocar su mundo de hombre cobrizo por el mundo del hombre blanco. Gradualmente, como comenta Jorge Luis Borges,¹¹⁹ el indio se aparta de sus condiscípulos y se va a caminar por los bosques. Una ardilla lo distrae de una oda de Horacio; la astronomía lo inquieta y las ideas de la redondez de la Tierra

118 Cf. W. Kellaway, *op. cit.*, p. 231.

119 Cf. Jorge Luis Borges y Esther Zemborain de Torres, *Introducción a la literatura norteamericana*, Buenos Aires, 1967, p. 12.

y de la infinitud del espacio lo llenan de terror e incertidumbre. En un momento de crisis espiritual dialoga con su maestro inglés que le hace ver las ventajas de vivir en el colegio. Pero el joven indio una buena mañana se va silenciosamente, como ha venido, y vuelve a su tribu y a sus selvas.

¿Y por qué he de abandonar (exclamó)
mi bosque nativo por unos sombríos muros;
el arroyo plateado, el límpido lago
por mohosos libros y aulas escolares?

Sin embargo, la disyuntiva que nos presenta Freneau, vida salvaje o vida civilizada (cultural), no sólo es falsa y maniquea sino también interesada. Los casos de Caleb, Joel y sobre todo Larnell prueban lo contrario. El problema está visto por el poeta norteamericano desde un solo lado: el de considerar que la desaparición del indio es únicamente atribuible a él mismo y que nadie es responsable sino él (tesis que también ha hecho suya A. T. Vaughan) de su marginación, primero, y de su destrucción, después. La muerte de Larnell y la de Caleb no pueden ser muertes arquetípicas ni fatalmente simbólicas. Hay muchos casos de indios no tan brillantes como éstos; pero que alcanzaron a ser ministros y a destacar en su vocación evangélica; entre otros los tres precedentes de Martha's Vineyard: Japhet, Sonameg y Joash-Panu.

La novedad mercantil de la empresa misionera

Tanto la empresa americana española del siglo XVI como la tentativa americana inglesa de la misma centuria apuntan hacia un parecido objetivo: enriquecimiento nacional y ensanchamiento del reinado de Cristo. Los clérigos y seglares de ambas naciones compiten por llevar las banderas cristianas (la católica y protestante respectivamente) al Nuevo Mundo. Bien es cierto que los ingleses comenzaron bastante tarde si consideramos la fecha en que los religiosos españoles iniciaron sus primeros contactos espirituales con los nativos de América; pero la tardanza histórica resultaba un acicate más en la necesidad británica de oponerse a la expansión católica hispana. La generación marinera y mercantilista, protestante y burguesa (Marx) de la época de la reina Isabel de Inglaterra hablando por boca de su eficaz portavoz Richard Hakluyt sostenía que era un deber ineludible de los ingleses el convertir a los

paganos americanos no sólo por razones de orden espiritual sino también económico. El incumplimiento del programa evangélico produciría a corto plazo la ruina de la empresa material, tal como estaba ya sucediendo en las colonias de España, en las cuales la falsa religión propagada establecía las justicieras premisas del inminente colapso. A los protestantes ingleses incumbía providencialmente el desenmascarar y derrotar a la religión papista y al mismo tiempo el convertirse en los ejecutores de la ira divina contra los falsos, crueles, cobardes¹²⁰ y odiados españoles. Como escribe William Kellaway, cuando los ingleses leyeron en la *Brevísima* del padre Las Casas (en la traducción inglesa de 1583, cabe suponerlo) las atrocidades perpetradas contra los mansos e inermes indios isleños, el asunto adquirió un matiz humanitario común: el imperativo de rescatar a los nativos del yugo hispano y de llevarlos al verdadero conocimiento del Evangelio.¹²¹ En efecto, los proyectos coloniales de Gilbert y Raleigh ejemplifican de modo cabal el tan ansiado desiderátum.¹²²

Según Robert Johnson, autor de la *Nova Britannia* (1609), la intrusión inglesa en las posesiones de los nativos era para el mayor bien de éstos y de éstas: en primer lugar porque así llegarían a creer en Él, en el Dios Creador y en Jesucristo Redentor; en segundo lugar, porque las tierras de los indios, de las cuales todavía ellos no hacían un comfortable uso, se harían más prósperas. Los puritanos ingleses tuvieron asimismo, al igual que los anglicanos del siglo XVI, que justificar su presencia en América con argumentos religiosos; la exigencia adoctrinadora respecto a los nativos (la evangelización de los pieles-rojas) excusaba la necesidad económica. La tarea espiritual consistiría en poner a los indios en tránsito de posible salvación, o de salvación-elección divina, de acuerdo –según hemos dicho más de una vez– con la selectiva teología calvino-puritana, tan discriminatoria, puesta en vigor.

La urgente e ingente empresa se emprendió desde esta orilla americana atlántica; mas encontró el apoyo material (político-monetario) y espiritual de las personas piadosas de la cromwelliana Albion. Las instrucciones de Matthew Craddock, primer gobernador de la Compañía de la Bahía de Massachusetts,

120 Del bajo latín *caudatus* o *cavdatus* se derivaron el francés *couard*, el inglés *coward* y el español *cobarde*, entre otros; es decir, etimológicamente cobarde equivale a coludo y pues a hombre demoniaco.

121 *Op. cit.*, p. 2.

122 Véase toda la primera parte de nuestro *Destino manifiesto*, *op. cit.*, p. 13-84 [p. 537-590 de la presente edición].

la Carta real de fundación así como las opiniones de los socios y emigrantes insistían en la condición religioso política del proyecto misional. Desde 1620 e incluso desde antes se había recolectado numerario en Inglaterra para dedicarlo a la conversión de los indios; veinte años después se comenzó a hacer lo mismo en la Nueva Inglaterra, aunque sin mucho éxito en la recaudación. La Corte General de Boston envió a Inglaterra a dos ministros del Señor (Thomas Weld, de Roxbury, y Hugh Peter, de Salem) y a un comerciante prominente de la ciudad (William Hibbing) en busca de fondos piadosos que emplear en la conversión de los indios; actividad importante, pero secundaria, frente a la ímproba de aplacar a los acreedores, un tanto ya impacientes por el escaso o nulo envío de ganancias y desesperados también por lo mucho que se les adeudaba. En 1642 retornó a la Nueva Inglaterra el comerciante trayendo consigo 500 libras esterlinas obtenidas en las parroquias londinenses, pidiendo probablemente a diestra y siniestra pese a la digna advertencia de John Winthrop, que se oponía puritanamente a que se recogiese dinero por medios deshonorosos; por ejemplo, mediante limosnas y cosas parecidas (*by begging or the like*).¹²³ Sin embargo, las peticiones de ayuda hechas a los poderosos llenó bolsas y cepos. De acuerdo con el acta de incorporación de la Sociedad inglesa fundada para auxiliar y evangelizar a los indios, se había hábilmente previsto que cada pastor leyese a su congregación el acta misma el primer sábado después de su promulgación. Los clérigos ingleses debían “exhortar al pueblo a realizar una animada y liberal contribución”;¹²⁴ además se les pidió, en nombre de la corporación, que fuesen de puerta en puerta solicitando filantrópica ayuda. De este modo hacia 1653 se habían recaudado 4 500 libras; para 1659 lo reunido sobrepasaba las 15 000 libras. Una tercera parte de esta cantidad fue remitida a la Nueva Inglaterra en diversos géneros y numerario, si bien la asociación inglesa prefirió casi siempre enviar los primeros y no lo segundo. Muchos de los útiles e implementos fueron repartidos inmediatamente a los indios; pero los encargados novoingleses (comisionados) de la distribución recurrieron frecuentemente al mercado local para vender buena parte de lo recibido y obtener así dinero contante y sonante con que atender a los salarios de los misioneros, maestros y auxiliares.

123 Cit. W. Kellaway, *op. cit.*, p. 9.

124 Cit. A. T. Vaughan, *op. cit.*, p. 270.

Con objeto de estimular el canal de donaciones los ministros Peter y Weld publicaron un folleto, *New England First Fruits* (1643), que algunos atribuyen a John Eliot y otros al primer presidente de Harvard, Henry Dunster. En la citada publicación se enfatiza acerca del ardiente deseo de los indios en recibir la luz del Evangelio; se subraya la buena acogida a los ingleses por parte de los pielesrojas y se encarece la cortesía y justicia con que aquéllos trataban a éstos. Como fulminante resultado de la publicación citada, la señora Mary Armine, piadosa viuda de Sir William Armine, conmovida por la lectura de estos *Primeros frutos novoingleses*, regaló veinte libras para ayudar a la predicación y captación espiritual de los pobres indios; donativo que nos parece mezquino porque la donante era riquísima y porque había sido la esposa de un hombre prominente a quien William Wood había dedicado su *Perspectiva de Nueva Inglaterra* (1643).

En 1644 la Corte General de Massachusetts ordenó que las de cada condado novoinglés se hicieran responsables de la tarea de civilizar a los indios y de supervisar su instrucción religiosa. En octubre del año siguiente la Corte preguntaba a los ministros qué podría hacerse para incorporar cristianamente a los nativos. Aprovechando el viaje que iba a emprender Edward Winslow a Inglaterra, hombre todavía joven y de gran habilidad y tacto diplomáticos, se le encomendó entre otras cosas la de recoger los fondos filantrópicos ingleses para aplicarlos a la proyectada empresa evangelizadora. En 1647 y contando probablemente con la autorización de la Corte se publicó en Londres un folleto, escrito probablemente por los reverendos John Wilson (ministro de Boston)¹²⁵ y Thomas Shepard (predicador novoinglés), con este significativo título impreso en la portada: *The Day-breaking if not the Sun-rising of the Gospel with the Indians in New-England*. Tras hacer la apología del método lento misionero de los evangelizadores novoingleses se pide ayuda y se solicitan donativos. En este caso así como en otros que inmediatamente vamos a considerar se trata de una literatura propagandística y pues pedigüeña. En 1648 el ya citado Thomas Shepard publicó un folleto (ayudado en esto por Winslow, que también había contribuido a la publicación del anterior) asimismo de astronómico y barroco título: *The Clear Sun-shine of the Gospel breaking forth upon the Indians in New England*. En el texto se pide ayuda para los indios: escuelas, alimentos, ropas y cobijas para los niños; herramientas para los

¹²⁵ Véanse *supra* notas 37, 60, 66 y 80.

padres a fin de apartarlos del ocio; verbigracia de la pobreza (de acuerdo con *Proverbios* 28, 19) y se invita también a los comerciantes a que, a sus expensas lleven el Evangelio a los paganos con los cuales trafican, dado que la carga evangélica resultaba demasiado onerosa para las débiles espaldas económicas de los colonos.

A los dos años de haber aparecido *El alba pero todavía no el nacimiento del Sol del Evangelio* y a los seis de *Los primeros frutos*, editó Winslow, alma y factótum de todas estas publicaciones de promoción misional, *The Glorious Progress of the Gospel, amongst the Indians in New England. Manifested by three Letters, under the Hand of that famous Instrument of the Lord Mr. John Eliot. And another from Thomas Mayhew Jr.* El editor dedica la obra al Parlamento y al Consejo de Estado; recuerda que aún no se había aprobado ningún acta relativa a la propagación del Evangelio y que ya un nuevo escrito, corregido y enmendado, había sido presentado a la consideración de los parlamentarios. Las cartas seleccionadas versaban sobre ciertos aspectos del trabajo misionero de Eliot y Thomas Mayhew; pero más importante y significativo que el contenido de las epístolas era un apéndice, escrito, como comenta Kellaway, “con menos tacto que la dedicatoria”, en el que se excita con toda urgencia a los “amos del dinero” a ceder parte de su oro a cuenta de esta empresa: “Si das algo cada año recuerda que Cristo será tu *pensionista*. Si entregas alguna cosa al banco, Cristo guardará cuenta de ello y te lo recompensará”.¹²⁶ Winslow, con este original y prosaico lenguaje de su *Progreso glorioso*, apelaba a la conciencia burguesa de su país con metáforas apropiadas al caso. Para la burguesía representada en el Parlamento aquel idioma resultaba metafóricamente familiar, al nivel del hombre de negocios protestante y británico; es a saber, metamorfoseado con palabras mercantilmente cristianas, o, si se prefiere, cristianamente mercantiles; como lo muestra, por ejemplo, el sermón del reverendo Samuel Willard intitulado de esta guisa: *Mercancía Celestial* (1686).¹²⁷ Fundado en Mateo: 13, 46 y en Isaías: 55, 1, 2, el pastor John Cotton exponía en un sermón sobre “La compra de Cristo” las maneras inadecuadas y adecuadas de adquirirlo,¹²⁸ desde luego la forma en que Simón el Mago

126 Cit. W. Kellaway, *op. cit.*, p. 14.

127 Cit. P. Miller, *op. cit.*, p. 46. Willard termina diciendo que Cristo es una buena compra y que aquellos que pueden adquirirla deben pagar el mejor precio.

128 Cit. *The Puritans. A Sourcebook of their Writings*, 1963, v. I, p. 327-334.

quiso comprar al Espíritu Santo mediante la imposición de manos de San Pedro y San Juan era peligrosa.

Resulta pues en extremo curioso y significativo el empleo de tal lenguaje; pero sin duda tales comparaciones y metáforas eran bien comprendidas por aquellos burgueses puritanos, duchos en los negocios mercantiles, como lo prueba el título indicado de Samuel Willard que, según el comentarista Perry Miller, “fue exactamente lo que su título indica”.¹²⁹ En 1685 el pastor Joshua Moodery había declarado que la salvación procura un ciento por ciento de ganancia y que, por consiguiente, era racional que los hombres invirtiesen su dinero en donde pudiesen obtener los frutos más convenientes y el mejor rendimiento para sus peniques.¹³⁰ Estas pláticas a base de referencias bíblicas, de imágenes del cotidiano vivir y de ilustraciones extraídas del mundo de la industria, del comercio y de los negocios en general resultaban estimulantes para los feligreses calvinistas y puritanos; los cuales, como prudentes compradores, de acuerdo con el citado Willard, examinaban, probaban y barateaban antes de adquirir la mercancía deseada. El creyente puritano intenta pues, ni más ni menos, regatear con Dios sobre el valor y calidad de la mercancía espiritual de salvación que ha de mercar y se esfuerza por adquirirla; mas encontrando que Cristo resulta una buena adquisición, paga gustoso el precio justo que el bien ofrecido conlleva.

El mensaje misional de la *Heavenly Merchandize* así como el de las anteriores publicaciones y los renovados esfuerzos del representante novoiinglés a favor de la causa indiana se vieron coronados por el éxito. El Parlamento tomó el proyecto evangelizador en sus manos y después de ciertas dilaciones y retrasos producidos por la embrollada situación política, el llamado Comité pro Colonias Ultramarinas pudo presentar para su aprobación el *Acta para la promoción y propagación del Evangelio de Jesucristo en la Nueva Inglaterra* (en cuya redacción se muestra visible el inspirado entusiasmo de Winslow), que fue promulgada el 27 de julio de 1649. En el preámbulo del Acta se alaba la fidelidad, bondad y buenos resultados obtenidos por los ministros y evangelizadores novoiingleses; se insiste en la imposibilidad de que la Nueva Inglaterra

129 Cit. P. Miller, *op. cit.*, 1966, p. 46.

130 Cit. *ibidem*. En 1649, utilizando este mismo lenguaje espiritual-comercial, se sostendrá que “el mejor uso del dinero para progreso de la religión consiste en ‘prestárselo’ usualmente al Señor”.

sufraque ella sola los gastos de la empresa adocrtrinadora y se justifica, por lo tanto, la necesidad de que la Gran Bretaña contribuya sustanciosamente a la ineludible tarea de civilizar y cristianizar a los indios. Para alcanzar esto último se autoriza la creación en Londres de una corporación de dieciséis miembros (un presidente, un tesorero y catorce vocales o asistentes) que sería reconocida como *El Gobierno y la Sociedad para la propagación del Evangelio de Jesús en la Nueva Inglaterra*. A esta corporación se la dotaba de la suficiente capacidad legal como para poseer bienes propios para comprar o negociar tierras sin necesidad de licencia específica y para recibir rentas, heredades o donaciones, tanto de Inglaterra como de Gales, que no excediesen del valor anual de 2 000 libras. Asimismo la Sociedad, empresa mercantil, recibía buenos réditos a cuenta de sus préstamos a particulares, a asociaciones diversas, alquileres de fincas rústicas y otros diversos ingresos. Eran préstamos sujetos, sin duda, a restricciones y firmes seguridades; pero que prueban por lo mismo que estas operaciones bancarias incipientes respondían a la modernidad capitalista protestante. La Sociedad, de acuerdo con el acta constitutiva, autorizaba a los comisionados o representantes de ella en las Colonias Unidas de la Nueva Inglaterra a recibir y gastar de modo racional y adecuado el dinero redituado por la dicha corporación londinense. Finalmente se demandaba de todas las parroquias de Inglaterra y Gales una aportación monetaria para contribuir a una tan noble causa.

La Sociedad, buscando reforzar los fondos iniciales, insistió en la tarea publicitaria e imprimió a sus costas los “Opúsculos de Eliot”, los cuales fueron denominados así, no sin cierta justificación, porque el contenido de los mismos está formado por las cartas del célebre misionero y por diversos materiales y extractos que se refieren a sus tareas catequistas entre los pielesrojas. Se piensa también que si todos estos folletos no llevan impreso el nombre de Eliot, se debió al deseo de prevenir el rumor de que sólo él trabajaba en este campo.¹³¹ Eliot y el joven Mayhew compilaron el material para el siguiente opúsculo de 1653: *Tears of Repentance: or a further Narrative of the Progress amongst the Indians*. Dos años después apareció *A Late and Further Manifestation of the Progress of the Gospel*. En 1659, muerto ya Mayhew el Joven (1657), *A Further Accompt of the Progress of the Gospel amongst the Indians in New-England and of the means used effectually to advance the same*, y al año siguiente, *A further*

131 Cf. W. Kellaway, *op. cit.*, p. 23.

Accounts of the progress of the Gospel Amongst the Indians in New-England being a relation of the Confessions made by several Indians. La profusión de tal material en menos de una década indica claramente la intensidad de la campaña propagandística; y por lo que respecta cuando menos a estos siete años de intensos trabajos y entusiasmos, las publicaciones citadas ponen de relieve no, como pudiera pensarse, la indiferencia caritativa y filantrópica de los ingleses sino antes bien lo contrario. Las 4000 libras de renta obtenidas precisamente en esos siete años ponen de manifiesto que los comerciantes británicos abrieron generosamente sus bargueños y escarcelas para ayudar socialmente a su prójimo de allende el mar: a los indios.

Como escribe Kellaway, “la similitud de los títulos refleja la de su contenido, por lo que cabe asegurar que salieron de la pluma de Eliot”.¹³² El último opúsculo de éste fue publicado en Londres en 1671: *A brief narrative of the progress of the Gospel amongst the Indians in New-England, in the year 1670.*

Como habrá colegido el lector por las referencias materiales insinuadas arriba, desde los primeros tanteos de carácter oficial la empresa misionera se perfila como racionalmente religiosa y económica. La Nueva Inglaterra que emprende la actividad adoctrinadora y la Vieja Inglaterra que la alienta y sostiene viven en estos momentos en plena y efervescente revolución política, religiosa y económica. Es la burguesía puritana triunfante (comerciantes, industriales, negociantes, armadores, políticos, etcétera) y no el Estado ni la Iglesia anglicana (en receso esta última –política y espiritualmente– durante la dictadura cromwelliana) ni tampoco las atomizadas congregaciones de presbiterianos y *separatistas*, o el Sínodo puritano, que de hecho estaba imposibilitado para decretar o imponer una actividad misionera general y de conjunto, pues las congregaciones eran prácticamente autónomas y la cooperación entre las diferentes iglesias era muy difícil, la que va a sostener mediante sus donativos y especulaciones mercantiles la infraestructura económica que requería el trabajo de adoctrinación proyectado. Recuérdese que de los tres primeros representantes enviados por Boston, uno era comerciante, y de los dos reverendos asimismo comisionados por la Nueva Inglaterra, el llamado Hugh Peter pronto se sintió atraído por los negocios con detrimento de su promoción original. Hay que recordar también que las publicaciones arriba citadas insistían sobre la ayuda que se esperaba obtener de todos los buenos lectores protes-

132 *Op. cit.*, p. 22-23.

tantes; pero fundamentalmente el mensaje iba enfáticamente dirigido a la ya poderosa clase mercantil inglesa; y hay que reconocer que algunos de sus miembros respondieron magníficamente a la clarinada filantrópica con jugosos legados y donativos. El famoso *Western Desing* de Cromwell estuvo apoyado por esta clase que a la par que reforzaba el valladar protestante puritano en la Nueva Inglaterra se aprestaba a la conquista y liquidación del imperio americano de España. Dos personajes en cierto modo *americanos*, Thomas Gage (el dominico renegado) y Edward Winslow (diplomático entre indios), animadores y propagandistas de la empresa debelatoria, pagaron con su vida el intento.

Como contrapunto del sistema capitalista de adoctrinación ideado por el puritanismo, veamos lo que en el siglo XVI llevó a cabo el Estado-Iglesia imperial español en lo relativo a su tradicional método de evangelización. Heredero el imperio hispánico de la idea medieval del “*Orbis Christianus*”¹³³ se sintió compelido a cristianizar a los nativos de América con objeto de regenerarlos; es decir, de incorporarlos al esquema tradicional de salvación. Para llevar a cabo tan colosal empresa en el inmenso ámbito americano, el Estado-Iglesia suscitado tuvo que consumir sumas enormes que procedían de sus ingresos fiscales, de los tributos indígenas y de la caridad de sus súbditos (diezmos, primicias, limosnas, herencias, fundaciones, obras pías, obenciones, derechos conventuales y parroquiales). Buena parte de las rentas estatales y eclesiásticas fueron empleadas en la cristianización del continente, en la construcción de las sesenta mil¹³⁴ construcciones eclesiásticas (entre hospitales, iglesias, capillas, ermitas, misiones, catedrales y conventos incluidos) y en el sostenimiento del culto católico. El capital acumulable utilizado, así se haga el cálculo a ojo de buen cubero (y dejamos a la escuela estadística berkelyiana, tan preocupada cuantitativamente en estas *interesadas* manipulaciones, el afinar las cuentas), resulta indudablemente fabuloso. Pues bien, en esta hormigueante coacervación de siglos participó toda la gente hispánica sin distinción de rango, clase ni fortuna y, por supuesto, participaron los indios con su modesto óbolo y fundamentalmente con su creador espíritu artístico (transgresor y mal intérprete, las más de las veces, de las formas decorativas

133 Vid. Joseph Hóffner, *La ética colonial española del siglo de oro. Cristianismo y dignidad humana*, traducción de Francisco de Asís Caballero, Madrid, 1951, p. 3 y ss., 33, 103.

134 La cuenta no es nuestra; la cantidad se la oímos más de una vez a nuestro inolvidable maestro D. Miguel Othom de Mendizábal, y la damos por buena.

y ornamentales de los modelos españoles).¹³⁵ En cuanto al *espíritu* hay que tener en cuenta que éste con dificultad se manifiesta en la servidumbre y mucho menos en la esclavitud. Además, el indio contribuyó esencialmente con sus sudores artesanales y constructivos, con su típica actividad emulatória de recién converso. Se edificó como en la Edad Media, con esfuerzos inmensos; pero también con inmenso orgullo y satisfacción: a la mayor gloria de Dios y a la no menos espiritual y material del hombre bronceo, pardo, negro y blanco. Resulta pues comprensible que la catolización del continente no pudiera realizarse por la vía moderna del utilitarismo capitalista y puritano; porque la mentalidad del nuevo hombre de empresa protestante no admite lo que no es inmediatamente redituable en valores concretos y mucho menos lo que a su vista representa un inútil, lujoso y dispendioso derroche de esfuerzos y dineros. Sin embargo, tendríamos que considerar aquí la *modernidad* económica del nuevo régimen católico de encomienda comunitaria e indivisa, como la llama Marcel Bataillon, que de acuerdo con el proyecto “utópico asociativo” del *clérigo* Las Casas (1516) podría haber permitido que el capital humano (los indios) de cada uno de los españoles accionistas se acrecentase para beneficio de los socios de la compañía ideada y puesta a funcionar; de los propios indígenas, que se multiplicarían por causa de esta racionalizada explotación, y de la corona, que se beneficiaría del incremento constante del capital humano tributario. El plan de 1518 presentado por el *clérigo* al canciller Sauvage y, sobre todo, la Capitulación de la Coruña (18 de mayo de 1520), además de la asociación de Las Casas con varios accionistas interesados en el negocio de la evangelización desde un punto de vista demasiado comercial y financiero, funcionaron bien en el papel de la teoría, pero acabó en un rotundo fracaso. Años más tarde el *clérigo*, convertido ya en el apasionado y meaculpado padre Las Casas, reconocerá contritamente en su *Historia*, que “Las Casas y Compañía”, como comenta Bataillon, decidió comprar el Evangelio viendo que los otros lo querían vender.¹³⁶ El fracaso de Cumaná (1521) ejemplifica la imposibilidad católica de hacer de la evangelización un *negocio* de salvación. Y hasta tal punto afectó el revés al sacerdote sevillano, que a partir

135 Véase Jorge Alberto Manrique, “El trasplante de las formas artísticas españolas a México”, *Actas del Tercer Congreso Internacional de Hispanistas*, México, 1970, p. 571-580.

136 Cf. “The *Clérigo* Casas, Colonist and Colonial Reformer”, *Apud Bartolomé de las Casas in History*, ed. de Juan Friede y Benjamín Keen, Dekalb, III., 1971, p. 364-365.

de este momento comenzó lo que el ya citado Bataillon y Gómez Fernández llaman la segunda conversión de Las Casas, o tránsito que va desde el clérigo aprovechado y mercantilista al dominico iluminado, generoso, quijotesco y ferozmente intransigente.

Como ya dijimos, el puritanismo por su propia esencia congregacionalista o, lo que viene a ser igual, por su dispersión o descentralización, no pudo ni quiso erigir un sistema político-religioso planificado y dirigido desde un centro rector burocrático y curialesco. Las pequeñas colonias inglesas eran independientes y no aceptaban fácilmente una dirección central salvo en el caso extremo de las insurrecciones indígenas. La empresa evangélica se vio afectada desde un principio por esta típica dispersión constitutiva; un vacío de origen que nunca pudo ser salvado a pesar de los sacrificios y esfuerzos particulares de los misioneros y pese también a la buena voluntad, en ocasiones, de los gobernantes de las colonias. A diferencia de la Iglesia hispana, *cum imperio* absoluto en sus actividades doctrineras, las asambleas puritanas, que no lo poseían (*sine imperio*), se vieron las más de las veces entorpecidas en su amorosa labor indianista por los egoísmos, incomprensiones y ambiciones de la oligarquía gobernante y del común de los colonos. En 1650, por ejemplo, la Asamblea de Plymouth impidió que los indios adquiriesen las herramientas y útiles que más necesitaban para su regeneración cristiana por medio del trabajo, de acuerdo con la tesis religiosa puritana, y prohibió asimismo que se les vendiesen caballos, yeguas y potrillos; botes, velas y aparejos de pesca; armas de fuego, municiones y pólvora. También impidió, y esto sí fue una justa y cristiana prohibición, que se les vendiese ron por los estragos que éste causaba entre las tribus. Puede el lector estar seguro que todas las prohibiciones se llevaron a rajatabla salvo la última.

Los incipientes gremios novoiñgleses al igual que los novohispanos, pongamos por caso, se defendieron tenazmente de la posible y amenazante competencia indígena y procuraron alejar o impedir a los indios el aprendizaje de las artes y oficios más útiles y lucrativos. Los misioneros y comisionados coloniales intentaron que los niños y jóvenes aprendieran los más socorridos; pero la dificultad para llevarlo a cabo surgió en dos frentes: en el familiar dado que los padres pielesrojas no querían ser desposeídos de la tutela tradicional que ejercían sobre sus hijos; en el gremial supuesto que los maestros y oficiales ingleses se negaron a recibir aprendices indios. Más aún, como mediante contrato con los comisionados se obligaba a los maestros a enseñar no

sólo el oficio sino también a leer y escribir a los aprendices, las oportunidades de aprendizaje para éstos se vieron restringidas o totalmente obstruidas por la oposición decidida de los presuntos mentores, que no querían asumir tal compromiso. Los pielesrojas no pudieron contar en la Nueva Inglaterra con la ayuda decidida que en la Nueva España, pongamos por caso, recibieron los indios por parte de los miembros de las activas órdenes religiosas. Subrepticia o descaradamente los frailes y sacerdotes novohispanos, como nos cuenta el propio Motolinía aludiendo a ciertos chuscos casos, instigaron a los nativos, de suyo ya habilísimos manualmente, a burlar los secretos de los celosos y aprovechados artesanos españoles establecidos recientemente: la capacidad retentiva e imitativa de los indios obró milagros. Los altos precios impuestos por los maestros y oficiales españoles se derrumbaban a medida que los indígenas ponían en el mercado los productos artesanales imitados con rara perfección por ellos: así trajes (“¿*ticnequi benito?*”),¹³⁷ fustes, tejidos de lana, alhajas, cuchillos, cerraduras, llaves, zapatos, chapines, campanas, puños de espada, muebles, esculturas, pinturas, bordados, cordobanes, guadameciles, guarniciones, flautas, bandurrias, vihuelas, guitarras, arpas, etcétera. De hecho todo oficio de españoles traído a América pronto era conocido de los indios, pues, como expresa fray Toribio de Benavente, “como el oficio venga a esta tierra [de Nueva España] y no se suba al cielo, estando en la tierra hanlo de saber los indios, por mucho que se esconda [el maestro] a hacer los secretos de su oficio”¹³⁸ Las autoridades civiles y religiosas alentaron el proceso en tal manera que prácticamente a los veinte años de la conquista los indios constituían la base de la vasta producción artesanal novohispana. Lo que decimos del México conquistado vale asimismo para toda la América dominada por los españoles. Los misioneros (el ejemplo de Vasco de Quiroga, primer obispo de Michoacán, resulta el más conspicuo) organizaron el trabajo indígena por profesiones y en muchos casos enseñaron a los indígenas las artes y oficios de

137 “¿Quieres benito?” Es decir, un *sambenito*. Vid. fray Toribio de Benavente o Motolinía, *Memoriales o libro de las cosas de la Nueva España y de los naturales de ella*, ed. de Edmundo O’Gorman, México, 1971, p. 244.

138 *Ibidem*. En la Nueva Inglaterra los puritanos tuvieron durante mucho tiempo que sufrir los precios elevados de las artesanías por causa de la escasez de maestros. Isaac Allerton, sastre londinense, que durante diez años esquilmo a sus vecinos con precios altísimos, fue expulsado de Plymouth cuando éstos se cansaron del trato usurario que recibían del ambicioso maestro. Cit. G. F. Willison. *Saints and Strangers*, 1964, p. 195.

procedencia europea. En suma, los conventos, colegios y misiones católicos se convirtieron en semilleros de excelentes artesanos.

Las prohibiciones, o bien las dificultades puritanas ponen pues de manifiesto la gran contradicción entre el propósito civilizador-evangelizador y la negativa de vender herramientas o enseñar a los indios justamente las cosas y prácticas más urgentes y necesarias si es que en verdad se aspiraba a civilizarlos y a convertirlos en buenos, activos e industriosos cristianos. Sospechamos que el rechazo del proyecto del joven John Winthrop para civilizar a los pielesrojas y adecuarlos a la sociedad religiosa, agrícola y mercantil anglopuritana (1662) se debió acaso al temor de la mayor parte de los colonos a la posible competencia. Pensaba el hábil político, y así se lo propuso a la Sociedad corporativa de Londres, que los indios podrían manufacturar muchos artículos que llegarían a ser de fácil venta entre los propios ingleses; por ejemplo, la confección de tapices, que era un monopolio casi exclusivo holandés. A cambio de los productos y objetos elaborados por los indios, éstos podrían adquirir gustosamente más mercancías inglesas. El beneficio económico, amén del espiritual (disciplina laboral) sería recíproco. Inglaterra se beneficiaría también de la producción indígena de cáñamo, brea, trigo, forrajes y otros productos de fácil venta, y no únicamente, como ocurría hasta entonces, del tráfico de pieles.¹³⁹ Se obtendría así, prosigue el talentoso arbitrista, una renta pública con la que sostener la obra principal de la Sociedad a base del esfuerzo regenerador sin costo alguno (las limosnas, tan aborrecidas por los Winthrop, como ya se dijo, y odiadas generalmente por todos los puritanos) para el pueblo inglés y novoinglés. Esto último constituía precisamente el objetivo intencional de su mercantil proyecto regenerador; porque él, como estricto puritano, pensaba cuerda, cristiana y protestantemente que la redención del indio debería realizarse desde dentro; es decir, a partir del propio esfuerzo intramundano de éste.

Este plan¹⁴⁰ de John Winthrop, que estaba montado sobre la plataforma mercantilista de la época postcromwelliana, lo vemos hoy como utópico; pero, sin duda, para el hombre que llegaría a ser gobernador de Connecticut, el proyecto era viable, aunque él no cayese en la cuenta, a causa de su laborista

139 W. Kellaway, *op. cit.*, p. 107-108.

140 "Proposals concerning the Employing the Indians in New England". Fueron propuestas presentadas a la Compañía cuando John Winthrop, hijo, se hallaba en Londres (1662).

celo protestante, de la dificultad que encontraría el pielroja para pasar desde su primitivo estado social comunitario al agresivo y competitivo de la sociedad éticamente precapitalista, individualista y mercantil. La Sociedad londinense, reflejando el sentir negativo de la mayor parte de los comisionados, rechazó el plan de Winthrop; pero no sabemos si por considerarlo utópico o por las razones de competencia a las que nos referimos en un principio. Pese a ello se utilizaron algunas de las ideas proyectadas, con objeto de ocupar a los nativos en el comercio y en la elaboración de manufacturas e hilados en la ciudad indiana de Natick, fundada y guiada por John Eliot. Este personaje extraordinario y abnegado misionero, había informado desde el mes de septiembre de 1647 que sus indios rezaderos (*praying Indians*) de Massachusetts vendían durante el invierno escobas de hiniesta, duelas de barril, nasas, cestas y pavos; en las tres estaciones siguientes vendían frutos silvestres, pescado y viandas. Algunos indios se alquilaban en las granjas coloniales para segar heno y realizar otros trabajos útiles para los colonos. Sobre esta base previa de labor misionera y civilizadora la Sociedad intensificó su auxilio y así pudo Eliot proporcionar instrumentos de trabajo a los indios varones y ruecas y telares europeos a las indias,¹⁴¹ sin tener que recurrir a la ayuda inmediata de los colonos; ayuda siempre parca y dada a regañadientes.

Como hemos escrito, las recaudaciones inglesas, provenientes en su mayor parte de las rentas obtenidas por los bienes muebles e inmuebles de la Sociedad, fueron elevadas. De 1649 a 1656 se remitieron a los comisionados unas £ 1 700 al año, y durante los siguientes, hasta el de 1662, las remesas en especie o en numerario alcanzaron la suma anual de 500 a 600 libras esterlinas. Incluso a la segunda Sociedad, refundación o modificación ligera de la primera, se le permitió exportar plata y oro en barras a la Nueva Inglaterra por un valor de mil libras anuales, aunque no parece haberse contado nunca con tal cantidad para enviar a América. A pesar de todas las dificultades los envíos ingleses en dinero nunca faltaron y se mantuvieron con variable cantidad y regularidad hasta 1779, año en que los giros, por causa de la guerra de la independencia, fueron transferidos al Canadá para ayuda de los indios canadienses. Lo extraordinario y curioso al mismo tiempo, y que asimismo revela el espíritu de la tradición inglesa, es que se ha seguido enviando el dinero hasta el día de hoy, aunque ignoramos a beneficio de qué indios.

141 Cit. A. T. Vaughan, *op. cit.*, p. 261.

Por consiguiente no fue dinero lo que faltó para realizar el generoso plan de adoctrinación puritana entre los pielesrojas. Si la empresa misionera falló, a pesar de estar sustentada sobre una sana y sólida base económica, ello quiere decir que tendremos que indagar por otro lado cuáles y de qué orden fueron las causas que provocaron el fracaso.

Financiamiento de las compañías o sociedades misioneras

Aunque nos hemos referido hasta este momento (salvando la alusión hecha renglones arriba) a la Sociedad londinense en singular, de hecho hubo varias e inclusive la primera experimentó cambios a lo largo de su existencia histórica. Esta primera corporación, según dijimos, fue fundada en 1649, y de acuerdo con el acta constitutiva estaba autorizada “a recibir y disponer del dinero como mejor y mayormente condujese a la predicación y propagación del Evangelio de Jesucristo entre los niños y nativos”.¹⁴² La Sociedad fue una creación del Commonwealth y por lo mismo no pudo sobrevivir a la restauración estuardina y fue disuelta en 1661 mediante el *Acta de olvido e indemnidad*.

La segunda corporación para la obra misionera quedó establecida, en sustitución de la primera, en febrero de 1662 y fue denominada Compañía para la propagación del Evangelio en Nueva Inglaterra y lugares adyacentes de América, de acuerdo con la patente real, expedida por Carlos II, que la autorizaba y legalizaba. En la “Resolución Real” se expresaba la necesidad de procurar el bienestar de las colonias, buscando la manera de conducir a un pueblo industrial por el camino del comercio y el tráfico (*Trade and Commerce*) y esforzándose más especialmente en su bien y salvación espiritual. Es decir, se revisa el trabajo beneficioso realizado por la Sociedad anterior y se establece que:

a menos que no se tomen las providencias del caso, para educar y vestir y civilizar a los pobres nativos y mantener a los ministros y maestros de escuela y otros instrumentos empleados en este trabajo tan cristiano, los colonos se desalentarán y serán incapaces de soportar ellos solos todo el peso de la empresa. Y como su Real Majestad resuelve no sólo procurar la evidente prosperidad de estas colonias sino también, más espe-

¹⁴² Cf. en la edición de Edward Husband, “impresor del Parlamento de Inglaterra”: *An Act for Promoting and Propagating the Gospel of Jesus Christ in New England*, p. 1-2.

cialmente, la salvación de las almas inmortales de los indios y la propagación del glorioso Evangelio de Cristo entre ellos, en su piedad, digna de un príncipe, determina nombrar a Eduardo, conde de Clarendon, Lord Canciller; a Thomas, conde de Southampton, Lord Tesorero Mayor; a Jaime, duque de Ormond; al conde de Manchester [...] y a ciertos regidores y ciudadanos de Londres [...] para que se constituyan ellos y sus seguidores en un cuerpo incorporado y político bajo el nombre siguiente: Compañía [...].¹⁴³

A pesar de estos nombramientos de tanto relumbrón aristocrático, la Compañía, a cuyo frente estuvo el científico anglicano Robert Boyle hasta su muerte (1691), siguió siendo una corporación burguesa. El número de miembros se elevó hasta 45 según la nueva patente, gente toda acostumbrada a hacer números y cuentas.¹⁴⁴ De los 16 que constituyeron la corporación anterior sólo siete fueron rechazados por diversos motivos; más fundamentalmente por sus imbricaciones políticas con el régimen anterior. Esta nueva, o, por mejor decir, renovada o refundida corporación quedó también autorizada para percibir una renta de dos mil libras anuales de los bienes raíces, préstamos y demás de que disponía. Los comisionados novoiñgleses, que prácticamente fueron los mismos anteriores, debían ser seleccionados cuidadosamente en la Nueva Inglaterra dado que tenían que procurar

ponerse de acuerdo con los dichos ministros, maestros y otros funcionarios, con vista al mejor empleo antes dicho y para adquirir ropa, libros, útiles, etcétera, que se han de emplear en la civilización o educación de los indios; o bien para instar a los nativos y a sus hijos, entre los que lo deseen, a profesar la religión protestante juntamente con familias inglesas, o bien con maestros británicos, debiéndose dar cuenta por escrito a la Compañía de tales procedimientos.¹⁴⁵

143 C. S. P. Col., 1660-1668, p. 71-72.

144 Cf. A. T. Vaughan, *op. cit.*, p. 275. Entre todos destacó Richard Floyd o Lloyd, tesorero de la Compañía de 1649 a 1659 y celoso cuidador de los dineros e inversiones. El primer tesorero, aunque honrado, no cumplió a satisfacción de los miembros de la Sociedad. Se eligió a la muerte de Floyd a Henry Ashurt, que hizo un gran trabajo desde 1659 a 1680.

145 C. S. P. Col., p. 72.

Hasta 1685 los llamados comisionados de las Colonias Unidas fueron agentes de la Compañía; a saber, los encargados, como dijimos, de proporcionar a los misioneros, maestros, intérpretes, traductores, guías y demás auxiliares los medios pecuniarios, libros, útiles y herramientas necesarios para el buen éxito de la adoctrinación y cristianización (incorporación) de los indios. A partir de la fecha arriba indicada quedó constituido, con los mismos fines, el consejo de los siete comisionados de Boston bajo el nombre de Comisionados para la propagación del Evangelio en Nueva Inglaterra. Estos funcionarios aceptaban o rechazaban los presupuestos misionales y vigilaban e incluso fiscalizaban las tareas misioneras de los evangelizadores. Como estrictos y duchos contables de una corporación mercantil llevaban cuentas claras y precisas de los ingresos y egresos y de cada penique bien o mal gastado. No obstante, y como ocurre con toda contraloría que se respete, no faltaron denuncias sobre despilfarros y tacañerías de los comisionados; empero éstos fueron por lo general hombres prominentes y en extremo honestos en el manejo de fondos, y algunos de ellos, por ejemplo Samuel Sewall, empleó gran parte de su tiempo e incluso su dinero en ayuda de los pielesrojas. Además, durante buena parte de su vida, hasta su muerte en 1730, este secretario y tesorero de comisionados estuvo interesado vivamente en la conversión de los indios; interés que probablemente prendió en él como buen puritano y que en parte debió a su íntima amistad con la familia de John Eliot.

Por cierto que fueron constantes las quejas de los comisionados a la sede inglesa, porque Eliot, padre de los indios, que exigía siempre más y más dinero para beneficio de sus catecúmenos y no para su medro personal, casi nunca daba cuenta fiel y pormenorizada del que recibía y gastaba. Mas estas reiteradas denuncias no fueron obstáculo para que la Compañía londinense se entendiera directamente con el honrado Eliot, a sabiendas de sus rectas intenciones y sin importarle las quejas y rabietas de los celosos escribas. A favor de Eliot estaba su amistad con Boyle y la extrema confianza de éste en la calidad moral del generoso evangelizador, quien, ciertamente, nada aborrecía más sino que se le calificase así; pero es el mejor epíteto que le cuadra y que mejor define a su noble espíritu.¹⁴⁶

146 Cotton Mather se refiere al regaño del *maestro* cuando “an Honourable Person” [Edward Winslow en su *The Glorious Progress amongst the Indians of New England*, 1649]

La tercera Corporación o Sociedad para Promover el Conocimiento del Cristianismo fue fundada en 1690 y se comprometió a sí misma a enviar periódicamente algunos libros para instrucción y adoctrinamiento de los indios de las misiones puritanas. Esta Sociedad fue, sin duda alguna, la menos importante entre las organizaciones piadosas interesadas en la expansión misional protestante en América.

En junio de 1701 el rey Guillermo III sancionó con su firma, rúbrica y signo reales la creación de la Sociedad para la Propagación del Evangelio en Países Extranjeros. Esta nueva corporación, dependiente de la Iglesia de Inglaterra, no aportó mucho al trabajo misionero entre los indios; solamente la tribu oneida, perteneciente a las Cinco Naciones Confederadas, recibió cierta intermitente ayuda material y espiritual. Los clérigos puritanos de la Nueva Inglaterra se opusieron decididamente a que los ministros enviados por la Sociedad citada (cuarta en la serie) hiciesen prosélitos entre los indígenas. El pastor anglicano J. Beach, que predicaba a los indios en Newton, encontró tan fuerte oposición entre los reverendos novoingleses que tuvo que abandonar sus tareas catequistas. Escribió a los representantes de la Sociedad londinense que lo había enviado, quejándose de la oposición puritana:

Muchos de los ingleses que aquí viven son acérrimos enemigos de nuestra Iglesia, o de cualquier otra forma de instrucción que yo haya utilizado. Insinúan a los indios que si me reciben por ministro suyo, con el tiempo me quedará con sus tierras y los obligaré además a pagarme un salario. Los nativos se ponen con tales consejas muy furiosos porque son gente celosa de su tierra y sospechan particularmente que pueden ser expulsados de ella por los ingleses. Estos disidentes [puritanos] están, por lo general, contra todos los hombres de iglesia y les dicen a los indios que somos unos bellacos, etcétera, y les aconsejan que si me presento ante ellos que me azoten.¹⁴⁷

La última y quinta asociación británica fue constituida también en 1701: Sociedad Escocesa para la Propagación de la Instrucción Cristiana. Durante

lo llamó *evangelista*. Véase *Magnalia*, “*Vida de John Eliot*” (libro III). Véase también en la traducción ya citada de E. Garza Larumbe (*supra* n. 57), p. 184.

¹⁴⁷ *Records of S. P. G.*, p. 46.

siete años, a partir de 1730, funcionó su Consejo de Corresponsales; pero en 1738 cesó dicho Consejo y no volvió a establecerse sino hasta 1756. Esta Sociedad tuvo también agentes en Nueva York, en Nueva Jersey y, por pocos años, antes de 1764, en Connecticut.¹⁴⁸

En conjunto todas estas corporaciones, pero sobre todo las dos primeras, realizaron una filantrópica labor que acabó prácticamente al estallar la devastadora Guerra del Rey Felipe (1675-1676). Aunque a veces estas sociedades cooperaron entre sí, si bien en pequeña escala, es de sentirse que las rivalidades y prejuicios religiosos (sectarios) levantaran sospechas entre ellas, lo que las llevó a que cada una viera con hostilidad las actividades misioneras de las otras. Jonathan Mayhew en sus *Observaciones y conducta* de la Sociedad citada (observación cuarta) publicadas en Boston en 1763, denunció que la corporación estaba más interesada en ganar a congregacionalistas y presbiterianos para el anglicanismo que en convertir indios.¹⁴⁹ Después de la insurrección india se paralizaron los auxilios anuales; más aún, la sangrienta contienda destruyó las esperanzas misioneras de la Nueva Inglaterra. El alzamiento de los wampanoagas y sus aliados y el inmisericorde aplastamiento, sin distinción, de indios paganos y cristianos rubricó sangrientamente el colapso de la generosa empresa.

Tócanos ahora insistir sobre el peculiar y significativo carácter económico de la evangelización puritana. Es indudable que la obra misionera novoinglesa resulta en extremo original porque nada parecido se encuentra en el método católico u ortodoxo utilizado a lo largo de los siglos. John White en su *Alegato de Colonos (Planters Plea, 1630)* sugiere la creación de un fondo común de 10 000 libras para “soportar [suficientemente] el peso de la carga general”.¹⁵⁰ Reunir esa suma le parecía fácil: “¿Qué representa para un comerciante o para un caballero de mediana fortuna desembolsarse 25 o 50 libras para dedicarlas a la propagación del Evangelio, cuando él puede gastar mucho más, si lo desea, en cosas superfluas tales como trajes, tinturas, casa, etcétera, en un año?” Ciertamente se trata de influir con ánimo pío en aquellas personas que gastaban demasiado en frivolidades y para las cuales el abstenerse de unas cuantas no significaba un gran sacrificio, contribuyendo amorosamente

148 Cf. W. D. Love, *Samson Occom*, Boston, 1894, p. 13.

149 Cit. W. Kellaway, *op. cit.*, p. 194.

150 Cit. *ibidem*, p. 8.

por este medio a la empresa evangélica. Pero se trata de una apelación a la filantropía del cristiano reformado y no a la caridad del cristiano católico, aunque parece confundirse con ella. Lo filantrópico consistía y consiste todavía en reunir esas 10 000 libras para establecer una asociación comercial e industrial que rindiese intereses con los que sostener a la empresa social-colectiva de la evangelización.

Desde este punto de vista financiero sería la Compañía de Jesús la más próxima a este tipo de negocios, pues, como se sabe, destacó durante los siglos coloniales en la administración y explotación de fincas rústicas y, en general, se hizo notable por la habilísima manera de especular con sus bienes. Baste recordar, a manera de ilustración, el buen empleo que el provincial Pedro Sánchez dio a los 46 000 pesos que como donativo recibió en 1576 del Cresco novohispano Alonso de Villaseñor.¹⁵¹ La estrategia económica del padre provincial unida a la táctica mercantil del padre Juan de Alcázar hicieron en muy breve tiempo multiplicar las riquezas de la Compañía en la Nueva España, mostrando así prácticamente la inanidad del virtuoso principio escolástico sobre la *esterilidad del dinero*, que defendía fray Tomás Mercado en su neoescolástica *Summa de tractos y contractos de mercaderes*.¹⁵² Sin embargo, la Compañía de Jesús, aunque moderna, fue movida por la caridad cristiana; en cambio las corporaciones puritano-burguesas lo hicieron todas a los impulsos modernistas protestantes (v. gr. burgueses) de la filantropía, por cuanto no se intenta ayudar ni salvar al individuo sino al grupo o estamento social proporcionándole los medios pertinentes (no limosnas) para su autoperfeccionamiento y regeneración colectivos; es decir, para su salvación social cristiana. “Un testimonio concreto de la separación entre la moral y el cristianismo –escribe J. Burckhard– lo tenemos, por ejemplo, en la filantropía [...] que parte de una premisa optimista y que, proponiéndose como fin impulsar al hombre y estimular su actividad, es más bien una secuela del espíritu de lucro y de la preocupación por la vida terrenal que un fruto del cristianismo, el cual sólo reconoce, si es consecuente, el abandono de toda riqueza y la

151 Vid. P. Francisco de Florencia, *Historia de la provincia de la Compañía de Jesús de Nueva España*, México, 1935 (edición facsimilar de la primera de 1694). Todo lo referente al proceso económico entre las páginas 307-330.

152 Publicada en Sevilla en la imprenta de H. Díaz, 1571. Este fraile agustino vino de niño a la Nueva España y se educó en la capital novohispana.

limosna.”¹⁵³ Repitamos que los donantes de legados y riquezas son en su mayor parte comerciantes e industriales ricos que establecen con las gruesas sumas aportadas una asociación administrada por ellos (especie de fideicomiso) y para un fin benéfico; pero la asociación es absolutamente independiente de toda congregación, iglesia o sínodo. Las sumas aportadas, inclusive las £ 511 reunidas por los soldados republicanos de Cromwell no se entregaron a título de limosnas, puesto que todos los puritanos –insistamos en ello– abominaban del corrompido sistema caritativo papista, utilizado lo mismo para la aborrecida venta de las famosas indulgencias que para la no menos odiada campaña de apelación a la caridad pública. A pesar de sus fuegos oratorios, Rich Bigge (ministro de Winterbourne, Dauntsey) y Henry Newcome (de Gawsworth, Chesshire) no recolectaron sino míseras sumas entre sus feligreses durante la propaganda parroquial emprendida por toda Inglaterra y Gales a favor de los indios. En términos generales la campaña popular rindió pocos frutos económicos, y no hay que atribuirlo a la cicatería inglesa sino a que el concepto y método de ayuda al prójimo habían cambiado radicalmente.

El singular sistema de financiamiento de la empresa evangelizadora obliga a ésta –debemos repetirlo– a quedar montada sobre una estructura mercantil que presenta los visos de una sociedad por acciones; de un negocio, así sea éste el de salvación para centenares de indios. Esta peculiar manipulación de lo espiritual con instrumentos inadecuados, según nos parece, a su propia esencia, como cualquier empresa económica busca dividendos, réditos, ganancias: rescate de almas en este caso. La modernidad anglosajona puritana aplicaba a la vida espiritual la regla del éxito económico; pero cuando se aplicó esta férula al indígena, se advirtió, no sin escándalo y molestias de los empeñosos procuradores y observadores, que las escasas ganancias no compensaban el alud de pérdidas; o sea, que el mecanismo no funcionaba. La falla no estuvo, por tanto, en la capacidad amorosa y cristiana del hombre reformado anglosajón, sino en el sistema. Podemos sostener que los evangelizadores puritanos no fracasaron en su temple espiritual, en su amor o en su ferviente deseo religioso de salvar a los nativos; lo que los hizo fracasar fue la modernidad de un método inadecuado para la redención del indio.

153 Cf. Jacob Burckhardt, *Reflexiones sobre la historia universal*, México, 1943, p. 178.

Fue característica de la modernidad inglesa el que ni el Estado ni las diversas iglesias quisieron responsabilizarse económicamente de la empresa evangelizadora; sin embargo, se procuró, según hemos indicado, que el vacío económico fuese rellenado a base de los aportes de las asociaciones ya indicadas. Por tal circunstancia las dos corporaciones primeras (de hecho, como hemos visto, se trataba de una sola) tuvieron que tener sus cuentas al día y permitir el examen público de las mismas para evitar las críticas provenientes de diversos sectores. Cada sábado por la mañana el público cooperante interesado en saber qué destino se le había dado a su aportación económica podía examinar las bien asentadas partidas en los libros expuestos en el Cooper's Hall de Londres. Sólo si se considera ya a la Sociedad ya a la Compañía lo que en definitiva fueron, es decir, asociaciones mercantiles con fines filantrópicos, es como cabe admitir la fiscalización pública.

También en Boston los comisionados fueron, según dijimos, estrictos en las cuentas y como buenos gerentes bancarios aumentaban, disminuían o retiraban del todo los créditos (salarios) a los ministros evangelizadores de acuerdo con los resultados catequísticos. Por ejemplo, en 1680 el misionero James Fitch había intentado, sin mayor éxito, convertir a Uncas y al hijo de éste. Enterados del fracaso los comisionados rebajaron drásticamente el sueldo del reverendo, a pesar de que éste había seguido trabajando con el mismo empeño de siempre entre los indios. En respuesta a la *Patética petición* de Fitch los comisionados acordaron pagarle doce libras (en lugar de las 31 más diez chelines que antes recibía) para quitárselo de encima: lo cual sucedió en efecto. Otro caso parecido fue el de William Leveridge, que al fallar en su tarea evangélica con los indios de Long Island vio rebajados sensiblemente sus honorarios. En 1733 fue enviado Joseph Park a Westerly en cuyo lugar se sintió tocado por el revivalismo religioso que predicaría y pondría en práctica James Davenport siete años después. Hacia 1742 la renovación espiritual le llevó a fundar una Iglesia Congregacionalista de la Nueva Luz, cuyos miembros (una cuarta parte de éstos eran indios) se sintieron sacudidos por la nueva revolución religiosa conocida como el Gran Despertar. Los comisionados al ver el buen éxito del ministro con los indios, dado que había atraído a un buen número de éstos, le aumentaron el sueldo a 120 libras anuales; suma excepcional, salvo en el caso particular de Eliot en el siglo anterior, puesto que el salario misionero promedio oscilaba entre las treinta o cuarenta libras al año.

Habiendo transcurrido unos cuantos más, los propios indios narragansettos se separaron de la congregación para constituir por sí mismos y bajo la dirección espiritual de su nuevo pastor, el indio Samuel Niles, una iglesia independiente. Al conocer el hecho los comisionados retiraron a Park la ayuda económica que tanto necesitaba y, en consecuencia, su iglesia congregacionalista y novoluminosa se disolvió.

El famoso predicador y teólogo novoiñglés Cotton Mather insistió con el jefe de los comisionados, William Dummer (1724), en la necesidad de que uno o dos ministros participaran en la Comisión, lo cual redundaría en ventaja para la actividad evangelizadora y serviría, sobre todo, como una capa de decencia sobre los comisionados para que dejaran de considerar las tareas de la agencia como un simple negocio; como si el único objetivo fuera mera y fundamentalmente ahorrar dinero o manejar una discreta y frugal mercancía; cuando sólo debiera ser su principal y constante función la de inventar y procurar los mejores métodos con vista al interés de la pura e impoluta religión entre los indios. Como puede verse la orientación comercial dada a la empresa evangelizadora se había agudizado en el siglo XVII. En la penúltima década del anterior Edward Randolph había criticado burdamente la propensión de los comisionados a escatimar la ayuda y a desposeerla de todo sentimiento emotivo. Los había acusado también de malos manejos de fondos, falseamiento de cuentas, adjudicación indebida de sueldos entre los miembros y otros varios hurtos; pero lo que nos interesa no es la denuncia en cuanto tal, por lo demás absurda y malintencionada del despechado agente anglicano, sino la facilidad con que la empresa puritana a favor de los indios resultaba vulnerable frente a argumentos que comúnmente se empleaban para denunciar un negocio fraudulento. Pese a todo algo de verdad, así fuera mínima, había en la carta de Randolph (27 de octubre de 1686) al arzobispo de Canterbury, doctor William Sancroft. Y para ejemplificar sobre la conciencia más mercantil que religiosa de los comisionados nos referiremos, por último, a las complicadas manipulaciones (1711-1727) e incluso a la mala fe de éstos en la compra de tierras para los indios de Martha's Vineyard, que fueron pagadas por la Compañía londinense. Adquirida la tierra los comisionados no pudieron resistir a la tentación de arrendar buena parte de ella para obtener una renta fija anual. La ambición mercantil prevaleció sobre el interés cristiano de favorecer plenamente a los indios, como fue la intención primera de la Compañía y de los comisionados consejeros al iniciarse las

negociaciones. Se justificó el arriendo bajo pretexto de que la renta del mismo se emplearía para sostener escuelas y beneficiar en otros aspectos vitales a los indios.¹⁵⁴

Tribulaciones novoinglesas y repercusiones indianas

Casi al final de la sección tercera de este capítulo nos referimos a las dificultades del comerciante bostoniano Robert Keayne, quien fue acusado por sus conciudadanos ante la Corte General por practicar descaradamente la usura y llevar a su máximo la regla de oro de todo comerciante; es decir, comprar lo más barato posible y vender sus mercancías lo más caras que le era posible. El traer aquí a colación esta sórdida historia así como dos más tan ilustrativas como la primera, tiene por objeto obtener en cierto modo una especie de moraleja final esclarecedora de nuestro tema indiano.

El frenesí por el tráfico que animó a todas las clases inglesas (salvo a la campesina) durante los siglos XVI y XVII así como el amor por el dinero que penetró en la vida y en el sentimiento de la gente no se limitaron a la Vieja Inglaterra sino que también se expandieron con gran virulencia por la Nueva.¹⁵⁵ Lo que más se cotizaba en Boston eran las buenas y recatadas costumbres y el éxito feliz y fácil en los negocios; señales ambas de la bondad divina, barruntos celestiales de salvación en el más allá mediante la prosperidad en el más acá, según se ha dicho. Realmente, como escribe Perry Miller, todas las cosas eran tentación: un hombre debía laborar de acuerdo con su vocación puesto que todo dependía de sus esfuerzos; pero debía tener siempre presente que la recompensa era dada por Dios.¹⁵⁶ Justamente esto era lo que olvidaban algunos puritanos. En 1639, ante la presión y clamor de las esquilgadas fuerzas populares de la colonia, se procesó al comerciante citado, quien trasquilaba tan inocente como ambiciosamente a sus aborregados correligionarios al obtener en la venta de los artículos importados de Inglaterra el 50 y hasta el 66 por ciento de ganancia; o como se dice en el cargo formulado por la Corte: “obteniendo seis peniques de ganancia por chelín, y a veces hasta ocho

154 Todos los datos a partir de la nota anterior en W. Kellaway, *op. cit.*, p. 104-105, 211, 222-223, 250.

155 Cf. Charles A. Beard, *The Rise of American Civilization*, Nueva York, 1941, p. 21.

156 *Cit.* P. Miller, *op. cit.* (1966), p. 5.

chelines; y en ventas al menudeo hasta dos por uno”.¹⁵⁷ De hecho hombres como Keayne, como John Hull, aprendiz de platero e hijo de herrero, hasta llegar, “por la mano de Dios”, a ser el comerciante más rico de Boston,¹⁵⁸ y, como prototipo, Samuel Sewall lograron encumbrarse económicamente sobre sus conciudadanos laborando devotamente en su vocación (*calling*) mediante el triple arbitrio del comercio, la especulación de tierras y el préstamo a interés. Estos tres oficios (comerciante, especulador y banquero) eran perfectamente compatibles con su religiosidad y temor de Dios; porque el calvinismo que estos *especímenes* sustentaban (permítasenos el plural) “respondía en su novoinglesa forma puritana no a un nuevo ‘espíritu del capitalismo’ [como quiere Weber] sino más bien a un delicado equilibrio de tensiones en la vida de cada piadoso comerciante, un equilibrio tan pesadamente ponderado con la ética medieval de los negocios como con el ascetismo [intra]mundano protestante”. Pero, prosigamos con la exégesis de Bernard Bailyn, “el crecimiento de la sociedad capitalista implicaba no la perpetuación sino la destrucción de este equilibrio puritano”.¹⁵⁹

Realizado el juicio en la Corte, el desaprensivo comerciante fue condenado a pagar una multa de 200 libras y a retractarse públicamente. Ambas cosas las hizo con gran humildad declarando que efectivamente había pecado; pero que él había sido el primer sorprendido supuesto que buscando su prosperidad (añadamos que piadosamente) estaba seguro de que marchaba por el verdadero y buen camino de su pía y salvadora vocación. John Cotton, el Salomón de la colonia, se sintió en el caso obligado de intervenir y para aplacar las iras populares, en su sermón del día siguiente al proceso atacó a la usura y a la codicia humana causantes de tantos males; más precisó que si bien Keayne había tomado como regla de oro lo que era un falso principio (comprar barato y vender caro, según dijimos) lo había hecho por ignorancia y no por maldad. El reverendo se dio vuelo recordando lo que se dice en Éxodo (22, 25) y Levítico (25, 35, 36); pero entre tanto la Corte General se había dividido y como no existía una base legal y doctrinal en que apoyarse, puesto que Calvino, a fin de cuentas, había soslayado el espinoso asunto, dejando al

157 Cf. Bernard Bailyn, “The Merchants and the Protestant Ethic”, en *Puritanism in Seventeenth-Century Massachusetts*, Nueva York, 1968, p. 89.

158 Cit. P. Miller, *op. cit.* (1966), p. 42.

159 Cf. *The Apology of Robert Keayne*, ed. de Bernard Bailyn, Nueva York, p. XI.

comerciante o al prestamista en libertad moral por lo que atañía a la ganancia y al interés, los partidarios de Keayne, que eran, como decimos ahora, las *fuerzas vivas* de Boston y de las pequeñas ciudades circundantes y que, por supuesto, formaban mayoría en la Corte, pudieron justificar a su defendido con los modernos (capitalistas) atenuantes siguientes:

1. A causa de que allí no había ninguna ley en vigor que limitase o dirigiese a los hombres en asuntos de provecho en sus negocios; 2. A causa de que era una práctica común en todos los países el que los hombres empleasen la ventaja de elevar los precios de los artículos; 3. A causa de que (aunque en este caso él era, sin embargo, el principal culpable) no era el único que había incurrido en esta falta 4. A causa de que en la comarca todos los hombres dedicados por doquier a la venta de ganado, maíz, trabajo, etcétera, eran culpables de iguales excesos en los precios; 5. A causa de que no se podía hallar ninguna regla que igualase la proporción o tasa entre el comprador y el vendedor, aunque mucho esfuerzo se había consumido en ello y a pesar de las muchas leyes que se habían hecho con este objeto; las cuales, no obstante, han sido rechazadas por no ser seguras ni satisfactorias. Y por último, y especialmente, a causa de que la ley de Dios no indica otro castigo en este caso sino la doble restitución y, en algunos otros, solamente la mitad añadida a la principal cuando el ofensor libremente se confiesa y hace su ofrecimiento.¹⁶⁰

Winthrop también echó su cuarto a espadas e inspirado acaso en la moralizante, famosa y muy citada carta de Calvino a Sachins recomendó que la regla para el prestamista debía consistir en prestar al que pide no lo que éste demanda sino lo que el necesita y teniendo en cuenta las posibilidades reales del mismo para saldar la deuda; mas si el que pide prestado tiene medios de pago se deberá proceder con él no por la ley de la gracia sino por el camino habitual del comercio justo.¹⁶¹ En suma, los principios escolásticos sobre la

160 *Cit. Winthrop, op. cit.*, t. I, p. 316. En la edición ya citada (n. 159) del testamento de Keayne (p. 48-64) el testador se defiende de los cargos que se le hicieron en el proceso.

161 El moralista Calvino más que el lógico se expresa también en la carta no menos célebre dirigida a François Morel: “Nolim quidem meo patrocinio usuras fovere atque utinam nomen ipsum abolitum esset e mundo; sed non audeo de re magni momenti plus

usura, la ganancia, el comercio y el justo precio habían sido derrumbados; pero no será sino hasta 1699 cuando toda objeción contra el préstamo a interés y contra las ganancias indebidas (usura) serán declarados inoperantes. La Asociación de Cambridge declarará en sus *Treinta casos importantes* “que la Sociedad Humana en las circunstancias actuales, se hundiría si toda usura fuese impracticable”.¹⁶² Los principios escolásticos que regían y frenaban la ganancia (*damnus emergens, periculum sortis y lucrum cesans*) quedaban a juicio de cada quien; es decir, se reconocía y sancionaba legalmente al comercio, al ahorro y al provecho sin límite y se admitía ya sin tapujos que la economía se regiría en lo sucesivo por el interés y no por disposiciones éticas y virtuosas;¹⁶³ cosas ambas hacia las cuales ya había apuntado más o menos solapadamente Juan Calvino.

Desde 1719 había reconocido Cotton Mather que los clérigos ya no tenían por qué mediar en los negocios mercantiles y había advertido al sufrido y pagano pueblo que sólo cabía buscar consuelo y encomendarse a Dios. Este célebre proceso marca precisamente el comienzo de la supremacía de la vida económica sobre la espiritual en la Nueva Inglaterra. Y aunque John Cotton se esforzó después del juicio por establecer un código moral de restricciones sobre el comercio y reglas sobre la ganancia legítima (disposiciones inspiradas en la *Institución* y por lo mismo de lejano aflato medieval), dicho código apenas si influyó nada en la futura dirección y progreso mercantilistas de la colonia. Para el desarrollo de la civilización comercial de la Nueva Inglaterra las disposiciones de Cotton no fueron obstáculo, porque nadie, ni siquiera tal vez él, las tomó en cuenta. Como dijera el predicador Joseph Sewall (1730) en el funeral de su padre Samuel, difícilmente la historia podía presentar un caso paralelo al de la Nueva Inglaterra: “A Dios plugo sonreír a nuestras mercancías, a nuestra navegación, a nuestro comercio y a nuestros negocios.”¹⁶⁴

pronunciare quam Dei verba sonant.” (No quisiera en modo alguno favorecer a la usura justificándola, y desearía que su mismo nombre desapareciese de la Tierra; pero sobre una materia de tal importancia no puedo decir más que lo que expresa la palabra de Dios). *Cit.* Henry Hauser, “Les idées économiques de Calvin”, *apud* Philippe Besnard, *Protestantisme at Capitalisme*, París, 1970, p. 215.

¹⁶² *Cit.* P. Miller, *op. cit.* (1966), p. 309.

¹⁶³ *Ibidem*, p. 307-308.

¹⁶⁴ *Cit. ibidem*, p. 483.

Para un diputada de la Corte General reunida en Boston en el mes de diciembre de 1641 la cosa estaba bien clara: la pobreza significaba para él, sin lugar a dudas, una prueba fehaciente de la reprobación divina. Aquí ya no se trata de la opinión del pueblo, *plebe inconsulta* según la *democrática* opinión de los magistrados, sino la de un hombre de posición y representación en la colonia. Un hombre que con relación al problema opinaba igual o de modo parecido a como lo pensaba la masa ignorante:

En esta sesión Mr. Hathorn, uno de los diputados y usualmente uno de los presidentes de la cámara, hizo una moción para que algunos otros de los diputados removieran del salón de sesiones a dos de sus más antiguos magistrados a causa de que éstos se habían empobrecido; y sobre esta proposición habló él por vía de impropio y oprobio contra aquellos dos.¹⁶⁵

En la lectura del día siguiente Cotton reprobó esta actitud de Hathorn y sus secuaces y expuso que si las propiedades de los dos ancianos diputados habían decaído y sufrido mermas, había sido porque sus poseedores, en días difíciles para la colonia, se habían dedicado abnegadamente al servicio de ésta, con olvido de ellos mismos y de sus intereses particulares; por cuya razón, añadía Cotton, él estimaba justo que los dos ancianos miembros siguieran ocupando sus puestos, pasándose por alto la indigencia en que al presente se hallaban aquellos dos hombres. Mas las amonestaciones y la defensa del reverendo sirvieron de poco: los ancianos fueron desprovistos de sus cargos y, por lo que siguió a partir de aquel momento, añade Winthrop, comentarista del caso, “pareció que el fuego del cual aquello reventó, solamente se amortiguó en vez de apagarse, como será demostrado en seguida”.¹⁶⁶ No necesitamos, empero, de otros ejemplos semejantes y nos sobra con el transcrito, en el que se pone de manifiesto el valor trascendental a la vez que mundanal (salvación revelada) que la gente común y corriente acordaba al éxito intramundano y que condenaba, por lo mismo, a los pobres al fracaso, puesto que en su falla y pobreza transparentaban, por decirlo así, su condenación. Desde luego no hay regla sin excepción, según parece, porque el propio Winthrop, que quedó arruinado por las extravagancias de su administrador James Luxford, recibió

165 *Cit. Winthrop, op. cit., II, 49.*

166 *Idem.*

inmediata, amplia y generosa ayuda de la Corte y de sus amigos ingleses, Brampton Gurdon y Sir Nathaniel Barnardiston, para saldar sus deudas y reconstruir a la larga su perdida fortuna y crédito. Claro está que no solo se trataba de un personaje importante sino fundamentalmente de un político y organizador notable y, por lo mismo, imprescindible para la prosperidad de la colonia; lo que explica a nuestro entender el que no lo dejaran hundirse.¹⁶⁷

El ya citado comerciante novoiñglés John Hull pensaba sinceramente que el hombre religioso es aquel que sabe aprovechar entre las varias oportunidades la mayor o más importante; por el contrario el hombre pecaminoso es aquel que pierde las que Dios pone en su camino. En su tienda él tenía dos aprendices, Jeremías Dummer y Samuel Paddy, el primero aprovechó bien su oportunidad y llegó a convertirse en un rico y *santo* comerciante, y padre de familia honrado; el segundo desaprovechó la coyuntura que se le ofrecía y Hull no tuvo más remedio que correr de su casa al mal aprendiz. Tras despedirlo el comerciante le escribió una carta llena de reconvenciones, entre las cuales se destaca la siguiente: “Si hubiese usted seguido viviendo aquí conmigo y obedeciendo a su *calling* usted podría haber llegado a ser poseedor de muchos cientos de libras y podría haber gozado de muchos más recursos por su soltería. El señor Jeremías Dummer goza de buen rango, tiene una esposa y tres hijos y se muestra contento por poder ser útil a su generación.”¹⁶⁸

¿Y—cuestionará alguien probablemente—qué relación pueden tener todos estos casos citados con el problema de los indios en cuanto a aprovechar o desaprovechar las oportunidades que a través de los ingleses y novoiñgleses la mano de Dios les ofrecía? Mucha, según se echará de ver, porque si un astuto o ingenuo comerciante es condenado (lo cual pesó a éste durante todo el resto de su vida, como puede comprobarse leyendo su testamento); si dos representantes de la colonia son repudiados por ser pobres, sin que les sirvieran de eximentes justificatorios sus anteriores sacrificios y desvelos amén de sus muchos años, y si a un aprendiz de comerciante se le cesa por no saber aprovechar la oportunidad que se le brindaba, ¿qué podían esperar los indios, pobres de

167 Tan generosa fue la Corte General que donó a la esposa de Winthrop, Margaret Tyndal, 3000 acres de tierra de labor; más aún, una especie de suscripción popular puso en manos de Winthrop cosa de 500 libras (Vid. E. S. Morgan, *The Puritan Dilemma, The Story of John Winthrop*, Boston/Toronto, 1958, p. 175-176.

168 Cit. P. Miller, *op. cit.* (1966), p. 43.



solemnidad, extraños al trabajo, míseros por naturaleza e indiferentes al llamado de Dios y de los hombres blancos? ¿Qué se les podía agradecer a aquellos pielesrojas en cuyos hábitos, costumbres y medios de vida se revelaba ya su condena trascendental y pues la esclavitud presente a que Satanás los tenía sujetos? Es indudable que en cualesquiera de los casos muy poco, ya que si los colonos consideraron despreciables a dos de los suyos por pobres, no se podía esperar ni exigir que con gentes que les eran totalmente extrañas y contra las que tenían tantas prevenciones se comportaran mejor.



3

243

Los enemigos de la evangelización puritana



*Tantae Molis erat, pro Christo condere Gentem**
Cottonus Matherus

* Inspirado en Virgilio (*Tantae molis erat...*), Cotton Mather escribe que “Era empresa de mucha monta fundar el imperio de Cristo entre la gente indiana”. De un folleto publicado en Londres (1702).



Competencia misionera y herencia trágica

245

Cristianografía utópica y justificación misional

Según el puritanísimo Cotton Mather, que entre otras muchas cosas fue un clérigo novoiinglés que tuvo la gracia de acuñar nuevos y favorecidos nombres, la geografía de Estrabón, de acuerdo con el marco clásico de la misma, no comprendía lo que por el tiempo de Madero (como también alguna vez castellanizó su apellido) abarcaba la Iglesia de Dios. Ésta, como simbólicamente lo había intuido San Agustín en el cuatripartito reparto de la túnica del Señor entre los sayones, había de desbordarse por las cuatro partidas del mundo: *Quadripartita vestis Domini Iesu Christi, quadripartitam figuravit, eius Ecclesiam, toto scilicet, qui quatuor partibus constat, terrarum orbe diffusam*.¹

Ahora bien, a esta descripción o división geocrisiana le hemos de añadir el remoquete de utópica porque se habrá de convenir con nosotros que mediante esta diáspora cristiana y europea y en ésta su convergencia en la cuarta parte del mundo, o América, lo utópico, como ya tuvimos ocasión de ver,

1 “Esa cuádruple división de la túnica de Nuestro Señor Jesucristo configuró la de su Iglesia, dividida en cuatro partes por estar esparcida por las cuatro partes del mundo” (Tratado 118, 4). *Sobre el Evangelio de San Juan*.

representó un singular y esencialísimo papel. Si se recuerda, la expansión anglosajona del siglo XVI habíase proyectado sobre este continente llevando desplegada la bandera del anglicanismo y de la edad dorada. La Iglesia nacional de Inglaterra, como más apegada al Renacimiento, se avenía muy bien con los mirajes clásicos;² mas la puritana no pudo ni quiso enarbolar semejante pabellón a causa de su casi exclusiva inspiración y reminiscencia bíblicas (Antiguo Testamento). Ella soñó y suspiró por un retorno evangélico y senextestamentario; por consiguiente no trajeada con el quitón o la toga gentiles, sino enfundada en el severo ropón talar de los profetas y jueces del viejo Israel. Esto no quiere decir que los hombres puros desdeñasen u olvidasen el Nuevo Testamento, sino que como inspirador y guía fue el Antiguo el más utilizado tipológicamente y asimismo el más empleado como escudo protector contra todo potencial enemigo. Como escribiera el que fue primer pastor de Salem, Francis Higginson (inspirado ahora, como puede verse, en el Nuevo) en su *New-Englands Plantation, or a Short and True Description of the Commodities and Discommodities of that Countrey* (1630),³ “entre nosotros hemos enseñado aquí la religión verdadera y las sagradas ordenanzas del omnipotente Dios [...] de esta suerte no dudamos que Dios estará con nosotros, y si Él está por nosotros ¿quién podrá estar en contra nuestra?”⁴

Respondiendo a esta obsesiva inspiración el territorio novoioglés quedó bautizado con nombres evocadores y significativos: *Salem* (La Paz), que tal

2 Respondiendo tal vez a esto, la colonia fundada por los ingleses en el siglo XVI fue llamada Virginia; pero bajo tal denominación estaba comprendido un vasto territorio. Se sabe que el informe de Adams y Barlowe dio ocasión a que el favorito de la reina y autor de los viajes, Raleigh, ofreciera a ésta aquel territorio, al que en honor de su amada y señora bautizó como Virginia. También es conocido, aunque menos divulgado, que dicho nombre bien pudo ser una corrupción del que tenía el cacique de aquella región: Wingina. Y Raleigh, en su *Historia del mundo*, lo hace derivar de la palabra wingandacoia, que en el dialecto algonquino de aquel lugar significaba “tú llevas buena ropa”, que era lo que los pielesrojas decían a los ingleses al verlos tan cubiertos, incluso en verano. En 1587 nació una niña en la isla de Roanoke, el primer súbdito inglés nacido en América; era hija de Annie Dare y nieta del acuarelista y notable dibujante John White, que había sido enviado por Raleigh como gobernador de una expedición de 150 colonos ingleses. La recién nacida recibió el nombre de Virginia, lo cual convenía igualmente a la nena y al territorio recién colonizado.

3 Apud *Proceedings of the Massachusetts Historical Society*, 62, octubre de 1928-junio de 1929, p. 305-321.

4 Como puede verse, Higginson se inspiró en San Pablo: Romanos 8:31.

vez aludía a la felicidad y tranquilidad que se esperaba encontrar allende el mar, o que más bien recibió tal nombre tras el acuerdo a que llegaron Roger Conant y el capitán John Endicott, en virtud del cual el establecimiento fundado por el primero en Naumkeag recibió el citado, pacificante y alusivo nombre. *Nueva Jerusalén* fue el nombre favorito de Cotton Mather para referirse a la Nueva Inglaterra; otros reverendos la llamaron *Nueva Sion* e incluso el mero Señor del Desorden (“Lord of Misrule”, según W. Bradford) no tuvo empacho para llamarla, así fuera irónicamente, *Nueva Canaán*. La novísima ciudad de Dios puritana estaba en marcha.

El impulso primario que impelió a los europeos fue, como ya ha sido expresado no sin exagerada y casi exclusiva intención, el ansia de lucro y de aventuras en un mundo nuevo donde poder hallar las oportunidades que en Europa no podían encontrar. Mas sin descartar de tal tesis su extremado determinismo y privándola, por consiguiente, de su exclusivo imperio absolutista explicatorio, los europeos desarrollaron también, paralelamente a este sueño ardiente y codicioso, la idea de fundar o reconstruir un nuevo mundo mucho mejor y más puro, menos caduco e inficionado que el de la vieja Europa, puesto que le ayudaba asimismo en extremo el supuesto carácter inmaduro (impoluto) de la tierra americana, según se pensó durante los primeros contactos. Indudablemente los intereses materiales y espirituales de la empresa colonial puritana son bien visibles (hacer dinero, adorar a Dios calvinísticamente y, desde luego, salvar a los indios); pero debemos enfatizar que los puritanos, o *separatistas*, como fueron llamados en un principio, vinieron a América por razones de orden religioso y sobrevivieron a todas las calamidades gracias a su ardiente fe y a su confianza en un Dios que les ayudaba, aconsejaba y guiaba en todo. Esto constituyó una firme convicción de la masa y de los hombres más destacados política y religiosamente; de la *elite* fundamentalmente, como lo demuestran las crónicas y escritos de Bradford, Winthrop, Higginson, Eliot, Mathers, etcétera. Incluso en 1763 insistía Thomas Prince apodócticamente en tal vivencia en su *Historia cronológica de la Nueva Inglaterra*.

En este programa espiritual-material no hubo distingos profundos –al menos durante los abordajes americanos previos– entre españoles, portugueses, franceses, ingleses, alemanes, suecos e incluso holandeses. Si acaso, los tres primeros citados se diferenciaron de los siguientes por su reiterada y machacona insistencia en llevar a cabo, contra los vientos y mareas de la moder-

nidad, la parte correspondiente de su tópico y misonéista proyecto espiritual y político.

Según el testimonio de Gabriel Thomas, los niños cristianos nacidos en América acusaban positivas ventajas físicas y espirituales sobre los nacidos en Inglaterra;⁵ para el ya citado Morton, la Nueva Canaán americana era tan saludable que hasta los enfermos procedentes de Virginia recobraban allí sus fuerzas. Esto era debido a que la Nueva Inglaterra estaba situada en la famosa “Golden Meane” o zona áurea; es decir, en un lugar privilegiado situado entre la zona frígida y la tórrida.⁶ Según puede colegirse, en dicha expresión se conjugan la tradición astrológica medieval y las nuevas razones de la experiencia. Sobre la mente racionalista y mercantil del flamante hombre inglés se encabalgaban naturalmente las creencias y vivencias del pasado. La idea de la superioridad americana, superioridad fundada en la inmadurez primaveral del continente, se encuentra por igual en los primeros cronistas españoles e ingleses de Indias; pero persistió casi inalterable entre los británicos y culminó con los próceres de la independencia norteamericana, quienes defendieron denodadamente su tierra de los ataques deslustrados de algunos científicos y pseudofilósofos de fines del siglo XVIII.

Por supuesto, y remontándonos a los dos siglos anteriores, no todos los descubridores, fundadores y colonos pensaron optimistamente de éste su nuevo mundo; pero sí la mayor y mejor parte de ellos. Sin embargo, una gran tacha ensombrecía desde los primeros contactos (anglicanos en el siglo XVI, *santos* y puritanos en el XVII) el espléndido y virginal paraíso americano: el poder casi omnímodo de Satanás sobre estas nuevas tierras. El ya citado predicador Cotton Mather suponía que el Maligno había trasladado a América a los paganos, con la esperanza de que el Evangelio nunca llegaría a las tierras americanas a disputarle y destruir el imperio absoluto que sustentaba en ellas.⁷ Y otro iluminado reverendo, pero de generación posterior, Jonathan Edwards, coincidía en este punto crucial con Cotton Mather y sostenía, para esclarecer el supuesto, que desde la época de Constantino el Grande, el Diabolo había reunido a los suyos en grandes manadas y los había traído a América para

5 Cit. L. M. Hacker, *The Shaping of American Tradition*, 1947, p. 92.

6 Cf. Th. Morton, *The New England Canaan*, 1883, p. 116.

7 Cf. C. Mather, *Magnalia Christi Americana*, 1853, I, 559.

ponerlos a salvo de la Buena Nueva.⁸ Estos sirvientes *liberados* por el propio Satanás no eran otros sino los indios, simiente degenerada de Adán, de acuerdo con el erudito, teológico y popular consenso, y por consiguiente activos sustentadores del pecado en el Nuevo Edén recién encontrado providencialmente por los cristianos. Ya conocemos cómo los extraordinarios marinos isabelinos juzgaron a los pielesrojas una vez disipada la eldorádica leyenda (entes de naturaleza diabólica, mágica, brujeril, canibalesca); y sabemos también por el capitán John Smith, que convivió con los indios virginianos, que éstos eran adoradores del Diablo y sostenían pláticas y relaciones pecaminosas con éste.

En la Nueva Inglaterra tanto Satanás como sus servidores los brujos fueron fatídicos personajes que alteraron las más o menos plácidas disgestiones teológicas de los predicadores puritanos. William Bradford, el historiador y gobernador de Plymouth, tuvo contra el primero un natural rencor por causa de las calamidades sin cuento que prodigara a manos llenas sobre la colonia; calamidades que en el año de 1643 culminaron en peligrosos desenfrenos: ebriedad, incontinencia entre casados y entre los que no lo eran, escándalos, abusos, sodomías y hasta bestialidades. El Adversario, como era manifiesto, arreciaba en la lucha y defendía tenazmente su imperio americano. Poseído de un poder descomunal, inusitado en la misma Europa, continuaba sembrando el mal con todo su sucio y espantoso cortejo de pecados capitales y veniales, y a pesar de la severísima vigilancia puritana y de los atroces castigos contra los prevaricadores, los ingleses no podían hurtarse a los males que como a voleo sembraban los grandes y pequeños demonios. Bradford se inclinaba a pensar que Satanás tenía sin duda más poder en América que en la Europa protestante y que este dominio demoniaco se ejercía especialmente sobre los sirvientes de Dios.⁹ Tal fue asimismo el criterio de John Winthrop, para el cual los impostores, los heréticos y, sobre todo, los papistas no eran sino instrumentos utilizados por el enemigo en su pérvida y obstinada lucha contra el pueblo de Dios.¹⁰ Increase y Cotton Mather, padre e hijo respectivamente, experimentaron un particularísimo encono contra las brujas, instrumentos de

8 Cit. Ludwig Marcuse, *Filosofía americana*, traducción de R. Jimeno Peña, Madrid, 1969, p. 13.

9 Cf. W. Bradford, *History of Plymouth Plantation*, 1908, II, p. 363.

10 Cf. J. Winthrop's, *Journal. History of New England*, 1908, *passim*.

Lucifer. El segundo tenía especialmente un privilegiado olfato espiritual para descubrirlas; su detector brujeril le permitió localizar y perseguir a docenas de ellas. “Sólo en Massachusetts —escribe Pablo Martínez del Río— no menos de 19 personas [...] fueron ajusticiadas por haberseles supuesto complicaciones en prácticas de hechicerías.”¹¹ Diecinueve personas tan sólo en Salem; unas cuantas menos, por cierto, como calculara Valera, que las que mandó achicharrar vivas la Inquisición novohispana en los casi trescientos años de existencia del temido tribunal. Éste actuó, según se sabe, sobre españoles; criollos, negros, castas y heréticos extranjeros; pero no sobre los indios.¹²

Las principales victorias las alcanzaba Satanás sobre los indios porque él se las ingeniaba pérfidamente para persuadirlos a su favor y los incitaba, en caso de estar ya adoctrinados, a abandonar el nuevo régimen de vida cristiana impuesto por los ingleses y aceptado sin compulsión por los nativos. Las asambleas indígenas quedaban desiertas y el penoso aprendizaje de las primeras letras abandonado totalmente o seriamente interrumpido. El enemigo se mostraba, pues, muy activo en su tarea de obstruir el proceso educativo civilizador y, por lo mismo, salvador. En el enconado combate empeñado entre Hobbamock (el diablo indígena, nombre que en el lenguaje algonquino se asociaba también a la idea de hombre muerto) y el Jehová puritano todas las de ganar estaban evidentemente de parte del primero.¹³ Él podía hacerse presente en tanto que causante de todas las desgracias del indio; a través de los terrores e ignorancia indígenas cualquier suceso aciago era atribuido a la maligna deidad. Los temores ancestrales paralizaban al indio y lo hacían presa fácil de su despiadado enemigo. Salvo casos extraordinarios de liberación espiritual, por ejemplo el de Hiacoomes, ya estudiado, el pielroja acataba ciegamente la voluntad de Hobbamock, porque, como ya lo hemos indicado, acercarse al Dios

11 Pablo Martínez del Río, *Alumbrado*, México, 1937, p. 17 del prólogo,

12 Según el polígrafo don Joaquín García Icazbalceta el total de ajusticiados en 277 años de existencia del tribunal alcanza a 41 personas y 99 en efígie. De las primeras más de la mitad fueron quemadas después de haber sido agarrotadas. *Vid. Bibliografía mexicana del siglo XVI*, Librería de Andrade y Morales, México, 1886, p. 389. Según Philip Wayne Powell, historiador norteamericano contemporáneo, en 250 años de existencia del tribunal fueron ejecutadas en Hispanoamérica unas cien personas. Esto contrasta, continúa el autor, con la tortura y ejecución de los católicos en Inglaterra durante el reinado de la reina Isabel: 130 sacerdotes y 60 laicos; en total unos 250, incluidos los que murieron en prisión (*vid. Tree of Hate*, Nueva York/Londres, 1971, p. 26).

13 Cf. J. Winthrop, *op. cit.*, I, p. 260.

cristiano le resultaba casi de todo punto imposible. ¿Cómo podía el indígena aproximarse a un dios inaccesible y además muy poco compasivo y amoroso? ¿Cómo dialogar, cómo conversar con Él, desprovisto como estaba el indio de toda vía medianera o intercesora? En 1635 consideraba melancólicamente Joseph Mede que había “poca esperanza de alcanzar una conversión general de los nativos en no importa qué parte del continente”; sin embargo, suponía que “era agradable a Dios y a nuestro bendito Salvador el enfrentarse al Demonio armados con la luz del Evangelio y la cruz de Cristo, en aquellos lugares donde el Maligno había pensado que reinaría solo y seguro”.¹⁴

Sin encontrar salida ni solución al enigma, un pielroja se acercó a John Eliot y, como ya hemos visto en la segunda parte, con lógica simplista pero tan contundente como las preguntas epicúreas acerca de la existencia de Dios, le espetó con vehemencia lo que sigue: “¿Si Dios es tan poderoso como se afirma, por qué no mata de una buena vez al Diablo que tanto mal nos hace?” Ignórase cuál haya sido la respuesta del prudente, sabio y bondadoso reverendo.¹⁵

Los anglicanos del siglo XVI, por diferentes causas (algunas de las cuales ya analizamos en la primera parte) no pudieron realizar su programa de conquista y colonización americanas y, por consiguiente, quedó sin efecto el plan de liberación espiritual o adoctrinación de los pielesrojas.¹⁶ La generación posterior, la de peregrinos, puritanos y *santos*, una vez asentada en el territorio diabólico indooccidental declaró la lucha sin cuartel contra el odiado Enemigo, y con la ayuda de su Jehová redivivo estimaron que les sonreiría a la larga, providencialmente, la victoria.

De hecho, estos nuevos, celosos y ardientes combatientes trasladaban a América el orgullo religioso protestante, que por obra de John Foxe con su

14 Cf. Works (1672), p. 800. Cit. William Keltaway, *The New England Company*, 1961, p. 4.

15 Cit. G. F. Willison, *Saints and Strangers*, 1964, p. 516, n. 8.

16 Compárense, por ejemplo, las relaciones de Amadas y Barlowe incluidas en la colección de Richard Hakluyt (*The Principal Navigation*, v. VI, p. 131) con las de los cronistas e historiadores españoles de Indias. Para los dos navegantes ingleses citados, los ídolos indígenas eran disfraces del Demonio: “Una mera ilusión y engaño del Diablo”. Sobre los poderes sobrenaturales del Maligno en la América Hispánica consúltese a Robert Ricard, *La Conquête spirituelle du Mexique*, París, 1933. Hay versión española de Ángel María Garibay K. editada en México, 1947. Véase también a Rafael Heliodoro Valle, “El Diablo en Mesoamérica”, en *Cuadernos Americanos*, XII, México, 1955, núm. 2, p. 194-208.

famosa *Acts and Monuments*, más conocida como *Libro de los mártires*, había proclamado bajo fórmula deuteronomica que Dios era inglés (“God is English”).¹⁷ De acuerdo con esto la *civitas diaboli americana* sería destruida por la *civitas dei puritana*; la presencia de Satán en América recrudecía la antigua y constante pugna en la que Inglaterra siempre había ocupado el primero, el más honorable y peligroso puesto. Desde el siglo VI San Gildas había sostenido que Britania fue evangelizada en la época del emperador Tiberio, bajo cuyo mandato fue Cristo crucificado; John Bale insistió en esto en 1543; lo repitió John Foxe, con providencial agresividad protestante, y lo repitieron después todos los ingleses interesados en romper con Roma, empezando con Enrique VIII. Britania había sido siempre la preferida del Señor, como lo atestiguaba el poeta e historiador renacentista inglés Polidoro Vergil, quien en su *Historia de Inglaterra* afirmaba que *regnum Angliae, regnum Dei est*: que viene a ser más o menos lo mismo que había sostenido, si bien posteriormente, Foxe, como vimos líneas arriba. Y en 1554, en presencia de la reina María de Inglaterra, de su esposo Felipe II y de los miembros del Parlamento, el cardenal Reginaldo Pole expresó que Inglaterra había sido la *prima provinciarum quae amplexa est fidem Christi*; es a saber, la primera entre las provincias de la cristiandad que abrazó la fe de Cristo.¹⁸

Esta idea tan antañona de considerarse como la nación electa, creencia compartida por todas las incipientes naciones europeas a fines de la Edad Media, fue robustecida en Inglaterra por la revolución espiritual y político-económica de la reforma anglicana y contribuyó a desarrollar y fortalecer la militancia puritana del siglo XVII. Por consiguiente, nada tiene de extraño que el teólogo novoi inglés Cotton Mather traslade la idea de selectividad a América proclamando que el pueblo de Nueva Inglaterra era el pueblo de Dios.¹⁹ Este juicio o creencia religioso-política será compartido por todos los reverendos puritanos y aceptado unánimemente por el vulgo creyente. Como ya sabemos, en 1734 en la ciudad de Northampton el predicador Jonathan Edwards dio comienzos a un movimiento religioso conocido como el Gran Despertar que para 1750 había alcanzado gran difusión desde la Nueva Inglaterra hasta Georgia. Con el éxito de este revivimiento religioso protestante comenzaba el

17 Cit. Peter Gay, *A Loss of Mastery*, Nueva York, 1968, p. 7-10. 10.

18 Cit. *ibidem*, p. 10, n. 7.

19 Subrayado por E. Morgan, *Puritans political Ideas (1558-1794)*, 1965, p. 240.

llamado milenio norteamericano que culminaría, ya secularizado y politizado, en la revolución victoriosa de 1776. Destino milenarista cristiano y expresamente republicano, como lo pensó y practicó Jefferson a partir de 1801, cuyo antecedente se encuentra en el teólogo Jonathan Edwards, que sin ser el fundador del *nacionalismo americano* estableció las bases espirituales para la unión del pueblo de Dios en América mediante un día común de oración o de rezos concertados de todos los americanos, que tenía como mira suprema el obtener la capacidad de actuar con unida fuerza: la unidad espiritual daba así paso o antecedía a la unidad política.²⁰ Para el teólogo de la revivificación religiosa América se caracterizaba por haber sido la gloriosa renovadora del mundo;²¹ lo cual significaba la expulsión de Satanás de su imperio americano. Los ojos del mundo reformado, así lo creyeron sinceramente los puritanos novoiingleses, habían estado fijos en la Nueva Canaán. Sir Walter Cope, o cualquiera otro que haya sido, en nombre de la Compañía inglesa establecida en Londres para promover la colonización, había enviado el 10 de marzo de 1610 una circular en la que se expresaba píamente que “los ojos de Europa estaban pendientes de los esfuerzos [protestantes ingleses] por extender el Evangelio entre el pueblo pagano [...] y fincar allí una nación inglesa”.²² Como puede verse, a comienzos del siglo XVII había la esperanza de alcanzar la victoria; para el XVIII la victoria casi total contra el Enemigo del hombre se confirmaba no sólo por las conversiones en masa de los hombres blancos sino también por las menos masivas de los hombres rojos evangelizados por el propio Edwards, por David Brainerd y por otros destacados misioneros revivistas.

Respondiendo a esta típica corriente optimista, coloreada toda ella por la evidente (*manifiesta*) excepcionabilidad americana, declarará John Adams en 1765 que la colonización inglesa, ya triunfante, había sido intentada providencialmente para libertar a todos los habitantes del planeta.²³ El pueblo elegido de Dios seculariza sus afanes y se proclama ahora por boca del gran político, el gonfaloniero de la democracia. La libertad que postula Adams está

20 Vid. Paul K. Corkin, *Puritans and Pragmatists. Eight eminent American Thinkers*, Nueva York/Toronto, Dodd, Mead & Company, 1968, p. 54-57; y Perry Miller y Alan Heimert, *The Great Awakening*, 1967, p. 50-54, 563-564.

21 Cit. Merle Eugene Curti, *The Growth of American Thought*, Nueva York, 1943, p. 49.

22 Cit. Ch. M. Andrews, *The Colonial Period of American History*, New Haven/Londres, 1934, I, 106.

23 Cit. M. E. Curti, *op. cit.*, p. 49.

ya muy embuchada de elementos que no son estrictamente espirituales; mas hay que considerar asimismo que dicha libertad americana, en tanto que inexcusable compromiso espiritual puritano, también estuvo embutida de legítimos e ilegítimos intereses políticos y económicos.

La oposición de los servidores (papistas) del Anticristo

La colonización anglicana del siglo XVI y comienzos del XVII se nos presentó, según vimos, con un carácter típicamente agresivo; se intentaba crear una Inglaterra indiana, una Nueva Inglaterra transmarina; pero a costa de los establecimientos españoles insulares y de tierra firme. La utopía inglesa presentaba, pues, una forma de ser eminentemente política (¿y qué utopía no la exhibe?) aunque toda ella se cubría bajo una eficaz capa de regeneración espiritual, de renovación religiosa; de reevangelización, si se mira la cosa desde el punto de vista de la ineludible y justificadora actividad misionera. Los ensayos de Terranova y Guayana y el proyecto floridano fueron, sin que haya lugar a dudas, utopías marciales y espirituales; ni más ni menos que lo fue el grandioso esquema de Sir Philip Sydney, en el que se equilibraban perfectamente las ansias coloniales con las aspiraciones evangélicas y las ambiciosas actividades piráticas.

La colonización puritana tenía por fuerza que heredar todo aquel extraordinario pasado histórico; todo aquel proyecto de rosadas aspiraciones combativas, de éxitos fallidos y de fracasos estimulantes. Los puritanos, aleccionados por la dura experiencia, aspiraron a construir un mundo nuevo y mejor, libre y teocrático en donde ellos y sólo ellos, miembros activos y selectos de la iglesia separatista, junto con otros elementos no participantes pero sí coadyuvantes, pudieran erigir la Nueva Sion sobre la colina de la soledad americana. En su sermón del mes de mayo de 1690 Cotton Mather se refirió al *destino especial* confiado por Dios a la Nueva Inglaterra o Israel Americano, consistente en considerar que la prerrogativa novoinglesa sobre todos los países de la Tierra residía en ser una colonia (*plantation*) exclusiva de cristianos protestantes. Frente a la oclocracia espiritual y política de la vieja Inglaterra estuardina; frente a las anticristianas y papísticas dinastías babilónicas de la decadente Europa, aspiraba a construir y pues a establecer el modelo perfecto de la pura iglesia de Dios. Utopía de peregrinos, de *santos* y puritanos que no solamente iba a encontrar en América, según escribimos, el obstáculo

empecinado del poder demoniaco sino también el odioso y pugnaz del Anticristo representado por las colonias católicas de España y Francia. Pese al peligro que representaban los sirvientes de Satanás (indios y papistas) el temple espiritual no decayó y antes bien se mostró diamantino; duro y flexible como una buena tizona. Edward Johnson de Canterbury, que había venido con el gobernador John Winthrop en la nao *Arbella* (22 de junio de 1630), estuvo desde el primer momento tenso y vigilante en el servicio de Jesucristo. Sin desmayar un punto, veinticinco años después del desembarco mostraba el mismo tenaz entusiasmo “para reconstruir el más glorioso edificio del Monte-Sion en un baldío y, como Juan el Bautista –añade en primera persona– tengo en verdad que clamar para preparar el camino del Señor y hacer que la senda esté derecha, porque cata que Él viene nuevamente, guarda que viene a destruir al Anticristo y a dar a la meretriz [Roma] dos veces a beber las heces de su propia ira”.²⁴ Cuando el reverendo Francis Higginson salió de Inglaterra lo hizo para evitar la corrupción y para poder practicar libremente la parte positiva de la iglesia reformada;²⁵ pero seguramente no ignoraba que, en llegando a América, se habría de topar con el enemigo tradicional: con el francés en el Canadá y con el español que a unos pasos, según se creía, de la frontera virginiana levantaba horrorosos centros indios de superstición y vicio: las misiones católicas de Guale (costa sur de Georgia).

Desde muy temprano declararon estos calvinistas americanizados que su objetivo primordial consistía en “levantar un baluarte contra el reinado del Anticristo que los jesuitas, mediante ímprobos [entiéndase pérfidos] esfuerzos construían alrededor del mundo”.²⁶ En la Nueva Inglaterra la amenaza y competencia misioneras provenían del norte, de Canadá, donde los “black robbers” (jesuitas) conspiraban (“the malignant plotts”)²⁷ y promovían los mortíferos ataques de los indios contra la raya fronteriza novoianglesa. Según el historiador James T. Adams, en un folleto novoianglés publicado hacia 1630, escrito acaso por John Winthrop o bien por el reverendo John White, como razón primera justificadora del proyecto migratorio anglopuritano está la gloria de oponerse

24 Cf. *Wonder-Working Providence of Sions Savoir in New England* (1655). Cit. H. S. Commager, *Living Ideas in America*, 1951, p. 17.

25 Cf. Introducción de James Kendall al *Diario de Winthrop*, *op. cit.*, I, p. 11.

26 Cf. C. Mather, *Magnalia*, *op. cit.*, I, 5.

27 Cf. J. Winthrop, *cit.* Perry Miller, *The New England Mind. From Colony to Province*, 1953, p. 11.

al Anticristo, representado por los jesuitas franceses de la Nueva Francia, y erigir “una particular iglesia” en la Nueva Inglaterra.²⁸ En 1609 el autor del opúsculo *Nova Britannia* escribía sobre la tarea ineludible de intentar convencer a los salvajes mediante *buenas razones* (eco doctrinal muy semejante al lascasiano y, por supuesto, evangélico puritano) para conducirlos hacia la luz de la religión verdadera y poder así fundar un reino del que los ingleses reformados y puros debían ser sus legítimos herederos.²⁹ Del mismo tenor es *A true and sincere Declaration of the Purpose and Ends of the Plantation begun in Virginia* (1610), en la que el autor recuerda a sus compatriotas y correligionarios que, como nuevos apóstoles, estén prestos a sufrir los “gloriosos peligros” resultantes de la empresa adoctrinadora, “en ‘virtuosa emulación’ con la Iglesia de Roma”, a fin de “rescatar de los brazos del Diablo a una multitud de pobres y miserables almas envueltas en una ignorancia casi invencible”.³⁰ Así como la colonia de Virginia justificaría su presencia en América en función de un compromiso espiritual indeclinable y emulatoriamente combativo, así también en Plymouth y en la Bahía se vindicaría la presencia de peregrinos y *santos* por obra de Winthrop, como un servicio religioso de graves y grandes consecuencias: transportar el Evangelio a aquellas partes nuevas del mundo; ayudar así a la plenitud espiritual de los gentiles americanos y levantar un firme baluarte, como también lo escribió Cotton Mather siguiendo a Winthrop, contra el reino del Anticristo que los jesuitas se esforzaban por fundar en aquellas regiones.³¹ Los electos del Señor no podían permitirse que a sus meras puertas o espaldas ganase Satán las almas de los indios.³²

Se trataba, por supuesto, de un caso claro de competencia colonial; pero expresada, como tenía que ser, a través de la justificación ideológica (religiosa) dominante. En carta al mayor Mason, magistrado de Connecticut, Roger Williams advierte que “los jesuitas franceses y romanos, tizones del mundo

28 Cit. J. Truslow Adams, “The Founding of New England. Economic Interest and Political Conflict”, *apud* David D. Hall, *Puritanism in Seventeenth-century Massachusetts*, Holt Rinehart and Winston, Nueva York, 1968, p. 38.

29 *Vid.* Franca Rossi, “La prima relazioni inglesi Bulla Virginia”, en *Studi Americani*, núm. 11, Roma, 1965, p. 34.

30 *Ibidem*, p. 35, n. 60.

31 *Apud* Edmund S. Morgan, *The Founding of Massachusetts. Historians and the Sources*, 1964, p. 175.

32 *Cf.* Alden T. Vaughan, *New England Frontier. Puritans and Indians (1620-1675)*, 1965, p. 240.

por causa de su dios-estómago, están situados propiamente a nuestras espaldas en este país, promoviendo especialmente la animosidad de mohawks y mohicanos contra nosotros; de todo lo cual estoy apercebido y tengo información diaria”.³³

Estas advertencias y temores no fueron provocados por los puritanos supuesto que ellos, como apuntamos, son los herederos de los proyectos exclusivistas de los Hakluyt, Raleigh, Gilbert, Peckahm y, con ellos, del resto de los ilustres y ambiciosos comelitones anglicanos y calvinistas del siglo XVI. Quebec había sido fundada por Samuel Champlain en 1608 y Jamestown un año antes, pues bien, en 1613 la Compañía de Virginia organizó una expedición que atacó Port Royal (Nueva Escocia) y destruyó una incipiente colonia francesa situada sobre la costa de Maine; en 1627 los escoceses de Nueva Escocia se apoderan de Port Royal y dos años después la flota inglesa bloquea a Quebec y la rinde por hambre. Por el tratado de paz de Saint Germain en Laye (1632) Inglaterra devolvió a Francia las dos plazas. Acadia estuvo en disputa hasta 1714, en que quedó en poder de Inglaterra, y Quebec fue conquistada en 1763. En la política expansionista inglesa los puritanos novoingleses tuvieron un papel importante; por consiguiente el miedo, subrayado líneas arriba, de la Nueva Inglaterra a los establecimientos y misiones jesuitas del Canadá tiene también por correlato el pavor y odio novoingleses a las misiones norfloridanas y georgianas sostenidas desde San Agustín, La Habana y fundamentalmente desde la Nueva España. Lo más importante que se destaca de esta situación competitiva es que la decantada utopía puritana llevaba por dentro, atenzándola, el trasgo de la reyerta religiosa. Así pues la utopía americana no se ha de entender como una sino como dos: la católica y la protestante.

El enconado y odioso conflicto europeo (Reforma-Contrarreforma) había saltado al escenario americano con toda su cruda realidad; pero, de hecho, los puritanos únicamente habían prolongado el conflicto inicial, porque éste, como se recordará, había comenzado durante el último tercio del siglo XVI con los primeros ensayos anglicanos de colonización. Con el tiempo, los resortes espirituales se enmohecerían hasta tal punto que sólo quedarían como fuerzas actuantes las económicas y políticas; mas la inercia del pasado sería

33 *Apud The Puritans. A Source Book of their Writings*, ed. P. Miller y Th. H. Johnson, 1963, II, p. 488.

tan actuante y potente que de vez en cuando aparecería agitando furiosamente los brazos y reclamando su puesto. Los argumentos espirituales justificantes, como esos fantasmas de mirar polifémico que aún se aparecen por los pueblecillos serranos, harían acto de desafortada presencia lo mismo contra los franceses (1689-1763) que contra los hispánicos (1817); igual en 1835 que en 1847 contra México.

Reto misionero

El recelo puritano habrá de fructificar en la *competencia* catequista. El término subrayado puede que parezca demasiado deportivo y poco serio; pero no lo hemos traído a colación sin cierto fundamento, dado que la competencia era fuerte, agónica. Como escribe Richard M. Dorson, la lucha entre los misioneros católicos y los protestantes fue tan feroz “como la que sostenía el hombre contra la naturaleza, o Dios contra el Diablo, o el francés contra el inglés” por la posesión del Canadá.³⁴ Cotton Mather escribió en un inefable castellano una especie de catecismo calvinista con vista al caritativo intento de salvar a los españoles y a los indios mediatizados por éstos: *La Fé del Christiano enviada a los Españoles, en Veinte y Quatro Lecciones, o, La Religion Pura en Doze Palabras Fieles y Dignas de ser Recibidas de Todos*. Firmaba su catecismo, ya latinizando su nombre, *Matherus*, o castellanizándolo, *Madero*, “Siervo del Señor Jesu Christo”. Su objetivo evangelizador se muestra mediante la sentencia escritural siguiente: “Para que abran los ojos y para que se conviertan de las Tinieblas a la Luz y de la potestad de Satanás a Dios. Para que reciban por la Fé que es de Jesu Christo remission de peccados y suerte entre los sanctificados.”³⁵ El teólogo y evangelista novoi inglés no recibió nunca noticias sobre el resultado de sus “operaciones” en las Indias españolas; tampoco en el Archivo de la Inquisición novohispana hemos hallado ninguna referencia al respecto hasta ahora.

³⁴ Cf. *America Begins. Early American Writings*, Greenwich, Conn., 1966, p. 14.

³⁵ *La fe del Christian... Ambiado a los españoles*, B. Green and J. Allen, Boston, 1699. Una entrada en su diario, en ese mismo año, revela que su objeto era comunicarse con los “Spanish Indies” y que piensa enviar su “librito de religión protestante” a diversas partes de “Spanish America”. Posteriormente hizo algo parecido escribiendo en francés su *Vrai Patron de Saines Paroles*. Vid. Elsa Garza Larumbe, “Cotton Mather New England Puritan” tesis doctoral, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1962, p. 104-105.

Escribió también el fecundo Mather un catecismo en iroqués para evitar la influencia y penetración de los misioneros jesuitas franceses entre los indios.³⁶ Él confiaba en hacer frente a sus nefarias enseñanzas proporcionando a los iroqueses el conocimiento del cristianismo puro y, por tanto, haciendo patente las ventajas de la reforma protestante y del credo reformado sobre el papista. En la *Carta de Cambridge*, publicada en 1649, edición costeadada por la Sociedad para la Propagación del Evangelio en la Nueva Inglaterra, se alude abiertamente al celo extremado de la actividad misionera de los jesuitas, los cuales no se arredran frente a la exigencia de tener que circundar tierras y mares para esparcir sus papisterías. En tono de desafío emulador se pregunta el autor de la epístola si el cristianismo protestante encontrará menos entusiastas evangelizadores dispuestos a trabajar por la propagación de la fe nueva. “No lo permita Dios –se contesta a sí mismo–. El mejor uso del dinero para el progreso de nuestra religión consiste en prestárselo usurariamente al Señor.”³⁷ Cotton Mather se indignaba y se avergonzaba también ante el celo misionero desplegado por los papistas y reaccionaba con positivo valor. En su famosa y plúmbea *Magnalia Christi Americana* resulta habitual que el lector tropiece con réplicas de este jaez: “espero [con lo dicho hasta aquí] que habré detenido las exclamaciones calumniosas de la iglesia romana contra la de la Reforma, por el cargo de descuido en evangelizar a los nativos de las Indias”.³⁸

En otra ocasión sacudía también Mather a su puritano y pues piadoso público lector poniendo de manifiesto la apatía y negligencia de la empresa evangélica protestante si comparada con el entusiasmo y desvelos misioneros de la católica, representada en este caso por la odiada Compañía de Jesús, la *bête noire* particular del clérigo puritano:

Los papistas nos avergüenzan. ¡Con qué celo circundan el mar y la tierra!
¡Cuántos peligros y cuántas maravillosas fatigas no sufren sus miembros
para ganar las almas de los hombres y para sólo cambiar las viejas cadenas
por otras nuevas! Ellos [los jesuitas franceses del Canadá] soportarán los
abominables y fastidiosos wigwames de los indios, aunque se encuentren

36 Cf. *Another tongue brought into confess*, B. Green, Boston, 1701. Cit. E. Garza Larurnhe, *op. cit.*, p. 97, 251.

37 Cit. W. Kellaway, *op. cit.*, p. 27.

38 I, p. 574.



en una soledad lamentable, si pueden así conquistar a los salvajes para la superstición católica [...]. No menos de seiscientos clérigos de esa orden de los jesuitas se embarcaron en el transcurso de unos pocos años para la China, con objeto de ganar para sí a esa poderosa nación y convertirla a su bastarda religión.³⁹

Como puede apreciarse, el reverendo se queja por la herida catequista que la habilidad misionera de los jesuitas le ha abierto y aun emponzoñado. Por eso su *Magnalia*, a la que él mismo denominó *De Tristibus*, rezuma la doliente y mal contenida envidia por el éxito de los antagonistas; de aquí que bien podríamos llamar a la famosa obra de Cotton Mather, *De consolatione puritanae religionis*. Desde luego hay que reconocer que era difícilísimo competir con los jesuitas, y para ilustrar el caso basta con repasar las instrucciones que ellos recibían de sus provinciales antes de entrar en contacto con los pielesrojas:

Amarás a los indios como a hermanos puesto que entre ellos pasarás el resto de tu vida. Nunca los hagas esperar cuando te embarques en sus canoas. Lleva contigo un pedernal y un eslabón para encender sus pipas y las hogueras durante la noche y gana sus corazones mediante estos pequeños servicios. Procura comer su *sagamité*⁴⁰ tal como ellos lo cocinan, mala y suciamente. Arremanga tu sotana para que no introduzcas agua ni arena dentro de la canoa. No uses medias ni zapatos cuando te embarques; pero puedes ponértelos cuando cruces los portazgos. No te muestres molesto incluso con un simple indio. No les hagas muchas preguntas. Soporta sus faltas en silencio y muéstrate siempre ante ellos alegre. Cómprales pescado de las tribus por donde pases y para este propósito lleva contigo algunas agujas, cuentas, cuchillos y anzuelos. Recuerda que es Cristo y su Cruz lo que andas buscando y si pones la mira en cualquier otra cosa no hallarás nada salvo aflicción de cuerpo y espíritu.⁴¹

39 Cf. *Nets of Salvation*. Cit. Thomas James Holmes, *Cotton Mather. A Bibliography of his Works*, Cambridge, Mass. 1940, II, p. 727.

40 Especie de atole o gachas de maíz molido y hervido con trocitos de carne o pescado.

41 Cit. Anne Merriman Peck. *The Pageant of Canadian History*, Nueva York/Toronto, 1944, p. 52.

Aunque las comparaciones resultan odiosas las más de las veces, no nos resistimos a transcribir este significativo párrafo de la tesis de Elsa Garza Larumbe:

Había otros obstáculos en el sistema (*way*) misionero: para aproximarse a los indios, la primera cosa que el inglés tenía que vencer era su sentimiento de superioridad racial; un sentimiento que inclusive los propios misioneros tenían dificultad para superar. Franceses e indios podían fraternizar y participar del mismo desagradable wigwam infestado de sabandijas; pero la conciencia racial de los ingleses, más intensa que la de los franceses, fue más adelante “fortalecida [...] por contactos con los indios y más tarde con los negros esclavos”. Es comprensible que las comunidades indígenas sostuvieran el culto religioso en sus propias casas de reunión amoldadas de acuerdo con el modelo inglés, supuesto que el servicio religioso se llevaba a cabo en el dialecto nativo; pero los estudiantes indios del colegio de Cambridge vivían aparte en la Casa India; y los predicadores indios instruidos, cuando tenían oportunidad de visitar a Boston, probablemente no encontrarían una habitación en que alojarse en las posadas locales, o si intentaban hacerlo en una casa perteneciente a sus colegas ingleses, podrían ser llevados como lanzadera de puerta en puerta antes de encontrar acomodo donde pasar la noche. Los misioneros, dice el reverendo H. N. Chamberlain, fueron sinceros y afanosos; “pero cargaban consigo el prejuicio inglés, e incluso Eliot, cuando tenía que pasar el sábado en Natick, comía lo que su esposa le había cocinado en casa y se alojaba en una habitación que se le preparaba en la Casa de Reunión indiana”.⁴²

Las críticas católicas, que tampoco escaseaban, ponían también el dedo en la llaga más dolorosa y honda, y para curarla recurrían los puritanos al procedimiento alopático, entonces como hoy tan en boga y socorrido; es decir, al argumento *ad hominem*, al ataque del contrario: la comparación entre lo que los novoiñgleses habían realizado con éxito para la conversión de los indios y lo que habían hecho en diversos lugares, con pésimos resultados, los católicos romanos.⁴³ Si hiciéramos caso de lo que nos cuenta al respecto Cotton

⁴² *Op. cit.*, p. 34.

⁴³ *Magnalia*, I, p. 571, n. 9.

Mather, resultaría que fueron los católicos los primeros que se atrevieron a protestar “con sus clamores contra la iglesia reformada”;⁴⁴ pero sería en verdad difícilísimo de precisar quién fue el que comenzó la contienda. Según nos parece, las primeras críticas en América procedieron, sin embargo, del campo puritano; pero no de los teólogos sino de los colonos, de la gente común y corriente (*vulgars*). Esto es lo que nos refiere el ya citado gran evangelizador de indios pielesrojas, John Eliot, el cual defendía la empresa misionera protestante y excusaba la lenta cosecha de almas a causa de la “vasta distancia a que se hallaban los nativos de la civilidad e inclusive de la humanidad misma”⁴⁵ Eliot arremete a continuación contra la Iglesia católica y censura fundamentalmente la práctica franciscana de las conversiones y bautizos en masa, que de acuerdo con el método tradicional evangelizador rápido propugnaba y santificaba la Iglesia. Los procedimientos atractivos y melosos utilizados por los franciscanos para catequizar a los indios le parecen reprobables:

Si nosotros los forzáramos como lo hacen los españoles en Cuzco, Perú y México, tras enseñarles unas cortas respuestas o una o dos cuestiones papistas; o si nosotros los sobornáramos dándoles jubones y camisas a fin de atraémoslos, como algunos otros han hecho, podríamos haber reunido muchos cientos y aun miles podrían estar formando iglesias; pero nosotros no hemos querido aprender el arte de atorcular cristianos ni el de imprimir nombres cristianos. Tampoco hemos aprendido, por amor propio, a imponer con premura la imagen de Cristo [a los indios].⁴⁶

El lector debe comprender que se trata de argumentos heterodoxos y dogmáticamente propagandísticos dirigidos a los círculos e iglesias piadosas protestantes (anglicanas y puritanas fundamentalmente); porque de hecho Eliot se atraía a los pielesrojas con regalos de ropa, utensilios, tabaco, nueces, manzanas e incluso vino o ron, con medida por supuesto esto último. Eliot con la palabra *sobornáramos* alude a lo que realizaban los religiosos españoles en las misiones situadas en Guale y al sur de Maryland. Los misioneros cató-

⁴⁴ *Ibidem*.

⁴⁵ Cf. John Eliot, *The Day-Breaking of the Gospel with the Indians*, Old Douth Leaflets (núm. 143), p. 14 (394). Según dijimos esta obrita es atribuida también a John Wilson y Thomas Shepard.

⁴⁶ *Ibidem*.

licos regalaban camisas a los indios para atraérselos, para convertirlos y bautizarlos, y los indígenas accedían gustosos a cuenta del obsequio; pero como no sabían lavarlas, cuando las prendas regaladas ya mugreaban y se caían a jirones de tanto uso, acudían de nueva cuenta a los donantes para que les diesen otras. Si éstos accedían, miel sobre hojuelas; mas si se negaban, los indios se deshacían de sus harapos y renunciaban ende al bautismo. Por supuesto la versión proviene de la dudosísima garantía que nos ofrece el apasionado Cotton Mather,⁴⁷ quien, por otra parte, incurría en prácticas seductoras semejantes a las censuradas. Cuando él encontraba entre los pieles-rojas alguno que otro modelo de “templanza, abstinencia y sobriedad”, según asienta en su *Diario*, procuraba atraérselo mediante regalos. Asimismo los Mayhew y el propio Eliot aplicaron la pedagogía evangélica del premio para alentar a los neófitos indígenas, especialmente si se trataba de niños y adolescentes. En 1660 Hermann Garret, el indio Cassasinamon y cuatro ayudantes recibieron de la Sociedad londinense un regalo de seis tabardos “como recompensa por sus servicios”. A todos los indios de Connecticut que enviaban a sus hijos a vivir entre los *santos*, con objeto de recibir de ellos una adecuada instrucción cristiana, se les ofrecía un sobretodo por año además de la comida y del vestido gratuitos que se proporcionaba a los niños instalados en las casas inglesas.⁴⁸ Es decir, más o menos el equivalente, con exceso, de las camisas donadas por los censurados frailes y padres católicos.

Naturalmente, el argumento citado líneas arriba de Cotton Mather es calumnioso; pero eficaz en cuanto propaganda, porque no podemos creer que ignorara lo que era una misión católica ya de jesuitas españoles, ya de franceses e incluso de ingleses en Maryland (1641).⁴⁹ De todos modos, para él así como anteriormente para Eliot y muchos otros, el método lento de conversión (método racionalmente persuasivo, meticuloso, delicado y rígidamente comprobatorio) permitía asegurarse de que se hacían cristianos de hecho y no de nombre. Por eso mismo la labor misionera de Eliot, como lo fue la de su teóricamente latente inspirador Las Casas, el modelo por excelencia, tenía que ser forzosamente lenta, calculadora, muelle, paciente y convincente, dosi-

47 *Magnalia*, I, 573.

48 Cf. F. G. James, “Puritans Missionary Endeavors”, tesis, cap. X (microfilm).

49 La misión jesuita en Maryland estaba dirigida por el padre White. Véase Charles M. Andrew, 1964, II, p. 313.

ficada; desechando los frutos todavía espiritualmente en agraz y esperando que mediante la fe revelada e insuflada por Dios estuvieran en la debida sazón para constituir con ellos una iglesia autóctona, pura, puritana. Porque la simple cristianización, como exponía el pastor puritano más disidente entre los disidentes, Roger Williams, en su *Discurso relativo al nombre de los paganos* (Londres, 1645), no era suficiente para hacer cristianos. Hay que considerar además que de todos los doctrinarios protestantes los llamados *separatistas* (calvinistas extremados) eran, como ya sabemos, los que menos confianza depositaban en el hombre a causa del gran peso predestinatorio que, por seguir estrechamente a Calvino, ponían ellos en cada alma. En asuntos de proselitismo y conversión había que proceder con gran tiento; con la mayor cautela y medida, según aconsejaba el *maestro* Eliot. Había que imitar a la naturaleza, que no progresaba, según entonces se creía *ab extremo ad extremum nisi per media*. Eliot pudo muy bien haber reformado el aforismo latino escribiéndolo así: *relligio non facit saltum*. No es que el maestro y evangelizador exigiese de cada indio un conocimiento exhaustivo y acendrado de los puntos doctrinales de la religión puritana; pero aun dentro de la relativa simplificación exigida requería el rechazo absoluto del sistema pecaminoso de vida selvática; demandaba una comprensión de los problemas teológicos fundamentales y una segura y severa comprobación de que el catecúmeno mostraba ya los signos patentes de la gracia, de la predestinada y misteriosa elección divina; de aquí los titubeos del pastor puritano antes de acceder a que el converso participase en la cena del Señor. Los escrúpulos de Eliot se parecen a los del padre Las Casas cuando se negó por cierto “achaque” a bautizar al cacique indio adoctrinado ligeramente, según parece, por Motolinía, aunque éste aseguraba que el dicho indio “estaba bien aparejado, catequizado y enseñado”.⁵⁰ Al optimismo evangelizador de fray Toribio de Benavente se opone el pesimismo de Las Casas e incluso el de un franciscano tan conocedor y sabio como fray Bernardino de Sahagún.⁵¹

50 *Memoriales*, ed. de Edmundo O’Gorman, México, 1971, p. 408. Documento número 1: “Carta de fray Toribio Motolinía al Emperador Carlos V”, fechada en Tlaxcala el 2 de enero de 1555.

51 Como escribió Sahagún, a los frailes doctrineros les faltó la “prudencia serpentina” y no cayeron en la cuenta de que los indios nunca dejaron sus idolatrías a pesar de que aceptaran “con su humildad vulpina” la nueva fe que los cándidos misioneros les predicaban. Véase “Arte divinatoria”, en *Bibliografía mexicana del siglo XVI*, de Joaquín

Por lo que toca al siempre insatisfecho inquiridor (*seeker*) Roger Williams, tampoco quiso éste destacar en su noble apostolado evangélico bautizando a trochemoche a cientos y aun miles de pielesrojas, por aquello de que *solī visibiliter fideles sunt baptizandi*. Por desgracia para los indios algonquinos muy pocos pudieron adquirir la capacidad de ver y de ser vistos (*visibiliter*)⁵² como candidatos idóneos al primer sacramento.

Por lo que se refiere a la Nueva Inglaterra puedo hablar con fiadamente de ello. Para mí hubiese sido muy fácil, por cierto, desde hace bastante tiempo, de inducir a miles de estos nativos, incluso a todo el país, a la mayor y más anticristiana conversión que en América se hubiese dado y visto. Podría haber persuadido a todos a la observancia de un día sobre siete. Más aún, podría haberlos bautizado, podría haberlos hecho establecer reuniones regulares eclesiásticas e incitado a mantener a sacerdotes y establecer formas de rezo, y podría, por tanto, haberles llevado a una forma anticristiana de culto, en vida y muerte.⁵³

Coincidiendo Williams con John Eliot y con el padre Las Casas no quería parecerse a los, para él, festinantes y equivocados frailes y padres, porque antes de convertir a los indios se necesitaba que Dios los apartase radicalmente de los ídolos (cosa difícil, como bien sabía él,⁵⁴ y en lo que coincide con nuestro ya citado Sahagún); después vendría la actividad catequizante y sermoneadora para encaminarlos hacia el Dios vivo, redentor y verdadero. Por consiguiente, la aceptación del cristianismo no sólo significaba rechazar a los ídolos de palabra sino de hecho; no solamente de *conversación* sino también de *adoración*.⁵⁵ De seguro que fray Bernardino no hubiese puesto ningún

García Icazbalceta, nueva edición por Agustín Millares Carlo, México, 1954, p. 369-370, 382. Véase también en Sahagún, *Coloquios (Revista de Estudios Históricos, I, 1927)*, apéndice, p. 111.

52 Así se expresaban los funcionarios bostonianos en 1654 contra Henry Dunster quien perdió la presidencia del colegio de Harvard por exigir que los “fidelis” necesitaban algo más que el “visibiliter”. *Cit.* Perry Miller, *op. cit.* (1968), p. 91.

53 *Cit.* Perry Miller, *Roger Williams*, 1965, p. 50.

54 *Ibidem*.

55 Cf. Roger Williams, *Christening make not Christians. A Briefe Discourse concerning that name Heathens, commonly given to the Indians*, Londres, 1645. *Cit.* A. T. Vaughan, *op. cit.*, p. 240.

reparo a esta prudente actitud de Rogers Williams, aunque no lo hubiese seguido sin duda alguna en el papel absoluto que éste acordaba a la acción *reveladora* y exclusiva divinas, y sin que ello significase para el fraile el menor menoscabo de la omnipotencia de Dios.

El predicador Increase Mather, el 12 de julio de 1637, en Boston, hacía hincapié sobre la diferencia del método evangelizador empleado por Eliot y el utilizado por los franciscanos. La diferencia se fincaba, entre otras discrepancias, en que el reverendo puritano se valía casi exclusivamente de la Biblia (Antiguo Testamento) para su tarea adoctrinadora entre los pielesrojas:

Nuestro Eliot fue muy diferente a esos franciscanos, los cuales cuando escribían a Europa se vanagloriaban de los muchos miles de indios a quienes habían convertido; pero nuestro Eliot escribía “que él deseaba que sus amigos le enviaran ese libro llamado la Biblia, porque había oído decir que en Europa existía semejante libro, el cual le podría ser de alguna utilidad”. Ni siquiera nuestro Eliot, con ser quien era, hubiese podido vivir sin un libro tal para sí mismo; él habría repartido sus bienes entre todos, tan pronto como se hubiese percatado de que había perdido así fuese una sola hoja de él. Y nuestro Eliot sabía asimismo que dicha obra sería indispensable para los indios y de que ella les serviría de algo más que de cierto uso.⁵⁶

El almacenaje ejemplar de los valores inspirantes y tipológicos que poseía la Biblia la convertían en el alma fundamental sugerente de la empresa misionera protestante.

Dificultades del método puritano de evangelización

El método evangelizador que puso en práctica John Eliot era introspectivo; el indio debía bucear espiritualmente en sí mismo para lograr quedar puro y limpio, desembarazado absolutamente de sus errores tradicionales con objeto de poder así erigir dentro de su alma y bajo la firme dirección inquisitiva y adoctrinadora del *maestro* una religión nueva, extraña, opuesta al panteísmo característico del indígena y enemiga decidida de todo ritual. La religión puritana había podido realizar una purga de todos los elementos mágicos de la

⁵⁶ Cit. *Magnalia*, *op. cit.*, I, p. 575.

moral,⁵⁷ lo que dio como resultado el que ésta quedase racionalmente desnuda, exenta, apoyada en la pura inmanencia y, por lo mismo, ajena al estímulo trascendental del premio o al trascendental temor al castigo en la allendidad. Una moral tan desapasionada era, sin duda, excelente para el progreso espiritual y categóricamente imperativo del hombre blanco reformado; mas no para el del hombre primitivo y cobrizo. Una moral como la puritana, tan de suyo abstracta e intelectualizada, podía dar buenos resultados (como los dio efectivamente) entre los hombres protestantes de religión calvinista; pero entre los indios, extraños a la exaltación del puro goce ético, no dio sino pocos frutos. La obligatoriedad del precepto moral como un acto de mera conciencia resultó ininteligible para los pielesrojas. Con una religión sin obras santificantes, autojustificadoras, y con unos preceptos morales tan acendrados, abstractos y desinteresados el nativo estaba perdido sin remedio.

El otro requisito indispensable para llevar a buen término la obra misionera consistía en el aprendizaje y dominio, por parte de los evangelizadores, de la lengua y dialectos de los indios algonquinos. La dificultad que encontraron los misioneros puritanos fue semejante a la que hallaron los jesuitas en el Canadá, Baja California, Paraguay, Guale, el Norte y el Noroeste de México; o los frailes doctrineros, en general, en sus misiones entre los indios no pertenecientes a las altas culturas de la América Media o de Sudamérica. Es decir, la casi total imposibilidad para expresar (traducir) principios religiosos abstractos y conceptos teológicos oscuros mediante un vocabulario inapropiado para la transmisión de sutilezas espirituales.⁵⁸ La falla estuvo también en parte en la incapacidad de los misioneros lingüistas para percibir las infinitas posibilidades que les ofrecía el lenguaje poético de los llamados pueblos primitivos, los cuales, como ha probado el estructuralismo contemporáneo, pese a su supuesta rudeza, poseen los dones poéticos que corresponden a la asombrosa aurora de los primeros tiempos. Los Mathers, Eliots, Mayhews, etcétera, no excedieron pero sí casi igualaron las proezas lingüísticas, la constancia,

57 Vid. Karl Mannheim, *Diagnóstico de nuestro tiempo*, traducción de J. Medina Echeverría, México, 1946, p. 95.

58 Como escribe William Brandon, “los lenguajes ‘primitivos’ usualmente están muy lejos del primitivismo en estructura o capacidad y con frecuencia son más complejos y resultan un instrumento más adecuado para el pensamiento abstracto y la poesía que los desarrollados y activos lenguajes de los países técnicamente avanzados”. *The American Heritage Book of Indians*, Nueva York, 1966, p. 257.

habilidad, paciencia y caridad cristiana de los frailes y jesuitas misioneros en lo que respecta al estudio de las lenguas indígenas. Y si hemos subrayado líneas arriba el adverbio de cantidad, es porque no tenemos noticia de que ningún misionero protestante conociese más de una lengua india; en contraste con los misioneros católicos que, según fray Gerónimo de Mendieta y no sin excesiva jactancia, conocían y podían predicar hasta en tres e incluso en cuatro idiomas indígenas distintos.⁵⁹ Los misioneros protestantes al igual que los católicos parecieron haber heredado el don pentecostésico de las lenguas de sus antepasados espirituales apostólicos. John Cotton alquiló a un indio para que le enseñase el algonquino en cincuenta días, a razón de doce peniques diarios; pero habiendo cometido la imprudencia de adelantar al maestro la paga total, a los veinte días de clase desapareció el improvisado mentor. Sin embargo, los veinte días fueron más que suficientes, según el burlado discípulo, para el dominio de la extraña y difícil lengua indígena. John Eliot nos cuenta a su vez que él lo aprendió muy pronto, de viva voz, de una pequoda sirvienta (esclava) que trabajaba en su casa; sin embargo, ningún misionero protestante llegó a igualar la hazaña de fray Domingo de Vico, que aprendió una lengua indígena en el plazo de una semana. Particularmente a nosotros nos parece improbable tal proeza intelectual; pero remitimos al lector al serio testimonio de fray Luis Cáncer, quien en carta (20 de octubre de 1545) lo comunicaba así al padre Las Casas.⁶⁰

Con todo y ser muy grande la dificultad idiomática, todavía fue mayor la surgida del propio espíritu del indio. Los pielesrojas ponían reparos a la nueva adoctrinación religiosa puritana porque intuían que la austeridad de la nueva religión no les permitiría la menor asociación entre sus viejos ritos y los nuevos. El Sínodo puritano consideró los usos y costumbres rituales y sociales de los indios; sus cantos, danzas, juegos, deportes y ceremonias como manifestaciones diabólicas que había que abolir,⁶¹ supuesto que, entre otros infinitos males, fomentaban la haraganería, que era, como ya sabemos, incompatible con la actividad incesante, productiva y acumulativa de las hormigas puritanas.

59 Cf. Juan de Grijalva, *Crónica de la orden de nuestro padre san Agustín en las provincias de la Nueva España en cuatro edades desde el año de 1533 hasta el de 1592*, México, 1924, libro II, capítulo 8.

60 Cf. *Colección de documentos inéditos relativos al descubrimiento, conquista y colonización de las posesiones españolas en América...*, 1864-1884, VII, p. 151-154.

61 *Vid. Magnalia*, III, p. 200.

La intransigencia llegó en este punto a extremos inconcebibles y cercenó todo legítimo intento de interdependencia, de simbiosis espiritual, de sincretismo religioso; a saber, de intercomunicación. Una vez perdido para los pielesrojas el atractivo de la novedad (*talkings and prayings*) (pláticas y rezos), el ceremonial puritano, tan evangélicamente sencillo, tan severo y desnudo, no resultaba nada grato para los indios. Las lecturas, coloquios, sermones, humillaciones, ayunos (muy prodigados) y días de gracia (muy regateados) aburrieron pronto a los presuntos cristianos. El culto frío e intelectualizado de los calvinistas novoiingleses, que incluso les llevó a desterrar la música de órgano en las iglesias, no aportó desgraciadamente sino pocos beneficios espirituales a los pielesrojas; tampoco contribuyó mucho a la regeneración tan celosa y ardientemente buscada por los puritanos. Como hemos apuntado, todas las manifestaciones paganas, todos los juegos deportivos y de azar, todo aquello que constituía el subfondo transculturativo, el subsuelo folclórico, los sedimentos animistas, fue visto con desagrado y pues cortado de raíz⁶² impidiendo así el delicado y misterioso brote de la creatividad condicionada; el crecimiento o renacimiento de antiguas o nuevas posibilidades, de la intususcepción espiritual. El puritano rechazó la combinación de elementos, imposibilitó la más mínima asociación de los ajenos con los propios y congeló así todas las posibilidades afectivas. Para estos extremos, justo es subrayarlo, el catolicismo se mostró mucho más generoso y comprensivo y evidenció, gracias a una tradición multiseccular nunca interrumpida, una mayor habilidad o maniobrabilidad (permítasenos expresarlo así) que sus contrarios. Más aun, la tradición y experiencia de la Iglesia católica, evangelizadora y pues creadora de Europa, con excepción de Rusia, que lo fue por la otra rama cristiana que llamamos Iglesia ortodoxa,⁶³ la llevó a desarraigar del corazón de los indios los ídolos y creencias paganas mediante una susti-

62 Vid. A. T. Vaughan, *op. cit.*, p. 50.

63 El príncipe Vladimiro de Rusia envió observadores para que inspeccionasen las formas externas del culto católico, musulmán y ortodoxo, pues deseaba dar a su país una organización religiosa formal y una religión monoteísta. Los enviados encontraron el culto musulmán “feo”, el católico “no especialmente atractivo” y el ortodoxo de Santa Sofía tan espiritualmente atrayente que “no sabían si estaban en los cielos o en la Tierra” (vid. George P. Fedetov, *The Russian Religious Mind*, Cambridge, Mass., 1946, p. 51). El abismo estético entre el culto puritano y el católico operó en la atracción y repulsión de los indios adoctrinados en uno y otro credo; penetrar en un templo católico fue y es todavía para el indio un anticipo celestial, estéticamente hablando cuando menos.

tución. Interesada en hacer desaparecer de la vista y costumbres, como exponía el padre Acosta, todos los vestigios de la superstición, era “menester que unas ceremonias se [hicieran] olvidar con otras”;⁶⁴ de aquí el empleo pía y psicológicamente intencionado de la música, del canto, del agua bendita, del oro litúrgico, de las imágenes, procesiones, rosarios, velas, medallas, cintas, escapularios, bandas, palmas, incienso (sustituto a veces del copal prehispánico), fuegos de artificio o pirotécnicos (en cuya confección destacaron muy pronto los indios) e inclusive, llegado el caso, como ocurre dentro del ámbito cultural hispánico, danzas autóctonas en honor de Dios, de la Virgen y de los Santos. Los indios, como se sabe, todavía bailan dentro y fuera de las iglesias movidos por la doble tradición precolombina y judeocristiana. ¿Y si el rey David había danzado con toda su fuerza delante del Arca de la Alianza en honor de Jehová,⁶⁵ por qué no habían de tocotinear los indígenas delante de las imágenes cristianas como antes lo habían hecho frente a las paganas? Sin embargo, para los severos puritanos todas estas manifestaciones fueron consideradas idolátricas, supersticiosas y aberrantes; holgazanas y horribles, sin que hubiese la menor diferencia en punto a condenación entre las manifestaciones de los pielesrojas o de los papistas. Los bailes indígenas actuales muestran en muchos casos rasgos de sincretismo religioso, como ocurre en Quetzaltenango (Guatemala); pero en otros, tal y como acontece en el santuario de Guadalupe, los indios honran a la Virgen y se han olvidado desde hace ya siglos del origen pagano de sus danzas.⁶⁶ Algo semejante puede decirse de la erección de santuarios cristianos sobre los prehispánicos, de acuerdo con la tradición constantina; más los fieles indígenas que acuden al Tepeyac, a Chalma, al Sacromonte, etcétera, ya no conservan memoria de que peregrinan hacia esos lugares sacros como lo hacían sus antepasados no cristianos.

64 Cf. “De procuranda salute Indorum”, lib. V, cap. XI, p. 481 ss. Cit. J. Haffner, *La ética colonial española del siglo de oro. Cristianismo y dignidad humana*, 1951, p. 501.

65 2o. de Samuel 6:14.

66 Si los indios, como observaba Sahagún, acudían a los santuarios “más por lo antiguo que no por lo moderno”, hoy, podemos asegurar, acuden más por lo moderno que por lo antiguo. Danzan en el gran atrio del Tepeyac; pero no tanto porque recuerden a Tonantzin (“Nuestra Madre”) sino porque quieren honrar con sus bailes y músicas a la Virgen de Guadalupe. Véase de Sahagún el “Calendario mexicano, latino y castellano”, en J. García Icazbalceta, *op. cit.*, p. 381.

El catolicismo cultivaba y expandía pedagógicamente la belleza; una belleza que, por lo general y de acuerdo con lo dicho, el protestantismo rechazó en gran parte y que el calvinismo puritano, en lo particular, condenó demencialmente. Los hombres nórdicos reformados, “bárbaros sin experiencia”, como los apellidó Jorge Santayana, fueron incapaces de comprender la cristiandad romana en lo que ésta postulaba, por una parte, de renuncia al mundo y, por la otra, de paganización alegre, esplendorosa y bella.⁶⁷ El puritanismo, de acuerdo con el filósofo norteamericano nacido en Madrid pero educado en Harvard, rechazó lo que el catolicismo aceptó con gozo; el refinamiento, el esplendor, la poesía; en suma, añadamos, la rica tradición helenística y latina presente, sobre todo, en el estilo de vida (formal y ornamental) barroco e hispánico.

Los indios adoctrinados por las órdenes religiosas aprendieron a construir y tocar rústicos violines, harpas, vihuelas, cítaras y guitarras; recibían también diversos abalorios, entre ornamentales, semisagrados y semimágicos, que satisfacían además su innato gusto por el adorno y la distinción. Bastaría repasar la rica gama de trajes regionales indígenas (tan complicados y bellos) que frailes y jesuitas diseñaron para sus indios, para caer en la cuenta de lo mucho que ayudaron las formas decorativas en la tarea catequista de la Nueva España. Los religiosos, utilizando los elementos primarios del atuendo nativo, los modificaron y adaptaron a las nuevas costumbres y exigencias. Inclusive en Norteamérica los indios navajos y apaches de las reservaciones (especialmente el elemento femenino) son los que usan aún una vestimenta multicolor, deslumbrante, fantástica y bella por lógica imitación de la que vieron usaban los novomexicanos y los indígenas de las misiones católicas hoy desaparecidas. Asimismo, en la extraordinaria y hermosísima variedad de los trajes regionales mexicanos e iberoamericanos no es difícil encontrar las huellas tradicionales del atuendo original religioso, popular y cortesano, a la par que es también visible la impronta aborigen de las formas y del adorno. En suma, son trajes y vestidos transculturados, hispanoindios y pues tan mestizos como lo son los platillos de la cocina regional mexicana e hispanoamericana, o como lo son igualmente las famosas construcciones barrocas de la Nueva España y de los demás virreinos y capitánías iberoamericanos.

⁶⁷ Cit. P. K. Conkin. *op. cit.*, p. 411-412.

En 1700 un grupo de indios de Nueva Orleans abandonó sus hogares para encaminarse hacia el Oeste buscando un nuevo lugar donde vivir. Entre las razones que nos dieron, escribe el cronista, para proceder así, estaba en primer lugar la siguiente: la religión de los indios peinkouks es más hermosa que la nuestra porque ellos reciben de los padres cadenas de plata y collares (rosarios, sin duda) para el cuello.⁶⁸ No deja de haber un dejo irónico en las palabras del cronista; pero la ironía, pese a todo, transparenta una estética verdad.

Nueva dificultad: certitudo salutis

El hombre puritano vio con sobrado temor la posibilidad de contaminación; de empecatamiento por causa de su forzoso contacto con los indios. Este horror al contagio espiritual y el querer operar con una imagen exclusivamente racional y abstracta del hombre saca a la luz el porqué de la extrema disciplina y de las rígidas pruebas que se exigían para persuadirse de que podían constituir asambleas de nuevos cristianos. Se recelaba de la buena fe del indio; de la sinceridad de su arrepentimiento, de su entusiasmo de neófito; de sus someros conocimientos religiosos y teológicos; de su vocación cristiana; de su fe de cristiano reciente. Se dudaba, en definitiva, de todo y por todo. John Eliot sólo pudo ver constituida la iglesia indiana de Natick, auspiciada, atendida y vigilada por él, después de tres rigurosos exámenes a que fueron sometidos los feligreses indígenas por las autoridades eclesiásticas y civiles de Massachusetts. La primera prueba en 1652; la segunda en 1654 y la tercera cinco años después, hasta que por fin, en 1660, quedó conformada y autenticada la iglesia de indios pielesrojas. La lentitud en el reconocimiento se explica por el hecho de que para los puritanos la regeneración sólo podía alcanzarse tras una rigurosa preparación de cuerpo y espíritu. La razón y no el sentimiento religioso es la que dirige al creyente en el conocimiento de la verdad mediante la gracia divina otorgada graciosamente al electo. Los magistrados de la Bahía exigían demostraciones sensibles y visibles de elección y santificación entre los indios; marcas o signos de elección (fe, trabajo y, como correlato, prosperidad). Es decir, exigían señales auténticas de vocación cristiana, porque la posibilidad de aspirar al reino de Dios

68 Cf. *Calendar of State Papers, Colonial Series, America and West Indies* (1700), p. 401.

no se otorgaba así como así a los pretendientes.⁶⁹ Los rigurosos pasos espirituales del indio para poder alcanzar la comunión exigían del nuevo creyente una preparación meticulosa, larga e intensa; a ella seguía un arrepentimiento (humillación) sincero, una exaltación jubilosa y, por fin, como antesala a la cena del Señor, una auténtica y patente santificación coronada por una última y comprobada (por el ministro) profesión de fe, que finalizaba en el bautismo y en el juramento del triple pacto o alianza. Lo que el guía espiritual puritano deseaba es que el pielroja llegase también por sí mismo al hontanar puro y regenerante del Evangelio; de aquí, como ya sabemos, el inmenso, amoroso y pues cristiano esfuerzo del apóstol puritano John Eliot para traducir la Biblia (1661-1663) y componer o trasladar al algonquino catecismos cristianos.

A pesar de tan apostólicos bríos el progreso espiritual fue lentísimo entre los indios, y lo mismo da si se mira el proceso misionero desde el punto de vista cualitativo que del cuantitativo. Pero los evangelizadores puritanos no desmayaron y atribuyeron la lentitud no al método catequista lento y riguroso por ellos empleado, sino a los obstáculos de toda índole que oponía el Diablo. La novedad metodológica impidió en buena parte, aunque no fue el único impedimento, la expansión catequista y al “*amplius, amplius*” de la acción católica se respondió con una actividad misional entusiasta, celosa y competitiva, pero mínima. Mas el problema, como lo ha visto muy bien el historiador Edmund S. Morgan, era insoluble. Muchos puritanos habíanse afirmado en el deseo de convertir a los nativos. Pero ¿cómo lo harían con una iglesia expresamente designada para los ya salvados?⁷⁰ A pesar de que las autoridades coloniales novoiinglesas quisieron satisfacer las exigencias (compromiso) evangelizadoras ínsitas en la patente o *Carta de la Colonia de la Bahía de Massachusetts (1628-1629)*, que exigía como principal fin de la plantación el “ganar e incitar a los nativos del país al conocimiento y obediencia del único y verdadero Dios y Redentor del género humano y de la fe cristiana”,⁷¹ los esfuerzos para cumplimentarla fueron esporádicos, privados, y no contaron con el adecuado respaldo político-religioso que la ingente empresa exigía. Y

⁶⁹ *Magnalia*, I, 565, n. 4.

⁷⁰ “The Half-Way Covenant reconsidered”, *apud Puritanism in Seventeenth-Century Massachusetts* (ed. David D. Hall), 1968, p. 102.

⁷¹ *Cit.* E. Morgan, *op. cit.* (1964), p. 32.

ello a pesar de las periódicas remesas en numerario o de géneros diversos que desde Londres, como ya expusimos, enviaban las personas piadosas a través de las asociaciones interesadas en la evangelización de los pielesrojas.

Al liquidar el protestantismo las comunidades religiosas se privó de uno de los resortes más formidables de la actividad y capacidad misioneras. Cristianizar a los salvajes se convirtió en una tarea particular y hasta familiar (los Mayhew, por ejemplo), con lo que nunca se pudo ir más allá del marco casero o, cuando mucho, municipal. La Iglesia católica española asociada al Estado, *cum imperio*, según escribimos (cap. II, 8), pudo ejercitar su actividad misionera civilizadora sin trabas oficiales ni particulares. Su peculiar y relativa independencia en este punto contrasta evidentemente con la dependencia en que siempre vivió la actividad misionera puritana, sometida a los intereses públicos y privados de la Bahía y de las pequeñas comunidades coloniales que, junto con Boston, la constituían. Y por si aún fuera poco, un hombre como Eliot, tan entusiasta como él lo fue en su apostolado, tenía que repartir, según indicamos, su precioso tiempo en múltiples actividades que le distraían de la principal: cristianizar a los indios. En casos de conflictos, que no escasearon, entre ingleses e indios, su voto y consejo tenían que ser tomados en cuenta como miembro prominente que era del *commonwealth*; mas sólo se trataba, cuando mucho, de una sensata y amorosa opinión; de un consejo que no poseía ningún poder ejecutante decisivo (*sine imperio*). Los puritanos quisieron, pues, salvar a los indios; pero no pudieron adecuar los medios a la eficaz medida de sus más férvidos y sinceros deseos.

Sátiras e ironías puritanas

En lugar de los engaños y bellaquerías papistas engatusadoras, los puritanos se atenían estrictamente al espíritu y a la letra de los dos Testamentos. Cotton Mather criticaba, por ejemplo, que los jesuitas del Canadá hubiesen utilizado un eclipse para amedrentar a los indios y prosperar en su espurio apostolado evangélico. También el mismo crítico se refería a otros puntillos de doctrina y moral que dejaban bastante que desear; pero que por deliciosos vale la pena que los estampemos y comentemos aquí. La información que nos proporciona el clérigo puritano es, sin duda, reclamista, respondona y contracrítica; un burdo infundio propagandístico en el que él, con toda seguridad, no creía; pero que le interesaba difundir entre sus lectores y correligionarios de ambos lados

del Atlántico para desprestigiar a sus enemigos los jesuitas. Se refiere el fanático Aristarco puritano (*castigator morum*: censor o crítico de las costumbres) a un supuesto catecismo bilingüe (iroqués-francés) escrito en la Nueva Francia por un padre de la Compañía de Jesús:

Sobre el infierno

Pregunta: ¿Qué clase de tierra es la del infierno?

Respuesta: Una tierra perversa y llena de calamidades, en cuyo centro hay además un abismo ardiente.

Pregunta: ¿Hay alguna claridad en el infierno?

Respuesta: No, allí siempre está oscuro; eternamente hay humo y los ojos siempre lloran. Además, los condenados no pueden ver allí sino a los diablos.

Pregunta: ¿Y qué cosa son los diablos?

Respuesta: Son cosas malas; van por todas partes atormentando y llevan máscaras para aterrar a los condenados.

Pregunta: ¿Qué es lo que se come en el infierno?

Respuesta: En el infierno siempre se está con hambre y los condenados tienen que alimentarse con culebras y cenizas ardientes.

Pregunta: ¿Y qué es lo que se bebe en el infierno?

Respuesta: Un agua espantosa: plomo derretido.

Pregunta: ¿Se muere uno en el infierno?

Respuesta: No. Sin embargo, se comen los unos a los otros todos los días; pero en seguida se restaura y renueva el condenado que ha sido comido, tal y como si fuera una planta que germinara en breve tiempo.

La descripción del cielo no es menos placentera para nosotros de lo que fue seguramente para los probables catecúmenos iroqueses; correspondiendo a aquel infierno sensitivamente inhospitalario y horripilante, un cielo rico y succulentamente deleitoso:



Sobre el Cielo

Pregunta: ¿Qué clase de país es el Cielo?

Respuesta: Es un hermoso país en el que no se necesitan alimentos ni abrigo; basta tener un deseo para verlo cumplido.

Pregunta: ¿Hay que trabajar en el Cielo?

Respuesta: No. Allí no hay nada que hacer: el campo produce maíz, frijoles, calabazas y todo lo demás sin necesidad de cultivarlo.

Pregunta: ¿Qué clase de árboles hay allí?

Respuesta: Siempre verdes y florecientes.

Pregunta: ¿Existen en el Cielo el mismo Sol, el mismo viento y las mismas tormentas que aquí abajo?

Respuesta: No. Allí arriba siempre brilla el Sol y siempre hace un tiempo hermosísimo.

Pregunta: ¿Cómo son los frutos del Cielo?

Respuesta: Poseen una cualidad que los hace superiores a los nuestros: nunca se acaban. Tan pronto como has arrancado uno, ves que cuelga otro del sitio donde estaba el anterior.⁷²

El poeta norteamericano Philip Frenau (1752-1832), rousseauniano y pues romántico, en su poema *The Indian Convert* nos presenta, no sabemos a ciencia cierta si con consciente ironía o con fallido acto poético, el diálogo entre un recalcitrante catecúmeno pielroja y el bueno y paciente ministro protestante que intenta convencerlo de la necesidad de que cante y rece más en lugar de pasarse todo el día de Dios cazando y pescando; es decir, holgazaneando. Embalado ya el sermoneante predicador, comienza a describir al indio las delicias que le aguardan en el cielo; pero el pielroja lo interrumpe rearguyendo así:

Señor Ministro, ese lugar del que usted me habla, de las cosas para la barriga sírvase decirme lo que guarda.

⁷² *Apud Magnalia*, I, p. 571-572.

¿Hay licor en abundancia? –Si es así pronto me pondré en camino.
Para llegar cuanto antes a la celestial mansión y tumbarme.
¡Oh, tú, loco (dijo el predicador), allí no hay licor!
El lugar que te describo se parece muchísimo al local donde hacemos
nuestras reuniones.
Buena gente: todos predicán y cantan oraciones.
Viven de tales cosas sin necesidad de comer ni beber.
Pero todas las puertas están cerradas para aquellos que
son malos;
Y tú, me temo mucho, nunca entrarás allí:
Para seguir una vida de *arrepentimiento* hay que adquirir el boleto.
Empero me temo que pocos de ustedes, indios, podréis comprarlo.
Adiós (dijo el indio). Yo no formaré parte de un rancho como el tuyo.
Tan aireado de vituallas. Me sentiría desmayado.
No puedo consentir en que se me aloje en tal lugar.
En donde no hay nada que comer ni beber y menos que
robar.⁷³

Freneau escribe jocosamente así cuando ya pesa sobre él la experiencia histórica negativa del infructuoso diálogo angloindio y del fracasado intento de pacífica convivencia. De hecho el poeta ironiza sobre un tema architrillado; pero nunca entendido o intencionalmente mal entendido por los colonos angloamericanos. Louis Hennepin, en su *A New Discovery of a Vast Country in America*, reconoce que los pielesrojas poseían el suficiente sentido común como para formular preguntas inquietantes. Sin embargo, cuando él insistía ante éstos, que le escuchaban atentamente, en que en el cielo no había necesidad de comer ni de beber, la incredulidad de los indios le desconcertaba y le llevaba a pensar que el rechazo unánime por parte de su auditorio a vivir en un *país*, así fuera el celestial, tan desprovisto de todo era prueba patente de la ingenuidad de aquellos rudos hombres e inclusive muestra real de su roma inteligencia. Hennepin no podía entender la contundencia formal, física y lógica de aquellos *salvajes*, para los cuales resultaba escandalosa y absurda la existencia de un paraíso habitado por seres reales de carne, hueso y espíritu (tras la resurrección) y que no obstante no necesitaban alimentarse: “No queremos ir

73 Apud Albert Keiser, *The Indian in American Literature*, Nueva York, 1933, p. 23-24.

allí –respondían acaloradamente los indios–, porque nosotros tenemos que comer [...]. Eres un gran embustero. ¿Acaso puede uno vivir sin comer?”⁷⁴

En relación con ciertas cuestiones de carácter moral, algunos casos de conciencia casuística que exhuma Cotton Mather, con decidido intento crítico, poseen una riqueza satírica tal que vale asimismo tomarse el trabajo de glosarlos. Un iroqués, según el clérigo, preguntó de sopetón al padre jesuita *Brutas* (*sic*) lo siguiente: “¿Está obligado un indio cristiano a pagar a la p... que ha alquilado?” El padre, tras dubitativo y embarazoso silencio, contestóle así: “Aunque en justicia está obligado, considerando no obstante que vosotros los bárbaros no soléis cumplir con los compromisos contraídos, el cristiano puede escoger, a tal efecto, entre cumplir o no cumplir con el suyo en este caso”.⁷⁵ Sintiendo, empero, ciertos escrúpulos de conciencia y dudando tal vez de su benevolente laxismo, o de su acomodaticia casuística tan de manga ancha y larga en tan escabroso *negocio*, acudió a su superior, el padre *Pierrón* (observe el lector, también ahora, lo intencionado del nombre), en busca de una respuesta más acomodada al caso. El interrogado consejero no lo pensó mucho y respondió así: “El cristiano indio no está de ningún modo obligado a hacerlo, porque ningún hombre debe de ser compulsado a pagar a la mala bruja que lo ha seducido, y el problema que se me ha planteado es de índole semejante.”⁷⁶

Otro iroqués presentó a su vez un problema ético cuya solución exigía en el consejero no menos tacto, puesto que el *affaire* resultaba tan delicado moralmente como el anterior: “¿Si un indio roba a un holandés –expuso el pielroja– está obligado a restituir lo robado?” La respuesta del padre jesuita estalló ahora de inmediato: “Si se tratase de un holandés que ya hubiese traficado con los indios, el ladrón no estará obligado a devolver lo hurtado, pues hay que considerar que el holandés habrá probablemente robado más en su comercio que todo lo que pudiesen valer las hachas vendidas durante todo el año a los indios.”⁷⁷

Asimismo en la *Magnalia* nos presenta Cotton Mather el caso de un misionero protestante que para desacreditar a los padres franceses sermoneaba a sus indios con la pseudoparábola de los buenos y malos tragos; es decir de las buenas y malas religiones. Los jesuitas, aunque poseyendo la copa del buen

74 Segunda edición londinense de 1693. *Cit.* R. M. Dorson, *op. cit.*, p. 298.

75 *Magnalia*, I, p. 572.

76 *Idem.*

77 *Idem.*

trago de la religión cristiana, lo adulteraban y ofrecían a sus catecúmenos indios licor envenenado, con lo que éstos se enloquecían y sentían ganas de matar a los ingleses; los ministros británicos, por lo contrario, ofrecían únicamente los buenos tragos del libro divino (Biblia). Los religiosos franceses, prosigue Mather, engañan a los indios diciéndoles que Jesucristo fue francés, que su madre fue una señora francesa y que fueron los ingleses quienes crucificaron a Cristo.⁷⁸

Rivalidad económica

La competencia entre los representantes de ambos credos no se daba únicamente en el terreno de lo espiritual; también en el campo de la rivalidad comercial la oposición fue tenaz y combativa. “Si los ingleses nos venden las mercancías más baratas que los franceses –decía un cacique onondaga poco antes de la guerra del Rey George (1744-1748)– tendremos *ministro*; pero si los franceses las venden más baratas que los ingleses, tendremos *padre*.”⁷⁹

Otro motivo económico causante de la competencia franco-inglesa, además de la pugna por la expansión territorial, fue la lucha por el control del negocio peletero. Edward Randolph, comisionado inglés (1676-1688) para la colonia de Massachusetts, encargado asimismo de inspeccionar los resultados de la política colonial con respecto al indio, de intervenir en los asuntos de la Compañía de la Nueva Inglaterra (1649-1776) y de vigilar el destino de los fondos destinados por la citada corporación a la tarea apostólica, informaba por carta a Sir Nicholas Butler, uno de los lores del comercio, que los nativos se inclinaban por los franceses y que, por lo tanto, éstos habían engrosado y casi monopolizado el comercio de pieles de castor. Para recobrar este lucrativo comercio sugería a su patrón, William Blathwayt (carta del 2 de abril de 1688, escrita cuatro días después de la anterior) que sería una buena idea enviar ministros anglicanos para convertir a los indios, para apartarlos de los padres franceses y recuperar así el negocio de pieles.⁸⁰

Tal vez el caso más notable fue el enfrentamiento intelectual entre el jesuita Sebastián Râle y el ministro puritano Joseph Baxter. Las autoridades

78 *Ibidem*, II, p. 546-547.

79 Cit. Francis Parkman, *A Half-Century of Conflict*, Boston, 1933, I, p. 12.

80 Cit. W. Kellaway, *op. cit.*, p. 200-201.

coloniales, ministros del Señor y comisionados ingleses intentaron ganarse a los indios kennebecos para liberarlos de la falsa religión que les inculcaba el padre católico. Samuel Shute, gobernador de Maine, un grupo de comisionados o representantes de la corporación inglesa citada arriba y el misionero firmaron el 9 de septiembre de 1717 un tratado de amistad y comercio con los indios. Baxter sólo pudo relacionarse muy intermitentemente con su presunta grey indiana y dedicó la mayor parte de su tiempo a la atención espiritual de sus hermanos, los colonos cristianos de Georgia, Brunswick, Augusta y Topshan. Hacia mayo del año siguiente, reclamado por sus parroquianos de Medfield, dejó el cargo. El motivo capital de su retiro fue, sin embargo, su polémica con el padre Râle. Cuando Baxter, en un principio, llegó a la isla de Arrowick, asiento de su misión, situada en la desembocadura del río Kennebec, escribió una carta a su opositor católico, a la cual contestó éste con una disertación de cerca de cien páginas, escrita en latín, para probar a su competidor la verdad de la religión tradicional católica y hacerle ver el error en que estaba viviendo. El reverendo protestante le contestó en términos generales y sin responder expresamente a ninguno de los argumentos esgrimidos por su contrincante; mas para desgracia suya y regocijo del jesuita, lo hizo en un latín un tanto macarrónico que provocó las despiadadas burlas del padre. El propio gobernador Samuel Shute se sintió en el caso obligado de intervenir y escribió a Râle expresándole su asombro porque no sólo se había opuesto a la misión de Baxter sino que lo había ridiculizado además, siendo que, según lo entendía él, ambos (el misionero católico y el protestante) perseguían fines semejantes entre los indios. Râle, según el gobernador, debería haber acogido a Baxter como a un colega.⁸¹

El ministro James Woodside ocupó el puesto vacante; pero tampoco logró ponerse en contacto con los indios, los cuales seguían experimentando por el astuto jesuita francés una atracción y un amor entrañables tales que la política anglosajona de regalos a los indios no podía destruir. El ministro protestante, en carta a otro pastor, el famoso Samuel Sewall, le expuso que no podía acercarse a los pielesrojas porque éstos se mostraban agitados y temerosos de perder sus tierras por causa de la presencia inglesa. Hay que pensar que el padre Râle no solamente utilizó como su competidor la política tradicional de atracción del indio por medio de profusos regalos, sino fundamentalmente el

⁸¹ *Ibidem*, p. 259.

recelo de los indígenas para triunfar sobre los ministros protestantes; pero hay que considerar asimismo que su éxito se fincó en que los aborígenes hacían buenos negocios y que además nunca vieron en él al devorador insaciable, a la corta o a la larga, de los cotos de caza y pesca y de las tierras de labor. Cuando estalló la última guerra franco-inglesa por el dominio definitivo del Canadá, el padre Râle fue uno de los primeros en caer; el capitán Johnson Arman logró capturarlo y obtuvo de las autoridades inglesas las cien libras esterlinas en que había sido tasado el cuero cabelludo del dialéctico y peligroso rival. Años antes, en 1693, los comisionados habían nombrado al pastor Godfrey Dellius misionero entre los temibles guerreros mohawks. Inmediatamente tradujo al idioma indígena los Diez Mandamientos y algunos salmos; pero se quejó a los comisionados de que un jesuita, el padre Millet, hacía todo lo posible para estorbar y arruinar su labor catequista. Parece ser que tampoco en este caso pudo el ministro competir con ventaja con el misionero católico, pese incluso a que los mohawks, pertenecientes a la poderosa confederación iroquesa, nunca estuvieron en buenos tratos con los jesuitas. En 1698 dejó de percibir Dellius las cuarenta libras de sueldo anual que recibía como misionero y Lord Bellomont (Richard Coote), miembro de la Compañía y gobernador de la Nueva Inglaterra, lo condenó por haber obtenido fraudulentamente una concesión de tierras por parte de los indios.⁸²

Testimonio de la propaganda y competencia apostólicas

Prosiguiendo con sus acerbas críticas los clérigos puritanos alegaban (alegato que, como vimos, se aducía desde el siglo XVI) que ellos habían puesto a disposición de los pielesrojas la luz de la verdad;⁸³ que habían sembrado espiritualidades (lo que era certísimo) sin recoger a cambio temporalidades (que no lo era) y que no se habían preocupado, como los jesuitas franceses, en atesorar plata y acumular pieles de nutria y de castor.⁸⁴ Qué contrariamente a lo que habían hecho los españoles, ellos no les habían arrebatado sus tierras a los indios sino que las que obtuvieron de éstos fueron a base de “hermosas y justas compras” y con el “consentimiento” expreso de los nativos, y que para

82 *Ibidem*, p. 263.

83 *Cf. Magnalia*, I, p. 573, n. 9.

84 *Idem*.

frenar la codicia de tierras se promulgó en Boston una ley en virtud de la cual nadie podía comprar tierras a los indios sin contar previamente con la autorización de la Corte.⁸⁵ Cotton Mather insistía en que ellos, los ministros puritanos, habían realizado sus actividades civilizadoras, cristianizantes, sin avaricia, sin falsedades y singularmente sin la característica crueldad de los españoles. Y para que no se le tuviese por injusto y mendaz (cosa improbable tratándose de críticas contra los españoles) pone por testigo al padre Las Casas, refiriéndose a aquel muy conocido pasaje de la *Brevísima* en el que el dominico famoso cuenta cómo el cacique Hatuey prefirió ir al infierno para no encontrarse en el cielo con los crueles españoles.⁸⁶

No han escaseado precisamente las comparaciones críticas entre lo realizado por los españoles e ingleses en el terreno y carrera misionales; pero tampoco han faltado las exageraciones condenatorias, por ejemplo, la de Charles Lummis, que sólo tuvo ojos para ver los aspectos negativos de la evangelización anglosajona en América. Para este autor la historia norteamericana únicamente puede presentar una figura de talla capaz de codearse con las españolas: el ya citado John Eliot.⁸⁷ Juicio temerario y absolutamente erróneo, como hasta ahora creemos haber podido demostrar. Pero el reverso de la medalla, Lloyd G. M. Hare, con tal de realzar a su héroe misionero, protestante y “patriarca de los indios”, Thomas Mayhew, se siente en el caso obligado, bajo la astuta y muy socorrida apariencia de imparcialidad, de rebajar la empresa misionera católica y española. Las páginas que dedica en su (por muchos conceptos) importante y hermoso libro a las comparaciones entre las misiones franciscanas de California (siglo XVIII) y la de los Mayhew en la Viña de Marta (siglo XVII) son de lo más flojo e injusto de su obra y revelan que el autor no quiso ni supo comprender en donde radicarón verdaderamente las diferencias entre ambas empresas evangelizadoras.⁸⁸ En lugar de buscarlas Hare en las generalidades y en los accidentes externos podría haber ahondado con más éxito y beneficio para el lector en la espiritualidad soterraña distintiva que diferenciaba a los dos estimulantes credos: el católico y el congregacionista respectivamente. Por otra parte, Hare olvida que la evangelización de

85 *Idem.*

86 *Breve relación de la destrucción de las Indias Occidentales* (“De la isla de Cuba”, 6).

87 *Vid. Los exploradores españoles del siglo XVI*, traducción de A. Cuyás, Barcelona, 1930, p. 21.

88 *Vid. Thomas Mayhew, Patriarch to the Indians (1593-1682)*, 1932, *passim*.

las Californias no fue sino el epilogo capítulo, brillantísimo por cierto, de la obra misionera española en América.

Debemos recordar que la evangelización puritana del siglo XVII estaba encaminada a convertir a los llamados salvajes pielesrojas en hombres cristianos; en nuevos o renovados entes capaces de ajustarse hasta llegar a constituir iglesias reformadas congregacionalistas a semejanza de las de sus hermanos cristianos blancos, puritanos. Mediante el triple pacto o alianza (de gracia, eclesiástico y civil) los indios podían brincar desde su demoníaco estado natural o selvático al social-cristiano y civilizado; verbigracia, saltar desde la anarquía o servidumbre natural pecaminosa al gobierno liberador aunque teocrático. Justamente esta carencia de libertad social y cristiana es la que echaba también de menos un viajero norteamericano (1843) en las misiones californianas fundadas y administradas por los franciscanos. Comparando el crítico viajero lo realizado por los misioneros protestantes norteamericanos en las islas Hawai con la labor llevada a cabo por los frailes en California, la ventaja y el éxito son acordados a los primeros y la descalificación y el fracaso a los segundos. En 1820 habían llegado los evangelizadores protestantes a las satánicamente sensuales islas y, por supuesto, tuvieron que emplearse a fondo para rescatar de las garras infernales a un pueblo pagano, vicioso, asesino, injusto, traicionero, lujurioso y dipsómano (calificativos del viajero). Desde el punto de vista de este norteamericano era una horda de salvajes que vivía en un suelo riquísimo del que apenas sacaban lo suficiente para vivir; pero después de veinte años de eficiente labor apostólica se habían hecho prodigios: se les había enseñado a los nativos a apreciar el verdadero valor de sus tierras; se les había atraído mansamente al redil de la cristiandad y se les había también inculcado el valor que poseían la dignidad y utilidad del comercio.⁸⁹ Obsérvese que a pesar de la lejanía espiritual y temporal del comerciante escocés, Alejandro Forbes, respecto a la ética intramundana calvinista, sus aplausos restallan, sin duda, a cuenta de su remanente espiritual puritano. Pero todavía hay más: los nativos, habiendo sido adiestrados en la ciencia política, formularon y promulgaron una constitución; redactaron un código civil y establecieron un gobierno modelado según las reglas del norteamericano. Se multiplicaron, no faltaba más, ediciones de la Biblia y se

89 Cit. Brantz Mayer, *México lo que fue y lo que es*, traducción de F. Delpiane, México, 1953, p. 466.

acrecentó el número de iglesias y escuelas. De este modo, añade Brantz Mayer, comentarista del viajero citado, una nación ha sido creada por medio de unos cuantos maestros, *sin necesidad de armas y sólo por influencia moral*.⁹⁰

Todo este civilizado y regenerador programa protestante-liberal no deja de ser sino el mismo o muy parecido programa puritano de regeneración que se aplicó a los indios, aunque sin mayor éxito, durante casi dos siglos; si bien, por cierto, el programa hawaiano presenta ya más ribetes de modernidad política que de religiosidad. No falta en el comentario censorio de Mayer el típico reparo al método hispánico de conquista espiritual; pero de hecho no hacía el diplomático norteamericano acreditado ante el gobierno mexicano (1845-1846) sino expresar sus estereotipos tradicionales heredados. La herencia espiritual protestante hablaba por boca del comentarista; pero lo que en verdad le hubiera extrañado y asimismo desazonado a éste es descubrir por sí mismo que sus trasnochadas acusaciones, de raigambre puritana, cuando se refiere a la “sola influencia moral” ejercida por los misioneros norteamericanos, tenían por fundamento los contundentes alegatos del padre Las Casas a favor de los indios. Cabe pues pensar, según lo hemos indicado ya más de una vez, que el dominico fue la personalidad más citada, admirada y hasta creo imitada tácitamente por los evangelizadores angloamericanos de los siglos XVII y XVIII y por los norteamericanos del siglo XIX si no es que también del XX.

Al lado del brillante panorama de acción misionera en Hawai contrastaba la miserable situación de las misiones novomexicanas y californianas visitadas por Forbes en vísperas de la irrupción violenta norteamericana y cuando los intentos legislativos del gobierno mexicano por transformar a los indios adoctrinados de las misiones en ciudadanos de la República Mexicana y en activos y productivos rancheros habían fracasado totalmente. Después de un siglo de ímprobos esfuerzos sólo quedaban en pie 21 misiones franciscanas y retenidos todavía en ellas, pero ya en completa desmoralización, unos 23 000 indios, sobre los cuales las fiebres, disenterías y, sobre todo, la sífilis hacían estragos. La retención de los indios en las misiones es considerada por Forbes⁹¹ como *esclavitud absoluta*; los indios, prosigue Mayer, inspirado en su fuente crítica forbesiana, “son además holgazanes [lo que no se compadece, por

⁹⁰ *Ibidem*. Cursivas nuestras.

⁹¹ Cf. Alexander Forbes, *California. A History of Upper and Lower California*, Londres, 1839, caps. III y IV, p. 225-226.

cierto, con la esclavitud rigurosa], estúpidos, pusilánimes, enfermizos y no han hecho el menor progreso en las artes necesarias para la comodidad personal ni en la de gobernarse a sí mismos como nación”.⁹² Pero lo cierto es que, como exageradamente escribió el padre Durán en 1831, “lo que hay que hacer en California, el indio lo hace, y si éste no lo hace, todo queda por hacer”.⁹³ La crítica absoluta de Forbes-Mayer no es otra cosa sino una intencionada justificación política del inminente despojo, que se funda en el supuesto fracaso espiritual y político-social de las misiones: viejo procedimiento que venía usándose desde tres siglos atrás.

La tarea misionera protestante se defendía por razones de autogobierno, de prosperidad y de religiosidad. Cotton Mather y Forbes-Mayer, aunque muy separados en el tiempo y (un poco menos) en el espíritu, coinciden sin embargo en más de un punto argumental. La competencia misionera se vindicaba en el siglo XIX con razones parecidas a las arbitradas en el XVII y XVIII. Pero lo que ya estaba decidido, probado y sentenciado para el comerciante y diplomático, así como para la legión de seguidores, no lo estuvo para los Eliot, Mayhew, Mathers, etcétera. En la enconada competencia espiritual los apóstoles puritanos no las tuvieron todas consigo y recelando, por lo mismo, de sus oponentes se esforzarán por hacer declaraciones doctrinales mediante las cuales intentaban convencer a los pielesrojas de la Nueva Inglaterra de los sacrificios, fatigas y trabajos que habían pasado para cristianizarlos. Un sermón o proclama de esta clase escribió el prolífico Cotton Mather con marcada tendencia justificativa y propagandística, y si nos interesa examinarlo es porque en él se plantea y desarrolla de modo esquemático el modo puritano de evangelización; o por lo menos las exigencias que entrañaba la catequesis. Como no podía ser menos, este escrito de Cotton Mather revela asimismo entre líneas, especialmente las del comienzo, el recelo ya mencionado de los ministros de Jehová hacia los padres jesuitas; sobre todo los del Canadá, que lenta pero porfiadamente expandían la frontera indocatólica. Esta expansión o avance en profundidad y extensión fue considerada peligrosa (amenaza y reto) y a ella respondieron los puritanos habilitando a sus indios amigos (Las Seis Naciones Confederadas) con buenas armas de fuego

⁹² *Op. cit.*, p. 467.

⁹³ *Cit.* C. Alan Hutchinson, “The Mexican Government and the Mission Indians of Upper California, 1821-1835”, *The Americas*, XXI, Washington, 1965, núm. 4, p. 339.

y haciendo pues de ellos unos excelentes valladares defensivos y ofensivos contra la infiltración de los jesuitas y de sus aliados indios (hurones, abnakis, saukos, zorros, ottawas, chippewas, illinois, miamis, etcétera). El objetivo de Mather es la captación de los pielesrojas y a este intento responde su solemne y tronante plática:

¡Y vosotros, oh indios, ved aquí cuánto amor, cuánta solicitud ha sido empleada por nosotros los ingleses, y a cuánto costo, para la salvación de vuestras preciosas almas inmortales! Y no nos hemos interesado en vuestro bien porque esperásemos de vosotros algunas ventajas temporales; no, porque ha sido Dios el que nos ha instado a desear su gloria mediante vuestra salvación; pero nuestros corazones se han cubierto piadosamente de sangre al ver cuán terriblemente el Demonio os *tenía oprimidos* en este mundo y os había así destituido para el otro. Mucho es lo que ha sido hecho en favor vuestro: os hemos puesto en camino de que lleguéis a ser felices, así en la tierra (en tanto viváis en ella) como en el cielo cuando muráis. ¡Pensad en lo que vendréis a parar si menospreciáis todos estos gloriosos ofrecimientos y esfuerzos! Créome, pues, que os diréis a vosotros mismos: *¡Vttoh weh Kittinne peh quoch humunam mishanantamog ne mohsagv wadchnittu onk!* Todos estáis firmemente convencidos de que vuestro *Maestro* Eliot fue un hombre bueno, honrado y animoso, y vosotros consideraríais una gran felicidad el estar para siempre con él. Sin embargo, vengo a deciros que si no sois real y cabalmente píos cristianos no alcanzaréis nunca a tener una visión consoladora de él. ¿No recordáis cómo os vestía y asimismo os enseñaba? ¿No sabéis que cuando os hallabais afligidos sentía por vosotros la misma piedad que él hubiese experimentado de haber sido vosotros hijos carnales suyos? Pero si en el Día del Juicio os encuentra entre los malvados, cosa contra la cual os previno con frecuencia, entonces se convertirá en un testigo terrible en vuestra contra y cuando Jesús, el Señor, os fulmine con esta sentencia: “¡Apartad malditos, idos para siempre con el Demonio y sus servidores al fuego eterno!””, incluso vuestro propio Eliot a todo ello no dirá sino Amén.

Tratemos ahora de otro penoso asunto: hay dos vicios hacia los cuales sois también inclinados y que son absolutamente incompatibles con una verdadera vida cristiana. Uno de esos vicios es el de la ociosidad. ¿Si estuvierais dispuestos a poner en práctica una recta vocación, qué es lo

que os impediría aumentar vuestra hacienda tanto como la engrosan considerablemente muchos de vuestros vecinos ingleses? Más aún, ahora sois pobres, miserables, despreciables e infelices; estáis harapientos y hambreados, pero en lugar de que seáis capaces, como vuestros vecinos ingleses, de guardar los mandamientos de Dios, los desobedecéis, siendo que estáis obligados a cumplirlos para poder mantener estas sagradas ordenanzas entre vosotros y asimismo por otros muchos beneficios que las tales poseen. ¿Habéis olvidado el mandamiento del Señor que con tanta frecuencia e insistencia se os ha explicado, y que ordena: “Trabajarás seis días”? Por vuestra propia vergüenza deberíais dedicaros a una labor que os pusiera en circunstancias más favorables que en las que al presente os halláis. El otro vicio es el de la embriaguez. Hay vecinos ingleses bondadosos de quienes deberíais aprender a orar; mas entre vosotros andan algunos que prefieren aprender a *beber* de otros vecinos impíos y disolutos. ¡Pobres criaturas! Ésta es la causa de que Satanás tenga en su poder vuestras almas ; y como con frecuencia se os ha repetido, “el ebrio no heredará el reino de los cielos”, suplicoos que os percaitéis del daño a que os expone semejante vicio y de que nunca soñéis escapar a la “venganza del fuego eterno” si os entregáis a ese extravío execrable. ¡Esto os digo porque siempre he deseado que el Evangelio de Jesús, el Señor, se difunda y glorifique entre vosotros!⁹⁴

“Taumatografía neumática” u otra vez el Diablo

Este precioso epígrafe inventado, cómo no, por Cotton Mather, se refiere a la descripción de los prodigios inmateriales; es decir, a las maravillas del mundo invisible para las cuales tuvo el teólogo y demonólogo novoiñglés una acuidad ultrasensible.⁹⁵

El enfoque puritano sobre América pone de manifiesto el carácter sobrenatural del continente; un carácter, un talante y significación peculiares que a las miradas naturales y superficiales no se perciben. El punto de vista natural antes bien, según pudimos ver, tendió a realzar la característica física de la nueva tierra. Si a la luz de la *naturaleza*, América aparecía revestida con

⁹⁴ *Magnalia*, I, p. 574, n. 9.

⁹⁵ *Ibidem*, II, c. VI, p. 446-479.

las mejores y más brillantes galas, a la luz de la *revelación* aparecerá como un ente nefando y satánico. En ambos planos de justipreciación estarán de acuerdo, cuando menos en un principio, los misioneros y teólogos católicos y protestantes.⁹⁶

Todos los ministros, maestros, gobernantes y gobernados de la Nueva Inglaterra y, entre todos, particularmente Cotton Mather, todo un caso psiquiátrico, creían a pie juntillas, según expusimos, en los maléficos prodigios que podía ejecutar el Diablo: portentos dañinos que solamente eran explicables en un continente que, como ocurría con el americano, había apagado u olvidado la primigenia iluminación espiritual y había aceptado al Demonio como inspirador y adalid. El “viejo terrateniente y amo usurpador de América”, como lo califica Mather,⁹⁷ ayudado por sus infernales legiones de servidores e incondicionales (por el brujo Passaconaway, por ejemplo, que aunque solo valía por toda una legión) podía hacer hervir el agua sin utilizar ningún fuego; podía también mover rocas, transportar piedras, hacer bailar a los árboles y resucitar serpientes; podía asimismo aparecerse como un hombre flameante y lograba, con especial deleite, embrujar a los hombres (a los pobres indios) y los obligaba a sufrir cientos de jugarretas, fullerías y descalabros.⁹⁸ Uno se queda en verdad perplejo ante estas afirmaciones sostenidas por personas muy serias, estudiosas y además de no vulgar talento; pero es que aquellos hombres, testigos de tales manifestaciones diabólicas, poseían sin duda una espectral vivencia y evidencia del Demonio que con dificultad podemos nosotros modernamente aprehender y experimentar. El culto y travieso Azazel, que según Cotton Mather atormentaba a la jovencita Marthe Goodwin, sabía latín, griego y hebreo; pero no conocía ni papa del lenguaje indio. A esta conclusión llegó el experimentado exorcista tras metódicos *experimentos científicos* con la pobre hechizada.⁹⁹ Otra de éstas, Margaret Rule, era visitada frecuentemente por el “Hombre Negro y su Compañía” y la testificación de Mather nos resulta clara en cuanto a la clase de visitación que recibía con todo y pellizcos, ardores, ataques prolongados y levitación la desdichada

96 Para el punto de vista católica consúltese en Luis Villoro, *Los grandes momentos del indigenismo*, 1950, c. II.

97 *Magnalia*, I, p. 556.

98 Cf. R. M. Dorson, *op. cit.*, p. 15, 285.

99 *Magnalia*, I, 566, n. 5; II, p. 460.

posa.¹⁰⁰ A base de manotazos en la cara y abundantes azotes por todo el cuerpo expulsaron los dos eficientes exorcizadores, Increase y Cotton Mather (padre e hijo respectivamente), a los espíritus impuros que atormentaban a la infeliz joven. Cuando menos esto es lo que nos cuenta el malicioso comerciante y enemigo de los Mather, Robert Calef, en su edición de la historia de Margaret Rule escrita por Cotton Mather: *More Wonders of the Invisible World* (Londres, 1700). Podemos imaginar el partido que hubiera sacado Calef al asunto de haber conocido en qué consistió la última y definitiva sesión exorcizante: Margaret se quejó de que el brujo o diablo que la afligía interiormente era, ¡oh, cuán terrible bochorno!, el propio joven Mather.¹⁰¹ Una vigorosa azotaina postrera administrada por los dos operadores, unida a la invisible que el propio Satanás infligía a sus deficientes servidores aposentados en el cuerpo de la víctima, obligó a éstos a pedir a voces la paz: “¡Ya no podemos resistir más. Libéranos y así te liberarás del Diablo!”¹⁰²

El *Diario* del combativo Mather refleja la lucha constante e ininterrumpida de éste contra Satán al que denominó orgullosa y privativamente “Mi gran adversario”. La entrada de febrero de 1702-1703 comienza aludiendo a las tentadoras insinuaciones sensuales que le ofrece la bella y enamorada viuda Elizabeth Hubbard, delicioso súcubo empeñado en atrapar por todos los medios al virtuoso y grave varón. Como un esforzado San Antonio protestante Cotton Mather resistió la difícil prueba y como testimonio de su “ejemplar desquite sobre el Demonio” preparó y predicó un sermón alusivo al caso, que publicó posteriormente bajo el sugestivo título que sigue: *Los artificios del Diablo*. Pareciéndole todavía poco redactó y dio a las prensas un discurso al que intituló así: *Grandes alivios: o un breve ensayo sobre el gozo de un cristiano que es tentado, pero que triunfa sobre sus tentaciones*.¹⁰³ Se comprende que si el sutil olfato psíquico y la fina vista del viudo Cotton Mather fueron capaces de percibir en una atractiva dama al mismísimo Enemigo, qué no serían capaces su mente, sus ojos y narices de experto demonologista de

100 Vid. C. Mather, “Another Brand Pluck’d out of the Burning”, *Narratives of the Witchcraft*, editado por George L. Burr, 1914, y también en Nueva York por Barnes & Noble, 1952). Cit. A. Garza Larumbe, *op. cit.*, p. 180-184.

101 Cf. Marion L. Starkey, *The Devil in Massachusetts*, Garden City, N. Y., 1961, p. 245.

102 *Ibidem*, p. 247.

103 Cit. John C. Miller, *The Colonial Image, Origins of American Culture*, Nueva York, 1962, p. 205.

descubrir en entes tan despreciables como los indios, los papistas, las brujas y los cuáqueros.

Cotton Mather, tomándolo del testimonio de su padre Increase, nos cuenta de la fatal aventura de un soberbio cacique al que se le apareció Satanás bajo la ectoplásmica pero bondadosa apariencia de Eliot, el amado Maestro ya fallecido (1690).¹⁰⁴ El perverso enemigo aconsejó al cristiano cacique que fuera leal con sus vecinos y que cumpliera rigurosamente con el precepto; pero maliciosamente no dijo ni una palabra sobre Cristo. El cacique debería de haber recelado de aquella sola exaltación de las obras; mas no sospechó nada y creyendo que la fantasmal y traicionera aparición era el propio Eliot en persona, siguió imprudentemente sus consejos. Teniendo ya asegurada su presa se presentó de nuevo el Diablo y tentó al desdichado indio, el cual estaba bien lejos de sospechar la artera sutilidad teológica de su tentador, que le ofrecía la demoniaca ilusión de la resurrección y posterior vida eterna. Seducido por el anhelo de llegar a ser inmortal, el cacique se ahorcó en espera confiada de que resucitaría al día siguiente; mas “podéis estar seguros –comenta el relator– que sólo consiguió [matarse] aunque sin la esperanzada resurrección”.¹⁰⁵

Los *pow-waws* (brujos o curanderos), como fieles servidores de Satanás poseían poderes extraordinarios que ejercían sobre sus atemorizados súbditos. Las crónicas novoinglesas son pródigas en relatos sobre los poderes sobrenaturales de los hechiceros indígenas. Éstos, según Cotton Mather,¹⁰⁶ por medio de los inmundos espíritus infernales asesinaban, causaban cojeras y provocaban impotencia y mal de ojo; también podían devolver a un hombre su capacidad viril, curar enfermedades y expulsar a los espíritus malignos. Una india embrujada de Martha’s Vineyard fue exorcizada y liberada del mal espíritu, el cual (cosa curiosa) era inglés; por lo cual el *pow-waw* no dio garantías de curación permanente a la enferma a menos que no saliese de la isla donde los Mayhew ejercían su imperio y apostolado.¹⁰⁷

104 Vid., R. M. Dorson, *op. cit.*, p. 15.

105 *Magnalia*, p. 566, n. 5.

106 La fuente de C. Mather es *Remarkable Providences illustrative of the earlier days of American Colonization* (1684), intitulado originalmente “An Essay for the Recording of Illustrious Providences”, introducción de George Offor, Londres, 1890. Cit. R. M. Dorson, *op. cit.*, p. 137, 439.

107 Cf. R. M. Dorson, *op. cit.*, p. 284.

El boccacciano William Byrd pagó jocosa y gustosamente dos botellas de ron al brujo indio que invocó a la lluvia y la hizo caer exclusivamente sobre la vasta plantación que el virginiano y dieciochesco coronel poseía.¹⁰⁸ Asimismo para el epicúreo Thomas Morton, el Diablo colaboraba estrechamente con los indios. El cacique y brujo de los narragansettos, Papasiquineo, curandero de sin igual mérito, podía atravesar un anchuroso río sumergido en el agua y fabricar también hielo a su placer.¹⁰⁹

El indio era, pues, un ser diabólico y degradado: ni por el lado ético ni por el religioso podía justificarse. Si el indio en sí, como individuo, no tenía salvación; considerado supraindividualmente la tenía menos. Como los pielesrojas no eran acreedores en el plano natural de ninguna gran cultura como las que asombraron a los españoles laicos y eclesiásticos en la América Media y en la del Sur, no pudo intentarse por parte de los evangelizadores puritanos una justificación salvadora de la intencionalidad íntima del propio indio y de su peculiar mundo. Como ya hemos dicho, de la vida espiritual y de la civilización indígenas no se podía conservar nada por causa de su ostensible satanidad. Lucifer campaba por sus respetos en el gobierno embrionario de los indios: “el joven [indígena] es gobernado y dirigido por el anciano; el viejo es dominado por los *pow-waws* y éstos por el Diablo”.¹¹⁰ Mas lo peor de todo fue que a través de los indios empecatados actuaba Satanás contra los *santos* colonos ingleses: las guerras contra los pielesrojas, las herejías novoiinglesas, los amargos conflictos intereclesiásticos, la aterradora proliferación de las brujas y los vitandos pecados de algunos colonos eran señales más que ominosamente patentes de que Satán (*El acusador*) había aceptado el reto puritano y anglicano y de que no estaba fácilmente dispuesto a ser derrotado y destronado de su secular imperio indoamericano.

Íncubos y súcubos. Racismo teológico

No podemos menos de sonreír cuando el historiador del puritanismo novoiinglés y discípulo de Perry Miller, el profesor Edmund S. Morgan, escribe que “una de las razones que explican la abundancia de ofensas sexuales [en la

108 *Cit. ibidem*, p. 290.

109 *Cit. T. Morton, op. cit.*, p. 150.

110 *Ibidem*, p. 178.

Nueva Inglaterra] fue el número de hombres que en las colonias estuvieron imposibilitados de gratificar sus apetitos sexuales mediante el matrimonio”.¹¹¹ ¿De dónde surgiría la prohibición de no satisfacerlos plena y saludablemente, si, como es sabido, el protestantismo en general y particularmente el calvinismo, que no Calvino, no hacían interferir el sexo con la religión y pensaban cuerda-mente, de acuerdo con la tradición cristiana multiseccular, con excepción acaso de los santos Agustín y Pablo, que no era bueno que el hombre viviese solo? Aunque las mujeres fuesen escasas en la colonia y los hombres sin pareja rela-tivamente abundantes, y aunque los sirvientes y sirvientas, esclavos y esclavas no pudiesen matrimoniarse por impedirlo los términos de su contrato o de su situación ancilar, los deseos sexuales se imponían y ello explica la abundancia pecaminosa de las transgresiones u ofensas, de acuerdo con Morgan. Sin em-bargo, vista la abundancia de atractivas indias y la facilidad con que éstas aceptaban las relaciones con el hombre blanco, ¿por qué la intercomunicación sexual entre el pueblo blanco y el rojo estuvo severamente prohibida y las “ofensas” de que nos habla Morgan casi siempre ocurrieron entre hombres y mujeres de raza blanca? El profesor citado, al presentar el problema en los términos en que él lo hace no deja de traslucir su heredada y ya secularizada tradición moral protestante; su innata e inconsciente herencia puritana que se estremece tal vez frente a la otra posibilidad entrevista. Morgan no aborda el problema con el rigor crítico que el tema exigía y enajena su posible condena.

Herederos los puritanos de la llamada fórmula deuteronomica, consis-tente en postular que Dios actúa a través de la historia¹¹² para asegurar al pueblo elegido o resto de Israel el triunfo contra sus enemigos y el éxito o recompensa en este mundo, es natural que se sintieran predestinados, en tanto que electos, a cumplimentar la nueva alianza ya tipologizada en el pacto de Jehová con Abraham y remachada posteriormente con Jacob, Isaac y Moisés. Entre las principales condiciones del pacto se encontraba aquella tácita o expresa prohibición que impedía a los puritanos, como asimismo impidió a los israelitas (e impide aún hoy a los judíos) el mezclarse o ayuntarse los hijos elegidos de Dios con los no electos. Los nuevos santos vieron cla-

111 Vid. “The Puritan and Sex”, *Pivotal Interpretations of American History*, edición de Carl N. Degler, Nueva York, I, 7, 1966.

112 Vid. Robert Daly, “William Bradford’s vision of History”, *American Literature*, Duke University Press, XLIV, núm. 4, 1973, p. 187.

ramente el peligro que provenía del sector indígena por la atracción que podían ejercer las vírgenes indígenas, tan naturales y libres frente al amor, sobre los reprimidos protestantes ingleses. El célebre capitán John Smith, que nunca fue un puritano cabal, nos cuenta las dificultades por las que tuvieron que pasar él y los suyos cuando las doncellas algonquinas llamaban con quedas e insinuantes voces a los ingleses desde los linderos sombreados del bosque y desnudas y danzarinas les decían que los aguardaban y que se aprestaban a recibirlos ya del todo engrasadas y dispuestas. “Ellas –escribe el capitán– nos invitaban a sus alojamientos y tan presto como entrábamos en sus casas, no una sino todas esas ninfas nos rodeaban y atormentaban diciéndonos: ‘¿No me amas? ¿No me amas?’”¹¹³ Siendo esto así, hemos de suponer los apuros que hubo de pasar Edward Winslow, el primer embajador angloamericano, como ha sido dicho, ante los indios algonquinos del gran cacique Massasoyt, cuando tuvo que pernoctar más de una vez en el *wigwam* caciquil en compañía de las jovencitas destinadas expresamente a calentar su sueño.¹¹⁴

Si entre los ingleses la extrañeza e incomodidad de tales situaciones fueron grandes, para los indios no lo fueron menos porque de acuerdo con sus costumbres tribales el visitante debía ser agasajado adecuadamente por el cacique huésped y lo menos que se podía esperar es que el así honrado honorara a su vez a los que esperaban de él el debido empleo de sus facultades viriles. Un primer motivo de incomprensión, de sorpresa y de recelo entre los hombres blancos y rojos fue precisamente el incumplimiento de este astuto, franco, singular y mágico sistema de relaciones públicas intersexuales. Para darnos cuenta de la sima de incomprensiones que se abriría entre ambos pueblos baste pensar tan sólo en las inmensas dificultades que, además de las ya conocidas, hubiera encontrado la conquista española del Anáhuac o del Tahuantinsuyo si los soldados castellanos, siguiendo la práctica racista puritano-anglicana, hubieran rechazado los presentes de doncellas indígenas con los que los llamados reyes o caciques indianos quisieron honrar y, sobre todo, *emparentar* con los nuevos y temibles hombres para despojarlos precisamente, mediante estos calculados enlaces, de su amenazadora novedad, extrañeza y encanto mágico: para tener generación de hermanos, según el punto de

113 Cf. *The General History of Virginia*, Maclehose, I, p. 141, 71.

114 Cf. G. F. Willison, *op. cit.*, p. 187. El autor se refiere a la misión de Winslow; pero no expresa nada sobre las incomodidades de la misma.

vista indígena; para *entarasca* con los recién venidos, según pensaron los michoacanos o purépechas.¹¹⁵

Los franceses del Canadá así como los españoles no se complicaron la vida ni se la complicaron a los indios con prejuicios religiosos y raciales; los famosos “*coureurs de bois*” así como, en general, los colonos galos se mezclaron con los indios y convivieron con ellos fraternal y amorosamente. William Christie MacLeod acepta que una esposa india constituía un valioso capital para los franceses e ingleses que traficaban con los indios; mas para los agricultores parece ser que una esposa pielroja más bien significó un obstáculo por la dificultad para ésta de llevar una casa al estilo del granjero europeo.¹¹⁶ Desde luego la situación que pinta MacLeod es más aplicable a los británicos que a los franceses, porque hay que suponer que estos últimos no encontrarían mayor obstáculo para enseñar rápidamente a sus compañeras, tan habituadas a los más duros trabajos, a ordeñar una vaca, freír un par de huevos y cosas por el estilo. Si en Virginia en 1682 se reclutaban prostitutas procedentes de las grandes ciudades europeas para que las tomasen por esposas los necesitados granjeros virginianos, hay que pensar no sin cierta malicia en los trabajos que tuvieron que pasar los citados maridos (amén del elevado costo de la importada) para enseñar a tan delicadas damiselas el arte, seguramente para ellas familiar, de manejar una granja. Lo importante era no aceptar el matrimonio mixto, a pesar de que los indios los alentaban incluso y lo exigían como norma, según Robert Beverly, para que los ingleses pudiesen ser sus amigos.¹¹⁷

El coronel y rico terrateniente virginiano William Byrd subrayaba la peculiaridad francesa de aceptar de buena gana los matrimonios mixtos, lo que explica el cariño y admiración de muchas tribus por sus hermanos galos. “Los franceses –escribe Byrd– al mezclarse con los indios por medio del matrimonio, lo cual realizan frecuentemente, logran establecer con ellos unos lazos que están muy por encima de todo lo que nosotros podamos conseguir; lazos que los indios estiman más allá de toda ponderación y especialmente porque

115 Según la *Crónica de Michoacán* de fray Pablo Beaumont (O.F.M.) los indios michoacanos nombraban así a los españoles que casaban con sus hijas; es decir les llamaban “yernos: tarascues”. Los conquistadores al oírse nombrar de este modo trasladaron la denominación y llamaron tarascos a los indios,

116 Cf. *The American Indian Frontier*, Nueva York, 1928, p. 359-360. Cit. W. R. Jacobs. El expolio del indio norteamericano, trad. G. Solana, 1976, p. 156.

117 *The History and Present State of Virginia*, Chapel Hill, N. C., 1947, p. 38-39.

saben que es una práctica que a los ingleses, incluso pensarla, les resulta odiosa.”¹¹⁸ Los historiadores norteamericanos colonialistas no se explican cómo el gran cacique Massasoit, a pesar de su estrecho y largo contacto con los colonos de Plymouth, no mostró ningún interés por la religión de los admirables cristianos; tampoco hay testimonios de que los *santos* y peregrinos intentasen convertir al cacique. Se ha pensado por más de un historiador anglosajón que la cristianización de los indios implicaba necesariamente la pérdida de prestigio y de autoridad para los caciques, los cuales con tal de mantener su poder procuraron alejar a su gente del contacto con los predicadores; lo cual ocurrió, por ejemplo, con Uncas y Oweheco. Pero de modo diferente, aunque con forzada resignación, el cacique Cutshamekin aceptó cambiar su poder absoluto caciquil¹¹⁹ por el de gobernador sobre ciento en Natick, de acuerdo con el modelo jétrico adoptado por John Eliot y aceptado asimismo por todas las asambleas de indios rezanderos. ¿Pero, no habría también otra razón más poderosa que sería la que obstaculizó la vía hacia la conversión indiana? ¿No sería el ostensible despego de los colonos calvinistas por los indios el que impidió lo que pudo haber sido para Plymouth la solución de muchos problemas? ¿Cómo podían Powhatan (Virginia) o Massasoit (Nueva Inglaterra) sentirse atraídos hacia una religión que comenzaba por repudiar física y moralmente a sus hijas y hermanas?

Los ingleses, salvo los hombres de la frontera, estuvieron pues trabados por prohibiciones de orden religioso, especialmente los convencidos de la exclusividad puritana. Los anglicanos no fueron tan estrictos relativamente como los *separatistas* americanos y toleraron, si bien en pocos casos, los enlaces mixtos ya legítimos o ilegítimos entre ambos pueblos. El caso más famoso es el de la novelesca Pocahontas o Matowaka (Lady Rebeca, más tarde) que casó con John Rolfe, hombre importante de la colonia virginiana, y evitó, como lo testifican el capitán John Smith, contemporáneo de los sucesos, y Robert Beverly, comentarista posterior, en su *Historia y estado presente de Virginia*, la destrucción de la plantación y la firme paz entre indios e

118 Cf. William Byrd's, *Histories of the Dividing Line Betwixt Virginia and North Caroline*, Raleigh, N. C., 1929, p. 3.

119 De hecho los caciques dependían de un consejo tribal, como correspondía a sociedades estratificadas ligeramente en organización política; por consiguiente hablar de absolutismo caciquil nos parece impropio.

ingleses:¹²⁰ El cacique Wahunsonacock, el Powhatan de las crónicas inglesas, padre de la raptada y después desposada india, quedó satisfecho aunque él no compareciese en la boda. Previamente la joven había recurrido a la tradicional costumbre tribal de la adopción para preservar la vida de John Smith. Como comentara irónicamente el ya citado Beverly en 1705, fecha de su *Historia*, el ejemplo de Rolfe no cundió; se hubiese ahorrado mucha sangre, prosigue el crítico, si una ilustrada política de amalgamación racial hubiese sido adoptada durante los primeros años de la colonia.¹²¹ De esta misma opinión fue su famoso cuñado William Byrd, citado líneas arriba, el personaje más deslumbrador del Sur (1674-1744) antes de Jefferson, según la opinión de William H. Wish. Refiriéndose a los colonos de Jamestown el desparpajado y culto caballero (se dice que sabía latín, griego, hebreo, francés, italiano y holandés; conocía de medicina, botánica, teología, dramaturgia y pintura) asienta lo siguiente:

Ellos, los primeros aventureros de 1607, habían hecho las paces con los indios; pero allí no había ni siquiera uno que quisiese que la paz prosperara y fuese duradera. No era posible que los indios se persuadiesen de que los ingleses eran sus cordiales amigos porque desde antiguo habían desdeñado éstos los casamientos mutuos entre ambos. Y si los ingleses hubiesen de veras tenido en cuenta su propia seguridad y el bien de la colonia, habrían intentado civilizar y convertir a estos gentiles y se habrían inclinado a abrazar esta prudente alianza.¹²²

El coronel, que tenía una experiencia amorosa de corte casanovesco, como lo demuestran sus dos *Diarios secretos*,¹²³ estimaba a las indias y, como su cuñado, alababa la ingenuidad, la honestidad, la fortaleza física de las mismas. Las admiraba además porque eran muy altas y bien proporcionadas, lo que compensaba la oscuridad de la piel; lo cual para Beverly, a diferencia de Byrd, era un atributo más. Él no había encontrado nunca una india que fuese enana,

120 *Op. cit.*, p. 38-39.

121 *Op. cit.*, p. 169.

122 William Byrd, *op. cit.*, p. 4.

123 *The Secret Diary of William Byrd of Westover, 1709-1712*, Richmond, Virginia, 1941; y *Another Secret Diary of William Byrd of Westover, 1739- 1741*, Richmond, Virginia, 1942.

patizamba o contrahecha; “su color –prosigue– es castaño intenso [...] son generalmente bellas, poseyendo una extraordinaria delicadeza de figura y rasgos y no buscando otro encanto que el de una agradable tez”.¹²⁴ Por tales prendas físicas consideraban ambos y especialmente el ardoroso testigo Byrd, que el mejor método para asimilar y convertir a los pielesrojas era (y creemos sinceramente que no se equivocaba) el amoroso: “porque un lozano enamorado es el mejor misionero que puede enviarse a estos y otros infieles”.¹²⁵ Las morenas, talludas, venusinas, trabajadoras y sufridas (como bestias de carga) indias podrían ser garantía de un perfeccionamiento racial futuro.¹²⁶ Brereton las consideraba muy bien formadas y estimaba que muchas de ellas tenían también muy buenas facciones; William Wood también las estimaba en todos los aspectos muy por encima de sus consortes, “más afectuosas, más dignas de lástima, más modestas, dulces, precavidas y activas que sus perezosos maridos”.¹²⁷ En junio de 1756 el joven oficial británico Charles Lee le escribía a su hermana ponderando la cortesía, la afabilidad y soltura graciosa en el andar de los indios mohawks y le aseguraba que había encontrado algunas indias muy lindas;¹²⁸ a la postre se casó con una hija de uno de los jefes senecas, a la que describe como “una muy gran belleza”. Más tarde se volvió contra los indios y las relaciones con su esposa, que le había dado un par de gemelos, se hicieron tan difíciles y azarosas que a la postre la tuvo que abandonar.

El gobernador Alexander Spotswood en carta a los Lores Comisionados del Comercio y las Plantaciones (1717) comentaba la ausencia de matrimonios mixtos entre los ingleses, porque “las inclinaciones de nuestro pueblo no son las mismas que las de esa nación [Francia] puesto que, a pesar del largo contacto entre los habitantes de este país y los indios y de convivir unos y otros durante muchos años, no he podido hallar a un solo inglés que tenga esposa india o a un indio casado con una mujer blanca”.¹²⁹

A fines del siglo XVI el audaz Sir Walter Raleigh había encontrado asimismo que las indias guayanenses eran muy atractivas y tan saludables y bien conformadas que le parecieron las más indicadas para regenerar la sangre

124 R. Beverly, *op. cit.*, p. 159.

125 W. Byrd, *op. cit.*, p. 3-4.

126 *Cit.* L. M. C. Hare, *op. cit.*, p. 48.

127 *Idem.*

128 *Cit.* W. R. Jacobs, *op. cit.*, p. 152.

129 *Cit. Ibidem*, p. 158.

inglesa de la bubosa y decadente aristocracia insular de su tiempo. Las indias poseían, por tanto, suficientes atractivos físicos para enamorar a los ingleses; mas el pudor y la hipocresía religiosa protestantes ignoraban a posta las razones del corazón o, en último extremo, los encandilamientos de la carne y levantaban murallas de prejuicios difíciles de salvar. A pesar de las recomendaciones del Ministerio de Comercio de Inglaterra para que la Corona favoreciese los casamientos mixtos en las colonias británicas, los tabúes racistas heredados se sobrepusieron a una tan sana política de atracción y amalgamación. El horror al súcubo y al íncubo fue antes que nada el temor a transgredir, según indicamos, el precepto bíblico que prohibía el cruzamiento del pueblo de Dios con el de Satanás; herencia hebraica que pasó íntegra al calvinismo y de éste a todas las iglesias separatistas o puritanas. El proceso fecundo de mestizaje no pudo ser iniciado y no por orgullo de casta británico, como creyó Samuel E. Morison,¹³⁰ sino por temor a errar en el único y verdadero camino de la vocación personal salvadora. Todavía más, una montaña de obstáculos éticos insalvables impedía las relaciones matrimoniales entre los dos pueblos. No solamente la Nueva Inglaterra sino también Virginia hervía colmada de tétricos y míseros doctorcillos Chillingworths. Las barreras religiosas y culturales impidieron la mezcla de razas o *miscegenación*, como prefieren apellidarla evasivamente los angloamericanos. Se consideró preferible en este caso castigar al pecador antes bien que evitar las causas del pecado.¹³¹

Por seducir a un indio, Madame de Duxbury fue sentenciada a azotes que recibió sobre sus espaldas desnudas, instalada en una carreta que la llevó por las calles de Plymouth en tanto que el verdugo realizaba el cruento castigo. Fue condenada también a llevar un brazaletes sobre la manga izquierda de su vestido, con las letras AB, en capitales recortadas en paño rojo, y advertida que si se la encontraban por la calle sin el brazaletes le serían harradas las letras sobre las mejillas con el infamante fierro al rojo.¹³² A pesar del afrentoso castigo la pecadora pudo dar gracias al cielo de que su adulterio no fue cometido en Connecticut o en Boston, porque entonces hubiera

130 *Builders of the Bay Colony*, Boston/Nueva York, 1930, p. 296.

131 Sin embargo, William Byrd en sus *Diarios* y especialmente en la *Historia* se refiere más de una vez a sus vecinos norcarolinos, “Caballeros del Tonel de Ron”, quienes se dedicaban a beber y a perseguir a las indias,

132 *Cit. G. F. Willison, op. cit.*, p. 349.

pagado el “crimen” con su vida, de acuerdo con el código bíblico adoptado por estos establecimientos puritanos (Levítico: 20, 10; Deuteronomio: 22, 22; Ezequiel: 16, 38; Juan: 8, 3). El indio obtuvo asimismo un buen saldo de latigazos; pero no recibió ulteriores castigos dado que su papel fue el dejarse seducir. Una sirvienta blanca que accedió a “algunas abusivas y sucias actividades” por parte de un indio, fue también azotada públicamente por haber aceptado y ocultado el hecho, cuyo conocimiento llegó a las autoridades a través de denuncias o del rumor popular.¹³³ Un tal John Dawe fue también azotado hasta hacerle brotar y escurrir la sangre por haber incitado a una india a que se acostara con él.¹³⁴ Es comprensible que ante la escasez de mujeres inglesas, puesto que muchos varones (por diversos motivos) habían dejado a sus cónyuges en Inglaterra, o ante la prohibición de que se casasen las sirvientas antes de haber completado el término temporal de su contrato (de cinco a diez años por lo general) muchos de los hombres solicitasen los favores de las indias, so pena de incurrir en prácticas nefandas, onanismo, sodomía o de inmunda copulación con las bestias, tal y como ocurrió con el “devoto, cristiano y diabólico hipócrita” Potter, escribe Cotton Mather, que por sus bestiales relaciones fue colgado; o bien el caso del joven Thomas Granger, relatado por Bradford, asimismo condenado a muerte en Plymouth por delitos semejantes. Hubo no obstante jóvenes que prefirieron convivir con los indios y desertar del yugo de la estricta civilización puritana,¹³⁵ como fue el caso de Edward Ashley, el cual, según el severo testimonio del ya citado Bradford, “vivía entre los indios como un salvaje” e incluso “iba desnudo” como éstos. Los colonos que oculta o descaradamente sostenían relaciones sexuales con las indias quedaban descalificados social y cristianamente y eran vistos ni más ni menos que como demonios; como heces humanas e indiscutibles candidatos a la horca. No obstante, la aparición paulatina de los decididos hombres fronterizos, especialmente activada tras la guerra francoinglesa por el dominio definitivo del Canadá y las cuencas del Misisipi y Ohio, permitió que buena parte de ellos se incorporara al estilo de vida indiano en ciertos puntos de la vasta frontera. John Lawson, visitante de la frontera meridional india hacia 1700, habla del atractivo de las indígenas y de una

133 *Cit.* A. T. Vaughan, *op. cit.*, p. 99. 206.

134 *Cf.* “Records” de Mass. *Cit.* E. S. Morgan, *op. cit.*, 1964, 411.

135 *Cit.* R. M. Dorson, *op. cit.*, p. 129.

cierta generalización informal de matrimonios mixtos¹³⁶ en los que por regla general el padre blanco abandona a la corta o a la larga a su mujer pielroja y a sus hijos mestizos. Esta práctica explica que para 1792, por ejemplo, la cuarta parte de los mil varones cabezas de familia de la tribu chickasaw fuese blanca;¹³⁷ de raíz inglesa en su mayor parte aunque sin faltar la francesa. Pero Hebert E. Bolton se equivoca cuando califica de blanca a esa cuarta parte mestiza de la tribu, entre la que no faltarían, por supuesto, algunos hombres blancos adoptados. Y en lugar de generalizarse esta práctica fecunda del mestizaje, que de hecho podía eliminar el amargo conflicto entre las dos razas, todos los recursos emocionales, todos los medios legales e ilegales fueron puestos en práctica para avivar los viejos odios y prejuicios y justificar las propias represiones condenándolas y castigándolas en los *otros*.¹³⁸

Fue precisamente en el Sudeste indiano donde los comerciantes y buhoneros anglosajones se casaron con indias principales de las tribus dominantes de la región, salvo con la de los chotaws, decididamente profrancesa.¹³⁹ Estos aventureros obtuvieron así gran poder político, económico y diplomático y forjaron una oligarquía poderosa que dividió social y hasta racialmente a las tribus creeks y cheroqués en dos grupos: el nórdico, con parcial mestizaje y probritánico, y el sureño, puro y decidido a mantener su independencia y a jugar su carta política frente a las presiones de las dos potencias europeas. Este último grupo fue el que más floreció y se desarrolló hasta su expulsión definitiva en 1839. Las autoridades inglesas y posteriormente las norteamericanas no quisieron utilizar amplia y humanitariamente esta apertura prometida que se les ofrecía, porque las Compañías comerciales, interesadas exclusivamente en adquirir pieles y obtener por todos los medios concesiones de tierras, desde la época colonial impusieron sus egoístas puntos de vista; es decir, buscaron su propio beneficio y eliminaron de su objetivo económico cualquier obstáculo moral por nimio que fuese. Los gobiernos (coloniales e independientes) aceptaron esta política económica real y se cruzaron de brazos frente a las justas demandas y protestas indias.

136 Cit. W. R. Jacobs, *op. cit.*, p. 275, n. 44.

137 Cit. Herbert E. Bolton, *Wider Horizons of American History*, University of Notre Dame Press, 1967, p. 10.

138 Vid. Peter Loewenberg, *The Psychology of Racism*, Nueva York, 1970. Cit. W. R. Jacobs, *op. cit.*, p. 20, 232 (n. 7-10).

139 Cf. William Brandon, *op. cit.*, p. 214.

El reverendo Thomas Bosomworth casó con una mujer creek de importante familia sólo con objeto de utilizar su posición política para obtener dinero de las autoridades de Georgia. Este caballito de Troya buscó únicamente su propio beneficio y el de sus compatriotas mediante manipulaciones inmorales realizadas desde las propias entrañas de la sociedad indígena. Su casamiento y adopción de la tribu lo hacían un indio más y por lo tanto lo habilitaban desde dentro, secreta y arteramente, a manejar los intereses de la tribu en su propio provecho. Sir William Johnson sirvió a los ingleses como diplomático entre los indios y aprovechó para ello su casamiento con Molly, india mohawk y hermana del célebre Joseph Brant. Este casamiento así como los dos anteriores también con jóvenes mohawks le valieron convertirse en uno de los más poderosos terratenientes de su tiempo. Johnson, nombrado por los británicos “Coronel de las seis Naciones”, jugó un importante papel en las guerras francoinglesas y arrastró a estos indios confederados a favor de Inglaterra.¹⁴⁰

Un nacionalismo enfermizo y una religiosidad racista de raíz protestante, como hemos escrito, concurren en la década de los veinte del siglo XIX al escándalo del año en Connecticut. Un indio cheroquí, Buck, educado en la misión de Cornwall y en el seminario teológico de Andover, adoptó el nombre del filántropo Elías Boudinot y se casó con la hija del benefactor de la escuela donde se había formado.

El ministro y misionero Lyman Beecher no pudo ocultar su indignación y manifestó que su “deber como hombre honrado le obligaba a condenar a los esposos”. Una unión así era “un insulto a los conocidos sentimientos de la comunidad cristiana”. Buscando apartar de sí cualquier censura declaró lo siguiente: “Para aquellos que han sido culpables de este ultraje al sentimiento público no podemos ofrecer ninguna apología; todo lo que pedimos es que el público cristiano no condene al inocente junto con el culpable [...]. Que la culpa caiga justamente sobre quien deba caer”. La desposada tuvo que irse a vivir con los cheroquíes, entre los cuales encontró el afecto y la felicidad que

¹⁴⁰ *Ibidem*, p. 198-201. Llegó a ser uno de los más grandes propietarios de la América colonial y, sin duda, aprovechó no sólo su casamiento con Molly Brant sino también los dos anteriores con jóvenes mohawks.

merecía, según la historia memorable que nos cuenta Ralph Henry Gabriel.¹⁴¹

Una luz epicúrea en la tiniebla moral puritana

En la proscripción del famoso Thomas Morton y en la destrucción de su original establecimiento o estación peletera no sólo tuvo que ver la venta de armas de fuego y municiones a los indios, cargo oficial con que justificar la expulsión, sino fundamentalmente el horror y temor de peregrinos y *santos* ante la impura Babilonia erigida ante sus puertas. Asimismo la competencia comercial obligó a las autoridades de Plymouth a su ilegal intervención y a acabar de una buena vez con aquel perjudicial comercio intérope. En 1626, probablemente en donde hoy se encuentra la ciudad de Quincy, el capitán Wollaston fundó una ciudad a la cual dio su nombre: *Mount Wollaston*. Al año siguiente el aventurero se fue para Virginia con todo, y sus sirvientes endenturados, a los cuales vendió allí a muy buen precio. El capitán no había traído consigo ninguna autorización real para fundar su colonia; pero esto no significó para él un obstáculo serio. Ido el capitán quedó al frente del debilitado puesto comercial un tal Thomas Morton, graduado en Oxford con suma probabilidad y con derecho a usar escudo de armas (*arma gerens*), que según su propio cuento había sido abogado en Clifford's Inn. Al quedarse solo cambió el nombre del lugar y lo rebautizó *Mare Mount* (Montemar), contra el cual pronto apuntaron las autoridades de Plymouth sus baterías críticas cargadas de reproches morales y de celos competitivos. Los escandalizados críticos, tan ingeniosos como el propio Morton en cuestión de motes, llamaron a su vez al lugar *Merry Mount*, poniendo en el nuevo título la misma maligna ingeniosidad con que los puritanos de Boston habían calificado la *Rhode Island* de Roger Williams como Isla del Bribón: *Rogue Island*.

El *Montealegre* de Morton se había ganado a pulso este epíteto dadas las deshonestidades y desenfrenos que, según sus acerbos críticos, se sucedían entre los pocos ingleses residentes y la multitud de indios de ambos sexos que acudían a traficar, a beber, a cantar, a danzar y a holgar a sus anchas. Morton, no obstante considerar como buen inglés anglicano que

141 Cit. Arcy McNikle, *They carne here first. The Epic of the American Indians*, Philadelphia/Nueva York, 1949, p. 220, 230.

las plagas que afligían y diezmaban a los indios eran una providencial bendición, era también de los que creían firmemente que el mejor modo de estrechar los lazos entre ambos pueblos era el amoroso. Introdujo como diversión la pagana fiesta fálica del Poste de Mayo, típica de la “Merry England”, y ni que decir tiene que los pielesrojas la disfrutaron plenamente. Morton hacía a su vez un buen negocio pues casi monopolizaba de este modo tan atractivo la compra de pieles a los indios, quienes además de sentirse regalados recibían mejores precios que los que les pagaban los austeros y tacaños peregrinos.

Mare Mount o *Merry Mount*, aunque tuvo una brevísima existencia, fue un oasis renacentista situado en mitad del desierto y resequedad puritanos. Aunque suene a desenfado, creemos que por lo que se refiere a la incorporación o, si se prefiere, salvación de los indios más contribuía Morton con el “May Pole” que todos los evangelizadores protestantes con su tedioso sistema de adoctrinación. Morton, mediante la promiscuidad racial y urbana establecida, atacaba desde el punto de vista de los residentes de Plymouth el principio de regeneración y protección del pielroja fundado en un eficaz aislamiento. El principio de separación entre blancos y rojos y la serie de ordenanzas que prohibían las visitas a las aldeas de indios rezanderos tuvieron por objeto la defensa y preservación éticas de los nativos y asimismo la protección moral de los cristianos blancos. En Plymouth cundió el clamor contra tan perversos vecinos y se decretó el *delenda est Merry Mount*. Y en efecto, el diminuto pero enérgico capitán de la milicia, Miles Standish, bautizado por Morton como Capitán Camarón (*Shrimp*) o *Enano* dados la menos que mediana estatura del soldado¹⁴² y el enorme desprecio que sintió por él, acabó con la festiva colonia; con aquella *escuela de ateísmo* en donde se vivía *sin ningún temor a Dios*, sin honestidad y abusando de las indias de la manera más torpe y sucia. Y no era para menos pues en el máyico poste, se clavó una larga oda pseudo-clásica escrita en inglés a la que pertenecían estas enigmáticas estrofas:

Levántate Edipo y si no puedes descubrir
lo que significa Caribdis bajo el suelo

142 Los norteamericanos, tan resueltos a buscar huesos de héroes como cualquier otro pueblo, desenterraron los restos del capitán Standish y comprobaron que pertenecían a un hombre que midió 1.65 metros aproximadamente.

cuando Scila solitaria sobre la tierra
(en forma de Niobe sentada) fue hallada...

Según Morton la rabia de los peregrinos por no haber podido descifrar la composición poética motivó su expulsión;¹⁴³ pero de seguro que no fue tanto la causa de la expulsión el misterioso poema sino esta canción que entonaban a coro los ingleses y festejaban entre libaciones y risotadas los indios:

Bebed y divertíos, alegres, alegres jóvenes;
que toda vuestra delicia consista en el goce de Himeneo;
lo a Himeneo, viene ahora el día.
En torno al Poste de Mayo buscaros un lugar.

Entretejed verdes guirnaldas, sáquense las botellas
y beban todos del dulce néctar a discreción;
descubre tu cabeza y no temas ningún daño
porque aquí el buen licor te guardará el calor.

Entonces bebed...

Da a la ninfa que está libre de escarnio
no la estofa irlandesa ni la escocesa gastada.

Mozas vestidas de castor, alejaos.
Tú, la desnuda, serás bienvenida noche y día.

Bebed y divertíos, alegres, alegres jóvenes;
que toda vuestra delicia consista en el goce de Himeneo...¹⁴⁴

Estas “rimas lascivas” y las bacanales en torno al poste *ídolo-holgazán* (en juego de palabras, por obra de Bradford, “idle or idoll May-polle”) en donde

143 Véase en Morton y Bradford *passim*. Recuérdese que la obra del primero fue escrita en descargo de su actuación y en venganza por el mal trato de que le hicieron objeto los peregrinos.

144 Cit. G. F. Willison, *op. cit.*, p. 298.

se danzaba y jugueteaba con hadas o más bien furias indígenas (“fairies or furies rather”, según el indignado crítico) tenían que terminarse y cuanto antes mejor. El capitancito Standish acompañado de nueve soldados-colonos acabó con *Merry Mount* en donde no hubo, según el Miles Gloriosus atacante, una seria resistencia porque los defensores se caían de puro borrachos. Morton fue aprisionado y despachado a Inglaterra en partida de registro (1628) y bajo la severa vigilancia de John Oldham, un peregrino de “maligno” carácter, según el expulsado. Pero al año siguiente, para asombro y consternación de *santos* y peregrinos apareció de nuevo Morton en el Israel indiano y se dedicó como si nada hubiera pasado a su tráfico de pieles y a sus fiestas y agasajos con los indios. Esta vez las autoridades de Plymouth urgieron al capitán John Endecott, el “Establero de Salem” (*Cowkeeper*), y éste lo hizo todavía mejor que Standish pues quemó a *Merry Mount* y lo rebautizó “Mount Dagon”; derribó el poste y condujo prisionero a Morton; lo tuvo metido en el cepo bastantes días y por último, pese a las protestas legales de éste, lo remitió nuevamente a Inglaterra. El capitán Endecot, “Littleworth” (Poco precio o baratillo),¹⁴⁵ según Morton, creyó haberse liberado definitivamente de éste; pero estaba en un error, porque en llegando el desterrado a Inglaterra se puso al servicio de Sir Ferdinando Gorges, del Consejo para la Nueva Inglaterra, quien le permitió regresar, mas con la prohibición específica de evitar el territorio sometido a la jurisdicción de Plymouth. Como escribe G. F. Willison, “Morton ‘mine Host of Mare-Mount’ debe haber gozado mucho al poder poner en la picota de su satírico libro (*New England Canaan*) a los *santos* o, por mejor decir, a la caricatura que hace de éstos.”¹⁴⁶

Mas volvamos a nuestro tema crucial. La unión y mezcla de las dos razas hubiese traído consigo unas relaciones más amigables y, sin duda, una mayor riqueza espiritual y somática; posiblemente hasta un nuevo y más perfeccionado tipo humano por lo que toca a sus probables relaciones con la naturaleza y al equilibrio ecológico; pero resultó más horriblemente grato y expedito verter la sangre y derrocharla a raudales antes que hacerla fructificar. Byrd, volviendo de nueva cuenta al donjuanesco y alegre coronel virginiano, quien en punto a epicureísmo no iba a la zaga del barroco poeta y traficante

145 Indudablemente Hawthorne (*La letra escarlata*) se inspiró en Morton para denominar Chillingworth al tétrico antihéroe.

146 Cf. G. F. Willison, *op. cit.*, p. 304-306.

Thomas Morton, afirmaba que los ingleses podrían haberse ahorrado mucha sangre nativa recurriendo al matrimonio con doncellas indígenas. Mediante tal recurso hubieran tenido más facilidades para apropiarse lotes de tierras: Por lo que respecta al color, prosigue Byrd, no tendrían los británicos que haberse preocupado mucho, en dos generaciones los descendientes hubieran sido blancos:

Los pobres indios hubieran tenido además menos motivos de queja por el hecho de que los ingleses les arrebatasen sus tierras, si estos últimos las hubiesen recibido por vía de dote o de participación mediante el casamiento con las indias. Si tales responsabilidades hubiesen sido contraídas al comienzo, cuánta sangre no se habría ahorrado, cuán populosa sería la comarca [Virginia] y, en consecuencia, cuán importante sería hoy día. Al presente la oscuridad de la piel no significaría ningún motivo de oprobio, porque si un moro puede lavarse y hacerse blanco en tres generaciones, sin duda alguna un indio habría logrado blanquearse en dos.

El coronel Byrd creía pues de buena fe que solamente había un medio caritativo de convertir a los pobres indios y rescatarlos de la barbarie: intermatrimoniarse, siguiendo en ello “la sabia política moderna” de Francia en el Canadá y la Luisiana. “Si la nación inglesa –prosigue– hubiese hecho esto en los primeros establecimientos coloniales, la infidelidad de los indios hubiese desaparecido junto con su oscura tez y el país bulliría con bastante más gente que como lo hace hoy día con insectos.”¹⁴⁷ Sin duda, resultaba la desenfadada novedad demasiado insultante para el temperamento anglocolonial ya para entonces (principios del siglo XVIII) en extremo ajeno y endurecido frente a lo indio. Esta actitud podría tal vez explicar por qué los dos diarios del coronel así como la *Historia de la línea divisoria* no fueron publicados sino hasta hace relativamente poco tiempo.

Peregrinos, puritanos y *santos* vieron en los indios, como ya hemos dicho, a los descendientes de Adán, si bien bastante degenerados; por lo tanto en el plano natural las diferencias de grado no significaron un obstáculo para la mutua relación. El problema surgió en el plano trascendental o predestinatorio en virtud del cual sólo los electos, los herederos del remanente de Israel

147 W. Byrd, *op. cit.*, p. 3-4.

se reconocían entre sí como iguales o santificados (justificados). La dificultad para los indios consistió en su imposibilidad para elevarse al plano trascendental o selectivo donde las diferencias se anulaban. El entibiamiento, por otra parte, del rigor sacramental del bautismo (marca o señal del cristiano, pero no gracia santificante) no bastó para hacer de un pielroja un cristiano, antes bien agravó el proceso; contrariamente a lo que pensaron los españoles y franceses para los cuales el sacramento y unas ligerísimas nociones de la doctrina cristiana eran más que suficientes para otorgar la santificación y propiciar con ella la igualdad trascendental, que facilitaba las relaciones amorosas de las dos razas y eliminaba los temores a la eterna condena; es decir, al horroroso comercio carnal con el súcubo o el incubo, con Chepián, digamos con el término algonquino, el diablo con figura y actividad humanas.

El despego racial y el horror a la mezcla obedecieron en el fondo a razones teológicas. Una vez que Calvino y con él las congregaciones puritanas rompieron con la idea católica del *Corpus mysticum*¹⁴⁸ y se acogieron exclusivamente a la idea selectiva del remanente elegido, dividiendo así a la humanidad entre *santos* y *réprobos*, las relaciones sexuales de los primeros sólo pudieron consumarse entre iguales; es a saber, entre las que se estimaban a sí mismos santificados: salvos. El racismo calvinista, en su origen estrictamente espiritual, acabaría andando el tiempo secularizándose y convirtiéndose en un racismo de consecuencias graves para la supervivencia de los indios.

El enemigo francés y la misión como enemiga

En cuanto los ingleses se asentaron permanentemente sobre la costa atlántica de la América del Norte entraron en conflicto con los europeos que les habían antecedido: franceses y holandeses. Sobre todo, el conflicto mayor y más enconado fue contra los católicos franceses establecidos en la región de los Grandes Lagos y en la cuenca septentrional del Misisipi. En términos generales se puede decir que la crisis se agudizó desde el momento en que *santos* y puritanos se establecieron en el litoral de las bahías de Plymouth y Massachusetts. Se ha afirmado con toda justicia que desde 1608, año de la fundación de Quebec por Samuel Champlain, hasta 1763, año en que se firmó el Tratado

148 Cf. José Luis Aranguren, *Catolicismo y protestantismo como formas de existencia*, Madrid, 1952, p. 106.

de París que puso fin a la Guerra de Siete Años (tratado por el que Francia perdió el Canadá y los establecimientos situados al Este del gran río, salvo la isla sobre la cual se asentaba la ciudad de Nueva Orleans) la pugna fue ininterrumpida excepto en ciertos años de relativa calma, que fueron aprovechados para reagrupar elementos humanos y tensar fuerzas. Desde 1629 había habido cinco guerras intercoloniales durante las cuales franceses e ingleses echaron mano de los indios en calidad de fuerzas de exploración y de choque. Los británicos supieron utilizar la llamada Confederación Iroquesa en tanto que los franceses contaron desde un principio con la Confederación Huronesa, o liga de cuatro tribus, las más poderosas, ricas y evolucionadas, a las que estaban asociadas otras tribus menores de algonquinos. Cuando los hurones fueron destruidos por los iroqueses en 1649, los franceses adoptaron a los wiandotas (conglomerado de hurones sobrevivientes y dispersos), iroquinos, ottawas y otras naciones indias. Los franceses por medio de sus aliados indios, de sus famosos exploradores y vagabundos del bosque (*coureurs du bois*) y, sobre todo, gracias a los tenaces y heroicos misioneros jesuitas pudieron sostener durante 134 años la terrible presión de los soldados y colonos anglosajones y especialmente resistieron la alentada y sostenida agresividad de los fieros, aguerridos y bien armados iroqueses, que desde mucho tiempo atrás—desde la organización de la Liga de las Cinco Naciones¹⁴⁹ (senecas, cayugas, onondagas, oneidas y mohawks o *comehombres*) por el santo y político Deganawidah, o hijo de una madre virgen, ayudado por el grande y noble consejero Hiawatha—hostilizaron, dividieron y destrozaron a las tribus de hurones y aliados.¹⁵⁰ En 1710 el gobernador Dogan, de Nueva York, consideraba a los iroqueses “como un baluarte entre nosotros y los franceses”. Los comisionados de Albany en asuntos indígenas informaban que dichos indios contribuían a “la balanza [de poder] en el continente de la América del Norte”. El secretario de la colonia de Pennsylvania escribió a William Penn de esta suerte: “si perdemos a los iroqueses tendremos que irnos”,¹⁵¹ que viene a ser lo mismo que pensaba un misionero francés, pero de signo distinto; es decir, que si no se ganaban a los iroqueses tendrían que marcharse: que fue exactamente lo que

149 En 1726 al incorporarse los tuscaroras, iroqueses que habitaban la Carolina del Norte y fueron expulsados de allí por los colonos blancos, la Liga quedó constituida por seis tribus.

150 Cf. W Brandon, *op. cit.*, p. 175.

151 *Ibidem*, p. 187.

ocurrió a raíz de la victoria británico-americana de 1763. El gobernador general francés del Canadá, Dennonville, sostenía que mientras tuviesen a los iroqueses en sus manos podían estar seguros del todo.¹⁵² Para desgracia de los franceses sólo se pudieron atraer a su bando a los senecas, quienes representaron un papel importante aunque no el principal en la llamada, por el historiador norteamericano Francis Parkman, “La Conspiración de Pontiac”, de la que pronto hablaremos.

Durante esta larga y sangrienta guerra intercolonial los indios pielesrojas jugaron con mejor o peor fortuna (más lo segundo) su papel de niveladores o desequilibradores de la balanza de poder, cuando menos hasta el desenlace final de 1763. La eliminación de Francia como potencia colonial americana se posibilitó a causa de la abrumadora supremacía marítima de Inglaterra, del mayor número de colonos ingleses (25000 por 12263 franceses; es decir, casi veinte por uno) y de la mayor riqueza disponible para armar al ejército, a las milicias coloniales y para el derroche de dádivas entre los indios al fin de atraérselos.¹⁵³ En los llanos de Abraham (1763) se forjó el destino brillante de la civilización anglosajona en América; pero asimismo, con la derrota francesa quedó sellado para siempre el frustrado destino de la cultura mestiza francoindia.

Pero antes de precipitar los acontecimientos debemos situarnos en el año de 1635 en el cual todavía el francés reclamaba como suyo el territorio comprendido entre el cabo Sable y el Cod. El gobierno galo había enviado como gobernador de Port Royal (hoy Annapolis) al capitán La Tout, el cual haciendo frente a las reclamaciones inglesas respondió a los colonos puritanos que su espada era razón más que suficiente para sostener los derechos de Francia. Los holandeses, establecidos en Nueva Amsterdam (hoy Nueva York) desde 1624 fueron asimismo motivo de recelo y de celo comercial; pero la aproximación espiritual entre los dos grupos protestantes (calvinistas ambos, pero cada uno con su estilo peculiar) amenguó los odios y suavizó la competencia peletera.

Hacia los primeros años de la centuria dieciochesca las relaciones entre franceses e ingleses se habían agriado muchísimo. John Winthrop, gobernador de Connecticut, acusaba a los clérigos galos de haber promovido el ataque de los indios contra los puestos avanzados de la Nueva Inglaterra y de ser los responsables directos de las matanzas de protestantes. Los clérigos a que se

152 *Cit. A. McNikle, op. cit.*, p. 167.

153 *Cf. W. R. Jacobs, op. cit.*, p. 108.

refería Winthrop no eran otros, naturalmente, sino los jesuitas: enemigos por partida doble de la corona inglesa y de la religión protestante, según expresaban los comisionados en una carta (25 de agosto de 1679) dirigida al Secretario de Estado, conde de Sunderland.¹⁵⁴ A los padres de la Compañía de Jesús se les atribuían los levantamientos indígenas y la ruina del comercio de pieles; inclusive adquirieron fama de envenenadores al incitar, según públicamente se decía, a sus aliados pielesrojas a emponzoñar a los indios enemigos, como consta en el caso novelesco de Decansirer, la mujer del cacique de los onodagas.¹⁵⁵ Más aún, según los colonos novoiñgleses los jesuitas habían sido los responsables de la sangrienta guerra del rey Felipe; pero como lo explicara a su debido tiempo ese curioso personaje que fue Edward Randolph ante la Cámara de Comercio de Londres, lo que motivó la guerra fue una expropiación de tierras hecha a los indios como represalia por unas supuestas depredaciones realizadas por éstos contra el ganado de los colonos. Como había ocurrido en la vieja Inglaterra, de acuerdo con el testimonio cristiano y católico de Sir Tomás Moro, también en la Nueva la ganadería resultaba eficazmente carnívora; pero esta vez a costa de los indios.

El 9 de agosto de 1700 el temor y odio contra los jesuitas franceses alcanzaron en la Nueva Inglaterra su punto culminante, su catástasis dramática; porque, en efecto, el desenlace de los sucesos posteriores constituyó un terrible drama. En Nueva York se publicó en la fecha indicada renglones arriba un decreto de interdicción contra los padres y se señalaron con gran lujo de detalles las penas no sólo contra éstos sino también contra las personas que los ayudaran. Pero frente al sistema francés de atracción del indio los puritanos estaban desarmados y nada podían hacer. Winthrop había reconocido años antes que los pielesrojas y los franceses eran pérfidos y perjuros; mas el hecho de tener que reconocer la incapacidad puritana para transformar a los indios en fieles creyentes de la iglesia protestante es más que demostrativo del éxito catequizador de los apóstoles franceses. Allende esto había otro factor por medio del cual prosperaban los jesuitas en el Canadá: no alentaban el proceso de mestizaje, pero tampoco se oponían a él. Lo aceptaban como una realidad inevitable, acaso como un mal menor, y desde luego no lo vieron con el histérico temor y el desprecio con que lo consideraron los clérigos puritanos.

154 Cit. Gustavus Myer, *History of Bigotry in the United States*, Nueva York, 1943, p. 92.

155 *Ibidem*, p. 93.

Contrasta notablemente en este punto la actitud de la iglesia católica hispánica; ella, como la galicana, no recomendaba la mezcla de razas en sí; pero el cardenal Jiménez de Cisneros y, sobre todo, el padre Las Casas, promovieron los casamientos mixtos “porque desta manera muy pronto podrán ser todos los caciques españoles”.¹⁵⁶ El dominico sevillano en una memoria del año 1517 opinaba que de estos matrimonios mixtos podría surgir “una de las mejores repúblicas, y quizá la más cristiana y pacífica del mundo”,¹⁵⁷ en cambio el jurisconsulto Juan de Solórzano Pereira consideró nocivo el mestizaje. Mas en términos generales no existió entre los españoles ni tampoco entre los franceses, por causa de su trasfondo religioso, “la mortal oposición de razas, cargada de voluntad de exterminio”¹⁵⁸ que tipificó asimismo y por causas religiosas las relaciones entre ingleses y pielesrojas.

Los colonos ingleses no podían tolerar la eficaz competencia peletera que ejercían los franceses en el Canadá y en los cotos de caza inmensamente ricos en castores y nutrias que se hallaban hacia el interior de la enorme cuenca fluvial misisipiana. La Liga Iroquesa o de las Cinco Naciones desde hacía mucho tiempo había intentado y casi conseguido controlar todo el comercio de pieles de las tribus que salvo por el Este los rodeaban; por supuesto, los tramperos franceses, los comerciantes, los jesuitas y la Confederación Huronesa se opusieron a ese control y sobre todo a la exigencia inmediata iroquesa de utilizar por las buenas o por las malas los cotos o reservas de castores de los Grandes Lagos. Los iroqueses, bien armados con escopetas holandesas e inglesas, habían acabado totalmente con los castores de su territorio¹⁵⁹ y no tuvieron más remedio que ir a buscar la caza a la región de los hurones y algonquinos, y esto explica lo que ha sido llamado la Guerra del Castor. Los caciques iroqueses se quejaban en 1687 al gobernador Thomas Dogan de Nueva York de que tenían que guerrear con las lejanas naciones indígenas porque éstas los perseguían, les hacían prisioneros y los mataban cuando estaban dedicados a la

156 Cf. *Instrucción de los frailes jerónimos*, apud fray Bartolomé de las Casas, *Historia de las Indias*, 1951, v. 39 (cap. 88, libro III), p. 124.

157 *Ibidem*, v. 39 cap. 102, lib. III, p. 179.

158 Cf. Jerónimo Becker, *La política española en las Indias*, Madrid, 1920, p. 387 ss. Cit. Joseph Hóffner, *op. cit.*, p. 217.

159 En 1633 sólo los holandeses compraron 30 000 pieles de castor y de nutria, lo que agotó las zonas de caza de los iroqueses en sus propias tierras. Cit. W. R. Jacobs, *op. cit.*, p. 26.

caza del castor.¹⁶⁰ Apremiados por las necesidades surgidas por el contacto con los blancos, las Cinco Naciones se vieron obligadas a guerrear para poder penetrar en reservas de caza que no les pertenecían; de aquí las interminables y feroces guerras y la derrota y exterminio casi total de los indios hurones y aliados. Los ingleses y holandeses de Nueva Amsterdam se beneficiaron de esta situación y como los empeñosos jesuitas, pese a todos los fracasos y derrotas de sus indios, siguieron intentando atraerse a los iroqueses, se sumaba ahora a las causas comerciales y políticas del conflicto francoinglés la espiritual: el empeño de los hijos de San Ignacio por atraerse y evangelizar a las Cinco Naciones sin ahorrar esfuerzos y sin arredrarse ante los riesgos de la heroica empresa. Por todo ello la pugna entre Inglaterra y Francia por el dominio del Canadá tendría que dirimirse tarde o temprano no por guerras intertribales ni por emboscadas y masacres de indios y religiosos, sino por medio de batallas formales montadas y ejecutadas a la europea y en donde los indios de uno y otro bando representarían meramente el papel de auxiliares en tanto que batidores de campo.

Todo programa evangelizador presuponía necesariamente, y no vamos a insistir en ello, unas premisas económicas sobre las cuales desarrollarse. La evangelización francesa así como la española tuvieron por necesidad que sustentarse sobre una base y un excedente económicos, y las características de ambas variaron de acuerdo con los recursos naturales, con el medio y con la capacidad socio-política de los grupos indígenas. No fue lo mismo el sistema en el Paraguay y en la cuenca del Marañón que en el Canadá, en el sudeste de los Estados Unidos o en las misiones amazónicas de los padres portugueses (1686). Tampoco fue el mismo que se utilizó en la Nueva España, con la circunstancia sabida de que incluso dentro de ésta hubo notables diferencias no solamente provocadas por los métodos e intereses distintos de las diversas órdenes, sino también por las diferencias culturales entre los grupos indígenas y las metas a alcanzar de cada uno de ellos. Así por ejemplo la adoctrinación de los indios zacatecanos tuvo como mira el convertirlos además de cristianos en buenos mineros.

Entre las órdenes religiosas, justo es indicarlo, destacó la jesuita por sus planes metódicos y ajustados a las circunstancias; proyectos casi siempre prácticos, efectivos, positivos. Como cuando un *Amigo del bien común* para poder

160 *Ibidem*.

domeñar a los indios serranos de Sonora (1762) aconsejaba que no se fiase mucho en los milagros; que las causas segundas hicieran lo que estuviere y fuere necesario de su parte para ayudar a las primeras; que bien valía clamar a Dios, pero confiar no menos en las propias manos, o, en fin, que se actuase de acuerdo con el antiguo refrán: “A Dios clamando y con el mazo dando, dice el adagio, no lo uno sin lo otro.”¹⁶¹

La evangelización puritana en la Nueva Inglaterra durante los casi treinta años de febril actividad (los que van desde 1646, en que comienza su tarea el abnegado John Eliot, hasta 1675, en que principia la aniquiladora Guerra del rey Felipe, con el colapso consiguiente de la actividad apostólica tan felizmente comenzada)¹⁶² tuvo también por base una situación económica real: un sistema económico basado en la actividad del indio y en la explotación de la tierra; en el aprovechamiento exhaustivo de los recursos naturales; en la incipiente ganadería y en la organización mercantil de la caza, de la pesca y del negocio peletero. Pero la intensiva ética protestante acordada al trabajo, a la actividad humana, al establecer una estrecha relación entre el proyecto evangelizador y el plan económico sustentante subordinó todo éxito espiritual, según apuntamos, al éxito material y acabó por anular al primero. La santidad o justificación trascendental de la iglesia indiana se midió en términos de prosperidad inmanente, inmediata; los tardos y difíciles progresos de los indios no fueron considerados en sí mismos ni medidos en función de su propia escala, sino en relación con la cantidad y calidad aprobatorias que ellos traslucían. Los pielesrojas progresaban sin duda alguna, pero con desesperante lentitud; parecía como si Dios les hubiese llamado con voz tan queda que apenas si podían responder los cuitados de modo oportuno y conveniente a la insuflación vocacional. La labor misionera que aspiraba al sacrificio, a la compasión, al amor y al renunciamiento se vio entorpecida por consideraciones ajenas a su bondad original:

Los comisionados de Boston mostraron simpatía hacia las tareas de los misioneros; pero dichos comisionados estaban naturalmente más inte-

161 Cf. *Rudo ensayo, tentativa de una prevencional descripción geográfica de la provincia de Sonora*, San Agustín de la Florida, 1863, p. 202.

162 Por supuesto, hay actividad misionera individual, podemos decir, a partir de 1620 y sobre todo desde 1630 en adelante.

resados en el comercio con los indios y en la lealtad indígena, sobre todo en tiempo de guerra, y consideraron las misiones como medios valiosos para promover la amistad y dirigirla hacia aquellos fines económicos. Para Jonathan [Edwards] tal cosa sería resultado de su trabajo misionero; pero no un motivo para hacerlo. Por esta razón aunque las agencias locales de cooperación se hubiesen mostrado amigables, él habría hallado bastante difícil el compartir sus responsabilidades pastorales con aquellos que pensaban que “los trabajos de Dios eran una inversión provechosa que había que fomentar con fines egoístas”.¹⁶³

En la misión fundada a instancia del coronel Janan Stoddard con los indios houssatunnuckas en Stockbridge (1734) no se planearon únicamente las bases económicas sobre las cuales montar y desarrollar la fructífera labor misionera, sino también se pensó en los intereses políticos y militares que aconsejaban levantar una barrera de indios leales catequizados contra la amenaza posible de las Cinco Naciones confederadas, ya por entonces hostiles y casi enemigas.¹⁶⁴ No es que esta política estratégica defensiva fuese mala o ilegítima, sino que persiguiendo objetivos en extremo seculares, muy a ras del suelo, se olvidaba el mandato espiritual primario sin que importase siquiera sacrificar a una figura tan señera y egregia como Jonathan Edwards. Recuérdese que las órdenes religiosas emplearon asimismo un parecido sistema defensivo en su lento pero firme avance sobre las fronteras bárbaras del imperio hispanoamericano o del imperio francés.

Los jesuitas galos tenían un sistema de catequización independiente que no podía fallar: sembraban primeramente para cosechar después. En su método evangelizador se permitían con casuístico tino muchas cosas con tal que contribuyeran al fin último que era cristianizar a los indios. Como lo registramos oportunamente, el poder de adaptación de los jesuitas facilitó mucho las operaciones que, eso sí, iban encaminadas a procurar que el gobierno de Cristo se impusiese y desarrollase sin muchos tropiezos entre los salvajes. Los

163 Cf. Edward Winslow, “Good Newes from New England: or a Relation of the Things remarkable in that plantation by... here abbreviated”, *apud* Samuel Purchas, *Hakluytus posthumus or Purchas his Pilgrimes*, Glasgow, 1905, v. XIX, p. 278.

164 Cf. Perry Miller, *Jonathan Edwards*, William Sloane Associate Inc., Nueva York, 1949, p. 247-249, 278.

jesuitas utilizaron todos los argumentos, así los persuasivos como los impositivos, y emplearon todos los métodos, tanto los más tradicionalmente taumatográficos como los más razonables. Como lo indicara sagazmente Miguel Othón de Mendizábal refiriéndose a los misioneros jesuitas de la Nueva España, “los sistemas que implantaron en sus misiones del noroeste de México, particularmente por lo que se refiere a la organización de los pueblos indígenas, fueron más racionales que los de las demás órdenes religiosas y contribuyeron a disminuir los daños inevitables que la colonización iba a traer para los indígenas”.¹⁶⁵ Aunque los jesuitas franceses actuaban en el Canadá bajo la égida y por el interés de la Francia y los jesuitas españoles por los de España, su sistema misionero, adaptado a las circunstancias, fue prácticamente el mismo, máxime que en el noroeste novohispano como en el Canadá el indio, sujeto de la catequización, era (culturalmente hablando) el mismo.¹⁶⁶

Por lo que se refiere al estilo del gobierno civil implantado entre los pielesrojas, las misiones estaban totalmente supeditadas a las directrices cristianopolíticas mantenidas y defendidas en cada caso por los padres. Recelosos los jesuitas, en esto como las demás órdenes religiosas, de la llegada de colonos blancos por los desastrosos resultados en los hábitos y en la mente de los indígenas catequizados o en proceso de catequización, abierta o solapadamente movieron sus poderosas influencias en las cortes respectivas para evitar la emigración hacia las regiones y territorios controlados espiritualmente por ellos. El obstáculo que opusieron en el Canadá, Paraguay o en la Nueva España a la colonización fue formidable; pero soñando con la utopía indiana católica e independiente desdeñaron el peligro real representado por los codiciosos vecinos. Los jesuitas y sus indios guaraníes fueron sorprendidos por los banderantes portugueses y tuvieron que replegarse y ceder inmensas partes del territorio originalmente ocupado por las misiones. En 1649 la Corona española permitió el uso de armas de fuego a los indios de las misiones jesuitas y se

165 Vid. *La evolución del Noroeste de México*, México, 1930, p. 74.

166 Vid. George Mackinnon Wrong, *The Canadians. The Story of a People*, Nueva York, 1938, p. 123, 136; del mismo autor: *The Conquest of New France*, New Haven, 1918, p. 35. Donald Grant Creighton, *El dominio del Norte. Historia del Canadá*, traducción de Federico Dupuy de Lome, Buenos Aires, 1949, p. 38, 43-47, 76, 85-88, 109, 111-114, 121; Carl Frederick Wittke, *A History of Canada*, 3a. ed., Nueva York, 1941, p. 13, 15-16, 20; William Bennet Munro, *Crusaders of New France. The Chronicles of American Series*, v. 4, New Haven, 1918, p. 68, 72, 83, 88, 89, 123, 126-128, 195, 198, 201.

creó la milicia especial y privilegiada. En la frontera francoinglesa de Norteamérica los iroqueses aliados a los ingleses irrumpieron y destruyeron el sistema jesuita antes de que éstos hubieran tenido tiempo para consolidar su obra y transformar a las tribus paganas en verdaderas y firmes fortalezas de naciones indianas y católicas. Entre 1648 y 1649 los belicosos iroqueses poseyendo más de mil excelentes mosquetes de manufactura inglesa arrasaron los poblados y misiones católicas. De 22 aldeas más de 15 fueron totalmente destruidas; de 18 000 hurones ya en su mayor parte cristianizados y mal armados, murieron más de 10 000. Las *Relaciones* jesuitas también nos engallinan la piel cuando leemos en ellas los espantosos martirios sufridos por los padres a manos de los indios enemigos: Brébeuf, Lallament, Massé, Garnier, Daniel, Jogues, Le Maire, Chabanel, Vignal, etcétera: rosario de mártires.

Lo que resulta curioso o, si se prefiere, paradójico es que los intereses peleteros, defendidos por el gobernador conde de Frontenac, y los espirituales (civilizar a los indios) representados por el noble prelado Francisco Xavier de Laval de Montmorency y su tropa de misioneros jesuitas coincidieran en su oposición a la emigración de colonos franceses. De hecho la Nueva Francia fue considerada antes bien una misión que una colonia. El ministro de Luis XIV, Colbert, estaba verdaderamente empeñado en aumentar la población blanca de la colonia; pero pese a sus esfuerzos el incremento de habitantes fue ridículo si comparado con el de la población anglosajona vecina. A través del arzobispo de París y del padre Lachaise, confesor del rey, los planes del intendente francés fueron torpedeados. En la propia Nueva Francia, las tres supremas autoridades (el gobernador, el obispo y el intendente) hacían todo lo posible para nunca ponerse de acuerdo en nada o en casi nada. La coparticipación de poderes impedía deslindar claramente el campo compartido de responsabilidades. Del obispo Laval dependió más de una vez el nombramiento de gobernador.

Algo semejante, en punto a emigración, ocurrió con las misiones franciscanas españolas en Georgia, Carolina del Sur y Florida. Pocas concesiones territoriales se hicieron salvo las indispensables y los religiosos se empeñaron en llevar su utopía religiosa hasta el extremo. La indefensión de los indios adoctrinados fue absoluta pues los franciscanos, a diferencia de los jesuitas, no alentaron ni organizaron en un principio (siglos XVI y XVII) el espíritu combativo de los indios, sino que antes bien hicieron todo lo posible por domeñarlo y anularlo. Hacia 1635 habían los franciscanos establecido cuarenta misiones

con un total de 30 000 indios cristianizados. Las misiones eran ricas en ganado y cosechas, y los indios vivían, supongamos que idílicamente felices, aunque no sin cierta persistente compulsión por parte de los frailes, trabajando tres, cuatro o cinco días a la semana y dedicando el resto a actividades religiosas, fiestas, procesiones y a recibir las sistemáticas enseñanzas de todo tipo de sus dirigentes espirituales, casi nunca más de tres por cada misión y en la mayoría de las veces sólo uno. La prosperidad inicial y el desastre final de estas misiones constituyen el antecedente luctuoso y desgraciado de lo que ocurriría con las misiones también franciscanas de California entre 1834 y 1848-1859.

Hacia 1690 las misiones franciscanas de Georgia tuvieron que ser evacuadas ante la sistemática y amenazadora presión de los anglosajones y de sus aliados indios. Los franciscanos y sus catequizados apalaches se replegaron hacia el norte de la Florida; pero en 1704 un ex gobernador de Carolina del Sur, Moore, al mando de cincuenta ingleses y mil guerreros pielesrojas bien armados, en una sola campaña acabó con las trece misiones; sacrificó estúpidamente sin provecho alguno para los vencedores las 6 000 cabezas de ganado; quemó a los misioneros Parga y Miranda y se llevó para venderlos como esclavos en las plantaciones del sur a más de 6 000 indios católicos. El estado-misión indiano como cobertura fronteriza resultaba bueno frente a indios montaraces; pero no frente a colonos ingleses codiciosos, enemigos jurados de todo lo hispánico, y frente a pielesrojas azuzados y entrenados para la guerra colonial depredadora. La utopía franciscana falló principalmente porque los frailes, a diferencia de los jesuitas, según dijimos, habían prohibido el uso de armas de fuego entre sus indios y habían hecho todo lo imposible para mellar su natural combatividad; por eso, cuando la partida de virginianos esclavistas y de sus feroces aliados creeks, yuchis e incluso cheroquies atacaron por sorpresa a las misiones pudieron disparar tranquilamente sobre los sorprendidos recién conversos como si éstos fueran patos posados en el agua (*sitting ducks*, al decir de los asaltantes).¹⁶⁷ Para 1745 las antes prósperas misiones nordfloridananas, cuyos gastos había sufragado la Nueva España,¹⁶⁸ estaban totalmente en ruinas. Esta destrucción fue el siniestro presagio asi-

167 Cit. W. Brandon, *op. cit.*, p. 208.

168 Según John Francis Bannon, desde 1700 las misiones floridananas suponían para la Nueva España un situado de 100 000 pesos anuales. Vid. *The Spanish Borderlands Frontiers, 1513-1821*, Nueva York/Londres/Sydney/Montreal, 1970, p. 103.

mismo, según hemos dicho, de lo que después ocurriría con las misiones de Nuevo México y California.

En 1834, pese a la prerreforma gomezfariana, había en las misiones de California unos 31 000 indios adoctrinados distribuidos en veintiuna misiones; poseían 396 000 cabezas de ganado vacuno, 62 000 caballos, 321 000 cabezas de ganado menor (cabras, borregos y cerdos); cosechaban 123 000 fanegas de cereales; trabajaban con esmero huertos y jardines, vendimiaban, producían vino, tejían, multiplicaban sus artesanías y forjaban el hierro en las fraguas.¹⁶⁹ Hacia 1848 y tras la primera fase depredatoria de la llamada primera reforma secularizante mexicana llegaron los norteamericanos que acabaron por dilapidar, por derecho de conquista, lo mucho que restaba todavía de la riqueza misional acumulada. Los norteamericanos completaron la destrucción, esparcieron, asesinaron o utilizaron a los indios en sacar y lavar el metal precioso de los placeres auríferos.

En 1834 la secularización de las misiones californianas devolvió teóricamente a los indios la tierra, persiguiendo el fallido intento liberal de hacer de los nativos adoctrinados un pueblo libre, autosuficiente, propietario individual; pero prácticamente lo que resultó fue que de las extensas tierras de las misiones comenzaron a formarse los primeros grandes ranchos californianos y los indios fueron legal e ilegalmente desposeídos quedando en calidad de peones o esparcidos como bandada de perdices temerosas.¹⁷⁰ Con la conquista norteamericana y la irrupción anárquica y violenta de los aventureros atraídos por la quimera del oro, la población total indígena, calculada en algo más de 100 000 habitantes, fue totalmente aniquilada en menos de diez años.¹⁷¹ Fue el genocidio moderno mayor y más rápido ocurrido en la historia de los Estados Unidos e incluso de toda América; y muy bueno sería que los activos demografistas de Berkeley afinaran sus cuentas (ellos, tan interesados en cifrar exactamente las matanzas españolas en las Indias) para que así tuviéramos el gusto de conocer y lamentar la catástrofe demográfica provocada por sus predecesores en California.¹⁷²

169 Cf. H. E. Bolton, *op. cit.*, p. 144.

170 Cf. W. Brandon, *op. cit.*, p. 281.

171 *Ibidem*, p. 282.

172 Véase sobre el tema S. F. Cook, *The Conflict between the California Indian and white Civilization*, Berkeley, California, 1943. También los estudios de Dobyns y Driver cita-

El gobierno federal pagó al estado de California cerca de un millón de dólares (no incluidos los gastos militares oficiales) por la destrucción sistemática de los indios californios. Se formaron bandas de éstos que, luchando entre sí, se destrozaron mutuamente. Miles de niños indígenas fueron raptados y vendidos. En la exmisión de Los Ángeles se vendía aguardiente de ínfima calidad mezclado con ácidos, que enloquecía a los nativos y los impe-lía diabólicamente a hacerse materialmente trizas entre ellos. Los borrachos sobrevivientes eran encerrados los sábados y el lunes eran alquilados por las autoridades a los estancieros que necesitaban del trabajo indígena: dos o tres dólares por una semana de trabajo. El indio no recibía, por supuesto, nada y un gran número de ellos huía a los montes con sus mujeres e hijos. El humorista Mark Twain nos cuenta que en 1871 algunos rancheros norteamericanos del valle de Sacramento encontraron un novillo herido por los indios remon-tados, quienes sin duda habían intentado sacrificarlo para poder subsistir. Organizada la partida de caza siguieron el rastro de los indios y dieron con la cueva en que se hallaban ocultos: “mataron aproximadamente a treinta [...]. En la cueva había también algunos niños. Kingley no pudo soportar el tener que matarlos con su rifle Spencer calibre 66. ‘Los destrozaría muy fea-mente’. De suerte que los mató con su Smith, calibre 38, y con su revólver Wenson”.¹⁷³

Si nuestros liberales mexicanos de la década de los treinta del siglo pa-sado, los iniciadores de la tragedia californiana, hubiesen podido tener hacia el pasado colonial casi inmediato una actitud histórica algo más emocional y comprensiva habrían tenido en cuenta, antes de festinar sus principios socio-políticos y económicos individualistas, lo que había acontecido 66 años antes con las misiones jesuitas de Sonora, cuando los mal llamados “frailes prietos” fueron extrañados. Como escribe Miguel Othón de Mendizábal,

los efectos económicos de este trascendental acontecimiento no tardaron en dejarse sentir: en 1762, cinco años antes de la expulsión de los jesui-tas, existían en Sonora 29 misiones más o menos prósperas pese a las incursiones de los apaches, seris y pimas altos sublevados; tres curatos,

dos más adelante, y *The Indians of Southern California in 1852*, San Marino, California, 1952.

¹⁷³ Cit. W. Brandon, *op. cit.*, p. 284.

22 reales de minas y poblaciones españolas incluyendo cinco presidios y dos ranchos, en tanto que se habían despoblado recientemente 48 reales de minas y 126 ranchos. En 1793, sin haber mejorado en nada las condiciones de seguridad contra los ataques de los indios, existían, según el censo de Revillagigedo: una ciudad, dos villas, 46 pueblos, quince parroquias, 43 misiones, 20 haciendas y 25 ranchos. En la misma época Sinaloa contaba con cinco villas, 92 pueblos, 30 parroquias, 14 haciendas y 450 ranchos. *Excusado es decir que gran parte de los progresos de la población española, criolla y mestiza, se habían hecho a costa de los bienes de las misiones, que pertenecían en realidad a los indígenas.*¹⁷⁴

Como escribe S. F. Cook, el impacto ocasionado por la violenta irrupción estadounidense fue en California tres veces más riguroso que el de la colonización preamericana; pero el profesor Cook se queda corto y se amengua todavía más su pretendida comparación analógica y cuantitativa cuando afirma que “el conflicto de los nativos con los colonos procedentes de los Estados Unidos se caracterizó por muchísima mayor violencia que la que ejercieron los invasores de Latinoamérica”.¹⁷⁵ Afirmar esto equivale a no subrayar y condenar suficientemente este hecho espantoso: diez años después de la conquista de California difícilmente se podían reunir unos 300 indios. Indudablemente la violencia, la masacre sistemática norteamericana no fue *tres veces mayor* sino infinitamente mayor y por supuesto no podemos comulgar con la dolosa idea de equiparar la destrucción violenta, sistemática y perversa con la *extinción o desaparición* de las tribus ya totalmente cristianizadas: “la brutal conclusión de la misionización”; actividad misional que “a despecho de sus raíces humanitarias y su benéfico suave sabor, fue sólo una cosa: muerte”.¹⁷⁶ Estos

174 *Op. cit.*, p. 110. El subrayado del texto es nuestro.

175 *Op. cit.*, p. 92, 94.

176 Cf. A. L. Kroeber, *Handbook of the Indians of California*, Washington, p. 888; S. F. Cook, *op. cit.*, p. 3-12. El propio Kroeber señala en su *Antropología* que las epidemias que tan mortales fueron para los indios americanos (viruela, tifus, peste bubónica, gripe, sarampión, malaria y fiebre amarilla) al cabo de un par de generaciones quedaron al nivel de virulencias benignas. Si relacionamos esto con la teoría de Edward H. Spicer acerca del ciclo de la conquista y retirada de los europeos, que pueden haber dejado tras de sí nuevas sociedades nativas vigorizadas y enriquecidas por el intercambio, habría que pensar en la posibilidad de que tras el ciclo de muerte misional hubiese seguido un ciclo de misional regeneración. El ciclo regeneratriz en Hispanoamérica

forzados argumentos de Kroeber y Cook pretenden igualar (*tu quoque*) los decesos provocados por el contacto del hombre indio con el blanco y mestizo (enfermedades), así como los ocasionados por la imposición paternalista y un tanto severa de un sistema nuevo de vida inaugurado para el indio en las misiones, con los asesinatos a sangre fría. Los indios californios desaparecieron al impacto despiadadamente liberal y utilitario del hombre blanco anglosajón y las feracísimas tierras roturadas y fructificadas con los sudores y esfuerzos de los indios (y también de mestizos y colonos blancos) pasaron a manos mucho más activas, productivas y emprendedoras; pero también menos humildes, misericordiosas y cristianas.

Como hemos escrito, ésta fue asimismo la suerte que, *mutatis mutandis*, corrieron las misiones francesas del Canadá; en punto a un hado trágico no salieron mejor librados los indios hurones que los de las regiones septentrionales y noroesteales de la Nueva España. “La causa del fracaso de los jesuitas es obvia –de acuerdo con el ya citado Francis Parkman–. Los mosquetes y tomahawks de los iroqueses fueron la ruina de sus esperanzas. Si hubiesen podido refrenar o convertir a aquellas feroces bandas (iroqueses), sería tanto como asegurar que su sueño se había convertido en realidad”.¹⁷⁷ Sin embargo, las armas de fuego iroquesas no pudieron impedir la expedición de castigo de 1666 que estuvo bajo el mando de Alejandro de Prouville, marqués de Tracy. “El mundo entero nos cae encima” clamaron los iroqueses, y buscaron la paz con Francia: las Cinco Naciones fueron excluidas del valle de San Lorenzo. Veinte años después los iroqueses, armados de nuevo por los británicos, se presentaron a las puertas de Montreal; simple incursión dramática. Cuando franceses e ingleses se encuentren posteriormente frente a frente, con una desproporción enorme de fuerzas militares y coloniales favorables a Inglaterra, los iroqueses famosos no serán ya sino simples auxiliares indígenas a sueldo de los ingleses.¹⁷⁸

comenzó lentamente en el siglo XVII y en el XVIII se consolidó aunque todavía sin alcanzar los niveles prehispánicos. Véase de Spicer *Cycles of Conquest: The Impact of Spain, México and the United States on the Indians of Southwest 1533-1960*, Tucson, Arizona, 1962, p. 568.

177 Cf. Francis Parkman, “The Jesuits in North America in the Seventeenth Century”, *apud The Works of Francis Parkman*, Boston, 1940, I, p. 551.

178 Cf. Raymond Cartier, *Europa a la conquista de América*, traducción de Hernán del Solar, Empresa Editora Zig-Zag, Santiago de Chile, 1959, p. 129.

“Se podría creer –escribe George MacKinnon Wrong– que después de la ruina de los hurones y del martirio de los padres jesuitas, incluso el heroísmo ascético se habría encogido y retrocedido en el intento de fundar una misión en el mero corazón del territorio iroqués; pero no fue así, porque el siguiente paso de los jesuitas después de la derrota fue el llevar la cruz a los iroqueses, y el jefe espiritual de la misión fue el padre Ragueneau”.¹⁷⁹ Respaldados empero por los ingleses, los iroqueses resistieron la penetración espiritual del intrépido jesuita, quien sólo pudo lograr fútiles frutos. La Huronia destruida y en la que tanto habían trabajado los padres no pudo ser remplazada por una Iroquesia compensadora de tantos sacrificios, esfuerzos y generosidad cristianas. Pero la culpa del fracaso misionero no debemos achacarla únicamente a la política inglesa colonial, sino también a la francesa, dividida consigo misma y sorda y ciega ante la necesidad de crear una cobertura fronteriza a base no tanto de indios cristianizados sino de colonos franceses emigrados. Los intereses peleteros y los espirituales, según dijimos, colaboraron para no permitir sino en mínima escala la emigración blanca. El inocente recoleto Sagard-Theodat había abrigado “la esperanza de promover la paz entre hurones e iroqueses a fin de poder divulgar entre ellos el cristianismo y abrir el camino al comercio con muchas naciones poco accesibles, pero algunos miembros de la Compañía [le] hicieron saber que no era conveniente porque si los hurones hacían las paces con los iroqueses, éstos inducirían a los otros a comerciar con los holandeses apartándolos de Québec, que está más lejos”.¹⁸⁰ Como puede comprobarse los intereses mercantiles provocaban la guerra del castor y esta, a su vez, obstruía la labor misionera.

Freno a la expansión y calificación de la misma

El profesor norteamericano Ralph Hall Brown, refiriéndose a la política colonial española en la región fronteriza de la Florida sostiene que el sistema misionero trabajó decididamente para atajar la expansión de la población colonial incluso en las áreas más favorecidas.¹⁸¹ De hecho se buscaba con tal política colonial (continuada asimismo en Texas, Nuevo México y California y seguida

179 *op. cit.*, p. 77.

180 *Cit. D. G. Creighton, op. cit.*, p. 36.

181 *Cf. Historical Geography of the United States*, Nueva York/Hartford, 1948, p. 72.

asimismo por los franceses en la Nueva Francia) favorecer fundamentalmente a los aborígenes aun a costa de la emigración de colonos blancos y mestizos. En general las órdenes religiosas y particularmente la jesuita, dado el influjo directo o indirecto que ejercían sobre las testas coronadas, casi siempre se salieron con la suya una vez planteado el conflicto colonial entre las autoridades civiles y las eclesiásticas. La política colonizadora de las dos potencias católicas europeas, aunque interesada en el desenvolvimiento de las regiones bajo dominio, sacrificó los intereses coloniales en aras de la expansión y éxito misionales. La oposición de ambos gobiernos a la llegada masiva e intensiva de colonos no puede atribuirse, como ingenua o incomprendidamente se ha expresado, a que el ímpetu de la raza u otras zarandajas por el estilo (la mano-seada decadencia, por ejemplo) hubiese decaído o estuviese desfalleciente si no es que muerto. Juzgar al sistema de colonización espiritual hispano-francés como una muestra palpable de decadencia o incapacidad significa que no se ha entendido precisamente a dicho sistema, que por no haber podido realizarse de acuerdo con su programa previo es considerado como decadente. De Francia se ha dicho que no fue un pueblo colonizador;¹⁸² de España, que sí lo fue, pero imperfectamente. Calificar así el proceso pone de manifiesto que el calificador no puede explicarse el porqué de la insistencia católica en apoyarlo a pesar de su evidente antimodernidad. Para un anglosajón la colonización significaba y aún significa en cuanto conciencia del problema, la destrucción de los bosques novoingleses o virginianos, la desaparición del castor y la emigración forzosa de los indios hacia el oeste; pero el profesor Donald Grant Creighton, que define así el proceso colonizador,¹⁸³ no hace cuenta del etnocidio ni de la destrucción de los sistemas ecológicos y mucho menos para mientes en la novedad u originalidad inglesa, antitradicional y pues reformista, de colonizar sin haber contactado con los *otros*, con el prójimo, con los dueños previos de la tierra; es decir, con los indios, que es justamente con lo que contaron bien que mal (más lo primero que lo segundo, para ser justos) en primer término las órdenes religiosas para aplicar sus planes misioneros: incorporación, convivencia y salvación.

182 Por ejemplo Carl Frederick Wittke escribe que “los franceses no fueron un pueblo colonizador y que los que emigraron al Dominio cruzando el océano, pronto se descorazonaron por las minuciosas y pesadas regulaciones gubernamentales a que estaban sometidos” (*op. cit.*, p. 15). Aun aceptando esto último nos parece que el autor confunde el sistema de administración colonial con la capacidad del francés como colono.

183 *Op. cit.*, p. 109.

Y también una *explotación* moderada del trabajo indígena como base imprescindible para la sustentación económica del sistema misionero. Lo que escribe William Bennet Munro de los clérigos de la Nueva Francia es asimismo aplicable (antes de la secularización) a los misioneros franciscanos, capuchinos y jesuitas de fines del siglo XVIII en todas las fronteras del imperio español: “nunca constituyeron una casta o una orden privilegiada; ellos no vivieron de los frutos del trabajo de otros hombres; pero dieron a la colonia mucho más que lo que ésta les dio”.¹⁸⁴

La mejor censura y a la vez el máximo elogio sobre el sistema colonial español establecido sobre la fluctuante frontera septentrional novohispana procede de Alejandro de Humboldt. Él sólo transcribe a su modo en este caso la crítica hispana, técnica e ilustrada, en relación con el anticuado, costoso y absurdo sistema de presidios sobre la inmensa frontera:

Como las leyes para el gobierno de los presidios están hace ya siglos en directa oposición con los verdaderos intereses de las colonias y de la metrópoli, no se ha acrecentado con la rapidez posible la población de la Nueva California. No se permite por aquellas leyes que los soldados de guarnición en Monterrey vivan fuera de su cuartel y se establezcan allí como colonos; *siempre han mostrado a ello la mayor repugnancia los frailes*; porque los blancos, como gente de razón,¹⁸⁵ no se someten con docilidad a la misma ciega obediencia que los indios. “Es por cierto bien triste, dice un navegante español instruido e ilustrado,¹⁸⁶ que los militares que traen una vida recia y laboriosa no puedan en su vejez establecerse en el país y dedicarse a la labranza. Les está vedado edificar casas en las inmediaciones del presidio, prohibición contraria a todo cuanto dicta una sana política. Si fuera permitido a los blancos ocuparse en la labranza y cría de ganado; si los militares al colocar a sus mujeres e hijos en haciendas aisladas pudieran prepararse un asilo para guarecerse de la miseria a que de ordinario se ven expuestos en la vejez, muy en breve se tornaría

184 *Op. cit.*, p. 129.

185 “En los pueblos indios se hace una distinción entre los naturales y la gente de razón. Los blancos, los mulatos, los negros y las castas que no son indias se designan con el nombre de gentes que discurren o gente de razón, expresión bochornosa para los del país y que se introdujo en siglos de barbarie” (nota de Humboldt).

186 Diario de don Dionisio Alcalá Galiano (*idem*).

la Nueva California en una floreciente colonia y en un surgidero infinitamente útil para los navegantes españoles que trafican en el Perú, México y las islas Filipinas”. Removiendo los obstáculos indicados, serían muchos los blancos que fuesen a poblar las islas Malvinas, las misiones del río Negro y las costas de San Francisco y de Monterrey. Pero ¿cuánto choca el contraste de los principios de colonización que han seguido los españoles y los que han servido a la Gran Bretaña para fundar en pocos años los pueblos que hay en la costa oriental de la Nueva Holanda?¹⁸⁷

Como escribe don Dionisio Alcalá Galiano, a quien ha glosado Humboldt, estas prohibiciones parecen “opuestas directamente a todos los fines de utilidad, seguridad y prosperidad [conservación] de aquel establecimiento y contrarios a lo que tal vez debiera dictar una bien entendida política”.¹⁸⁸ ¿Y cuál política colonial parece más razonable: la de los frailes doctrineros o la del instruido marino que habla por boca de toda una ilustrada generación que quiere impedir la disolución imperial? A nuestro parecer las dos son ciertas y ambas poseen su íntima verdad; pero también son por fuerza excluyentes entre sí. El avance español hacia el norte así como el francés en la Nueva Francia y la Luisiana fue intencionalmente lento; es decir, antiprogresista, antieconómico; el reverso precisamente del sistema inglés, como observa Humboldt. Pero aparte de estas fallas, es indubable que fue un avance generoso, cristianocatólico, desprovisto del extremado egoísmo del hombre blanco anglosajón. Se trataba en los casos de Francia y España del ejercicio de un monopolio real-eclesiástico a beneficio principalmente del hombre rojo para defenderlo, según se creía, de sí mismo y preservarlo frente a los otros. El plan real de protección y cristianización abrigaba teóricamente la intención de absorber a los nativos en el cuerpo político mediante el empleo de los misioneros como agentes de la expansión y defensa de la frontera. Desde este punto de vista político así como desde la perspectiva de la posible elevación material y espiritual de las tribus indígenas, España y Francia fueron, sin duda, los dos países *menos originales* entre todas las potencias colonizadoras. J. F. Rippy, que yerra al considerar positivamente

187 Cit. Alejandro de Humboldt, *Ensayo político sobre el reino de la Nueva España*, traducción de Vicente González Arnao, México, 1966, p. 207. Los subrayados son nuestros.

188 Cf. Relación del viaje hecho por las goletas Sutil y Mexicana en el año de 1792 para reconocer el Estrecho de Fuca [años 91 y 92], edición de José Porrúa Turanzas, Madrid, 1958, p. 162.

la *originalidad*,¹⁸⁹ bebió con suma probabilidad sus ideas en Hebert E. Bolton, para el cual la misión católica fue una *institución fronteriza*,¹⁹⁰ la primera avanzada civilizadora y cristiana que ponía en contacto a la barbarie indígena con la civilización egoísta del hombre blanco, amortiguando el tremendo impacto. Lo malo del caso fue que el proyectado sincronismo entre el avance espiritual y el secular se realizó casi siempre asincrónicamente y a favor del predominio casi exclusivo de la utópica empresa misionera.

En 1830 el norteamericano Josiah Conder insistía, repitiendo el argumento de Humboldt, sobre el sorprendente contraste entre los principios de colonización aplicados por los británicos y los utilizados por los españoles.¹⁹¹ En la censura liberal y modernista (decimonónica), pragmatista y burguesa muchos coinciden; pero ninguno parece percibir las profundas razones de orden moral que obligaban a la ejecución de un programa al parecer tan ineficaz y ruinoso. Otro autor norteamericano, Richard J. Morrissey, analiza las causas de lo que él denomina la decadencia colonial española:

Cuando España trató de ampliar su dominio en América como un acto eminentemente defensivo [misiones y presidios] se perdió el interés personal que había impulsado al agricultor, al rancharo y al explotador; y la ocupación militar fortuita, aunque estuviese acompañada del fervor religioso, no fue suficiente para volver española la tierra de Texas y California. Faltaba el sentido de la oportunidad, característica esencial de cualquier frontera. El peso del latifundio o de asfixiantes impuestos y de una burocracia anodina, y la falta de un incentivo poderoso contribuyeron a minar el vigor y la persistencia que había caracterizado hasta entonces el avance español.¹⁹²

Morrissey ve muy claramente en dónde estaba la *falla*; pero pasa como por sobre ascuas por lo que se refiere a las razones ético-religiosas causantes de la misma. Cuando se mide estrictamente por los resultados progresistas y

189 Cf. James Fred Rippey, *Historical Evolution of Hispanic America*, F. S. Croft & Co., Nueva York, 1945, p. 84-86.

190 Cf. "The Mission as a Frontier Institution", *American Historical Review*, XXIII, octubre de 1917, p. 45.

191 Cf. *Mexico and Guatemala. Popular Description*, Wells & Lilly, Boston, 1830, H, 87.

192 Cf. "Historia de dos fronteras", *América III*, Unión Panamericana, Washington, 1941, núm. 2, p. 41.

burgueses y no por la intencionalidad del acto sujeto a examen, el *fracaso* se muestra, por decirlo así, de cuerpo entero. ¿Pero en verdad Francia y España fracasaron en sus empresas misioneras respectivas? La frustración procede cuando con los medios utilizados no se logran los resultados apetecibles planeados; que no fue precisamente el caso en las misiones de la Huronia y la California, o de Guale y la Guaranía. El derrumbe provino de fuera, de los anglosajones, en los tres primeros casos citados, cuyos proyectos eran distintos y que por fuerza tenían que chocar con las generosas utopías misioneras erigidas por franciscanos y jesuitas con el apoyo de sus gobiernos y de la Iglesia.

También, como hemos visto, los puritanos pusieron en marcha sus utopías evangelizadoras cuya ruina provino de las combinadas aporías teológicas internas y del egoísmo secular externo. De todas maneras los dañados fueron siempre los pobres indios.

La contradicción dramática de la colonización fronteriza francesa o española es que sólo había dos alternativas, como ya apuntamos, y las dos resultaban autoexcluyentes: o se conservaba la tierra por medio de la colonización intensa y densa del hombre blanco (añadamos para la Nueva España a mestizos e indios asimilados), con cierto daño para sus poseedores originales; o se perdía aquélla y desaparecían además los infelices nativos (el caso de Guale era aleccionador) víctimas de la violencia, de la repugnancia y de la rapacidad inmisericorde del colono y pionero anglosajón. Justamente esto último, como es sabido, fue lo que ocurrió.

Nuevos métodos puritanos. El recuerdo inmarcesible de Francia

Lo que hemos estado comentando en la sección anterior sucedió a fines de las etapas coloniales respectivas de Francia y España; pero en sus comienzos la competencia o pugna misionera entre católicos y protestantes se interpretó, como ocurrió con el proselitista conde de Bellomont (Richard Coote) de modo distinto. Este importante personaje de Albany (N. Y.) pedía urgentemente misioneros protestantes jóvenes, conocedores de lenguas indígenas, sobrios y dialécticos, amén de vida ejemplar, para poder competir con éxito con sus temibles rivales jesuitas.¹⁹³ A pesar de que los pielesrojas catequizados por los

193 Cf. Gustavus Myer, *op. cit.*, p. 93.

protestantes podían dialéctica y fácilmente confundir a los adoctrinados por los padres franceses¹⁹⁴ (lo cual bien pudo ser cierto si atendemos a las exigencias doctrinarias del protestantismo entre sus seguidores, por tradición bastante más duchos y empapados en conocimientos bíblicos y teológicos que los católicos) existía el temor, según Cotton Mather, de que todos los indios fuesen acaparados espiritualmente (y, por supuesto, también comercialmente) por los ubicuos jesuitas. Ingenuamente pensaba el conde, miembro de la Compañía Novolinglesa y Comisionado de Asuntos Indígenas por la Compañía citada, que para acabar con la preponderancia de los padres había que utilizar asimismo misioneros puritanos muy bien entrenados. No acertaba a comprender que si la simpatía de los indios se inclinaba por los franceses era a cuenta del roce cotidiano; a cuenta precisamente del piadoso trato cristiano de los religiosos para con los pielesrojas. La imagen del indio, desde el punto de vista francés, era absolutamente distinta, como nos hemos forzado en demostrar en páginas atrás, de la que para uso y abuso se recrearon los puritanos novoiñgleses.

Como vimos en las instrucciones dadas a los jesuitas para conllevase y atraerse a los indios, la humildad y el trato igualitario les facilitaba a los padres el camino directo hacia el corazón de éstos; por el contrario, la rigidez e incomodidad puritanas en presencia de los indios les cerraba un fácil y franco camino de acceso. Por otra parte, el espectáculo cotidiano del vivir inglés dejaba a veces mucho que desear a la vigilante mirada de los censores nativos. En 1713-1714 Experience Mayhew visitó los remanentes de pequodas y mohicanos con objeto de convertirlos a la fe puritana; pero los oradores indios respondieron que por qué tenían ellos que ser buenos cuando había tantos ingleses malos; además, que los propios ingleses estaban divididos supuesto que unos guardaban el sábado, otros el domingo y otros no guardaban ningún día.¹⁹⁵ Un cacique seneca fue instado por los reverendos a que permitiese la fundación de varias misiones en el territorio ocupado por la tribu; mas el cacique arguyó que él había estado en Buffalo y había visto cómo vivían los blancos y que éstos necesitaban mucho más que ellos la ayuda espiritual. Un pastor calvinista advirtió a los iroqueses que no debían robar ni ser lascivos, ni

194 Cf. "Carta" de Winthrop (13 de octubre de 1703). Cit. Elizabeth D. Hanscom, *The Heart of the Puritans*, Nueva York, 1917, p. 128.

195 Cit. W. Kellaway, *op. cit.*, p. 251.

borrachos ni asesinos; a lo cual respondieron los iroqueses del consejo tribal que ¿entonces por qué muchos cristianos hacían tales cosas tan reprobables? El filántropo Elías Boudinet contaba que fueron enviados dos misioneros a los indios delawareos con una carta de la Sociedad Escocesa para la Propagación del Conocimiento de Cristo en la que se decía que el objetivo que movía a los dos ministros de la Sociedad era el de procurar la felicidad de los indios. El cacique y los oradores respondieron que esperarían hasta que los blancos hiciesen la felicidad de los negros que vivían como esclavos entre ellos: que “cuando vieses al pueblo negro restaurado en su libertad y felicidad recibirían con agrado a nuestros misioneros”.¹⁹⁶ *Red Jacket*, el extraordinario jefe y orador seneca, explicaba al gobernador Dewitt Clinton (enero de 1821) que rezelaba mucho de la llegada de los *blackrobes* (*negrolevitas*) entre los indios, porque pronto estallaban las disensiones entre éstos. Además, proseguía, facilitaban la llegada de los blancos y de su terrible cortejo de robos y saqueos de las propiedades indígenas. En suma, “que los indios estaban seguros de que se consumían y mermaban y eran rechazados hacia el Oeste en proporción al número de predicadores que venían a vivir entre ellos”.¹⁹⁷

Habiendo fallado el método original de adoctrinación puritana se pensó en 1710 renovarlo, y como se creía que la pifia había estado en los instrumentos utilizados, se urdió un nuevo plan que aspiraba ahora a la britanización total de las tribus indias hasta lograr educar a una “English generation”.¹⁹⁸ Es decir, una generación indígena nueva, de habla y costumbres inglesas. Había que desechar el anticuado sistema de John Eliot y enseñar ahora a los neófitos en inglés, porque la rudeza de las lenguas nativas y los constantes cambios semánticos en las mismas hacían difíciles y caras las traducciones. Más aún, las complicaciones lingüísticas impedían cualquier serio intento de intercomunicación entre ambos pueblos:

La lengua inglesa les proporcionaría una llave para abrir todos nuestros tesoros y hacerlos dueños de una especie de biblioteca, que resultaría

196 *Cit.* A. McNikle, *op. cit.*, p. 147.

197 *Ibidem*, p. 148.

198 El nuevo plan, copiado por el reverendo Samuel Sewall, se intitulaba así: “El intento de proseguir el divino trabajo emprendido por Eliot y el propósito opuesto de anglicizar a los indios con toda rapidez, con el objeto de salvarlos como cristianos y como súbditos británicos”, *Cit.* E. D. Hanscom, *op. cit.*, p. 130.

para ellos muy distinta, en verdad, a todo lo que hayan podido ver en su bárbara lengua. Y los que entre ellos lograren hablar inglés se encontrarán así acomodados para sostener la conversación y recibir los conocimientos en muy mayor escala que la que antes tuvieron.¹⁹⁹

Parece ser que a Cotton Mather y a Edward Bromfield, autores del nuevo proyecto, les hicieron caso y pronto hubo en cada tribu un maestro inglés intentando enseñar a los niños y jóvenes la lengua de Shakespeare. El primero de los citados aconsejaba²⁰⁰ que había que inducir a la nueva generación de *indios* a una mayor comprensión general del lenguaje inglés y a comprometerlos más hondamente con el *English way of living*. Así pues, por los hogares de la gente acomodada de la Nueva Inglaterra (propiamente por todas las casas, pues en la colonia puritana habían sido desterradas las espantosas miserias de las ciudades y campos ingleses) se repartieron los niños que en calidad de sirvientes iban a aprender el idioma civilizante y regenerador. Hacia 1751 los adelantos no justificaban las esperanzas y esfuerzos depositados originalmente en el proyecto salvador; se progresaba lentísimamente y cada vez más se hacía sentir la eficacia del amago catequizador de los jesuitas. Los colonos novoiñgleses, harto mohínos, no se explicaban el porqué de su fracaso y día con día aumentaban sus temores respecto a la posible pérdida de las tribus y clanes amigos. El gran Jonathan Edwards no ocultaba sus temores: “Ellos [los indios] nos hablan con mansas palabras, pero sus corazones están con los franceses”.²⁰¹ Efectivamente, la mayor parte de los pielesrojas, salvo los iroqueses famosos y por las causas que ya conocernos, estaban por los franceses porque éstos, además de utilizar un ritual dramático y en extremo estético y agradable al indio, según apuntamos oportunamente, se expresaban además en un sencillo lenguaje;²⁰² es a saber, en un lenguaje poco abstracto y pues desprovisto de las sutilezas legales y teológicas que embrollaban a los indios. El lenguaje de los novoiñgleses se caracte-

199 Hanscom, *Ibidem*, p. 131.

200 Cf. *La India Christiana*, impresa por Bartholomew Green, Boston, 1721, p. 71-72.

201 Cit. E. D. Hanscom, *op. cit.*, p. 133.

202 Además de un lenguaje respaldado en hechos efectivos, los franceses se ganaban a los indios pagando en su valor justo las pieles que éstos vendían; haciéndoles constantes y espléndidos regalos, bien acogidos de acuerdo con la costumbre indígena, y considerándolos como a iguales.

rizaba, según los pielesrojas, por las promesas incumplidas y los acuerdos olvidados; lo cual viene a ser más o menos lo mismo que hoy día (abril de 1973) los aglasioux de Wounded Knee siguen reprochando a los comisio- nados del Departamento de Asuntos Indígenas de Washington y a las auto- ridades federales: violación de tratados.

“Lo que yo prometo –decía un sagamore a Mayhew– o lo que yo hablo siempre es verdad; pero vosotros, vosotros los ingleses, vosotros los goberna- dores, lo que prometéis o habláis nunca es verdad; porque no podéis hacer que vuestras palabras e intenciones lo sean. Sin embargo, las mías siempre son verdaderas porque yo las hago ciertas”.²⁰³ Desgraciadamente para los indios de Norteamérica los tratados con los anglosajones y la palabra empe- ñada de éstos siempre fueron violados a lo largo de tres centurias de deshonor y no sólo una como piadosamente calculara la señora Helen Hunt Jackson, en su famoso bosquejo sobre las *relaciones* del gobierno de los Estados Unidos con las tribus pielesrojas.

Las promesas de la iglesia puritana tampoco podían cumplirse porque, como ya aclaramos, carecía ésta de verdadero *imperium* y sin él era difícil contener a los ambiciosos colonos, quienes siempre estaban dispuestos a no respetar lo pactado si ello convenía a sus intereses. En 1641 una comisión formada por 76 ministros ingleses y escoceses suscribieron *Una petición de William Castell, representante de la Suprema Corte Parlamentaria, reunida aho- ra, para la propagación del Evangelio en América y en las Indias Occidentales; y para el establecimiento de nuestras plantaciones en aquellos lugares*. La deman- da indicaba que si bien el trabajo evangélico era considerado como piadoso y caritativo, nunca había sido emprendido “por piedad hacia las almas de los hombres sino con la esperanza de poseer la tierra de aquellos infieles o de obtener ganancias mediante el comercio”.²⁰⁴ Medio siglo antes, cuentas re- rondas, el animador de las primeras expediciones inglesas a Norteamérica, sir Ferdinando Gorges, había indicado que lo más agradable para una natu- raleza generosa era ejercitarse en el bien público, y cuál mejor que el de llevar la religión cristiana [reformada] a los pueblos que no conocían las excelencias de la misma; pero que, desgraciadamente, era una tarea más bien recomen- dada por todos que realizada por uno solo. En vista de lo cual, proseguía,

203 Cit. C. Mather, *Magnalia*, II, p. 425.

204 Cit. W. Kellaway, *Ibidem*, p. 4.

“permítasenos acercarnos un poco a la plática que hoy todos escuchan con atención y cuyo contenido, por cierto, se refiere al provecho”.²⁰⁵

La petición de Castell se escribió tres años antes de que las autoridades de Massachusetts consideraran oficialmente la tarea de evangelizar a los pielesrojas y cinco antes de que John Eliot comenzase su espiritual ministerio misionero.²⁰⁶ Pero el espíritu de la religiosidad puritana así como los intereses económicos conspiraban de consuno, aun sin ser conscientes de ello, contra el programado progreso del indio. Por consiguiente, nada tiene de raro que el corazón de los indios estuviese por los padres franceses. Además, los jesuitas al interponerse entre el nativo y los intereses coloniales peleteros, comerciales, latifundistas y granjeros e incluso oponerse decididamente a los intereses egoístas de éstos, amortiguaban la fuerza del tremendo impacto. Pero la solicitud paternalista jesuita y la aceptación por parte de los pielesrojas del ascendiente espiritual sobre ellos sacaba de sus casillas a los puritanos y *santos*; porque tras los padres no solamente se iban las simpatías y almas de los salvajes sino también las ganancias obtenidas en el lucrativo comercio de pieles y en los leoninos contratos de compra de tierras: cosas que, francamente, no estaban dispuestos los colonos ni las Compañías novoinglesas a dejarse arrebatarse.

La competencia se presentaba pues en dos frentes: el religioso y el económico. Comprendiéndolo así el reverendo Jonathan Edwards propuso una modificación al método de evangelización cuya novedad consistía una vez más en no tener ninguna respecto al proyecto anterior.²⁰⁷ La misma recomendación de que los niños indígenas fueran colocados como sirvientes entre las familias honorables y de que asistiesen a la escuela junto con los niños blancos para aprender a hablar, a leer y a escribir como éstos. Encarecía además Edwards la necesidad de renovar el material y mobiliario escolares, así como los edificios, dormitorios e internados anexos; en suma, más énfasis en lo administrativo que en lo metodológico; menos pedagogía y más administración.

205 *Cit.* W. Brandon, *Ibidem*, p. 157.

206 Por supuesto John Eliot era el primero en rechazar indignado tal denominación papista. Su actividad evangelizadora no fue precisamente la de un misionero católico. Véase en la *Magnalia* “Vida de John Eliot”; véase también, *supra*, cap. II, n. 146.

207 “Un completo plan de educación y evangelización propuesto por el reverendo Jonathan Edwards para la reintegración de los indios occidentales, en cuyo plan se anticipan muchos de los recursos y sistemas empleados en días recientes.” *Cit.* E. D. Hanscom, *loc. cit.*, p. 133.

Edwards planteaba asimismo la necesidad de aumentar el número de maestros a dos por escuela y la de preparar a tres indios de los más aventajados para el sagrado oficio de predicadores;²⁰⁸ mas los planes del notable clérigo tuvieron el mismo fin que los otros puesto que el yerro no estaba tanto en el entusiasmo desinteresado y piadoso de los hombres sino en el espíritu de la religiosidad calvinista-puritana, que a pesar de la modificación arminiana (ablandamiento del rigor absoluto predestinatorio) no podía sobreponerse al tremendo sentido otorgado a la fórmula deuteronomica, ya indicada, sobre la tajante división entre electos y réprobos.

Repitamos una vez más que la inhabilidad de los pielesrojas para sentirse dentro del restringido número de los elegidos los arrojó, puede decirse, en brazos de los jesuitas, cuyo laxismo y casuística peculiares (condenados por todos, pero particularmente por los puritanos) les permitían más facilidades para regenerarse y pues para salvarse. Además, el catolicismo, como lo prueba el medieval cuentecillo de fray Bernabé, el juglar de Nuestra Señora, no podía ser muy estricto y exigente con las rústicas o selváticas almas de los indios; por tradición secular se sabía que cada cristiano sólo podía ofrendar a Dios lo mejor de sí mismo: su inocencia y sus buenas intenciones. A propósito de esto bueno será traer aquí a colación, a guisa de ejemplo, lo que el famoso padre jesuita Eusebio Kino nos cuenta en sus *Favores celestiales de Jesús y María y del glorioso apóstol de las indias, Francisco Javier*: “Hallamos –escribe– a los hijos Pimas de Quibury muy joviales y muy amigables y que estaban bailando las cavelleras y los despojos de 15 enemigos Hocomes y Janos que pocos días antes habían matado, cosa que nos fue de tanto consuelo, que el Sr. Capitán Cristóbal Martín Bernal y el Sr. Alférez y el Sr. Sargento y otros muchos entraron en la rueda y bailaron gustosos en compañía de los naturales”.²⁰⁹ Convendría aquí traer a colación las sabias palabras del aquinate para el cual de ningún modo se ha de obligar a nadie a creer y tener fe, porque el creer es cosa de la voluntad (“*nullo modo sunt ad fidem compellendi ut ipsi credant, quia credere voluntatis est*”).²¹⁰ La conversión, siguiendo en esto a Mateo el evangelista (10:14), no debía ser forzada sino gratuita (“*gratuita debet esse conversio, non*

208 *Ibidem*, p. 131.

209 Cit. M.O. de Mendizábal, *op. cit.*, p. 124. Asimismo podrían citarse los ejemplos que nos proporcionan candorosamente el Amigo del Bien Común, autor del *Rudo ensayo*, ya citado (n. *supra*, 161). *Cursivas nuestras*.

210 *Summa Theologica*, II, X, cap. 8.

coacta”),²¹¹ luego es manifiesto que la celebración de Kino y los soldados resultaba más que escandalosa dado que si los indios hostiles rechazaban la predicación católica no les cabía a los misioneros sino sacudirse evangélicamente el polvo de los pies y no insistir en forzar la conversión. Sin embargo, las depredaciones de los indios incivilizados sobre los civilizados o incorporados hacía justa la guerra defensiva y justificaba la danza guerrera y el *consuelo* experimentado por el andariego jesuita. Pese a todas estas razones no hay que olvidar que el cristianismo en tanto que religión evangélica expansiva usó incluso antes que el Islam la espada para imponer en más de un caso la Buena Nueva; su agresividad está abonada por sinrazones de raíz agustiniana (*compelle intrare*) y por las propias vicisitudes de la historia. Esa violencia, antievangélica por supuesto, moldeó (nos guste o no, pues se trata de un hecho histórico) a la tan traída y llevada civilización occidental. Por otra parte, los indios que en ronda semicanibalesca festejaban su sangrienta hazaña, ofrecían a su nueva deidad lo que antes brindaban a sus antiguos dioses; y sin duda con un progreso evidente puesto que no se comieron ritualmente los despojos de que nos habla el jesuita. Como en el caso del juglar citado, que ofrecía a la Virgen lo mejor de sí mismo (su habilidad en los juegos malabares con bolas y cuchillos) los alegres pimas ofrendaban al Dios cristiano su danza guerrera victoriosa. ¿Hipocresía jesuita, moral acomodaticia de mangas largas y anchas? No nos atreveríamos a asegurarlo, sobre todo sabiendo que tanto ayer como hoy el hombre sigue siendo *lupus homini*. Claro está que en el caso citado no fueron los lobos los belicosos jocomes y janos sino los indios adoctrinados por los jesuitas y entrenados asimismo por éstos para repeler las razzias de los otros. Los indios hurones de la Nueva Francia o los apalaches adoctrinados en Georgia y La Florida (los mansos *patos sentados* a que se refería el historiador norteamericano) así como los californios catequizados por los franciscanos también ofrecieron a Dios la mejor alternativa de sí mismos: la esclavitud o el holocausto de sus vidas.

Los jesuitas franceses del Canadá no actuaron de modo diferente, cuando las circunstancias lo exigieron, a como lo hicieron sus hermanos en el Noroeste de México o en las famosas misiones del Paraguay. Por eso los padres franceses no tenían, no podían tener competidores serios en su apostolado, que fue acompañado frecuentemente con la corona de los más horripilantes

211 *Ibidem*, II, 2o., XI, cap. 10.

martirios. El heroísmo y los sacrificios de los jesuitas franceses constituyen una página extraordinaria en la historia de las misiones católicas sólo comparables a otras no menos espeluznantes escritas con su sangre por los jesuitas hispanos en el Japón medieval del siglo XVII.

El desenlace aciago para los misioneros y sus indios de la Guerra de Siete Años, en su versión y escenario americanos (*French and Indian Wars*, de acuerdo con los textos estadounidenses 1755), confirmado por el Tratado de París (1763), permitieron que el ejército británico y las milicias coloniales adquiriesen para su causa inmensos territorios y frustrasen para siempre, como ya dijimos, la creación de un gran país franco-indio. Para facilitar, según parece, las cosas a los ingleses y a sus auxiliares *americanos*, al gobierno francés no se le ocurrió nada mejor en el año crucial de 1762 que suprimir la Compañía de Jesús.

En 1767 los indios que habían perdido ya el apoyo de sus hermanos franceses y que iban siendo lenta e inexorablemente despojados de sus tierras por los victoriosos británicos y colonos (dueños ya del Canadá, de las posesiones francesas situadas al este del Misisipi –salvo la isla sobre la cual se levanta la ciudad de Nueva Orleans– y de las españolas de la Florida), organizaron lo que el romántico historiador norteamericano llamó *La conspiración de Pontiac*, que consistió en una gran alianza indigenista entre todas las tribus para intentar lo imposible: expulsar a los intrusos ingleses y recobrar un estilo de vida contrario “al cristianismo tradicional [protestante] y a la cultura del hombre blanco [anglosajón]”.²¹² Salvo las Cinco Naciones, que quedaron expectantes, todas las tribus participaron en el alzamiento bajo la hábil, elocuente y fogosa incitación y dirección del cacique pielroja Pontiac: “el Satán de los bosques”; epíteto no inventado por el historiador norteamericano sino solamente heredado de sus antepasados históricos ya puritanos o virginianos. Este gran guerrero y caudillo de los ottawas convocó a los representantes de los delawarees, hurones, algonquinos, illinois, wiandotas, etcétera,²¹³ no lejos de la actual ciudad de Detroit, a la orilla del río Ecorces. El gran consejo de guerra resultó solemne y la pluma brillante de Parkman supo adornar hábilmente aquel escenario de luz y sombras, de barbarie y civilización, de nobleza y perfidia,

212 Cf. W. R. Jacobs, *op. cit.*, p. 123.

213 De las tribus iroquesas sólo los senecas se unieron a la insurrección contra los británicos, bajo el mando del cacique Kiaghshota.

como correspondía a la técnica historiográfica romántica. Tras haberse fumado la sagrada cachimba tradicional se levantó el guerrero Pontiac, vigoroso y atlético como un joven dios griego, según la impresión *visual* que nos transmite Parkman, quien con voz firme y pausada, sentenciosa, expuso ante los graves representantes indios las injurias que les infligían los ingleses. Su discurso –interpolación retórica de Parkman, a lo clásico– es también una prueba palpable (recogida por el historiador) de cuán hondamente había penetrado la influencia paternalista francesa en el espíritu de aquellos hombres:

Mirando en torno a sus salvajes oyentes comenzó el guerrero a hablar con fieros gestos y con voz apasionada y alta. A cada pausa suya se respondía con profundas y guturales jaculatorias de asentimiento y aprobación. Él prorrumpió en invectivas contra la arrogancia, la rapacidad e injusticias de los ingleses, poniéndolas en contraste con la actitud de los franceses a quienes habían aquellos expulsado del país. Declaró que el comandante británico le había tratado con desdén y desprecio; que los soldados de la guarnición habían abusado de las indias y que uno de ellos había golpeado a uno de sus propios acompañantes. Presentó el peligro que les sobrevendría por causa de la supremacía inglesa. Los ingleses habían expulsado a los franceses y ahora sólo aguardaban un pretexto para volverse contra los indios y destruirlos. Entonces, sosteniendo en alto un ancho ceñidor de wampum, dijo al consejo que lo había recibido de su gran padre el rey de Francia como señal de que había oído la voz de sus rojos hijos; que su sueño de rey había ya terminado y que sus grandes canoas de guerra pronto navegarían río San Lorenzo arriba para ganar de nuevo el Canadá y tornar cumplida venganza de sus enemigos. Los indios y sus hermanos franceses lucharían una vez más codo con codo, como lo habían hecho siempre, y derrotarían a los ingleses, al igual que los habían puesto en fuga hacía ya muchas lunas [1755], cuando su gran ejército marchaba abajo el Monongahela, y como cuando ellos mediante emboscadas habían disparado sobre los ingleses tal y como si lo hubiesen hecho sobre una bandada de palomas en el bosque.²¹⁴

214 Apud F. Parkman, *The Conspiracy of Pontiac and the Indian War after the conquest of Canada*, Little Brown and Company, Boston, 1933, I, p. 210.

Los indios fueron completamente derrotados tras una ferocísima y tenaz guerra en donde sus *demoníacos* actos fueron oscurecidos por los no menos *diabólicos* de los “bárbaros blancos”. Tampoco faltaron en las filas indias los consabidos Judas y las disidencias y amargas disputas entre los jefes tribales. Mas para darnos cuenta del sincero afecto que sentían por los franceses, que esta vez nada pudieron hacer por sus hermanos cobrizos, debemos recordar las palabras de un viejo y experimentado cacique de los chippewas, que hacia época ya tan alejada de la guerra como lo es el año de 1829 se lamentaba aún de la derrota y de que sus antiguos amigos y maestros hubiesen sido cambiados por ingleses y poco después por norteamericanos, sus herederos:

Ellos [los franceses] vinieron y nos besaron, nos llamaron sus hijos y nosotros no encontramos en ellos sino a padres. Vivíamos como hermanos y compartíamos los mismos alojamientos y siempre teníamos con que abrigar nuestros cuerpos. Nunca se mofaron de nuestras ceremonias y jamás profanaron el lugar de nuestros muertos. Siete generaciones han pasado y nosotros no los hemos olvidado todavía. Cerca, muy cerca estaban de nosotros.²¹⁵

Muy al contrario de lo que había pensado Francis Parkman, la influencia francesa (en buena y gran parte influencia jesuita) no había sido sembrada en una roca; cuando menos las conmovedoras palabras del cacique constituyen la prueba de que las tempranas semillas del afecto y de la convivencia espiritual y material se hallaban todavía en terreno propicio y cultivable.

A su debido tiempo llamamos la atención sobre las ordenanzas jesuitas que regían el comportamiento entre los padres y los indios cristianos o paganos, y por ello mismo nos parece obligado aludir al trato de los civiles y militares franceses en relación con los indios canadienses. Según el profesor Arcy McNikle los franceses fueron los que mejor entendieron cómo vivir con los indios, cómo negociar con ellos y cómo ganar su respeto. Su experiencia del mundo indígena los hizo diferenciar bien pronto entre los indios que estaban cristianizados y luchaban a su lado en las guerras fronterizas, y las tribus indígenas occidentales de cazadores y vendedores de pieles. Los franceses nunca

215 Cit. James Truslow Adams, *The Epic in America*, Little Brown and Co., Boston, 1931, p. 32.



fueron demasiado orgullosos ni temerosos de convivir entre indios. Nunca insultaron a sus hospederos indios ni ridiculizaron su modo de vivir; tampoco asumieron la idea de que las propiedades de los salvajes (si pieles o tierras) pertenecían al hombre blanco a causa de su civilización superior. Muchos europeos y americanos que llegaron tras los franceses jamás comprendieron tan sencillas reglas de conducta y entonces vinieron las dificultades. Desde los primeros contactos el gobernador general francés acordó a los caciques pieles-rojas el mismo respeto y tratamiento que se daba al jefe de cualquier nación, no importa si el encuentro se realizaba en Versalles o en la selva. Los oficiales superiores de la Nueva Francia se consideraron a sí mismos en el papel de cuerpo diplomático. Detrás de ellos no había una guarnición y supieron que el poder de Francia en el Nuevo Mundo se mantendría o desaparecería de acuerdo con su habilidad para ganar y guardar la alianza indígena.²¹⁶

²¹⁶ Cf. A. McNickle, *Ibidem*, p. 163.



4

339

Desarraigo telúrico y americanidad insuficiente



Al fin y al cabo, piedad y censura serían el precio del progreso de la civilización sobre el salvajismo.

Roy Harvey Pearce, *The Savages of America*



¿Crueldad anglosajona?

341

La exclusión ineluctable

Debemos insistir en que resulta un lugar común aquel que se hace eco interesadamente de la supuesta o real crueldad anglonorteamericana hacia los pielesrojas; pero estimamos que hay que poner en claro en qué consiste ese lugar común, en cuyo análisis no intentaremos condenar ni absolver a la colonización anglosajona de América sino sencillamente procuraremos hallar las vías intelectuales para llegar a entenderla.

Se ha expresado hasta el cansancio que dos fueron las causas que provocaron la casi total desaparición de los indios de Norteamérica: una, la incapacidad de éstos, en tanto que cazadores recolectores-pescadores para adaptarse a las nuevas condiciones individualizadoras, materiales (económicas) y espirituales (religiosas) que su conversión o transformación implicaba; otra, la incompreensión e ingénita maldad británica y estadounidense frente al indio, atribuible ya a una mutua incompatibilidad, ya a esa innata y horrible crueldad de los ingleses, primeramente, y de sus herederos norteamericanos, con posterioridad. Ahora bien, las tribus indígenas no se encontraban a la llegada del europeo en pleno y bosquimano salvajismo sino en la etapa media de la barbarie caracterizada ya por una muy desarrollada y elaborada agricultura. En suma, de las crónicas inglesas de la época y de las relaciones históricas

indianas, por ejemplo la de Daniel Gookin,¹ la del doctor Cadwallader Collden y la de John Lawson, entre otras, amén de los informes viajeros y oficiales de los siglos XVIII y XIX, puede deducirse que el estadio cultural de los indios de Virginia (powhatanes) o de la Nueva Inglaterra (algonquinos e iroqueses) era semejante al de los hurones y aliados, adoctrinados por los jesuitas, habílisimos en el cultivo del suelo; al de los indios del Noroeste de México, ganados en buena parte para la civilización cristiana por los jesuitas; al de los timucúas, apalaches y guales, que desde 1635 habían sido adoctrinados por los franciscanos al norte de la Florida y en la costa sur de Georgia, cuyas misiones, como ya sabemos, tuvieron un triste y dramático fin (1704); o al de los indios de California, adoctrinados por los franciscanos (siglo XVIII), cuyas misiones fueron también raídas a partir sobre todo de 1848 por causa de la invasión y conquista norteamericanas, según ya se dijo.

Los indios de Martha's Vineyard, en la Nueva Inglaterra, eran bastante sedentarios; más que depender para su subsistencia de la caza, de la pesca o de la recolección, vivían del cultivo del maíz, del frijol, del girasol y de las cucurbitáceas. Por regla general siempre se ha exagerado intencionalmente por parte de muchos tratadistas estadounidenses el carácter nómádico y guerrero de los pielesrojas; mas los estudios actuales han rectificado tal concepto y declarado que las grandes tribus al este del Misisipi así como las del noroeste y las situadas en torno a los grandes lagos practicaban, como dijimos de los hurones, la agricultura intensiva.² Con la tesis negativa se intentaba, por un lado, justificar el exterminio llevado a cabo; por el otro, ablandar las premisas diferenciadoras que hicieron posible el éxito civilizador de España con los indios de las altas culturas agrícolas precolombinas, y el inevitable fracaso anglosajón por causa de operar con tribus indígenas cazadoras; es decir, de escasa o casi nula civilización. Pero insistamos en lo expresado líneas arriba: los éxitos misionales de los religiosos franceses y españoles se consiguieron con indios de un nivel cultural semejante al de las confederaciones formadas por iroqueses, hurones y algonquinos. Y sin ir más lejos con pielesrojas seme-

1 *Vid. supra*, cap. II, n. 54.

2 La notable técnica agrícola de este pueblo lograba hacer producir a las milpas durante doce años o más. *Vid.* Conrad E. Heidenreich, "The Geography of Hurona in the First Half of the 17th Century", tesis en la McMaster University, 1970, p. 267-275. *Cit.* W. R. Jacobs, *El expolio del indio norteamericano*, 1973, p. 278, n. 3.

jantes a los adoctrinados y civilizados en parva parte por los Eliot, Mayhews, Gookin y tantos otros misioneros puritanos.

Desentendiéndonos de la terrible situación provocada por la catástrofe demográfica a partir de los primeros contactos entre los hombres blancos y cobrizos (así en el mundo colonial hispánico como en el galo y en el británico) y en virtud de la cual los programas regeneradores tuvieron que adecuarse a ese incomprensible juicio de Dios, que mediante sistemáticas plagas y pestes clareaba las tierras americanas de sus primigenios habitantes, salta a la vista que en el tratamiento dado a los nativos y en la preservación de los mismos, si juzgamos por los resultados a largo plazo, la política española se lleva la palma. Los ingleses no redactaron ningún *corpus* jurídico legal con el intento de preservar a los indios de la explotación o del deliberado exterminio³ ni tampoco sufrieron las agonías espirituales o las crisis de conciencia que los mejores españoles de entonces experimentaron ante el espectáculo horroroso de la inmisericorde explotación y muerte de los naturales.⁴

El indio de las colonias españolas, el indio agricultor, minero o artesano fue, por supuesto, explotado; pero pasó a formar parte del *status* legal del imperio en tanto que súbdito directo de la corona e hijo espiritual de la iglesia católica e hispánica. Hay que aclarar que esta *explotación* del indio fue, *mutatis mutandis*, semejante e inclusive más liviana que la del pechero peninsular puesto que éste tributaba bastante más que el indio. Ignorando lo que para nosotros, iberoamericanos y españoles, es tan sencillo de entender se han podido escribir cosas como éstas: “sin embargo, *aunque parezca extraño*, los españoles a despecho de todas sus crueldades y sed de oro no erradicaron a la población nativa tan completamente como lo hicieron los anglosajones”.⁵

Aclarando la ambigüedad moral de los norteamericanos con respecto al tema crítico apuntado, John Fiske consideraba que guiados estrictamente por la lógica:

Resultaría difícil condenar a los españoles, por el mero hecho de conquistar a México, sin implicar en la misma condena a nuestros antepasados

3 Cf. W. Brandon, *op. cit.*, p. 161.

4 *Ibidem*.

5 Cf. Paul Radin, *The Story of the American Indian*, Nueva York, 1927, p. 364. Cursivas nuestras.

que cruzaron el océano e invadieron el territorio de los Estados Unidos, sin mayor consideración por los derechos de los propietarios algonquinos o iroqueses, o de no importa qué clase de hombre rojo.⁶

Lo de la crueldad y sitibundez áurea son dos típicos estereotipos de los que los propios estudiosos ingleses y norteamericanos se están ya trabajosamente liberando aunque no sin desgarramientos y conflictos íntimos, dado que no es fácil desprenderse de los prejuicios históricos amasados, vividos y compartidos a lo largo de más de cuatro siglos (*Leyenda Negra*)⁷ y si consideramos además que las calificaciones empleadas no fueron a fin de cuentas sino proyecciones de deseos inconscientes sobre los *otros*⁸ que resultaban inadmisibles a la conciencia europea del siglo XVI. Por lo que toca a la *extrañeza* indicada por el profesor Paul Radin, la explicación esclarecedora del caso se encuentra mejor explicitada, de acuerdo con Toynbee, en la “diferencia moral” entre los colonizadores católicos y protestantes.⁹ Para el notable historiador inglés la discrepancia ética es asimismo más importante que las diferencias sociales entre los indios pielesrojas y los indios mesoamericanos y sudamericanos de las altas culturas.

¿Qué fue lo que impidió a los representantes del congreso de los Estados Unidos el aceptar, defender y hacer suyos los legítimos y americanísimos intereses de los ya civilizados y pues cristianizados creeks, cheroquíes, seminolas,

6 Cf. *The Discovery of America*, 1892, II, p. 292, 443.

7 Véanse, por ejemplo, dos significativos y meaculpianos títulos del presente: Philip Wayne Powell, *Tree of Hate*, Nueva York, 1971, y William S. Maltby, *The Black Legend in England*, Durham, N. C., 1971. A medio camino crítico entre la negritud y la blancura legendarias se encuentra la “Introduction” de Charles Gibson a *The Black Legend. Anti-Spanish Attitudes in the Old World and the New*, Nueva York, 1971.

8 Según el psicólogo Peter Loewenberg, citado por W. R. Jacobs (*op. cit.*, p. 20, 232) los deseos inconscientes inadmisibles para la conciencia son frecuentemente proyectados en otros para poder negar lo que está fuera de la propia persona; es decir, la proyección consiste en ver en los otros lo que negaríamos en nosotros mismos (*vid. The Psychology of Racism The Great Fear, Race in the Mind of America*, Nueva York, 1970, p. 186-201).

9 Cf. Arnold J. Toynbee, *Estudio de la Historia*, Buenos Aires, 1952, p. 240 (n. 2). Las últimas conferencias de José Ortega y Gasset, recogidas en un libro póstumo, versan precisamente sobre diversas críticas al historiador inglés y especialmente le niega la paternidad de la tesis (precisamente orteguiana) histórica del reto y respuesta. Ortega niega también la “diferencia moral” a la que alude Toynbee, véase *Una interpretación de la historia universal*, Madrid, 1966 (lección X), p. 261-266, 253, 271, 277, y lección XI.

etcétera? ¿Qué fue lo que inclino al calvinista presidente Jackson a permitir las infames especulaciones de tierra contra los justos derechos de los indios y a rechazar la decisión aprobada por la Suprema Corte, cuyo presidente era el integérrimo John Marshall? ¿Por qué cedió el presidente a las presiones de la “chusma fronteriza”,¹⁰ ávida de tierras ajenas y se mostró criminalmente injusto para sus legítimos poseedores? Sin duda algo tan decisivo y sustancial como la distinción que señala Toynbee; divergencia originalmente teológica y religiosa que en el transcurso de los siglos produciría los más secularizados, egoístas y protervos frutos. El 29 de diciembre de 1835, amenazados de expulsión, los cheroquíes presentaron al Congreso su *Memorial* de súplicas:

En verdad –se lee en el patético documento– nuestra causa es la misma causa vuestra. Es la causa de la libertad y de la justicia. Se basa en vuestros propios principios, los cuales hemos aprendido de vosotros mismos; porque nosotros nos gloriamos con considerar a vuestro Washington y a vuestro Jefferson como nuestros grandes maestros [...]. Hemos practicado sus preceptos con éxito y el resultado es evidente. La tosquedad del bosque ha hecho lugar a viviendas confortables y campos cultivados [...]. La cultura intelectual, los hábitos industriosos y los gozos de la vida doméstica han remplazado a la rudeza del estado salvaje. Hemos aprendido también vuestra religión. Hemos leído vuestros libros sagrados. Cientos de nuestras gentes han abrazado sus doctrinas, practicando las virtudes que ellos enseñan y fomentado las esperanzas que ellos despiertan [...]. Nosotros hablamos a los representantes de una nación cristiana; a los amigos de la justicia, a los protectores de los oprimidos. Y nuestras esperanzas reviven y nuestras perspectivas se abrillantan cuando nos damos a meditar. De vuestra sentencia está suspendido nuestro destino [...]. En vuestra benevolencia, en vuestra humanidad, en vuestra compasión y en vuestra buena voluntad están depositadas nuestras esperanzas [...].¹¹

Empero ¿por qué no hubo buena voluntad ni compasión ni benevolencia para aquellos desgraciados pielesrojas ya civilizados? ¿Sólo la ambición y

10 Calificación de W. R. Jacobs, *op. cit.*, p. 9.

11 *Cit.* W. Brandon, *op. cit.*, p. 374.

crueledad de los blancos fueron la causa de aquel etnocidio, supuesto que arrebatarse al indio sus tierras era condenarlo a muerte?¹² Las razones nos son bien conocidas: prejuicios raciales de raigambre religiosa, ambición de tierras y nacionalismo norteamericano. Y como en la Casa Blanca estaba instalado el viejo luchador de indios “Cuchillo Acerado” (Andrew Jackson), éste rechazó la petición de ayuda hecha por los ya civilizados pielesrojas. Las cinco tribus civilizadas (creek, cheroqui, chickasaw, chotaw y seminola) fueron expulsadas de su amada tierra y empujadas implacablemente en su mayor parte hacia el Oeste a lo largo del penoso “sendero de lágrimas” (1839).¹³

En Oregon, donde otras tribus habían encontrado alguna comprensión y caridad por parte de los reducidos colonos católicos, el santo y seña de la mayoría protestante fue la destrucción de los nativos y la de los católicos tan pronto como los primeros fuesen acabados. Se atribuye al general Phil Sheridan la expresión de que el mejor indio visto por él fue siempre el indio muerto. Esto se lo espetó a la cara al cacique comanche Tochoway o Tosaway (Tórtola) que a modo de presentación le había dicho que él era “un indio bueno” (1869). La despiadada frase de Sheridan ha pasado a la posteridad como expresión condensada y firmemente aceptada del típico sentimiento fronterizo norteamericano (bestial y dañino) frente al indio; pero la sentencia atroz, que conocemos a través del testimonio del teniente Charles Nordstrom, no es sino la traducción al descarnado idioma socioeconómico estadounidense de una frase asimismo condenatoria y destructora del siglo XVI, que también brevemente decretó que “el mejor salvaje irlandés era el irlandés salvaje muerto”.¹⁴ Véase pues que no hay una actitud estrictamente original norteamericana sino la proyección de una herencia espiritual protestante, que ya totalmente secularizada se nos muestra ajena u olvidada de sus orígenes. Vistas a esta luz la crueldad y la ambición norteamericanas dejan de ser ontológicas y resultan más bien efectos fatales de unos principios religiosos condenatorios del ser y del mundo indígenas. Como escribía William H. Prescott defendiéndose del crítico de la *Democratic Review* que le atacaba por su parcialidad histórica, “la inmoralidad del acto y la del actor [o actores para nuestro caso] me parecen dos cosas completamente diferentes; y mientras

12 Cf. W. R. Jacobs, *op. cit.*, p. 169.

13 Cit. M. E. Curti *et al.*, *An American History*, 1950, I, 12.

14 Cit. Howard Mumford Jones, *Este extraño Nuevo Mundo*, 1966, p. 136.

juzgamos la una por los inmutables principios de lo bueno y lo malo, debemos tratar la otra mediante el fluctuante patrón de la época. La verdadera cuestión consiste en saber si los hombres [permítasenos pluralizar el sujeto prescoticano] fueron sinceros y actuaron de acuerdo con las luces de su siglo”.¹⁵ Según esto, los norteamericanos, aniquiladores de indios, actuaron de acuerdo con las luces ilustradas, liberales, sociodarwinistas, pragmáticas y positivistas del siglo XIX; pero dichas luces o fórmulas estaban también condicionadas, insistamos en ello, por la herencia espiritual protestante que durante tres siglos, a partir de finales del XVI, forjó la conciencia destructora, apróxima y antiindia: conciencia motora para los más innobles apetitos y justificadora de las más inexorables medidas. Por consiguiente, creemos que la política destructiva hunde sus raíces en el pasado; no fue causada la destrucción por una innata perversidad anglosajona sino provocada originalmente por la definición teológica de lo que se supuso era el hombre: pecado, condenación. Predestinado y estrecho margen de salvación (según sabemos) para los elegidos, que son los menos; anchurosa vía condenatoria para los réprobos, que son los más. El dios reformado, verbigracia anglicano o puritano, se reservaba las razones de su incomprensible conducta, si es considerada ésta desde el punto de vista crítico de la razón humana. El Jehová bíblico, manipulador parcial de la historia, mostraba poca simpatía y tenía poca paciencia incluso para con el nuevo pueblo elegido (Israel americano); pero frente al indio parecía mostrar no sólo indiferencia sino, aún peor, terrible cólera. “La providencia divina –escribirá Parkman– aparecía a los ojos [de los indios] oscura e inexplicable; mas desde el punto de vista de la libertad dicha providencia resultó ser tan brillante como el Sol a mediodía”.¹⁶ La libertad económico-política que invoca el historiador norteamericano viene a ser el trasunto secular de la libertad del hombre reformado (sacerdocio universal) y lo que resulta en extremo paradójico es que en nombre y uso de esa predestinada libertad se destruyera a los indios; en cambio en el mundo hispanoamericano o en el fallido intento galocanadiense, en nombre y uso de la servidumbre (sometimiento irrestricto ante la jerarquía eclesiástica medianera) se conservaron los indios. Aceptando los unos la tiranía del albedrío siervo

15 Cf. William Prescott, *Historia de la conquista de México*, traducción de José María González de la Vega, México, 1970, p. CXXXIV.

16 Cf. F. Parkman, *The Jesuits*, 1954, p. 250.

se autoliberaron, pero condenaron a sus indios; defendiendo los otros su libre albedrío se congelaron políticamente, mas aceptaron y lograron conservar a los suyos. Como hemos dicho más de una vez y volvemos ahora a repetir con Wilbur R. Jacobs, los indios tenían que ser conquistados, convertidos y utilizados para poder ocupar un lugar en el esquema imperial de España y de Francia; pero en la política colonial británica el indio no tenía ningún lugar específico; en cierto sentido el pielroja no existió como persona.¹⁷ La herencia inglesa se muestra fríamente utilitaria al respecto en el propio Washington: “la extensión gradual de nuestros asentamientos –escribe éste – forzarán ciertamente al salvaje a retirarse como el lobo; ambos son bestias de presa aunque difieran en su conformación. Nada podría obtenerse de una guerra contra los indios como no fuera el suelo en que viven y éste puede ser conseguido mediante la *compra* con menores gastos y sin derramamiento de sangre y sin las fatigas que han de compartir mujeres y niños desvalidos en todas nuestras disputas con ellos”.¹⁸ También Jefferson inauguró su política federal pidiendo la expulsión de los indios; de ese “rebaño humano” al que los norteamericanos “empujarían una y otra vez hasta más allá del Misisipi” conforme se fueran creando nuevas filas de estados. “Los blancos avanzarán ‘cerradamente’, escribió Jefferson, ‘a medida que nos multipliquemos’”.¹⁹ Es decir, los padres de la patria apoyados en Locke y en el Creador podían arbitrar razones para desahuciar a los pielesrojas y justificar el hurto de sus tierras. Y todo esto fundado en que el legítimo propietario de ellas fue condenado como el *otro*; un ser ajeno, y opuesto a la civilización cristianoprotestante anglosajona; es decir, un ente susceptible de ser destruido. El hombre británico y norteamericano de religión protestante proyectó en términos de barbarie e incompatibilidad lo que inconscientemente no era sino un deseo egoísta de despojar a los otros y justificar moralmente el despojo. En 1830, cuando el gobernador inglés de Tasmania organizaba una verdadera caza del hombre en toda la isla (actividad cinegética practicada religiosa y deportivamente asimismo por los norteamericanos en las praderas centrales contra indios y búfalos) un clérigo británico escribió lo siguiente: “No puede suponerse que la Providencia desee que un país sea lugar para que lo ocupen unos

17 Cf. W. R. Jacobs, *op. cit.*, p. 197.

18 Cit. W. R. Jacobs, *ibidem*, p. 138. Subrayado nuestro.

19 Cit. *ibidem*, p. 203.

pocos salvajes que no hacen otro uso de la tierra sino vagar de un lado para otro cuando al mismo tiempo millones de seres humanos viven hacinados en otros lugares sin medios para subsistir.”²⁰ El humanitarismo del clérigo es conmovedor, y todo para disimular su sentimiento de culpabilidad al caracterizar a los infelices tasmanianos como salvajes. Lo que escribe un científico australiano de nuestro tiempo es también aplicable críticamente a la acción norteamericana sobre los pielesrojas:

Quando nuestros antepasados británicos se apoderaron de esta tierra la calificaron de “vasta e inocuada”; en realidad conquistaron al pueblo aborigen por la fuerza de las armas, las enfermedades, el hambre y la destrucción de los sistemas sociales de los aborígenes. Heredamos un imperio colonial que en buena medida fue edificado por la fuerza y por una profunda y permanente creencia en la superioridad del pueblo británico y de sus instituciones.²¹

Unos cuantos botones de muestra

El ansia inextinguible por adueñarse de más y más tierras, cuyos propietarios eran los indios virginianos, y los daños ocasionados en los sembradíos indígenas por el ganado de los colonos fueron las causas principales que ocasionaron el insoluble conflicto entre los hombres rojos y blancos. Habiendo fallecido el cacique Wahunsonacock en 1618, su hermano el viejo Openchacanough, enemigo de los ingleses desde 1607, ocupó el cacicazgo. En la primavera de 1622 el súbito levantamiento pielroja destruyó en pocas horas un buen número de plantaciones, en las cuales murieron unos 350 colonos de los 1 500 que en total tenía la colonia de Jamestown. Los supervivientes se juramentaron para acabar con todos los indios y durante tres años consecutivos se organizaron expediciones punitivas para acosarlos y no dejarles el menor respiro. Cierta número de guerreros pielesrojas fueron persuadidos con juramentos de paz y amistad por parte de los ingleses a regresar a sus tiendas,

20 Comentario de Thomas Henry Braim (1814-1891), clérigo anglicano de Hobart y Sydney, en un ensayo manuscrito, “The aborígenes”, p. 3-4, A 614, Mitchel Library, Sydney. Cit. W. R. Jacobs, *op. cit.*, p. 183.

21 *Cit. ibidem*, p. 185.

wigwames y maizales, y entonces cayeron los colonos sobre ellos y los masacraron sin ahorrar vidas de mujeres y niños. La campaña destructora continuó durante catorce años y en 1641, después de cinco de precaria paz, estalló de nuevo la guerra, durante la cual pudieron por último los británicos acabar prácticamente con la antes poderosa confederación y liquidar al nonagenario cacique, alma de la resistencia nativa. Los intereses estrictamente económicos explican la devastadora y larga campaña, durante la cual las consideraciones humanitarias fueron dejadas a un lado y sólo se tuvo presente, a título de justa guerra, la conquista de la tierra indiana. Era bien cierto que la política conciliadora entre ingleses e indios se había guardado durante los 25 primeros años; pero una vez que los indígenas dejaron de ser útiles y representaron un firme obstáculo para la expansión de la colonia, sin el menor remordimiento por parte de los colonos, mecánicamente, casi con inocente inconsciencia, fueron marginados y aniquilados.²²

Por lo que toca a la Nueva Inglaterra, las insurrecciones de los indios tuvieron asimismo por causa de la avidez de tierras por parte de los santos y peregrinos, como lo pone de manifiesto el ya citado Roger Williams, que desde 1644 había criticado la codicia enfermiza novoinglesa y había aclarado las razones del rey Felipe para guerrear contra los novoingleses. Sin embargo, oponiéndose a la ya generalizada opinión de un grupo de especialistas norteamericanos formado por Truslow Adams, G. F. Willison, Underhill, Pearce, Dull y últimamente Douglas Leach, el historiador colonialista Alden T. Vaughan ha querido tranquilizar a la ya desasosegada conciencia norteamericana de nuestro tiempo insistiendo en que las razones del rompimiento entre wampanoagas y colonos se debieron en el fondo a que el rey Felipe escogió el sendero de la guerra a causa de la creciente influencia puritana y a la paralela y gradual pérdida de su autoridad y prestigio caciquiles. No obstante, cuando el mismo autor intenta explicar las causas de la guerra anterior contra los pequodas (1637) recurre a todos los artilugios de la lógica formal para hacer recaer la responsabilidad del exterminio de esta tribu en ella misma y en los indios aliados de los ingleses (mohicanos, narrangasettos y hianticos). Si el objetivo de los colonos hubiera sido tan sólo vengar la muerte de los diez ingleses y refrenar el poder de los pequodas hubiera bastado con la primera expedición intercolonial punitiva contra ellos para someterlos; pero como lo que, en defi-

22 W. Brandon, *op. cit.*, p. 159.

nitiva, estaba en juego eran las tierras de la tribu hostilizada, la campaña se prosiguió hasta la desmembración total y definitiva (actividad guerrera, penas capitales, esclavización y venta de indios). Por supuesto, el territorio codiciado y ya conquistado fue anexado por los ingleses como despojo adquirido en justa guerra y los niños y mujeres sobrevivientes repartidos y vendidos como esclavos entre los colonos de las islas y los de tierra firme. En suma, todo el documentado e interesante libro de Vaughan no es sino el fracasado intento de querer hacer exclusivamente responsables de la tragedia indiana y puritana a uno solo de los actores: a los pielesrojas.²³ Ciertamente es que los novoiñgleses no quisieron exterminar, esclavizar e ignorar a los nativos, sino antes bien hicieron denodados esfuerzos, según hemos visto, para convertirlos, civilizarlos y educarlos rápidamente de acuerdo con el esquema espiritual puritano. Fracasaron en tan generoso propósito no por falta de esfuerzos ni por una arraigada propensión inicial antiindia; pero lo que Vaughan no puede o no quiere explicar, pese a su elocuente defensa puritana, son las razones teológicas condicionantes de la dramática falla, que es precisamente lo que hemos intentado hacer en las páginas que ya llevamos escritas y seguiremos intentando en las últimas que aún nos quedan por escribir. Vaughan, que ha manejado exhaustivamente las historias, crónicas, registros y documentos puritanos, no podrá negar, suponemos, las críticas que provienen del propio campo novoiñglés. John Eliot, por ejemplo, siempre estuvo obsesionado por el angustioso problema de asegurar suficiente tierra para sus indios rezanderos. En la epístola que antecede a sus *Diálogos indios* (1671), dedicada a los comisionados de la Bahía, les ruega que pongan el mayor cuidado en reservar y dotar de tierras y aguas a todas las colonias de indios cristianos para que así puedan subsistir dichas ciudades indianas, junto a las inglesas. En agosto de 1673 escribe que los nativos mostraban, sin duda, gran deferencia hacia los ingleses; “pero que la negociación sobre tierras ocasionábale no pocos motivos de tropiezos”.²⁴ Más aún, cuando quiso Eliot fundar la primera ciudad cristianoindia los nativos de Dorchester seleccionaron un lugar que en seguida fue disputado por los colonos, entonces el propio evangelizador escogió otro; pero acto seguido los colonos de la ciudad de Dedham se opusieron y hubo necesidad de apelar a la Corte General de Massachusetts que otorgó a los indios 200 hectáreas

23 A. T. Vaughan, *The New England Frontier*, 1965, cap. V.

24 Cit. W. Kellaway, *The New England Company*, 1961, p. 87.

para establecer la ciudad de Natick a cambio de la renuncia a reclamar tierras en Dedham y a poner trampas de caza en los terrenos libres.²⁵ Los Mayhew tuvieron preocupaciones semejantes a las de Eliot; e Increase Mather, entre 1713-1714, no pudo catequizar a ningún mohicano por causa de la hostilidad de éstos, provocada por las amargas disputas entre indios e ingleses en Connecticut a cuenta de la disputa de tierras.

Cuando los comisionados novoiñgleses de la Sociedad Británica para la Propagación del Evangelio adquirieron, con el beneplácito de los Mayhew, un buen lote de tierra en Martha's Vineyard (compra de Gay Head Neck, según ya indicamos en un capítulo anterior) a beneficio de los indios cristianizados, se les jugó a éstos una mala pasada arrendando a terceros la mayor parte de los terrenos adquiridos y se frustraron así las esperanzas de paz y convivialidad entre ambos pueblos y asimismo la confianza puesta en la acción regeneradora espiritual. “La tentación de obtener una renta de Martha's Vineyard –escribe W. Kellaway– probó ser demasiado grande para que los comisionados pudieran resistirla y, en consecuencia, se sintieron inclinados a privar a los indios y pues a frustrar el verdadero propósito que había animado a la adquisición que se había hecho”.²⁶ Samuel Sewall, inspirador de la compra, consideraba un crimen el que los ingleses penetrasen en las reservas indígenas, las cuales, según él, deberían erigirse dentro de estrictos límites naturales para hacerlas, hay que decirlo, más invulnerables a la ambición inglesa.²⁷ Sabemos de la animosidad puritana dirigida contra Roger Williams por causa de las mordaces críticas de éste sobre lo que bien podemos apellidar *sacra fames telluris* de los colonos, los cuales, según el severo denunciante, adoraban al becerro tierra con el mismo celo que los españoles veneraban al becerro oro. Por su oposición al gobernador Winthrop y compañía y por poner en duda los títulos del rey inglés para disponer a su antojo de las tierras indianas se le tomó por loco e incluso se supuso, como escribimos en páginas atrás, que tenía un molino de viento por cabeza. Para Roger Williams el rey era “un solemne embustero” e incluso “un blasfemo”; lo cual horrorizó a los magistrados de Boston y molestó muchísimo al interesado y precavido Winthrop: no era para menos. En 1676 Increase Mather había tronado también contra

²⁵ *Ibidem*, p. 86.

²⁶ *Ibidem*, p. 255.

²⁷ *Cit. ibidem*, p. 217.

sus conciudadanos: “¡Tierra, tierra, este ha sido el ídolo de muchos en la Nueva Inglaterra!”²⁸ En suma, todas las guerras desencadenadas por los colonos británicos contra los indios tuvieron como primer fundamento el deseo latente o expreso de despojarlos de sus tierras; herencia histórica constante que tipificará también a los norteamericanos.

Ésta y no otra fue la causa de la ya citada primera guerra formal contra los pielesrojas. En 1636, dieciséis años después del arribo de los puritanos a la bahía de Massachusetts, mediante un fútil pretexto acabaron los colonos con los pequodas; los cuales, según el fiel relato de William Wood, nunca se habían comportado mal; eran justos y equitativos en sus transacciones comerciales y jamás habían traicionado a sus hermanos ni a los ingleses.²⁹ En 1637, reunidos 240 colonos bien armados, 1 000 indios narragansettos y 70 mohicanos decidieron realizar un ataque definitivamente destructor contra los pequodas, que no eran algonquinos y que probablemente estaban emparentados con los iroqueses. Como un ataque frontal no era recomendable, se procuró mediante un movimiento de flanqueo sorprenderlos y para ello hubo que pasar a través del territorio de los narragansettos, lo cual era una evidente violación de las órdenes que el capitán John Mason, jefe de las fuerzas asaltantes, había recibido de la Corte de Connecticut. Los soldados-colonos, que no un militar profesional como el capitán, expresaron sus dudas en cuanto a desobedecer el esquema estratégico delineado por las autoridades de la colonia y entonces al capellán de la expedición, el reverendo Samuel Stone, estuvo toda una noche meditando y al despuntar el día manifestó que la ruta por el territorio de los indios amigos era correcta y que el Jehová novoinglés la aprobaba. Ingleses e indios aliados procedieron por la ruta escogida, sorprendieron a los pequodas en el “Fuerte Místico” y acabaron con este aguerrido y temido pueblo y señor de los bosques novoingleses.

William Bradford, gobernador de Plymouth y autor de la *History of Plymouth Plantation*,³⁰ consideró que “fue una espantosa visión ver aquellos indios freírse en el fuego y [que] fue asimismo horrible el hedor provocado por ello. Pero la victoria nos pareció un dulce sacrificio y dimos así las gracias

28 Cit. Perry Miller, *The New England Mind. From Colony to Province*, 2a. ed., 1966, p. 37.

29 Cit. W. Brandon, *op. cit.*, p. 168.

30 Nosotros hemos utilizado la edición publicada en Nueva York por Charles Scribner's Son, 1908, y asimismo la edición abreviada de Harvey Wish, Nueva York, 1962.



al Señor en recompensa”. Como a pesar de todo hiciera su aparición el remordimiento, el reverendo Salomón Stoddard en carta al gobernador Dudley procuró tranquilizarlo recomendándole que no había por qué enternecerse por causa de la represión llevada a cabo.

Y habría que preguntarse: ¿por qué tendríamos que estar tan cariacontecidos y furiosos? ¿No serán más dignos de compasión y de gracia los cristianos? Yo le remitiría mejor al ejemplo que nos proporcionan las guerras del rey David. Cuando un pueblo ha llegado a semejante arrogancia, ceguera y pecaminosidad contra Dios y contra los hombres y asimismo contra todos los confederados, entonces no siente Él amor por las personas sino que experimenta pesar por ellas; las mira con tristeza; las hace pasar a cuchillo y las condena a muerte. A veces las escrituras expresan que las mujeres y los niños deben seguir la suerte de sus padres; a veces, en cambio, el caso resulta distinto. Pero no vamos ahora a discutir sobre tal punto. Tenemos más que suficiente luz recibida a través de la palabra de Dios, para abonar nuestros actos.³¹

El reverendo estaba convencido de que los ingleses podían hacer con los indios obstinados o sublevados lo mismo que se hacía con los osos; es decir, cazarlos con perros, aperrearlos.

Si los indios –prosigue el dulce representante del rabí de Galilea– fuesen como cualquier otro pueblo y si ellos guerreasen correctamente como lo hacen las demás naciones, podría juzgarse inhumano perseguirlos de la manera dicha. Mas hay que considerar que son ladrones y asesinos, que nos hostilizan sin declararnos previamente guerra; que no se presentan abiertamente en el campo de batalla invitándonos a la pelea y que realizan crueldades con los que caen en sus manos y que actúan como lobos. En consecuencia, hay que tratarlos también como a lobos.³²

31 *Apud Massachusetts Historical Society Collection*, Ser. 4, II, 1854, p. 235-237. El argumento del reverendo está inspirado (si no es que copiado) en el del capitán Underhill, segundo en el mando de la fuerza atacante bajo la dirección del capitán J. Mason.

32 *Cit. W. Kellaway, op. cit.*, p. 206.

De acuerdo con el capitán John Mason, veterano de las campañas de Flandes, el Todopoderoso infundió tal terror a los indios, que estos, por huir de los ingleses, caían dentro de la enorme y voraz hornaza y perecían: “Dios –prosigue el milite– se reía con desprecio de sus enemigos y de los enemigos de su pueblo, convirtiéndoles, en teas humanas.”³³ El colérico y vengativo Dios puritano había consumido a los indígenas “con el fuego de su ira y [había] estercolado la tierra con sus carnes”. Mason reconoce que fue maravilloso poder contemplar los trabajos y gestas del Señor. Con lenguaje y alusiones bíblicas, demostrativos de su intenso comercio escritural y que, por lo mismo, más parecen de un reverendo que de un capitán, agradece la providente intervención del dios castrense en aquella prodigiosa victoria:

De esta manera podemos ver cómo el rostro de Dios se enfrenta contra aquellos que nos hacen daño, extirpando todo recuerdo de éstos de la faz de la Tierra. ¡Nuestra lengua hablará de tu rectitud a toda hora porque han sido confundidos y puestos en venganza los que buscaban herirnos! ¡Bendito sea el señor Dios de Israel, que realiza tan admirables cosas, y bendito sea para siempre su sagrado nombre! ¡Que toda la Tierra se colme con su gloria! El Señor tuvo a bien destruir a nuestros enemigos y darnos su tierra por herencia. ¡Quién sino Él se apiadó de nosotros en nuestra mísera situación y nos liberó de las manos de nuestros enemigos! Por consiguiente, alabemos al Señor por su bondad y por sus obras y prodigios a favor de los hijos del hombre.³⁴

El clérigo e historiador novoiñglés Edward Johnson en *La tarea providencial del Redentor de Sion en la Nueva Inglaterra*, primera obra histórica publicada en Massachusetts (1653), atribuye la victoria inglesa a los capitanes y soldados; mas el héroe absoluto y victorioso es el Señor, que ayuda a los colonos, se compadece de la pobre iglesia puritana y se decide a destruir a los bárbaros (añadamos que bárbaramente) y a dejar los restantes temblando y llenos de terror. “A Dios plugo –termina su comentario– ayudar a su pueblo en esta guerra, liberándolo así de las manos indias.” Si los pequodas no merecieron en modo alguno el espantoso rigor que se ejerció contra ellos y sus

³³ Cit. Albert Keiser, *The Indian in American Literature*, 1933, p. 13.

³⁴ *Ibidem*, p. 14.

juicios alegatos de defensa probaban que tenían la razón, resulta absurdo que a las razones fabulosas del león, arbitradas por los ingleses, vinieran a sumarse las de un Dios de injusticia. La coonestación de la voluntad divina y del egoísmo humano resulta sencillamente monstruosa, aunque no lo era, sin duda, desde el punto de vista puritano.

Restablecida “la paz de los sepulcros”,³⁵ según expresión de un tratadista de nuestro tiempo, Albert Keiser, ésta no volvió a romperse sino unos cuarenta años después (1675-1676) con motivo de la insurrección del cacique Metacon, el ya citado rey Felipe, que capitaneaba a cosa de 20 000 indios entre los de su tribu y aliados. En los sermones novoingleses de rigor no se bajó a los pielesrojas sublevados de filisteos y cananeos y el ministro Increase Mather vio en la muerte violenta del diabólico cacique la repetición de la de Agag a manos de Samuel. Hecho cuartos el cuerpo del jefe indio, la cabeza fue a parar a Plymouth y fue exhibida allí para edificación de santos, peregrinos e indios visitantes. El reverendo termina así su relato: “¡Oh, Señor, que tus enemigos perezcan!”³⁶ Los indios fueron vencidos, pese a la habilidad táctica de Felipe, por falta de medios, por no poder prolongar la guerra durante mucho tiempo pues necesitaban sembrar y cosechar para alimentarse y, sobre todo, por falta de una sólida cohesión intertribal duradera. Cotton Mather posteriormente comentó de esta suerte la victoria de los elegidos del Señor:

El glorioso Señor Jesucristo, al que ellos [los antiguos aliados] habían desairado, estaba con nuestro ejército y el día fue maravillosamente ganado contra los empedernidos infieles. Su ciudad quedó reducida a cenizas: unos veinte capitanes indios fueron muertos; una desolación proporcional extirpó a los salvajes de categoría inferior; una enfermedad mortal y una terrible hambre persiguió de tal modo a los restantes que podemos afirmar que ninguno de ellos quedó vivo sobre la faz de la Tierra. ¡Tal fue la rápida venganza, oh, Jesús bendito, tomada contra aquellos paganos que no querían conocerte ni invocar tu nombre!³⁷

35 *Ibidem*.

36 Cf. Increase Mather, *A brief History of the War with the Indians in New England*, edición de Samuel G. Drake, bajo el título de *The History of King Philip's War*, Albany, 1862.

37 Cf. Cotton Mather, *Magnalia Christi Americana*, Hartford, Conn., 1852, II, p. 390.

Con dificultad encontrará el lector en las crónicas y documentos religiosos hispanos de la conquista espiritual de América esta cruda promiscuidad religiosa donde lo divino y lo humano, lo demasiado humano, se integran recíprocamente; cuando mucho hallará la actitud neoaristotélica, nacionalista (modernista), defensora de la esclavitud, patrocinada por Juan Ginés de Sepúlveda y sus secuaces y apologistas: el obispo de Segovia, Antonio Ramírez, y el famoso Melchor Cano, discípulo y sucesor de Francisco de Vitoria en la cátedra salmantina, entre otros. Incluyamos también al presepulvedano obispo de Darién, fray Juan de Quevedo, que desde 1519 aconsejaba la mayor severidad y dureza en el tratamiento de los indios, cuya irracionalidad los hacía candidatos ideales para la servidumbre, y asimismo al arzobispo Reginaldo de Lizárraga, quien en 1559, desde Chile, aprobaba la captura y esclavitud de los indios araucanos. Pero justificar la servidumbre (cosa que no era considerada escandalosa ni anticristiana en el siglo XVI) significa, pese a todo, algo bien distinto a contextualizar el exterminio. Más aún, ni siquiera los más rudos conquistadores confundieron los términos, porque si bien es cierto que atribuyeron en ocasiones sus victorias sobre los indios a la benevolencia e incluso intervención directa divinas (recuérdese, no obstante, la duda de Bernal Díaz al respecto), supieron discernir entre las causas lo correspondiente a la primera o única y lo perteneciente a las segundas y terceras. Y desde luego nunca intentaron justificar sus entuertos, desafueros, robos y matanzas apelando a la justicia de los cielos. Se sentían intérpretes de la voluntad divina; pero no ejecutores de la cólera del Señor, fundamentalmente porque su Dios no era colérico ni vengativo. Hernán Cortés, según nos cuenta su cronista y capellán Francisco López de Gómara, mandó poner en sus reposteros y armas esta significativa leyenda: *Judicium Domini apprehendit eos, et fortitudo ejus corroboravit brachium meum*. Verbigracia, el conquistador subraya en efecto la voluntad del Señor cuya fortaleza robustece el brazo armado del guerrero; pero no justifica los desmanes ni confunde a Dios con las acciones humanas. Sin embargo, el punto de vista de Fernández de Oviedo, quien se alegraba de que Satán hubiera sido expulsado de la Hispaniola gracias a que la mayor parte de los indios habían ya muerto, y que consideraba el empleo de la pólvora contra los paganos como el mejor incienso que ofrecer al Señor, coincide, como puede verse, con el de los capitanes puritanos; pero el cronista y funcionario español es más famoso por lo que escribió que por lo que ejecutó como soldado en las Indias. Su papel de burócrata celoso y defensor



de los intereses del imperio no le dan a sus palabras el horror condenatorio que podrían tener en boca de cualquier famoso conquistador. Hay que recordar que incluso el impetuoso Tonatiuh de la conquista de México, Pedro de Alvarado, gobernador de Guatemala en 1539, ayudó al padre Las Casas por esta fecha y alabó sin reservas el experimento pacífico lascasiano en Tuzulutlan o la Vera Paz. Es decir, el guerrero terrible se rinde ante el éxito de los frailes doctrineros y pacifistas. Diremos de paso que nunca le agradeció el empecinado “Defensor de los indios” sus favores; baste con repasar el párrafo con el que lo condena en la *Brevísima*. Obsérvese que los *santos* y puritanos, si eclesiásticos o soldados, si gobernadores o gobernados, coinciden todos en sus justificaciones recurriendo a los abundantes modelos tipológicos que les procuraba la Biblia. El Antiguo Testamento les proporcionaba especialmente los ejemplos inspirativos para la paz o la guerra; para el bien o para el mal; para la justicia o la injusticia. Los nuevos elegidos de Dios, herederos del remanente de Jacob (Miqueas: 5, 8-9) creían histórica y religiosamente la rectitud de su dominio destructivo sobre sus adversarios. Y no tenemos por que escandalizarnos ni poner en duda la sinceridad de sus piadosos hosannas y aleluyas cuando obtenían la victoria, puesto que ellos se consideraban real y verdaderamente los ejecutores del plan bíblico-histórico: instrumentos activos, purificadores y jehovizantes. El puritano, debemos aclararlo, no era un perverso; a veces (más de la cuenta en muchas ocasiones) destruía racionalmente a los que su Dios rechazaba y negaba; a los indios en este caso. El porqué de esto no es cosa que se le planteaba con inquietante profundidad crítica y psíquica, porque todo se resolvía en última instancia mediante un juicio secretísimo de Dios; es a saber, por medio del misterioso mecanismo espiritual de la predestinación, siempre o casi siempre negativa para los indígenas.

Acabada la sangrienta campaña contra el rey Felipe se reunieron los ministros del Señor para considerar con extrema compostura y gravedad qué harían con la viuda del cacique asesinado y con su hijo de nueve años de edad. Los reverendos John Cotton y Samuel Arnold, de Plymouth y Harshfield, respectivamente, acudieron al texto del Deuteronomio (24, 16), de acuerdo con el cual el hijo no debe morir por causa del pecado del padre, pero votaron no obstante por la pena de muerte fundamentándola en que los hijos de Saúl, Acán y Amón fueron aniquilados a consecuencia de las transgresiones de su progenitor. El reverendo Increase Mather, de Boston, votó también a favor de

la pena capital e ilustró asimismo bíblicamente su decisión con el caso del pequeño Hadad, hijo del señor de los edomitas, muerto a manos de Joab, general del rey David. El ministro James Keith, de Bridgwater se inclinó por una solución más benigna echando mano a la cita deuteronomica indicada ya líneas arriba, y recordando el ejemplo de Amasías, rey de Judá. Prevalció la caridad cristiana y la viuda y su hijo fueron vendidos como esclavos en las Bermudas, no sin el justo reproche del caritativo Eliot, para el cual vender almas por dinero le parecía un comercio peligroso.³⁸

Durante la guerra francoinglesa por el dominio del Canadá las atrocidades entre ambas partes y contra los respectivos aliados indios fueron la tónica dominante. El general inglés Braddock ofrecía cinco libras esterlinas por la cabellera de cada soldado francés y cien por la de un jesuita de las misiones indias de Ohio. En efecto, el capitán Johnson Arman cobró su buen dinero cuando presentó el cuero cabelludo del padre Râle, según vimos en otro capítulo. El escalpo del padre Le Loutre se cotizó también en la misma cantidad y por el jefe delaware Shingass se ofrecieron 200. Durante la guerra del rey Felipe según nos cuenta Cotton Mather en su *Duodecenium Luctuosum*, aprovechándose del sueño de los indios que la llevaban prisionera, la señorita Hannah Dusten mató de sendos golpes a los dos varones, hizo lo mismo con las dos mujeres indias y remato su heroica tarea asesinando a los seis niños pielesrojas y escalpando meticulosamente a sus diez víctimas; por todo lo cual cobró cincuenta libras y fue considerada como el prototipo de la heroicidad femenina de la Nueva Inglaterra.³⁹ En 1689 el cuero cabelludo de un enemigo, de acuerdo con la lista de recompensas impresa, estaba tasado en ocho libras; suma importante con la que el cazador de cabelleras podía adquirir un caballo y una mula.⁴⁰ Según ciertos autores fueron los franceses los que iniciaron la practica de escalpar a indios y colonos enemigos; según otros fueron los holandeses de nueva Ámsterdam los que perfeccionaron y extendieron esta práctica india, muy limitada antes de la llegada de los europeos.⁴¹ Pero lo que está

38 Cit. Vernon L. Farrington, *Main Current in American Thought. The Colonial Mind (1620-1800)*, 1954, p. 30.

39 Cf. *Duodecenium Luctuosum, from 1702 to 1717*, Boston, 1714. Incluido también en *Magnalia*, II, p. 634-636.

40 Cf. George Friederici, *Das Puritanische New-England. Ein' Beitrage zur Entwicklungschichte der Nordamerikanischen Union*, Hale a. Saale, 1924, p. 76.

41 *Idem*.

fuera de duda es que los ingleses fueron los que racionalizaron mercantilmente la horrenda práctica y fijaron las primas a pagar de acuerdo con el sexo, la edad, las circunstancias relativas al despojo y la condición de la víctima. Durante las guerras contra las tribus paganas los ministros de la Nueva Inglaterra tuvieron que cuidar con gran celo a los indios cristianizados o rezanderos, cuyas cabelleras eran un tentador regalo para cualquier colono deseoso de pasar por valiente y ansioso por cobrar el premio estipulado en las listas de los precios en Boston. De hecho ningún indio, amigo o enemigo, chico o grande, pacífico o violento, estaba seguro. En 1747 la legislatura de Massachusetts no pudo en modo alguno suspender de modo definitivo la venta de escalpos, lo cual motivó la protesta del agente indio William Johnson.⁴²

Por lo que se refiere a las prácticas destructivas más valdría no insistir en la descripción de las mismas; sin embargo, a ello nos vemos obligados porque, aunque sea de paso, ponen de relieve la inoperancia histórica de los baños morales con que más de un historiador inglés o norteamericano ha querido disimular u ocultar la tremenda realidad. Los suplicios más inauditos y refinados fueron practicados por los hombres blancos y cristianos con una indiferencia ética que hiela la sangre. Es cierto que los pielesrojas tampoco se quedaron cortos en sus réplicas atormentadoras y, por consiguiente, no podemos disculpar la sádica violencia que utilizaron; sin embargo, los recursos torturantes de los indios pueden ser explicados no sólo en función de sus prácticas y creencias ancestrales, sino fundamentalmente porque la violencia cruel de los débiles y menos civilizados nunca la podemos equiparar con la de los fuertes y más evolucionados. Para el verdugo anglosajón no hallamos ninguna paliación posible.

En la calvinista Nueva Ámsterdam, diecisiete años después de la famosa y baratísima *compra* de Manhattan (1643), el gobernador, exasperado y beodo, ordenó masacrar a 80 indios que se habían refugiado en la isla huyendo de los mohawks. Primeramente los había halagado y regalado, después los atacó mientras dormían la mona y no dejó ni siquiera uno vivo. Al día siguiente se pudieron ver por las calles de Nueva Ámsterdam interesantes partidas de bolos en las que se utilizaron las cabezas de los indios (hombres, mujeres y niños). Una viuda juguetona se echó ella sola su partidita callejera con una

⁴² *Idem.*

de las cabezas. Un desgraciado indio cautivo, perteneciente a la tribu hackensack, representó la atracción mayor del sangriento festejo. Fue torturado públicamente: se le desolló en tiras y se le obligó a comérselas, en tanto que la “mísera y simple criatura”, así escribe el cronista espectador, intentaba canturrear con tristeza su canción de muerte. Desollado ya del todo, fue atado a una soga y arrastrado por la calle; pero todavía vivo. Por último, se le colocó sobre una rueda de molino y un soldado le cortó la cabeza. El gobernador, concluye el cronista, “reía entre tanto muy cordialmente”.⁴³ Aunque el *ejemplo* pertenece al siglo XVII no debe creer el lector que los de los dos siglos siguientes sean menos estimulantes y moralizadores: en calidad y cantidad la progresión ejemplar resulta casi geométrica. Conforme pasan los años y se van enconando las relaciones entre las dos razas, las traiciones, suplicios y torturas se refinan *ad nauseam*.

Nos bastará con presentar otra muestra para ilustrar nuestro propósito. Un tal David Owens, comerciante, soldado y desertor novoiinglés, huyó al territorio de los indios shawnies, los cuales lo aceptaron, adoptaron y le permitieron que se casara con una joven pielroja con la cual procreó cuatro hijos. Durante la campaña contra el legendario Pontiac, Owen decidió alcanzar el perdón de sus paisanos y de paso hacerse de algún dinero. Una noche, con premeditación, alevosía y ventaja, pues sus deudos estaban dormidos, asesinó a su mujer y a sus hijos y huyó a Filadelfia donde se presentó ante el gobernador Penn pretendiendo cobrar el precio-tasa de los cinco cueros cabelludos que llevaba consigo. El gobernador, justo es consignarlo, se negó terminantemente al pago y envió al desalmado al general Bouquet para que le sirviese de guía e intérprete.⁴⁴ Entre todos los horrores denunciados por el padre Las Casas no recordamos ninguno que se parezca a éste; antes bien, durante el violentísimo proceso conquistador de América por parte de los españoles se dan muchos casos –y no sólo uno como suponen los indocumentados oportunistas refiriéndose al caso de Gonzalo Guerrero– en que el soldado deserta, ya por su propia voluntad o por fuerza de las circunstancias, y se acoge al modo de vida indígena con tal intensidad, adaptación e incluso gusto que se hace imposible el retorno. El citado conquistador-conquistado,

43 *Cit.* W. Brandon, *op. cit.*, p. 163-164.

44 *Cf.* Dale Van Every, *Forth to the Wilderness. The First American Frontier 1754-1774*, Nueva York, 1962, p. 229.

Gonzalo Guerrero, representa en los inicios de nuestra historia mestiza mexicana un paradigma asaz elocuente y orientador.

Durante la guerra de independencia en los Estados Unidos los pielesrojas combatieron aliándose unas tribus a los norteamericanos y otras a los ingleses. Lo peor de todo para los indios fue que la resistente Liga Iroquesa se deshizo por esta causa, pues se dividieron en cuanto a su lealtad se refiere (pro realistas y pro insurgentes). El rompimiento de la poderosa confederación india eliminó el obstáculo más formidable que la recién nacida nación norteamericana hubiese encontrado, sin duda, en los inicios de su vida independiente.

El muestrario norteamericano

Otro aspecto de la política indiana de Jefferson consistió en recomendar que se incitase a los indios a ejecutar el programa que sólo hacia 1830 pudieron realizar las cinco tribus civilizadas a las que ya aludimos en la sección precedente. “Animarlos –escribía el gran estadista norteamericano– a abandonar la caza, a aplicarse a la cría de ganado, a la agricultura y a las manufacturas domésticas para que de este modo comprueben por sí mismos que la tierra y el trabajo los pueden mantener; y poner más a su alcance aquellas cosas que les ayuden a realizar la transición. Desenvolver en ellos la sabiduría de la contratación, en virtud de la cual podrán ahorrar y nosotros obtener [tierras], y por medio de lo cual nosotros podemos también ahorrar y ellos adquirir [las artes de la civilización].”⁴⁵ El negocio fisiocrático y plutocrático de Jefferson estaba bien planeado: la transformación de los pielesrojas en agricultores intensivos y sedentarios liberaría una cantidad fabulosa de millones de hectáreas de tierra virgen o semivirgen. Los especuladores de tierras (comenzando por él mismo) y las grandes compañías formadas por éstos estarían de plácemes. Debemos puntualizar que las grandes fortunas de los Jefferson, Washington, Croghan, Franklin, Wharton, etcétera⁴⁶ se amasaron en el in-

45 Cit. Arcy McNikle, *They came here First*, 1949, p. 210.

46 La Compañía de Ohio fue una empresa virginiana y tuvo a dos Washington entre sus propietarios (vid. Bernard de Voto, *The Course of Empire*, Cambridge, 1962, p. 224). En 1757, con motivo de la línea divisoria entre indios y blancos (“Proclamation Line”), escribía George Washington a su agente William Crawford: “No puedo examinar dicha proclamación sino a la luz (y esto que le digo que quede entre nosotros) de conside-

moral negocio de *comprar* a los indios sus tierras (compulsándoles las más de las veces a malbaratarlas) o bien obligándolos a abandonarlas mediante la constante presión de los hombres fronterizos, tan falsamente heroizados e idealizados por la literatura, la historia y la cinematografía norteamericanas. Como escribe W. R. Jacobs,

ha llegado quizá el momento de estudiar de nuevo a “exploradores” como George Croghan, Manuel Lisa, Jedediah Smith, William Ashley, James Ohio Pattie, David Jackson, Bill Williams y los hermanos Sublette, que se cuentan entre las figuras más significativas de la guerra de la civilización blanca contra la naturaleza y los aborígenes del continente americano. Si esta tardía reconsideración los coloca dentro del grupo de “bestias dañinas” que ellos barrieron de América, contamos con otros que podrían sustituirles como héroes de la historia americana. Incluso se podría llegar a estudiar más detenidamente a Daniel Boone, Kit Carson y Jim Bridger o al gran hombre de empresa John Jacob Astor.⁴⁷

Estos pioneros del Oeste, siempre más y más hacia Poniente, que llevaban pegados a los talones, por decirlo así, la “chusma colonial de la frontera”, iban dejando inmensos vacíos de tierras indianas que los especuladores adquirirían casi de balde y que revendían a muy buen precio a los emigrantes europeos que en oleadas sucesivas iban ocupando aquellas inmensas extensiones.

Jefferson tuvo, sin duda, un buen entrenamiento al respecto, baste recordar que su padre fue un exitoso especulador de las tierras occidentales y que el tutor del joven huérfano, el doctor Thomas Walker, fue un gran explorador y rapaz negociante de tierras ajenas. El 3 de mayo de 1790, cuando Thomas Jefferson era secretario de Estado, expresó que sólo había dos medios

larla como un expediente temporal para aquietar el ánimo de los indios... Por consiguiente, cualquier persona que desdeñe la presente oportunidad de buscar con empeño buenas tierras, y que en cierto modo no las marque y distinga como suyas, con objeto de evitar que otros las colonicen, nunca las recuperará”. *Cit. Dale Van Every, op. cit., p. 281.*

⁴⁷ Cf. W. R. Jacobs, *op. cit.*, p. 44. Jacobs no ahorra los calificativos afrentosos contra los destructores del indio y del equilibrio ecológico norteamericano; estos pioneros mitificados por Frederick Jackson Turner desde 1893 fueron, según el crítico, hombres desordenados, egoístas, bribones, cazadores derrochadores de la vida animal y bestias dañinas (*op. cit.*, p. 4049).

para adquirir tierras: primeramente recurriendo al arbitrio de la guerra, porque incluso ésta podía a veces otorgar un título justo; en segundo lugar mediante tratados o contratos con los indios.⁴⁸ Y al llegar aquí conviene subrayar que tanto la Corona inglesa como el gobierno de los Estados Unidos sistemáticamente violaron los acuerdos y tratados concertados con los indios con objeto de adquirir tierras. Los colonos “se hallaban dispuestos a luchar por la tierra, a pagar algo por la tierra o a engañar por la tierra” y pues no iban a ser los *trabajos de tinta y pluma*, como decían los indios, los que impedirían alcanzar el objetivo propuesto.⁴⁹ Como manifiestan al alimón varios autores norteamericanos,

muchos blancos no quisieron jugar limpio. Si podían engañar a los indios y desposeerlos de sus tierras mediante cierto asomo de legalidad, santo y bueno; si no, las tierras les eran arrebatadas de todos modos. Los poseedores eran salvajes y paganos, hijos de Satanás, utilizadores mezquinos de los ricos recursos del Nuevo Mundo; de aquí la injusticia de detener a los que sí podían explotar tales riquezas al máximo. Semejantes argumentos y actitudes explican por qué tenemos un registro histórico tan desgraciado en el manejo de lo que fue “nuestro primer problema minoritario”. Año tras año siempre fue la misma historia: compra de tierras a los indios, fricciones, guerras, traslado entonces de las tribus al Oeste o a una reservación local. El sistema se mantuvo durante dos siglos y medio, desde el día de la primera colonización hasta después de la guerra civil.⁵⁰

Así pues la historia de las relaciones de los indios con el gobierno de los Estados Unidos está tachonada de innúmeras traiciones; se apoya en numerosos tratados siempre violados y en innumerables contratos nunca cumplidos. Para justificar los despojos se recurrió desde siempre al inexhausto filón bíblico en busca de antecedentes; con lo cual se patentiza y pone de manifiesto la herencia puritana de los norteamericanos. Siempre que fue preciso se apeló a la providencia divina para disculpar el dolo solapado o el fraude

48 Cit. A. McNikle, *op. cit.*, p. 209.

49 Cf. W. R. Jacobs, *op. cit.*, p. 162-163.

50 Cf. M. E. Curti *et al.*, *op. cit.*, p. 9.

descarado y violento. De este modo se hizo a Dios cómplice histórico de todas las marrullerías y crímenes perpetrados contra los indios. Las plagas, el ron e inclusive la prostitución organizada de las jóvenes indígenas se convirtieron en los instrumentos inmanentes del plan providencial. Y cuando Dios parecía a veces retardarse en enviar las pestes diezmadoras, los propios norteamericanos se aprestaban beatíficamente a ser los voluntarios e interesados promovedores de epidemias. Toda una tribu, cuyas tierras eran ambicionadas por los especuladores y colonos, se vio contagiada de viruela negra tras el regalo intencional de cierta cantidad de ropa usada que había pertenecido a unos colonos atacados por el terrible mal. Por supuesto, los ambiciosos y caritativos blancos lograron providencialmente, según se colige, las apetecidas tierras.

No se crea que esta especie de guerra bacteriológica en embrión fue inventada por los norteamericanos, puesto que ellos heredaron simplemente una práctica corriente de la época colonial. El general Jeffery Amherst, jefe supremo de las fuerzas británicas, escribió al coronel Henry Bouquet para que viese la manera de contaminar a los indios con la viruela. La respuesta del coronel a las indicaciones de Amherst se encuentra en una carta de Bouquet a Amherst fechada el 13 de julio de 1763. Bouquet escribió: “Trataré de inocularles la... con algunas cobijas que puedan caer en sus manos y tendré cuidado de no contraer yo mismo la enfermedad”.⁵¹ Asimismo el capitán Simeon Ecuier, jefe del Fuerte Pitt durante el asedio de Pontiac, entregó a los indios algunas cobijas recogidas del hospital de variólicos.⁵² El envenenamiento individual y colectivo de los indios fue también practicado por los colonos blancos; y lo que es peor todavía, parece ser que sigue siendo practicado en nuestro tiempo. El 20 de junio de 1968, según testimonio de Jim Mike, indio uta, el jefe Posey “fue envenenado con harina” en 1923, si bien los testimonios blancos señalan que la muerte de Posey fue causada por las heridas recibidas durante la “Guerra Posey”.⁵³

Mas nuestro irónico intento no es presentar al detalle y al desnudo ese increíble despliegue de atrocidades, o museo de horrores, que constituye mayormente las relaciones de norteamericanos y pielesrojas. Relatar las burlas,

51 *Cit.* W. R. Jacobs, *op. cit.*, p. 262 (n. 38).

52 *Idem.*

53 *Ibid.*, p. 284 (n. 55).

abusos y engaños comerciales, incumplimientos de contratos, violaciones de tratados solemnísimos, guerras, asesinatos y mil entuertos más sufridos por los pielesrojas sería no sólo prolijo sino espantoso. Hay tela de sobra para poder cortar y pues confeccionar inexageradamente no una sino diez *Brevísimas*. Sería también casi agotar todos los ejemplos que la maldad humana haya podido discurrir para daño de la especie. El más cínico criminal tendría mucho que aprender con ellos en cuestión de mañas perversas y alevosas fechorías; tal, por ejemplo, las hazañas perpetradas por el tristemente famoso coronel y reverendo J. M. Chivington contra los indios amigos cheyenes (contra sus mujeres y niños fundamentalmente) en 1863: uno no sabe si reventar de indignación o morir de asco. Y si el lector juzgase nuestras críticas como excesivamente severas, lo remitimos a esa testimonialmente doliente, nueva, norteamericana y desgarradora versión o *visión de los vencidos* pielesrojas que el generoso Dee Brown, haciendo justicia a los héroes exterminados, ha escrito: *Enterrad mi corazón en Wounded Knee*.⁵⁴

A pesar de nuestra violencia adjetival hemos de insistir en que los estadounidenses del siglo XIX actuaron de acuerdo con su herencia y premisas históricas y de acuerdo asimismo con los agresivos estereotipos forjados a lo largo de tres siglos. Sus ideas e imágenes indianas provienen del pasado protestante tricentennial y anglosajón. El norteamericano, que luchó como Jacob con Jehová, dramática e indesmayadamente trabado al indio sobre la movable raya fronteriza, es natural que adquiriera mediante este apretado y pugnaz abrazo, ciertos rasgos típicos y modos de ser de su oponente, del pielroja, su enemigo tradicional. Según el psicoanalista C. G. Jung en la personalidad de sus pacientes norteamericanos podía detectar un aspecto indio. Según él, que escribía en 1928, el norteamericano es un europeo con alma de indio y estilo de negro. De acuerdo con otro crítico analista, el conde de Keyserling, el joven escolar norteamericano es sometido en colegios y universidades a entrenamientos atléticos extenuantes y durísimos que reflejan, según el filósofo alemán, el estilo de vida del indígena, quien desde el nacer hasta el morir sostenía una ruda e ininterrumpida competencia vital con vista a la victoriosa supervivencia y, por consiguiente, estaba consagrado por

54 Traducción de C. Sánchez-Rodrigo, Barcelona, Bruguera, 1973. El autor utiliza como título y epígrafe de su libro estas dos sensibles estrofas del poeta Stephen Vicent Benet: *Yo no estaré allí. Me alzaré y pasaré / Enterrad mi corazón en Wounded Knee*.

entero “a la diaria tarea de *vivir*” y no de *adquirir*, como hacían los hombres blancos.⁵⁵ Sin embargo, son muy pocos los norteamericanos que han sido conscientes de este hecho y que le hayan rendido un mínimo homenaje; en la mayoría ha funcionado el reflejo condicionado del odio fratricida frente a la tres veces centenaria imagen del *otro*, que en definitiva no era sino la suya propia.⁵⁶ La maldad y crueldad que veía en los hombres cobrizos reflejaba también las que él mismo poseía, las que surgían, para glosar al poeta, de los espejos del bosque americano.⁵⁷ Es indudable que una cierta herencia india es perceptible en el norteamericano de nuestros días, porque la vida fronteriza y los contactos con los indios no dejaron de imprimir su huella en múltiples aspectos del cotidiano vivir y desvivir estadounidense: un estilo vital.⁵⁸ Pero todavía no han sido honrados ni reconocidos, salvo honrosas excepciones, los héroes de uno de los bandos de la *Ilíada* americana; para los Héctores indios no ha habido todavía un Homero anglosajón exultante, comprensivo y admirador. Cuando mucho, los nombres heroicos negados hasta hoy han servido para identificar a una marca de automóviles, para bautizar novenas de beisbol o para distinguir un cierto tipo de alfombra. Es cierto que las coníferas gigantes han recibido el nombre que corresponde a un personaje mítico aborigen y que la geografía norteamericana se ha honrado con nombres de procedencia pielroja; y también es verdadero que ya no faltan estatuas y esculturas prodigiosas y hasta desafiantes con las que el pueblo y el gobierno estadounidenses honran a los héroes derrotados bronceos; mas con todo y eso, lo hecho hasta ahora no es suficiente, puesto que falta todavía la comprensión unánime de que los *otros* son parte inseparable de nuestro ser continental americano.⁵⁹

55 Cf. W. R. Jacobs, *op. cit.*, p. 217-218.

56 Véase al final nuestra versión del hermoso e intencionado poema de Josephine Miles, “The Savages”, provocado, sin duda, por la lectura del americano (no querernos decir estadounidense), hermoso y generoso libro de Roy Harvey Pearce, ya citado, *The Savages of America. A Study of the Indian and the Idea of Civilization*, Baltimore, 1953.

57 Véase el poema antes indicado.

58 Vid. W. R. Jacobs, “Epílogo: lo que debemos a los indios de los bosques”, *op. cit.*, p. 194-221.

59 Margaret Mead se refiere a lo que ella llama el mestizaje del pueblo americano, ocasionado por el cruce de los blancos con los miles de indios del Oeste; mas el problema no consiste tanto en sacar ahora a relucir un mestizaje antes no buscado ni reconocido,

No existe todavía, aunque ya hay barruntos de lo contrario, como en la literatura española del siglo de oro, un apartado bélico-heroico para contar las hazañas y exaltar la gloria de los héroes derrotados del Arauco, del Incario o del Anáhuac. Frente al puerto de Plymouth y no lejos de la famosa “Roca” se levanta la estatua altiva e imponente de Massasoit, el más hospitalario de todos los caciques pielesrojas, pero también el menos combativo y heroico. Los Sassacus, Opechancanough, Miantunnomoh, Uncas, rey Felipe, Pontiac, Tecumseh, Corneja, Tortolita, Menewa el Mestizo, Osceola, Kamaikakan, Kintpuash o Capitán Jack, Jefe José (una extraordinaria mezcla de Jenofonte y de Napoleón), Nube Roja, Caballo Loco, Toro Sentado, Bowl, Setangya, Satanta o Satán, Gall, Cola Pintada, Cuchillo Embotado, Cazo Negro, Cuervito, Lobo Solitario, Victorio, Dalshay, Manuelito, Nariz Romana, Mangas Coloradas, Cochise, Jerónimo y muchos más, que por ignorancia nuestra o por olvido no registramos aquí, constituyen la contrapartida heroica más notable de toda la historia norteamericana. Ignorados por los más y repudiados, en efecto, por casi todos, en el futuro habrán de pasar históricamente a formar parte de las raíces americanas auténticas, autóctonas y conformadoras que hoy por hoy echan de menos los norteamericanos más sensitivamente críticos y responsables.

Hoy es evidente –escribe Wilbur R. Jacobs– que nuestra historia no resulta fecunda. Debería apoyarse más en los indios (y también en otras minorías) y en su estilo de vida. La América moderna, tumultuoso producto de un largo desarrollo histórico, se halla cada vez más mecanizada, contaminada y despersonalizada y tiene una peligrosa tendencia hacia el encuadramiento de colmena. ¿Acaso no puede una sociedad semejante beneficiarse de una mejor comprensión de la reverencia histórica del indio hacia la tierra y de su estilo humano de vida? *¿No es acaso muy claro que necesitamos desesperadamente a los indios nativos y a su cultura [...]?* La tragedia que emana de nuestro mito del *conquistador* de la Frontera es quizá la aceptación general de la idea según la cual nuestra civilización de pioneros, con su gran herencia judeocristiana, conquistó tierras silvestres pobladas por indios salvajes y paganos.

sino en admitir la presencia física, espiritual e histórica del indio, o, mejor, de lo indio. Vid. W. R. Jacobs, *op. cit.*, p. 203.

Nuestros pioneros cristianos que adoraban a lo sobrenatural en una trinidad, mientras que los indios reverenciaban las rocas, las plantas y las bestias, llegaron a considerar a sus conquistados rivales como si no fueran personas. Sin embargo, al deshumanizar al indio se deshumanizaron casi inevitablemente ellos mismos, mientras acuchillaban, des-poblaban, labraban y minaban una tierra virgen que antaño fue de un pueblo autóctono.⁶⁰

Como dejó escrito el presidente norteamericano John F. Kennedy, “América [entiéndase los Estados Unidos] tiene mucho que aprender de la herencia de nuestros indios [norte] americanos. Sólo por medio de este estudio podremos hacer como nación lo que debe ser hecho si nuestro trato con el indio no ha de quedar marcado como una desgracia nacional”.⁶¹

Cuando en 1953 comenzamos a preocuparnos por la historia y cultura norteamericanas percibimos y así lo asentamos en nuestros dos volúmenes sobre *México en la conciencia anglosajona*,⁶² como también lo hicimos en nuestro ensayo, de significativo e intencional título, “Monroísmo arqueológico: un intento de compensación de americanidad insuficiente”,⁶³ que el construir una historia sobre un tembladero de incomprensiones y sin el enraizamiento adecuado, dramáticamente necesario, con la cultura india había hecho del ente histórico norteamericano un ser desarraigado; de aquí su necesidad de buscar raíces sustentadoras, por vía arqueológica e histórica, en el mundo prehispánico (Brantz Mayer, Stephens, entre otros, a partir de la segunda mitad del siglo XIX); o en el hispano-colonial (W. Irving, Prescott, etcétera). Los trabajos norteamericanos contemporáneos sobre la historia india de Norteamérica comprueban nuestra intuición de hace veinte años, y la obra generosa de Roy H. Pearce, ya citada por nosotros, nos sirvió mucho por la fecha citada para comprender el problema del hombre blanco y puritano frente al “salvaje de América”. Hoy día, los trabajos de Jacobs, de Dee Brown, W. Washburn y otros, orientados al examen de la otra cara histórica faltante prueban

60 Cf. W. R. Jacobs, *op. cit.*, p. 48.

61 “Introduction” a la obra de W. Brandon ya citada.

62 Editados por Porrúa-Obregón, 1953-1955.

63 *Apud Cuadernos Americanos* (números 5 y 6), México, 1953, incluido en *Estudios de tema mexicano*, México, Secretaría de Educación Pública, 1973 (SepSetentas, 84).

que la Norteamérica poderosa y poseedora de tantas cosas no es dueña de la principal: de raíces telúricas e históricas válidas; es decir, auténticamente sustentantes.

Es evidente que

se han erigido monumentos en memoria de muchos de [los héroes indios algonquinos] –escribe Clark Wissler–; en la actualidad parques y obeliscos conmemorativos señalan los lugares en que se libraron sus grandes batallas y aun cuando casi todos ellos están destinados a conmemorar las victorias de los blancos, sin advertirlo honran a los guerreros algonquinos que combatieron allí [...]. La derrota de los algonquinos fue inevitable; sin embargo, merecen los monumentos que se les han levantado, pues en la medida en que sus fuerzas se lo permitieron ofrecieron una tenaz resistencia.⁶⁴

Desde luego en Norteamérica hay muchas ciudades y otros lugares geográficos que llevan nombres indios e inclusive el de un gran jefe derrotado como Pontiac (Michigan). El gran jefe y temible guerrero mingó (iroqués) John Logan tiene su monumento en las inmediaciones de Circleville (Ohio); Sequoia, el extraordinario educador cheroqui, quedó inmortalizado en los gigantescos árboles de California, según escribimos; Sacajawea (Mujer Pájaro), la joven india que sirvió de guía a la expedición de Lewis y Clark, tiene consagradas un gran número de estatuas por toda la Unión Americana, y Caballo Loco, el vencedor del general psicópata Custer (1876), pronto será honrado en el monte Thunderland cuando se inaugure la colosal estatua-monumento que el escultor Korczac Ziolkowsky está ya a punto de terminar. Estatuas de ayer y monumentos de hoy van marcando el latente y expreso acercamiento hacia el *otro*; hacia el indio, hasta hace relativamente muy poco no olvidado pero sí rechazado. El homenaje norteamericano al indio vencedor en Little Big Horn marca un giro sensacional en el punto de vista de la apreciación del antes odiado pielroja: una vuelta al horizonte conceptual de 180 grados. Parkman y Fenimore Cooper admiraron al indio, pero no lo amaron; para ellos, autores paradigmáticos, el indio no dejó de ser un salvaje pérfido

64 Vid. *Los indios de los Estados Unidos de América*, traducción de Andrés Pirk, Buenos Aires, 1970, p. 153.

comparable únicamente con las fieras del bosque. Henry Wadsworth Longfellow en su epopeya *Hiawatha* hace flotar a su héroe que se dirige como una nube por el aire en dirección al Oeste, al ígneo ocaso, como presintiendo la llegada del hombre blanco. Envuelto en purpúreos vapores, en nubes violáceas de atardecer parte Hiawatha el Amado hacia la gloria del sol poniente; hacia las regiones del viento hogareño, el viento nordeste de Keewaydin; hacia las islas de los Bienaventurados. La despedida del héroe es simbólica y refleja la terrible realidad de la implacable expulsión del pielroja ante la presencia profética de un pueblo desconocido y de industriosa frugalidad. Un enjambre de abejas antecede a la llegada del clérigo predicador y misionero (*black-robe*) que ofrece a los indios una nueva religión. Hiawatha ruega a su pueblo que escuche cortésmente al recién llegado, que lo trate con cariño y que medite sobre las palabras sabias y ciertas del extranjero; pero él emprende su largo viaje hacia la Tierra del Futuro.

En el origen de todas las dificultades entre los hombres blancos y rojos se encontraban la voracidad y avaricia constantes de los primeros, o como expresó George Crook, soldado veterano de las guerras contra indios y derrotado general, a orillas del Rosebud, por obra y gracia de Toro Sentado y Caballo Loco, “el dólar poderoso se halla en el fondo de las nueve décimas partes de todas nuestras calamidades indígenas”.⁶⁵ William Brandon se refiere a la tragedia (ignorada por los idealistas) desencadenada por la expulsión de creeks y cheroquíes (1836-1839): “no pudieron percibir –escribe– el otro lado de la tragedia; es decir, la costosa pérdida para los estados de Georgia, Alabama y Misisipi de tales ciudadanos superiormente potenciales”.⁶⁶

Consideración sumaria

En Virginia y en la Nueva Inglaterra ni el supuestamente exclusivo hábito seminomádico ni la decantada crueldad anglosajona fueron los causantes de la destrucción y desaparición casi total de los pielesrojas. Las iglesias puritanas aspiraron al igual que la católica a servir y amparar al aborigen; pero ni la teología protestante ni su culto ni su ética fueron los más adecuados al caso. No contaron tampoco con el apoyo de la corona inglesa (salvo declaraciones,

65 *Cit.* W. Brandon, *op. cit.*, p. 318.

66 *Ibidem*, p. 251.

patentes y órdenes de carácter muy general y poco comprometedoras) y mucho menos con la autoridad curialesca suficiente para salvar espiritual y físicamente al cuitado pielroja. La teocracia novoiinglesa fue, ante todo, un régimen de virtuosos comerciantes y manufactureros interesados más que nada en los valores económicos y morales; todo lo que se opusiera u obstaculizara siquiera la consecución de la ganancia era desechado como contrario a Dios y al mundo, porque solamente en el éxito intramundano, como es sabido, se aseguraba la posible elección y se manifestaba el acierto vocacional y la dimensión auténtica del ascetismo de nuevo y productivo cuño. La protección a ultranza del indio, caso del clero católico colonial, resultaba pecaminosamente soberbia e inmoral (pretender salvar a entes no iluminados aún por la fe electiva) y, sobre todo, antieconómica, y los puritanos podrían tener todos los defectos habidos y por haber, menos uno esencial: el despilfarro. Las iglesias congregacionistas podrían haber realizado hazañas espirituales semejantes a las de la iglesia católica, si hubieran podido. El intento fue generoso; pero no pudo ser desarrollado convenientemente puesto que dichas congregaciones estaban atrapadas por la teología y ética calvinistas. El estado cultural de los indios con los que estas iglesias entraron en contacto no tuvo que ver nada, o si acaso muy poco, en el fracaso de la empresa misionera indiana.

Otra causa habría que añadir a las ya conocidas, la cual podría tal vez explicarnos el porqué de los reveses del método evangelizador puritano así como darnos razón del sesgo incomprensivo que recayó sobre el sujeto receptor. El puritano, según hemos dicho, empleó el sistema *lento* de adoctrinación; sistema que, como el lascasianiano, estaba empeñado en convencer y poner a los indios en camino estrictamente individual y racionalista (no emocional) de salvación. Se trataba de encaminar y no de salvar a las almas dado que esto último era la resultante de una acción generosa, misteriosa y gratuita del Señor quien daba la luz de la fe a uno y se la negaba a ciento. La obtención de la gracia y de su correlato la felicidad eterna marchaban por la vía discriminatoria e incomprensible de la doble predestinación: salvos o réprobos. El método católico de adoctrinación utilizó el sistema tradicional heredado de la primitiva iglesia evangélica, el *rápido*;⁶⁷ el empleado por los primeros após-

67 Vid. R. P. Armando van der Mens Brougghe, *Método misional histórico*, Barcelona, 1930, v. I.

toles, obispos y diáconos. Lo que urgía era bautizar a cientos, a millares, a “cuentos” de indios, que después vendría, como en efecto debería haber sucedido,⁶⁸ la selección de los mejores cristianos para establecer con ellos las bases de la iglesia indiana monacal y milenarista que, como escribimos, se soñó, ay, en un principio. En el fondo la divergencia teológica implicaba las raíces diferenciadoras de las dos teologías, y hasta tal punto es esto así que resulta por lo mismo sólo aparentemente paradójico que la iglesia puritana rechazase el método catequista primitivo (evangélico) y aceptase en cambio el antitradicional o moderno inaugurado en América, aunque también sin mayor éxito, por el padre Las Casas. Es difícil probar la influencia, ya directa o indirecta, lascasasista, en los evangelizadores puritanos; pero no ocurre así cuando de lo que se trata es de seguir la inspirarte estela evangélica trazada por las misiones calvinistas holandesas en Formosa, Java y Sumatra, o por las anglicanas en Australia y Nueva Guinea. Añadamos en probanza de la bondad del sistema de regeneración espiritual practicado por los calvinistas holandeses o ingleses, que hoy existen tantos puritanos javaneses, formosianos y sumatrenses (o anglicanos australianos y novogineenses) como pielesrojas calvinizados. Algo semejante se puede afirmar en relación con los nativos hawaianos cristianizados por los pastores yanquis.⁶⁹ Lo que nos parece en extremo curioso es que el *vate* norteamericano Philip Freneau (intencionalmente seleccionamos y subrayarnos la palabra poética por lo que tiene de adivinatoria) en su poema *A Voyage to Boston* (Nueva York, 1775) incluye la presencia del “Father Barthol Di Casis” [*sic*], quien aparece, nada menos, que como padre fundador (nosotros diríamos mejor inspirador) de la América novolinguesa establecida por los disidentes en oposición a la corona inglesa y a la Iglesia anglicana.

68 Creemos que la imprevisible catástrofe demográfica entre los indios impidió la realización de la iglesia indiana. La masa de población aborigen hubiera impuesto, sin duda, tal solución autóctona y autónoma.

69 Don Pedro Gringoire califica a la empresa misionera congregacional en Hawai (1821-1839) de epopeya, y expone las razones históricas y evangélicas para considerarla así; sin embargo, en su noble entusiasmo religioso, nada nos dice de la reducción de un pueblo libre a una situación de servidumbre social y económica en su propia tierra por obra y gracia de la imposición espiritual y, sobre todo, de la despiadada explotación extranjera, con su secuela de vicios, usurpación de tierras y enfermedades. Vid. “Hawai: epopeya de las misiones”, *Excelsior*, martes 14 de marzo de 1972.

La destrucción casi total, hasta comienzos del siglo, de los diez millones (cuentas redondas) de pielesrojas,⁷⁰ causada por las guerras, el despojo de tierras y por las virulentas epidemias provocadas por el contacto con los hombres blancos a partir del siglo XVI (tifus, viruela, peste bubónica, gripe, sarampión, malaria, fiebre amarilla y también posiblemente blenorragia y sífilis, aunque estas dos últimas las consideran muchos autores como de origen americano) establecen de modo inequívoco que dicha destrucción totalitaria⁷¹ no fue originada, por consiguiente, por una ingénita perversidad anglosajona; tampoco por indiferencia o tibieza misioneras, sino más bien, y permítasenos repetirlo por enésima vez, por una progresiva y nefasta actitud espiritual frente al hombre y, por añadidura, frente al hombre indio. El concepto sobre éste llegó a ser tan en extremo taxativo que incluso el más abierto y proclive de ellos hacia la nueva religión podía quedar atrapado entre las despiadadas pinzas teológicas de la corrupción natural primigenia (el pecado como ser y esencia del hombre) y de la predestinación negativa (selección reducida y discriminatoria). Las injusticias predestinatorias se daban, al menos teóricamente, en todos los hombres; es decir, entre ingleses y entre indios. Pero quién sabe por qué suerte de injusto arbitrio se *manifestaba* favorable la selección divina para buena parte de los primeros y desfavorable (abominable) asimismo para la mayor parte de los segundos. Los elegidos eran pocos; pero en el caso americano todos ingleses, cuando menos en apariencia. El hecho de convivir en una comunidad de *santos* regida por el severo triple pacto santificaba en cierto modo y los réprobos podían pasar por buenos en tanto que sus pecados mortales y nefandos permaneciesen ignorados para la comunidad. Mas entre los indios, salvo el puñado de conversos y aun así no todos confirmados electos, los predestinados a la condena mundana y pues transmunda constituía la inmensa mayoría.

70 Según los cálculos muy minuciosos de Henry F. Dobyns la población total aborígen americana antes del descubrimiento era de 90 millones de habitantes y la correspondiente a la población india de Norteamérica 9 800 000. Véase “An Appraisal of Techniques with a New Hemisphere Estimate”, *Current Anthropology*, 7, X, 1966, p. 395-449. Esta estimación rectifica las cifras de la escuela de Berkeley y mucho más lo hace Harold E. Driver, que reduce las cifras de Dobyns en un cincuenta por ciento. “An Outline of Andean Epidemic History to 1720”, *Bulletin of the History of Medicine*, XXXVII, IX-X de 1963, p. 439-515.

71 En 1900 la población pielroja de los Estados Unidos había quedado reducida a 250 mil habitantes; en 1970, de acuerdo con los cálculos de Dobyns, la cifra monta a 700 000 almas (*ibidem*).

En 1629 el capitán John Endicott, que como todo buen puritano tenía sus ribetes de teólogo, en plática con dos candidatos bíblicos (Samuel Skelton y Francis Higginson) sostuvo que la vocación interna era aquella que Dios introducía en el corazón del cristiano moviéndolo a seguir su inspiración; la externa era la que impulsaba al creyente a pactar socialmente con su prójimo. Pues bien, en el indio (ya se le viese como ente individual o social) fallaban lamentablemente ambas vocaciones; lo que era prueba inconcusa de que Dios lo había olvidado o que lo miraba con indiferencia condenatoria. El indio parecía estar, en términos generales, como sordo y ciego para toda auténtica vocación (*calling*) cristiana liberadora; ciego y sordo para todo llamado intramundano y trascendental; pero la culpa, como ya sabemos, no era suya sino del Omnipotente, en extremo parco en la dotación de la fe salvadora.

Jamás en toda la historia de Occidente hubo un caso tan desesperado como el de aquellos infelicitísimos pielesrojas, abandonados al decreto predestinatorio (para ellos negativo y terrible, según se ha dicho) que los convertía en poco menos que animales dañinos. Nunca con más glacial indiferencia se han proyectado los dogmas teológicos calvinistas para daño del hombre y aprovechamiento, de paso, de la condena recaída en el mismo. Al amparo de los argumentos espirituales cada vez más capciosos y secularizados, más materializados, egoístas e inhumanos, se realizó la sistemática destrucción de una raza viril y sana y de una incipiente (pero vigorosa en cuanto primigenia) civilización. Mil o dos mil años de cultura occidental no pueden compensarnos la ruina de este noble conjunto de seres desaparecidos, y el hombre representativo norteamericano, o *americano* como él mismo gusta psicológica e históricamente apellidarse con intención tal vez liberadora de su inconsciente o consciente complejo de culpabilidad, llegará un día en que perciba, si no es que lo percibe ya (los casos de Brandon, McNikle, Keiser, Dee Brown, Pearce y Jacobs [sobre todo], Curti, Bates,⁷² M. Randall, W. Washburn, etcétera son sintomáticamente alentadores) la nostalgia de

⁷² Ernest S. Bates, *American Faith. Its Religious, Political and Economic Foundations*, Nueva York, 1940. Asimismo véase el ensayo de Margaret Randall, "El drama del indio norteamericano", *Cuadernos Americanos* (9 de octubre de 1972), núm. 5, p. 22-38. Nuestra única duda es que no compartimos el intento de la autora de incluir en la crítica general a la política indiana de Norteamérica la hispano-imperial frente al indio. Aun reconociendo las fallas y limitaciones de la política indigenista española y católica no se debe ni se puede hacer tabla rasa de sus valores y menos equipararla, así sea

observarse incompleto y extraño a sí mismo, forastero, ajeno a su circunstancia y mundo en torno; o dicho sea con brevedad y según apuntamos en páginas atrás, telúricamente desarraigado y pues semihistórico. Se trata por tanto de un inconsciente colectivo que se ve y se siente tanteando sobre la superficie de una historia continental cuyas raíces nativas no le sustentan ni ahíncan.⁷³ Y en este caso no sirven de mucho las compensatorias calas arqueológicas, los análisis antropológicos, los “relajantes relajamientos” estadísticos y los profundos análisis históricos sobre el ámbito iberoamericano; porque ellos no pueden compensar el humus humano derrochado y destruido bárbaramente. Lo que queda todavía del *otro* y de su estilo vital debe ser protegido, estudiado y adoptado urgentemente para que así la cultura norteamericana, desmarginizada de sí misma, de sus raíces indígenas, se amestice y americanice con vista a un futuro nuevo, original; más humilde, sin duda, pero también más generoso y grandioso.

No creemos, como el profesor Richard M. Morse supone, que el historiador norteamericano profesional o novel se acerque a la historia hispanoamericana buscando realizar una investigación por el solo hecho de que se necesita hacerla para cumplimentar el enigmático rompecabezas académico de desarrollar un tema objetivo.⁷⁴ Aceptemos que el presunto estudioso latinoamericanista carezca de manifiesto interés e incluso de respeto por las tendencias culturales del mundo hispanoamericano; pero ¿qué o quiénes le obli-

de paso, con la estadounidense, como hace Henry Miller en el prólogo al libro de H. Long, *The Marvelous Adventures of Cabeza de Vaca*, 1939.

⁷³ Resulta extremadamente significativa la actitud del historiador J. P. Kinney, descendiente de blanco y pielroja, un mestizo norteamericano. Aunque él manifiesta su preferencia, su desequilibrio (no sabemos si cultural o emocional, o ambos a la vez), sostiene que el continente que perdieron sus progenitores cobrizos lo ganaron los rostros pálidos, beneficiándose las dos ramas (no sabemos cómo la cobriza) en el forzado intercambio. Véase su *A Continent lost a Civilization won. Indian Land Tenure in America*, Baltimore, 1937, *passim*. Contrasta esta actitud de un optimista mestizo norteamericano de la década de los treinta, con la ironía pesimista de un escritor Sioux, Vine Deloria, que denuncia los estragos de la civilización blanca de Norteamérica, enemiga de la naturaleza, como lo pone de relieve la erección en Texas de un Astródromo cuyo césped es artificial. Eso, junto con la creación y expansión de hediondas ciudades constituyen para este escritor pielroja obscenidades incalificables y la ruina del equilibrio ecológico. Véase *We Talk, You Listen, New Tribes, New Turf*, Nueva York, 1970.

⁷⁴ “The two Americas are far apart”, *History of Latin American Civilization. Sources and Interpretations*, ed. Lewis Hanke, Irvine, 1967, II, p. 357.

gan a ocuparse de un tema que en principio nada le interesa? Por supuesto nadie, solamente el deseo de completar su curriculum utilizando, a manera de entrenamiento profesional, el tema hispánico. Mas, si como sostiene Morse, Angloamérica se mantuvo firme y ferozmente contra todos los valores de la Iberoamérica del siglo XVII (añadamos también por nuestra cuenta el XVIII), ¿qué es lo que hoy permite a los herederos norteamericanos de aquellas fobias ocuparse de ellos?, ¿el simple trámite académico? No lo creemos. Se viene, según nos parece, en búsqueda de algo hace siglos perdido, pero todavía inconsciente o latentemente añorado; pero leamos mejor al propio crítico:

Debemos pues concluir que el norteamericano que mira al Sur combate contra una insidiosa duda. Inclusive a la vista de la crueldad, de la pobreza y del alboroto de Latinoamérica él no puede escapar a la escondida sospecha de que *es justamente apenas concebible que sus propios ancestros hayan podido tomar un giro falso en los siglos XVI y XVII*. Nunca tuvimos la oportunidad de llegar a ser japoneses o hindúes; pero en otro tiempo *estuvimos* dentro de la Madre Iglesia. Pese a todo lo que ganamos al dejarla, nos vimos forzados a cauterizar algunos de aquellos primeros instintos, a abandonar algo de aquella inmemorial sabiduría social de la que abunda el mundo latinoamericano. Latinoamérica nos confronta con muchas de las cosas que barrimos y ocultamos bajo la alfombra; con muchas cosas que todavía podrían ser nuestras. ¿Todas esas diversas estrategias para mantener a Latinoamérica en un aislamiento psíquico e intelectual no habrán sido imaginadas y posiblemente tramadas para oscurecer este simple hecho?⁷⁵

En otros casos no es el estudiado desdén por las cosas iberoamericanas sino el afanoso sobreinterés por ellas el que conduce a ilustres profesores norteamericanos a preocuparse por ciertos temas históricos nuestros; como es patente, pongamos por caso, en la mancuerna Cook-Borah y en Charles Gibson. La obsesión desinteresada científico-demográfica del grupo berkeleyano nos resulta un tanto maliciosa, si no es que sospechosa, supuesto que en el fondo de las manipulaciones estadísticas –aunque útiles, quién lo ignora– intenta integrar o reconstruir un argumento *ad hominem*, norteamerica-

75 *Ibidem*, II, 360. Subrayado nuestro.



namente tranquilizante, dirigido contra la tradición hispánica. Tras las cifras supuestamente inocentes e imparciales en función de su estricta objetividad, tras los porcentajes, promedios, márgenes de error y fórmulas más o menos complicadas y manipuladas encontramos el interesado plan objetivista de querer nivelar el platillo de la balanza política anglosajona, destructora implacable de pielesrojas, con el de la balanza española aniquiladora de indios. Empero el gran siglo XIX norteamericano, aséptico extirpador de nativos, con nada puede compararse y menos nivelarse salvo consigo mismo. Si acaso, su guerra colonial contra los denominados “salvajes” puede equipararse con las atrocidades inglesas en Tasmania, Australia y Nueva Guinea; o con las campañas organizadas por nuestros liberales hispanoamericanos, casi todos aborrecedores de indios, de acuerdo con el modelo anglosajón, para extirpar radicalmente a la indiada como se intentó hacerlo en diversos lugares de México durante la segunda mitad del siglo XIX y comienzos del XX; como se logró en Argentina (¡oh, manes del general Roca!) bajo la fórmula combativa alberdiana (“civilizar es poblar”) y como se sigue haciendo no sin hipocresía en el país dueño de la zona amazónica⁷⁶ y en los que la limitan. Nuestros liberales del siglo pasado, imitando acomodaticia y extralógicamente el ejemplo protestante norteamericano, quisieron desembarazarse del *lastre* indígena, con olvido egoísta y convenenciero de la tradición misionera tricentennial hispánica y sin tomar en cuenta las opiniones objetantes de muchos conservadores que se oponían decididamente a que se pusieran en práctica ciertas *medidas* antiindias que eran habituales en los Estados Unidos. Durante las últimas décadas del siglo XIX nuestro gobierno se asoció militarmente con el norteamericano para destruir a las bandas de chichimecas (apaches, navajos, etcétera) y por su propia cuenta combatió con saña las llamadas rebeliones (hubo cuatro) de los indios chiapanecos (1869), según relata Vicente Pineda en *Las sublevaciones indígenas en el estado de Chiapas* (1888). En 1903 los generales porfiristas Aurelio Blanquet y Victoriano Huerta combatieron con ferocidad a los acorralados indios mayas en Quintana Roo y durante el largo gobierno porfiriano e incluso desde mucho antes, la terrible e injusta Guerra del yaqui

⁷⁶ Seis obispos brasileños y numerosos misioneros publicaron en el mes de enero de 1974 un documento o manifiesto (“El indio, alguien que debe morir”) de “extrema urgencia” en el que se denuncia el exterminio sistemático de los indios de Brasil (*Excélsior*, lunes primero de marzo de 1976).

fue permitiendo a los insaciables *yoris* (blancos) apoderarse de las ricas tierras de Sonora. Por cierto que esta guerrita intercolonial le venía de perlas a don Porfirio para manipular los ascensos en el ejército, ayudar a sus elegidos y desacreditar a sus oponentes. La dolorosa y prolongada campaña del yaqui se alargó, como es sabido, hasta los llamados pródromos sociales de la revolución de 1910.

El profesor Charles Gibson en su importante obra sobre *Los aztecas bajo el dominio español* (1964) da como cosa cierta y científicamente comprobada la tan traída y llevada *Leyenda negra* por lo que toca empíricamente a la explotación de los indios por los españoles.⁷⁷ Inferimos de su estudio que el historiador intenta equiparar la usurpación de tierras y la explotación española de la masa indígena con el exterminio norteamericano de los pielesrojas; es decir, que la negra y real (no legendaria) explotación es comparable demográficamente al aniquilamiento masivo y que, por extensión (nueva inferencia nuestra) el progresivo y enriquecedor proceso de mestizaje indo-afro-hispánico equivale al exclusivo y racista predominio absoluto del hombre blanco norteamericano, destructor de indios y discriminador y explotador de negros y pardos. Por lo que se refiere a la “explotación” subrayada por Gibson se nos ocurre pensar que hasta que la ciencia cibernética no logre reemplazar el esfuerzo humano (trabajo) mediante bien aceitados y precisos robots se tendrá que seguir hablando de explotación y del excedente económico sustraído tanto en los Estados Unidos como en la China o en la Rusia comunistas; o lo que viene a ser lo mismo, en el mundo entero. La que resulta maliciosa es la interpretación materialista del término, nos atreveríamos incluso a escribir, histórico materialista, en un historiador al parecer muy alejado de la filosofía marxista. La explotación se da en grados; una inmensa gradación histórico-moral que va desde el postneolítico a la civilización industrial-tecnológica de nuestros días; pero sin dejar por ello de ser lo que es: *explotación*. Y ésta se da, insistamos en ello, lo mismo en el mundo capitalista que en el socialista; si bien aunque tanto en el uno como en el otro se adjetivan y cambian los signos a gusto del calificador.

Si el mestizaje se nutrió fundamentalmente de los grupos indígenas es natural que la columna cuantitativa que los representa permanezca estacio-

⁷⁷ *The Aztecs under Spanish rule. A History of the Indians of the valley of Mexico, 1519-1810*, Stanford University Press, 1964, p. 403.

naria o baje conforme sube y se afirma vertiginosamente la correspondiente al mestizaje a lo largo de tres centurias. Una cosa tan sencilla parece que no la ha querido entender el erudito estadígrafo Gibson; de aquí su explicación del descenso de la población indígena en términos casi exclusivos de destrucción y explotación. Por supuesto no consideramos aquí la catástrofe demográfica porque, como lo sabe perfectamente bien el autor, se debió en esencia a factores endémicos fuera de control.

De acuerdo con el doctor John Leddy Pheland las manipulaciones de los datos estadísticos tal y como lo hace la escuela de Berkeley son de fiar y, por lo tanto, resultan correctas las deducciones matemáticas en lo referente a los millones de seres indígenas desaparecidos ante el contacto español.⁷⁸ Sin embargo, los resultados científicos obtenidos *discreta, imaginativa y sofisticadamente*⁷⁹ por medio de la matematización de los datos siempre serán cuestionables, como de hecho ya lo han sido los resultados logrados por Lesley B. Simpson, Sherburne F. Cook y Woodrow Borah. En 1968 publicó Angel Rosenblat su estudio en donde se muestra muy inconforme con las cifras abultadísimas (11 y 25 millones respectivamente) obtenidas por los norteamericanos en 1948 y 1963.⁸⁰ El profesor Bailey W. Diffie había establecido en 1945 que las poblaciones prehispánicas antes de la conquista del imperio mexicano así como del inca no tenían tantos habitantes como las crónicas españolas daban a entender y que la población absoluta para ambos imperios así como para la parte central americana era poco densa. Estudiando la producción actual (1945) de las zonas agrícolas de México y Perú y el área de extensión de los cultivos básicos en relación con el número de habitantes establece la relación con la producción agrícola y las áreas trabajadas en la época prehispánica y determina que el imperio de Moctezuma tendría apenas un millón de habitantes y el de Atahualpa un millón y medio.⁸¹ Entre ambos extremos, máximo y mínimo, nosotros mejor nos quedamos con los cálculos más con-

78 Vid. "Many Conquest", *Investigaciones contemporáneas sobre historia de México*, México, 1971, p. 126 y ss.

79 *Ibidem*, p. 127.

80 *La población de América en 1492. Viejos y nuevos cálculos*, México, 1967. Véase la revisión que hace de esta obra W. W. Borah en *Hispanic American Historical Review*, VIII, 1968, p. 475.

81 "The Early Spanish Accounts were inflated", *apud History of Latin American Civilization*, *op. cit.*, I, p. 198-199.

servadores de Rosenblat que reducen casi a la mitad los obtenidos por la escuela de Berkeley.

Nosotros recelamos mucho de la matemática estadística aplicada a la historia debido al terrorismo científico, objetivo y pues *exacto* de las conclusiones que los operadores obtienen. También creemos con el historiador y sociólogo argentino H. A. Murena “que no se puede obtener ningún conocimiento [absoluto] de los hechos humanos mediante sistemas cuantitativos, puesto que lo humano es fundamentalmente cualitativo y sólo se deja aprehender como cantidad en su aspecto petrificado, muerto, inhumano”.⁸² Sin que intentemos ser tan taxativos como el profesor Murena, se nos ocurre pensar que de haber querido y podido nosotros utilizar el método sociológico cuantitativo en el examen de la destrucción de los diez millones de pielesrojas, tendríamos ahora una valoración históricamente errónea, no tanto del número más o menos aproximado o muy relativamente próximo de los seres desaparecidos, que esto sería lo relativo o petrificadamente exacto o más cercano a la trágica y enorme realidad numérica, sino de la verdad axiológica deducible, axiomática y apodíctica que podría ser expresada más o menos de esta suerte: la crueldad ingénita anglosajona, como lo prueba científicamente el número de víctimas, destruyó a los pielesrojas. Pero la crueldad, como nos hemos empeñado en demostrar, no es una causa sino un efecto; los factores y circunstancias que la originan y ponen en movimiento no son innatos sino históricos; no congénitos sino heredados. Debemos, por tanto, rechazar la fácil y emotiva contrarréplica de la innata inhumanidad, porque en definitiva, y permítasenos aplicar el estilo orteguiano, la crueldad no es un *factum* (lo hecho o ya dado) sino un *faciendum* (algo que hacer), o mejor un *fieri* (un llegar a ser).

El pretender ser neutral y objetivo lo declara e intenta todo historiador con ribetes positivistas o cientificistas; se confía en que los hechos hablen por sí mismos o que las cifras expliciten de suyo la verdad, lo cual no deja de ser un falaz y enorme despropósito: “porque –continuamos con el crítico Murena– ningún hecho existe sin el parcial registro humano y porque el hombre no puede eludir la parcialidad de su registro [...]. Además, no se puede iniciar la recolección de las cifras sin una hipótesis previa que ordene tal recolección, con lo cual las cifras son amoldadas a la hipótesis, para constituir el todo una

82 Cf. *El pecado original de América*, Buenos Aires, 1965, p. 17.

mera conjetura vergonzante”.⁸³ Insistiendo en lo que hace cuatro años escribimos al glosar al malogrado historiador Ramón Iglesia, expresaremos que las fuentes documentales y estadísticas no hablan por sí mismas sino que lo hacen de acuerdo con la persona o con el equipo investigador que las utiliza. Aunque se cumpla con el rigor del método no puede evitarse el gravamen intencional que todo documento conlleva; es a saber, el de su personal subjetividad (por así decirlo) y sin que se hurten a ella inclusive las columnas y concentraciones estadísticas: “subjetividad interna del ordenador y subjetividad íntima del manipulador o intérprete. Dos, *a priori* a los que no escapan los documentos tenidos por más despersonalizados y objetivos, salvo quizás, arguye irónicamente el historiador hispanomexicano, el directorio telefónico”.⁸⁴

La influencia norteamericana sobre todo el continente sería pueril considerarla únicamente como consecuencia del imperialismo económico y político, que efectivamente existe, y al que hay que añadir el cultural, que siempre le sigue tal como la sombra al cuerpo; porque si bien se mira, dicha influencia es también, aunque parezca paradójica, expresión de insuficiencia, de carencia de una auténtica americanidad, lo que explica su proyección y expansión continentales, camufladamente redentoras. Norteamérica se da ya cuenta de que para llegar a ser plena, espiritual y vitalmente americana (no sólo de nombre) necesita saturarse de pasado, cavar sobre él, revivirlo y asumirlo; pero de un pasado que no sea, como hasta ahora, simple trasplante europeo: necesario, sin duda, más no único. ¿No será esta afición desmedida y valiosa que experimenta el norteamericano de cierta talla intelectual por las cosas de Iberoamérica –reencuentro con lo tradicional indígena (Oriente) e hispánico (Occidente)– algo más que mera curiosidad o artesanía intelectual?⁸⁵ ¿No será más bien la dramática necesidad, la urgente obligación de amestizarse, según apuntamos, así sea exclusivamente por el lado aculturativo intelectual? ¿La doble corriente transcultural entre las dos Américas,⁸⁶

83 *Ibidem*.

84 Véase en nuestro prólogo al libro de Ramón Iglesia, *Cronistas e historiadores de la conquista de México*, México, Secretaría de Educación Pública, 1972, p. 29.

85 Aludimos al libro, famoso en su tiempo, de F. S. Northrop, *El encuentro de Oriente y Occidente*, EDIAPSA, México, 1948.

86 Es decir, y a fuer de Perogrullo, la anglosajona y la iberoamericana, incluyendo dentro de esta última la lusoamericana o brasileña.

no obedecerá al hecho de sentirse una de ellas inauténtica? ¿La insidiosa duda, de acuerdo con el profesor Richard M. Morse, no estará condicionada por una reminiscencia histórica provocada a su vez por un pasado antes religiosamente compartido? El profesor y reverendo norteamericano F. S. Northrop, espigando entre las sugerencias caracterológicas norteamericanas estudiadas por Jung y Keiserling, recurrió al catalizador étnico, el indio americano, para justificar lo que él denomina “cultura panamericana”. El inglés americanizado que se habla en los Estados Unidos— cosa que después se ha repetido mucho— le parece que denota la influencia espiritual indígena.⁸⁷ Para nosotros resulta claro que el *modelo* iberoamericano incitase a Northrop a la emulación; es decir, a la búsqueda de raíces autóctonas por vía de americanización no exclusivamente anglosajona, como se ha hecho hasta ahora, salvo escasas pero brillantes excepciones, sino por el amplio y cooperante camino panamericano del presente.

Al parecer bien lejos nos ha llevado el estudio de la crueldad anglosajona en su proyección sobre los míseros indios; pero qué otro sentido podríamos hallar a lo que hemos escrito, excepto el que nos impulsa a poner en claro aspectos muy turbios y poco conocidos en relación con las imbricaciones interamericanas en el pasado, en el presente y en el futuro. Solamente el leal conocimiento mutuo y la máxima claridad necesaria nos conducirán, estamos seguros, a una auténtica, constructiva, limpia y revisada comprensión —como demandaba Américo Castro— entre ambas Américas.

Invierno de 1974

Villa Olímpica, Tlalpan

87 Véase “Los factores en la cultura panamericana”, *Novedades*, Suplemento literario, 83, México, 3 de octubre de 1950.



INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS



Epílogo

385

Los salvajes

Bogábamos y nos alejábamos de nuestras naos, y al poner los pies
sobre la playa,
en las tranquilas ensenadas,
encontramos nuestras imágenes.

Nuestras bronceadas imágenes emergieron de los espejos del bosque
como sombras ululantes
y así escudriñamos nuestras almas.

Y en ese infierno y gozo del paraíso hombre
fijamos el lugar de sus formas rojizas,
debemos ser crueles con nosotros mismos.

Más tarde, atravesando la maleza se arruinaron nuestras esperanzas
al adentramos bosque tras bosque
por donde del íntimo silencio el Misisipi fluye.



Y nos emboscaron cabe a la mera fuente,
escalpados hasta la corteza. Aun así los compramos.
Fue un acto amoroso para intentar salvarlos.

El presidente Jackson preguntó:
¿Qué buen ciudadano antepondría un país boscoso poblado de salvajes
a nuestra república tachonada de ciudades,
con todo el perfeccionamiento que el arte puede inventar o la
industria producir?

El pastor Smiley inquirió:
¿Qué buen hombre permitiría que sus pecados o los de sus vecinos
se vistiesen de hombres y corriesen por los montes
para aparecer de pronto en ocasiones inocentes?

La señorita Benedict propuso:
la parcial era de la ilustración en que vivimos
atrae a Dionisos a la meseta y al bosquecillo de chopos
y se eleva Apolo hasta los túmulos del cívico grupo
para sancionar súplicas y provocar esperanzas.

El profesor Roy Harvey Pearce citó:
“Estos salvajes son bárbaros tártaros e hijos de Caín”.
Aunque alguien informó cierta vez: “Ellos no se rehúsan a
reconocer la verdad si se les presenta en forma verosímil”.
¿Es esto posible?

Henry David Thoreau,
el más popular material erudito de lectura allende los mares
para nuestras fuerzas armadas, porque mientras trabajan y esperan
ven ante ellas, entre la sombra verde,
su rojiza imagen, dijo “indios” al pronunciar su última palabra
cuando murió.



Leyendo hoy este manual de sabiduría,
en las enseñadas inmóviles
encontramos nuestras imágenes.

Y, en emboscada junto a la propia fuente
las compraríamos. Es un acto de amor
solicitar su salvación.

Una de las partes contratantes
Confirma el precio de la compra y nos devuelve el cambio,
su redentora señal del negocio:

NOSOTROS LOS CANÍBALES DEBEMOS AYUDAR A ESTOS CRISTIANOS.

Josephine Miles,
Poems, 1930-1960



INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS



Bibliografía

389

- Adams, Ephraim Douglas, *The Paper of Ideals in America*, New Haven, Yale University Press, 1926.
- Adams, James Truslow, *The Epic in America*, Boston, Little Brown and Company, 1931.
- , “Economic Interest and Political Conflict”, *Apud* David D. Hall: *vid. infra*.
- Agustín, San Agustín, *Obras. Tratados sobre el Evangelio de San Juan*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1965.
- Alcalá Galiano, Dionisio, *Relación del viaje hecho por las goletas Sutil y Mexicana*, Madrid, Edic. J. Porrúa Turanzas, 1953.
- Alegre, Francisco Xavier, *Historia de la provincia de la Compañía de Jesús de Nueva España*, 4 v., Roma, Instituto Histórico de la Compañía de Jesús, 1956-1960.
- Amada, Philip y Arthur Barlowe, “The First Voyage to the coast of America with two Barks...”, F. Coleman Rosenberg, *A Treasury of Writings*, Nueva York, P. Dutton & Company, 1948.
- American Puritans* (The), edición de P. Miller, Nueva York, Doubleday Anchor Books, 1956.
- Andrew, Charles M., *The Fathers of New England. The Chronicles of American Series*, edición de Allen Johnson, New Haven, Yale University Press, 1919.
- , *The Colonial Period of American History*, 2 v., New Haven, Yale University Press, 1934 y 1964.



- Ángel del Bien Común (seud.), *Rudo ensayo, tentativa de una prevencional descripción geográfica de la provincia de Sonora*, San Agustín de la Florida, Buckingham Smith, Munsell, Printer Albany, 1863.
- Anglería, Pedro Mártir, *Décadas del Nuevo Mundo*, edición y versión española de Joaquín Torres Esencio, Editorial Bajel, Buenos Aires, 1944.
- Apology of Robert Keayne. The Self-Portrait of a Puritan Merchant*, edición del Testament por B. Bailyn, Nueva York, Harper Torchbooks, 1965.
- Aquino, Santo Tomás, *Summa Theologica*.
- Aranguren, José Luis, *Catolicismo y protestantismo como formas de existencia*, Madrid, Revista de Occidente, 1952.
- Bailyn, Bernard, "The Merchants and the Protestant Ethic", *Puritanism in Seventeenth-Century Massachusetts*, ed. de David D. Hall, Nueva York, Holt Rinehart and Winston, 1968.
- Bannon, John Francis, *The Spanish Borderlands Frontiers, 1513-1821*, Nueva York, Holt. Rinehart and Winston Inc., 1970.
- Bataillon, Marcel, "La Vera Paz. Roman et Histoire", *Bulletin Hispanique*, LIII, núm. 3, 1951.
- , "The Clérigo Casas. Colonist and Reformer", *Bartolomé de las Casas in History*, ed. de Juan Friede y Benjamin Keen, Dekalb, Northern Illinois Press, 1974.
- Bates, Ernst, *American Faith. Its Religious Political and Economic Foundation*, W. W. Morton and Co. Inc., Nueva York, 1940.
- Beard, Charles A., *The Rise of American Civilization*, Macmillan Co., Nueva York, 1941.
- Beaumont, Pablo, *Crónica de Michoacán*, México, Archivo General de la Nación, 1932.
- Benavente, Toribio de, *Memoriales o libro de las cosas de la Nueva España y de los naturales de ella*, ed. de Edmundo O' Gorman, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, , 1971.
- Beverly, Robert, *The History and Present State of Virginia*, ed. de Louis B. Wright, Chapel Hill, N. C., 1947.
- Billington, Ray Allen, *La expansión hacia el Oeste*, trad. de Flora Setaro, 3a. ed., 2 v., Buenos Aires, The Macmillan Company/Libro de Edición Argentina, 1967.
- Bolton, Hebert E., *Wider Horizons of American History*, University of Notre Dame Press, 1967.
- , "The Mission as a Frontier Institution", *American Historical Review*, XXIII, octubre de 1917.
- Boorstin, Daniel J., *The Americans. 1. The Colonial Experience*, Gran Bretaña, A Pelikan Book (A. 727), 1965.

- Borges, Jorge Luis y Esther Zemborain, *Introducción a la literatura norteamericana*, Buenos Aires, Editorial Colombia, 1967 (Colección Esquema, 77).
- Bradford, William, *History of the Plymouth Plantation*, Nueva York, Charles Scribner's Sons, 1908.
- , *Of Plymouth Plantation, The Pilgrims in America*, ed. de Harvey Wish, Nueva York, Capricornbooks, 1962.
- Brandon, William, *The American Heritage Book of Indians*, introducción de John F. Kennedy, Nueva York, Dell Publishing Co. Inc./Laurel Edition, 1966.
- Broughe, Armando van der Mens, *Método misional histórico*, Barcelona, Bibliotheca Missionum, 1930.
- Brown Dee, *Enterrad mi corazón en Wounded Knee*, trad. de C. Sánchez-Rodríguez, Barcelona, Editorial Bruquera, 1973.
- Brown, Ralph Hall, *Historical Geography of the United States*, Nueva York/Hartford, Brace and Company, 1948.
- Bry, Theodor, *Amerika*, Francfort am Main, 1590.
- Burckhardt, Jacobo, *Reflexiones sobre la Historia Universal*, trad. de W. Roces, México, Fondo de Cultura Económica, 1943.
- Byrd, William, *Another secret Diary of... of Westover, 1739-1741*, Richmond, Virginia, 1942.
- , *Histories of the Dividing Line betwixt Virginia and North Caroline*, ed. de K. Boyd, Raleigh, 1929.
- , *The Secret Diary of... of Westover, 1709-1712*, Richmond, Virginia, 1941.
- Cacho, Xavier, S. J., “Francisco Xavier Alegre, S. J. 1720-1788. Polígrafo novohispano (historiador, teólogo y literato)”, *Humanidades*, México, núm. 1, 1973.
- Calendar of State Papers Colonial Series. America and West Indies*, 1700.
- Calvino, Juan, *Instituzion Religiosa*, trad. de Zipriano de Valera, Madrid, imprenta de José López Cuesta, 1858.
- Carrington, G. E. *The British Overseas. Exploits of a Nation of Shopkeepers*, Cambridge, Cambridge University Press, 1950.
- Carvajal, Michael y Luis Hurtado de Mendoza, “Las Cortes de la Muerte”, Biblioteca de Autores Españoles, Rivadeneira, 35.
- Cartier, Raymond, *Europa a la conquista de América*, trad. de Hernán del Solar, Santiago de Chile, Empresa Editora Zig Zag, 1959.
- Casas, Bartolomé de las Casas, *Breve relación de la destrucción de las Indias Occidentales*, México, Romerovargas y Blasco Editores/Libros Luciérnaga, 1957.
- , *Del único modo de atraer a los pueblos a la verdadera religión*, versión de A. Santamaría, México, Fondo de Cultura Económica, 1942.
- , *Historia de las Indias*, ed. A. Millares Carlo y prólogo de L. Hanke, 3 v., México, Fondo de Cultura Económica, 1951.



- Clebsch, William A., *From sacred to profane America*, Harper & Row, Nueva York, 1968.
- Colección de documentos inéditos relativos al descubrimiento, conquista y colonización de las posesiones españolas*, Madrid, 1864-1884.
- Colón, Cristóbal, *Carta de... en que da cuenta del descubrimiento de América*, edición facsimilar del texto latino publicado en Roma en 1493, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1930.
- , *Carta del Almirante D. Cristóbal Colón al Sr. Rafael Sánchez, tesorero de los reyes*, edición facsimilar, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1939.
- Commanger, Henry Steele, *Living Ideas in America*, Nueva York, Harper & Brothers, 1951.
- Conder, Josiah, *Mexico and Guatemala. Popular Description*, 2 v., Boston, Wells & Lilly, 1830.
- Conkin, Paul K., *Puritans and Pragmatists. Eight eminent American Thinkers*, Toronto/Nueva York, Mead & Company Inc., 1968.
- Cook, S. F., *The Conflict between the California Indians and white Civilization*, University of California, Berkeley, 1943.
- Creighton, Donald Grant, *El dominio del norte. Historia del Canadá*, trad. de Federico Dupuy de Lome, Buenos Aires, Editorial Ayacucho, 1949.
- Curti, Merle Eugene *et al.*, *An American History*, Nueva York, Harper & Brothers, 1950.
- , *The Growth of American Thought*, Nueva York, Harper & Brothers, 1943.
- Daly, Robert, “William Bradford’s Vision of History”, *American Literature*, Duke University Press, XLIV, núm. 4, enero de 1973.
- Davidson, Edward H., *Jonathan Edwards. The Narrative of a Puritan Mind*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1968.
- Degler, Carl N., editor de *Pivotal Interpretations of American History*, 2 v., Nueva York, Harper Torchbooks, 1966.
- Deloria, Vine, *We talk, You listen, New Tribes. New Turf*, Nueva York, 1970.
- Dictionary of National Biography*, Londres, Oxford University Press, 1930.
- Diffie, Bailey W., “The Early Spanish Accounts were inflated”, *History of Latin American Civilization*, Irvine, University of California, 1967.
- Dobyns, Henry F., “An Appraisal of Techniques with a New Hemisphere Estimate”, *Current Anthropology*, núm. 7, octubre de 1966.
- Dorson, Richard M., *America begins. Early American Writings*, Greenwich, Conn., Fawcett Publications, Inc., 1966.
- Driver, Harold E., “An Outline of Andean Epidemic History to 1720”, *Bulletin of the History of Medicine*, XXXVII, septiembre-octubre de 1963.

- Eliot, John, *The Day-Breaking [...] of the Gospel with the Indians*, Old South Leaflet, núm. 143. Ejemplar mutilado (véase Wilson, John).
- Eliot, J. H., *The Old World and the New*, Cambridge University Press, 1970.
- “El indio, alguien que debe morir”, *Excelsior*, lunes 1 de marzo de 1976.
- Every, Dale van, *For to the Wilderness. The First American Frontier, 1754-1774*, Nueva York, A Mentor Book, 1962.
- “(Los) Factores en la cultura panamericana”, *Novedades*, México, Suplemento Literario, núm. 83, 3 de octubre de 1950.
- Fedetov, George P., *The Russian Religious Mind*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1946.
- Fernández Retamar, Roberto, *Calibán. Apuntes sobre la cultura en nuestra América*, México, Editorial Diógenes, 1971.
- Fiske, John, *The Discovery of American*, 2 v., Boston, 1892.
- Florencia, Francisco, *Historia de la Compañía de Jesús de Nueva España*, ed. facsimilar de la de 1694, México, 1935.
- Forbes, Alexander, *California. A History of Upper and Lower California*, Smith, Londres, Elder & Co., 1839.
- Foster, Hugh Frank, *A Genetic History of the New England Theology*, Chicago, The University of Chicago Press, 1907.
- Friederici, George, *Das Puritanische New England. Ein Beitrage zur Entwicklungsgeschichte der Nordamerikanisclzen Union*, Max Niemeyer, Hale a. Saale, 1924.
- Gaos, José, *Historia de nuestra idea del mundo*, México, El Colegio de México, 1973.
- García Icazbalceta, Joaquín, *Bibliografía mexicana del siglo XVI*, nueva edición de A. Millares Carlo, México, Fondo de Cultura Económica, 1954.
- , *Bibliografía mexicana del siglo XVI*, México, Librería de Andrade y Morales, 1886.
- Garza Larumbe, Elsa, “Cotton Mather, New England Puritan”, tesis doctoral, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1962.
- Gay, Peter, *A Loss of Mastery*, Nueva York, Vintage Books, 1968.
- Gibson, Charles, *The Aztecs under Spanish Rule. A History of the Indians of the Valley of Mexico*, Stanford, Stanford University Press, 1964.
- , *The Black Legend. Anti-Spanish Attitudes in the Old World and the New*, Nueva York, Alfred-A. Knopf, Inc., 1971.
- Grijalva, Juan de, *Crónica de la orden de San Agustín*, México, Imprenta Victoria, 1924 (reimpresión de la mexicana de 1624 realizada en el taller de Ioan Ruyz).



- Gringoire, Pedro, “Hawai: epopeya de las misiones”, *Excelsior*, 14 de marzo de 1972).
- Guevara, Antonio de, “El villano del Danubio”, Rivadeneira, *Biblioteca de Autores Españoles*, v. 65.
- Gutiérrez Mora, José María, “Hopkinsiana”, tesis profesional, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1950.
- Hacker, Louis Morton, *The Shaping of American Tradition*, Nueva York, Columbia University Press, 1947.
- Hakluyt, Richard, *The Principal Navigation, Voyages & Discoveries of the English Nation*, 8 v., Everyman Library, J. M. Dent & sons Ltd., 1919.
- Hall, David D., *Puritanism in the Seventeenth-Century Massachusetts*, Nueva York, Holt Rinehart and Wiston, 1968.
- Haller, William, *The Rise of Puritanism*, Nueva York, Harper Torchbooks, 1957.
- Hanke, Lewis, *Aristotle and the American Indians*, Londres, Hollis & Carter, 1959.
- , *Bartolomé de las Casas*, Filadelfia, University of Pennsylvania Press, 1952.
- , *The First Social Experiment in America*, Cambridge, Cambridge University Press, 1939.
- , *The Spanish Struggle for Justice in the Conquest of America*, Filadelfia, 1949.
- Hanscom, Elizabeth Deering, *The Heart of the Puritans*, Nueva York, Macmillan Co., 1917.
- Hare, Lloyd C. M., *Thomas Mayhew. Patriarch to the Indians, 1593-1682*, Nueva York/Londres, D. Appleton and Company, 1932.
- Hauser, Henry, “Les idées économiques de Calvin”, en Philippe Besnard, *Protestantism et Capitalism*, París, Librairie Armand Colin, 1970.
- Heimert, Alan y Perry Miller, *The Great Awakening*, Indianápolis/Nueva York, The Bobbs Merrill Co. Inc, 1967.
- Higginson, Francis, *New Englands Plantation*, Proceedings of the Mass. Historical Society, LXII, octubre de 1928-junio de 1929.
- Höffner, Joseph, *La ética colonial española del siglo de oro. Cristianismo y dignidad humana*, traducción de Francisco de Asís Caballeta, Madrid, Ediciones Cultura Hispánica, 1957.
- Holmes, Thomas James, *Cotton Mather. A Bibliography of his Works*, 3 v., Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1940.
- Howard, León, *La literatura y la tradición norteamericana*, traducción de Luis Tapia Villalobos, México, Editorial Novara, 1964.
- Hulton, Paul y D. B. Quinn, *The American Drawings of John White (1577-1596)*, 2 v., Londres, 1964.
- Humboldt, Alejandro de, *Ensayo político sobre el reino de la Nueva España*, trad. V. González Arnao, México, Porrúa, 1966 (Sepan cuantos, 39).

- Huntington, Ellsworth, *Las fuentes de la civilización*, traducción de S. Cosío Villegas, México, Fondo de Cultura Económica, 1949.
- Hutchinson, C. Alan, "The Mexican Government and the Missive, Indians of Upper and Lower California, 1832-1835", *The Americas*, Washington, XXI, 4, 1965.
- Iglesia, Ramón, *Cronistas e historiadores de la Conquista de México*, México, Secretaría de Educación Pública, 1972.
- Ímaz, Eugenio, "Topía y Utopía", prólogo a *Utopías del Renacimiento*, México, Fondo de Cultura Económica, 1941.
- Jacobs, Wilburg R., *El expolio del indio norteamericano*, trad. de Guillermo Solana, Madrid, Alianza Editorial, 1973.
- James, Francis Goodwin, "Puritan Missionary Endeavours in Early New England", tesis de maestría, Universidad de Yale, 1938.
- [Johnson, Edward], *Johnson's Wonder-Working Providence*, ed. de J. Frankling Jamerson, Nueva York, *Original Narratives of the Early American History*, 1919.
- Jones, H. Munford, *Este extraño Nuevo Mundo*, trad. de Andrés M. Mateo, México, UTEHA, 1966.
- Keiser, Albert, *The Indian in American Literature*, Nueva York, Oxford University Press, 1933.
- Kellaway, William, *The New England Company, 1649-1776*, Glasgow, Robert MacLehose & Co. Ltd./The University Press, 1961.
- Kieran, St. Georges, *A Century of Persecution under the Tudors and Stuart Sovereigns from contemporary Records*, Nueva York, 1920.
- Kinney, J. P., *A Continent Lost a Civilization won. Indian Land Tenure in America*, Baltimore, The John Hopkins Press, 1937.
- Kirkland, Edward Chase, *Historia económica de Estados Unidos*, 2a. ed., trad. de E. Ímaz, México/Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 1947.
- Kroeber, A. L., *Handbook of the Indians of California*, Washington, 1925.
- Latourette, Kenneth Scot, *A History of the Expansion of Christianity. Three Centuries of Advance. AD-1500-AD-1800*, 7 v., Nueva York/Londres, Harper and Brothers, 1937-1945.
- Leonard, Irwing A., *Los libros del conquistador*, trad. de M. Monteforte Toledo, México, Fondo de Cultura Económica, 1953.
- Lorent, Stephan, *The New World. The Finest Pictures of America*, Nueva York, Duell, Sloand & Pearce, 1946.
- Love, W. D., *Samson Occom*, Boston, 1894.
- Lummis, Charles, *Los exploradores españoles del siglo XVI*, trad. de A. Cuyás, Barcelona, Editorial Araluce, 1930.



- Llorente, Juan Antonio, *Colección de las obras del venerable obispo de Chiapa, don Bartolomé de las Casas*, París, 1822.
- Maltby, William S., *The Black Legend in England. The Development of anti-Spanish Sentiment, 1558-1660*, Durham, Duke University Press, 1971.
- Mannheim, Karl, *Diagnóstico de nuestro tiempo*, trad. de J. Medina Echavarría, México, Fondo de Cultura Económica, 1946.
- Manrique, Jorge Alberto, “El trasplante de las formas artísticas españolas a México”, *Actas del Tercer Congreso Internacional de Hispanistas*, México, El Colegio de México, 1970.
- Marcuse, Ludwig, *Filosofía americana*, trad. de R. Jimeno Peña, Editorial Guadarrama, Madrid, 1969.
- Marshall, H. Saville, “The John Eliot Bible”, *Indian Notes*, III (2 de abril de 1926), Nueva York, Publicación del Museum of American Indian, 1926.
- Massachusetts Historical Society Collection*, Ser. 4, II, 1854.
- Martínez del Río, Pablo, *Alumbrados*, México, Porrúa Hermanos, 1937.
- Mather, Cotton, *Duodecenniurn Luctuosum*, Boston, B. Green for S. Gerrish, 1714.
- , *India Christiana*, Boston, Imp. Bartholomew Green, 1721.
- , *Magnalia Christi Americana od the Ecclesiastical History of New England*, 2 v., Hartford, Conn., Silas Andrus and Sons, 1853.
- Mather, Increase, *A Brief History of the War with the Indians in New England*, edit. Samuel G. Drake, bajo el título: *The History of King Philip's War*, Albany, 1862.
- Mayer, Brantz, *México, lo que fue y lo que es*, trad. de F. Delpiane, México, Fondo de Cultura Económica, 1953.
- Maza, Francisco de la, “Fray Diego Valadés escritor y grabador franciscano del siglo XVI”, *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas*, México, núm. 13, 1945.
- McNikle, Arcy, *They come here First. The Epic of the American Indians*, Filadelfia/Nueva York, J. B. Lippincot Company, 1949.
- Mendieta, Jerónimo de, *Historia eclesiástica indiana*, ed. de J. García Icazbalceta, México, 1876.
- Mendizábal, Miguel Othón de, *La evolución del Noroeste de México*, México, Departamento de Estadística Nacional, 1930.
- Mercado, Thomas, *Summa de tractos y contractos de mercaderes*, Sevilla, impreso por H. Díaz, 1571.
- Miller, John C., *The Colonial Image. Origin of American Culture*, Nueva York, George Brazillier, 1962.
- Miller, Perry, *Jonathan Edwards*, Nueva York, William Sloane Inc., 1949.

- , *Roger Williams, His Contribution to the American Tradition*, Nueva York, Atheneum, 1965.
- Miller, Perry y Alan Heimert, *The Great Awakening*, Indianápolis/Nueva York, The Bobbs Merrill Co. Inc., 1967.
- Miller, Perry, *The New England Mind. From Colony to Providence*, 2a. ed., Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1966.
- Morgan, Edmund, “The Half-Way Covenant reconsidered”, *apud Puritanism in Seventeenth Century Massachusetts*. Véase David D. Hall.
- , *Puritans Political Ideas (1558-1794)*, Nueva York, The Bobbs Merrill Co. Inc., 1965 (The American Heritages Series).
- , *The Founding of Massachusetts. Historians and the Sources [4. John Winthrop]*, Nueva York, The Bobbs Merrill Co. Inc., 1964.
- , *The Puritans Dilemma. The Story of John Winthrop*, Nueva York, Little Brown and Company, 1958.
- , *The Puritan Family*, Nueva York, Harper Torchbooks, 1966.
- , “The Puritan and Sex”, *Pivotal Interpretations of American History*, Nueva York, Harper Torchbooks, 1966.
- Morison, Samuel, *Builders of the Bay Colony*, Houghton, Boston/Nueva York, Riverside Press, 1930.
- Morrisey, Richard J., “Historia de dos fronteras”, *América III*, núm. 2, Washington, Unión Panamericana, 1941.
- Morse, Richard M., “The two Americas are far apart”, *History of Latin America Civilization. Sources and Interpretations*, 2 v, ed. de L. Hanke, Irvine, Little Brown and Company, Inc./University of California Press, 1967.
- Morton, Thomas, *The New England Canaan*, ed. de Charles Francis Adams, Boston, Prince Society, 1883.
- Munro, William Bennet, *Crusaders of New France*, New Haven, The Chronicles of American Series (v. 4), 1918.
- Murena, H. A., *El pecado original de América*, Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 1965.
- Myer, Gustavus, *History of Bigotry in the United States*, Random House, Nueva York, 1943.
- Northrop, F. S., *El encuentro de Oriente y Occidente*, México, EDIAPSA, 1948.
- O’Gorman, Edmundo, *Fundamentos de la historia de América*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1942.
- , *La idea del descubrimiento de América*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1951.
- , “¿Lucha pro-justicia?”, *Cuadernos Americanos*, México, núm. 5, 1949.

- , *Reflexiones sobre la distribución urbana colonial de la ciudad de México* (XVI Congreso Internacional de Planificación y de la Habitación), México, 1938.
- , “Sobre la naturaleza bestial del indio americano”, *Filosofía y Letras*, México, núm. 1, 1941.
- Ortega y Medina, Juan A., *Destino manifiesto*, México, Secretaría de Educación Pública, 1972.
- , *Estudios de tema mexicano*, México, Secretaría de Educación Pública, 1973.
- , *Ensayos, tareas y estudios históricos*, Xalapa, Ver., Universidad Veracruzana, 1962.
- , *México en la conciencia anglosajona*, 2 v., México, Porrúa/Obregón, 1953, 1955.
- Parkman, Francis, *A Half-Century of Conflict*, Boston, Little Brown and Co., 1933.
- , *The Conspiracy of Pontiac and the Indian War after the Conquest of Canada*, 2 v., Boston, Little Brown and Co., 1933.
- , “The Jesuits in North America in the Seventeenth Century”, *The Works of Francis Parkman*, Boston, Little Brown and Co., 1940.
- Parrington, Louis Vernon, *Main Currents in American Thought. The Colonial Mind (1620-1800)*, Nueva York, Harvest Books, 1954.
- Pearce, Roy H., *The Savages of America. A Study of the Indian and the Idea of Civilization*, Baltimore, The John Hopkins Press, 1953.
- Peck, Anne Merriman, *The Pageant of Canadian History*, Nueva York/Toronto, Longmanns Green and Co., 1944.
- Pereyra, Carlos, *Breve historia de América*, Santiago de Chile, Editorial Zig-Zag, 1933.
- Perry, Ralph Barton, *Puritanism and Democracy*, Nueva York, Harper Torchbooks, 1964.
- Pheland, John L., *El reino milenario de los franciscanos en el Nuevo Mundo*, trad. de J. Vazquez de Knauth, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1972.
- , “Manny Conquest”, *Investigaciones contemporáneas sobre historia de México*, México, Universidad Nacional Autónoma de México/El Colegio de México/Universidad de Texas, 1971.
- Powell, Philip Wayne, *Tree of Hate. Propaganda and Prejudices affecting U. S. Relation with the Hispanic World*, Nueva York/Londres, Basic Book, Inc., 1971.
- Prescott, William Hickling, *Historia de la conquista de México*, trad. de José Ma. González de la Vega, México, Editorial Porrúa, 1970 (Sepan cuantos, 150).
- [Purchas, Samuel], *Hakluytus Posthumus or Purchas his Pilgrimes*, 20 v., Glasgow, James MacLhose and Sons, 1906.
- (*The*) *Puritans. A Sourcebook of theirs Writings*, ed. de P. Miller y H. Johnson, 20v., Nueva York, Harper Torchbooks, 1963.

- Quinn, David B., *Raleigh and the British Empire*, Londres, The English University Press, 1947.
- Radin, Paul, *The Story of the American Indian*, Nueva York, Garden City Publishing Inc., 1927.
- Randall, Margaret, “El drama del indio norteamericano”, *Cuadernos Americanos*, México, núm. 5, mayo de 1972.
- Remesal, Antonio de, *Historia de la Provinvia de San Vicente de Chiapa y Guatemala*, Madrid, 1619.
- Reyes Valerio, Constantino, “Iconografía de un grabado de Fr. Diego Valadés”, *Cuadernos de Culhuacan*, México, Secretaría de Educación Pública/Instituto Nacional de Antropología e Historia, núm. 1, 1975.
- Ricard, Robert, *La Conquête spirituelle du Mexique*, París, Institut d’Ethnologie, 1933.
- , *La conquista espiritual de México*, trad. de Ángel María Garibay K., México, Editorial Jus y Polis, 1947.
- Rippy, James Fred, *Historical Evolution of Hispanic America*, Nueva York, F. S. Croft & Co., 1945.
- Rosenberg, F. Coleman (ed.), *A Treasury of Writings* (“The First Voyage to the Coast of America”), Nueva York, P. Dutton & Company, 1948.
- Rosenblat, Ángel, *La población de América en 1492. Viejos y nuevos cálculos*, México, El Colegio de México, 1967.
- Rossi, Franca, “La prime relazioni inglesi sulla Virginia”, *Studi Americani, Edizioni di Storia e Letteratura*, Roma, núm. 11, 1965.
- Rowe, Henry Kalloc, *The History of Religion in the United States*, Nueva York, The Macmillan, Co., 1929.
- Rowse, A. L., *The Expansion of Elizabethan England*, Nueva York, Harper Torchbooks, 1955.
- Russell, Elbert, Nueva York, *The History of Quaquerism*, The Macmillan Co., 1943.
- Sahagún, Bernardino de, “Arte divinatoria”, *Bibliografía mexicana del siglo XVI*, ed. de Joaquín García Icazbalceta, México, Fondo de Cultura Económica, 1954.
- , “Coloquios”, *Revista de Estudios Históricos*, I, 1927, Apéndice.
- Schiller, Federico, *Filosofía de la historia* (“A qué se llama y con qué fin se estudia la Historia Universal”), edición y traducción de J. A. Ortega y Medina, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1956.
- Smith, John, *The General History of Virginia. English Scholar’s Library*, edición de E. Artier, Birmingham, 1884.
- Sperry, Willard S., *Religion in America*, Nueva York, Cambridge University Press/The Macmillan C., 1946.



- Spicer, Edward H., *Cycles of Conquest: The Impact of Spain, Mexico and the United States on the Indians of Southwest 1533-1900*, Tucson, Arizona, 1962.
- Starkey, Marion L., *The Devil in Massachusetts*, Nueva York, Dolphin Books/Doubleday & Co./Garden City, 1961.
- Stoddard, Salomon, *Carta al gobernador Dudley, Massachusetts Historical Collection*, Ser. 4, II, 1854.
- Sweet, William W., *The American Churches*, Nueva York/Nashville, Abingdon/Cokes Bury Press, 1948.
- The Indians of Southern California*, edición de Jahn W. Caughey, California, Sam Marino, 1952.
- Toynbee, Arnold J., *Estudio de la historia*, trad. de Luis Grasset y L. A. Bixio del texto abreviado de D. C. Somerwell, Buenos aires, Emecé Editores, 1952.
- Valle, Rafael Heliodoro, “El Diablo en Mesoamérica”, *Cuadernos Americanos*, XII México, núm. 3, 1955.
- Vaughan, Alden T., *New England Frontier. Puritans and Indians, 1620-1675*, Boston, Little Brawn and Company, 1965.
- Vespucio, América, *Carta de las islas nuevamente descubiertas en cuatro de sus viajes*, edición facsimilar, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1941.
- Villoro, Luis, *Los grandes momentos del indigenismo*, México, El Colegio de México, 1950.
- Voltaire, *Ouvres completes*, París, Librairie Hachette et Cie., 1890.
- Voto, Bernard de, *The Course of Empire*, Cambridge, Mass., The Riverside Press, 1962.
- Walter, Eric A., *The British Empire. Its Structure and Spirit*, Londres, Oxford University Press, 1943.
- Wentz, Adde Ross, *The Lutheran Church in American History*, Filadelfia, The United, Lutheran Publications, 1923.
- Werkmeister, William H., *A History of the Philosophical Ideas in America*, Nueva York, The Ronald Press Company, 1949.
- Whitfield, Henry, “Strenght out of Weacknesse; or a Glorious Manifestation of the Further Progresso of the Gospel among the Indians in New England”, *Massachusetts Historical Collection*, Ser. IV (1834).
- Willison, George, *Saints and Strangers*, Nueva York, TimeReadingProgram Special Edition, 1964.
- [Wilson, John], *The Day-Breaking if not the Sun Rising of the Gospel with the Indians in New England*, Edición de Old South Leaflets (núm. 143).
- Winslow, Ola Elizabeth, *Jonathan Edwards. A Biography*, Macmillan Co., Nueva York, 1941.



- _____, *Jonathan Edwards. Basic Writtings. A Signet Classic*, Nueva York/Toronto, 1966.
- Winthrop's Journal, *History of New England (1630-1649)*, 2 v., edición de James Kendall Hosmer, Nueva York, Charles Scribner's Sons, 1908.
- Winwar, Frances, *Puritans City. The Story of Salem*, Nueva York, Robert McBride & Company, 1938.
- Wish, William Harvey, *Society and Thought in Early America*, Nueva York, Longman Green and Company, 1960.
- Wissler, Clark, *Los indios de los Estados Unidos de América*, trad. de Andrés Pirk, Buenos Aires, Editorial Paidós, 1970.
- Wittke, Carl Frederick, *A History of Canada*, Nueva York, F. S. Croft & Co., 1941.
- Wrong, George Mackinnon, *The Canadians. The Story of a People*, Nueva York, The Macmillan Co., 1938.
- _____, *The Conquest of New France*, Yale University Press, New Haven, 1918.
- Zea, Leopoldo, *Dos etapas del pensamiento en Hispanoamérica. Del romanticismo al positivismo*, México, El Colegio de México, 1949.



INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS