



“Imagología del bueno y del mal salvaje”

p. 403-530

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

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



INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS

IMAGOLOGÍA DEL BUENO Y DEL MAL SALVAJE



INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS

A María Teresa, mi esposa



Introducción

405

En 1976 apareció nuestro libro *Evangelización puritana en Norteamérica*, y en el capítulo I, sección primera, realizamos una breve exposición introductoria sobre el indio bondadoso y el salvaje perverso de las primeras epístolas y crónicas de ultramar. Desde entonces quedamos interesados por el atractivo tema y nos prometimos estudiarlo más a fondo en el futuro; sin embargo, han tenido que transcurrir algunos años para encontrar un hueco en el esfuerzo profesional diario y poder indagar y completar, hasta cierto punto, el esbozo temático iniciado casi hace una década.

Desde luego se ha escrito tanto sobre la degeneración de América y del aborigen americano, así como de la imagen angelical o demoníaca de éste, que intentar ahora abarcar la ingente producción historiográfica que existe sobre tan importante asunto nos resultaría imposible además de frustrante, y por ello hemos decidido limitamos críticamente a unas cuantas obras nacionales, o cuando menos traducidas y publicadas en México, completándolas con tres extranjeras: una francesa, otra alemana (ya vertida al español), amén de una más norteamericana.

Desde la primera carta de Colón, con su versión idealizada e interesada del indio manso (explotable) o del indio feroz (combatible y extingible), torrentes de tinta se han empleado más que para condolerse cristianamente del cuitado indio, para utilizarlo como argumento condenatorio de la

España imperial descubridora, conquistadora (material y espiritualmente) y colonizadora.

Tres importantes autores aquí estudiados sintetizan con habilidad y conocimiento del oficio las múltiples facetas historiográficas del tema indiano. Dos de ellos son extranjeros: Gilbert Chinard y Antonello Gerbi, pero este último por su larga estancia en Latinoamérica y su amor y admiración por el mundo iberoamericano bien merece que lo despojemos de su capa de extranjero y por naturalización intelectual lo tengamos por nuestro. El primero es francés, investigador informado y acucioso, a quien debemos agradecer sobre todo que haya inclinado a nuestro historiador yucateco, Silvio Zavala, a completar la información del anterior sobre la presencia de América en la conciencia francesa del siglo XVIII.

Dos trabajos más pertenecen asimismo a extranjeros, el del norteamericano Pearce, que se refiere al terrible drama del pielroja en su tierra natal americana (ente predeterminado teológica y pragmáticamente a la extinción) y el del alemán Bitterli, que mete en el mismo saco crítico condenatorio la política absolutamente destructiva anglosajona y la relativamente destructora hispánica en relación con los indios.

O'Gorman se muestra como siempre, agudo e iconoclasta contra todas las afirmaciones estereotipadas que sin fundamento historiográfico pululan por doquier sobre la naturaleza bestial del indio americano y sobre los supuestos padrinos de tan implacable expresión calificadora. Complementa Gómez Canedo la tesis o'gormaniana y rompe lanzas a favor de ésta contra Lewis Hanke. Josefina Vázquez nos da la imagen del indio captada en Fernández de Oviedo y en las *Relaciones* geográficas, y el filósofo Luis Villoro nos entrega un profundo análisis sobre lo que podemos denominar los momentos cruciales del indigenismo mexicano. Y por último dos latinoamericanos: A. Ponce y Fernández Retamar, a los cuales nos resistimos calificar de extranjeros, aunque legalmente lo sean, que como estudiosos marxistas reinterpretan *La tempestad* de Shakespeare y de Renán como expresión manifiesta de la lucha de clases. Además, para el segundo de estos autores, Calibán simboliza la revolución latinoamericana y la victoria (aún no total) de los pueblos mestizos iberoamericanos explotados por el imperialismo yankee. Terminamos el estudio incluyendo una emotiva poesía de una norteamericana, que tocada en su corazón por la tragedia del indio pielroja se permite la licencia poética de que éste hable resignadamente y que se sienta obligado, como



honesto Caníbal, a devolver bien por mal; es decir que se decida a ayudar a los tan necesitados cristianos blancos.

Si algo de positivo ha de extraer, conservar y no olvidar el probable lector, es la disolución y ruina de un viejísimo mito; la falsa dicotomía que desde finales del siglo XV ha pervivido hasta nuestros días. La existencia de dos imágenes: la del buen salvaje y la del mal salvaje. Pero de hecho fueron y siguen siendo dos máscaras arbitradas para encubrir una realidad única: caretas inventadas para disimular los apetitos e intereses desbocados de los europeos.

Instituto de Investigaciones Históricas

Febrero de 1985



INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS



Leyenda áurea. El buen indio y el calibán indiano

409

Dichosa edad y siglos dichosos aquéllos a quien los antiguos pusieron nombre de dorados, y no porque en ellos el oro, que en esta nuestra edad de hierro tanto se estima, se alcanzase en aquella venturosa sin fatiga alguna, sino porque entonces los que en ella vivían ignoraban estas dos palabras de “tuyo” y “mío”. Eran en aquella santa edad todas las cosas comunes: a nadie le era necesario para alcanzar su ordinario sustento tomar otro trabajo que alzar la mano y alcanzarle de las robustas encinas, que libremente les estaban convidando con su dulce sazonado fruto...

Todo era paz entonces, todo amistad, todo concordia.¹

Cuenta el labriego de Ascrea en *Los trabajos y los días*, que en tiempo en que nacieron los dioses y los hombres mortales, los inmortales crearon la Edad de Oro de los humanos hablantes. Vivían éstos como dioses y estaban dotados de un espíritu tranquilo; no conocían el trabajo ni el dolor, ni la cruel vejez;

¹ Del discurso de Don Quijote a los cabreros (capítulo XI de la Primera parte de la obra inmortal de Cervantes).

guardaban siempre el vigor de sus miembros y lejos de todos los males morían como se duerme. Eran dueños de todos los bienes y la fértil tierra producía por sí sola toda suerte de abundancia; con profundo sosiego compartían estas riquezas con los demás hombres irreprochables.²

La segunda generación suscitada por los habitantes de las moradas olímpicas fue muy inferior a la primera. La Edad de Plata bien distinta a la áurea, no fue semejante a ésta y los hombres, así en la inteligencia como en las proporciones físicas, resultaron disminuidos, abrumados de dolores, estupidizados y desdeñosos de los dioses. Irritado Zeus, absorbió a tal generación y la Tierra los escondió en su profundo seno.

El padre Zeus creó una tercera era o Edad de Bronce muy diferente a la argétea, caracterizada por una raza robusta de hombres violentos, feroces y parlantes, que se domeñaron entre sí con sus propias manos hasta acabar todos en el reino negro de Tánatos.

Siguió a esta generación otra de semidioses que fue destruida en dos guerras (Tebas y Troya) y sus espíritus fueron a habitar las Islas de los Bienaventurados allende el profundo océano.

En la quinta generación, la suya, la de la Edad de Hierro, exclama con dolorido Hesíodo, el pastor beocio, los hombres no cesan de estar abrumados de trabajos y miserias durante el día ni de estar corrompidos durante la noche. Entre estos míseros hombres no hay ninguna piedad ni justicia y por ello serán destruidos cuando se les tornen blancos los cabellos.³

Epicuro nos presenta a su vez al hombre desprovisto de razón y, por tanto, sin medios adecuados ni fuerzas para luchar por su existencia. Este ente primitivo poco a poco va descubriendo el medio de servirse del fuego, inventa el arte de edificar sus cabañas y de utilizar las pieles de los animales para cubrirse. El lenguaje aparece como una espontánea perfección de los gritos guturales que como en todo animal era una natural manifestación de los sentimientos internos. Como puede verse la explicación materialista epicúrea se acomoda mejor que la idealista a la antropológica de nuestros días sobre la evolución del hombre prehistórico.

La literatura y la tradición latinas asumen el tema, lo hacen suyo, tal es el caso en Virgilio; pero lo bifurcan clásicamente en la interpretación progre-

2 Libro I.

3 *Ibidem*.

sista epicúrea, optimista, y en la pesimista estoica. En la obra de Lucrecio Caro, *De la naturaleza de las cosas*, nos presenta el poeta los primeros tiempos de la todavía virgen Tierra, engendradora de todos los gérmenes. Las plantas surgen primero, los animales después y, por último, aparece el hombre. Asistimos a la vida incierta y salvaje de los primeros seres humanos, al origen del lenguaje y de la sociedad; a la invención de las artes y al lento establecimiento del orden (*cosmos*) en el caos de las sociedades primitivas.⁴

Lucio Anneo Séneca en su Epístola XC alude añorantemente desde su concepción filosófica estoica a las tres edades del mundo (oro, plata y bronce-hierro) fundiendo así la tercera y quinta de Hesíodo en una sola o actual, caracterizada por la violencia y degenerada tanto física como moralmente (Imperio Romano: siglos I al VI): la Edad de Oro, época del reinado de Saturno, en la que se vivía en la inocencia, se desconocían los males y los crímenes; la Tierra producía generosamente y sin cultivo todo cuanto fruto pudiera el hombre apetecer para su alimento y regalo; los humanos vivían felices; no existían el egoísmo, ni la avaricia ni la ambición: *todo era de todos*. Las artes no se habían aún inventado y los mejores regían con beneplácito los destinos de los demás, contribuyendo de este modo a hacerlos virtuosos: edad paradisiaca, ajena al egoísmo, sin falsos pudores ni hipocresías. Disminuidos o marchitados tan puros valores, la era dorada da paso a la Edad de Plata, tiempo en que Saturno permaneció en Italia enseñando la agricultura. Los hombres dejan de ser virtuosos y la codicia comienza a dar sus primeros fatales pasos. La Tierra pierde en buena parte su fertilidad y el hombre se ve obligado a cooperar con ella para obtener frutos substanciales y sabrosos. Los sabios inventan las artes, y la guerra y el derecho incipientes dan lugar a la distinción paulatinamente acrecentada entre los que tienen algo que guardar y defender y los que nada poseen. Rotos ya los diques que contenían algún tanto el torrente de las pasiones, se inicia la Edad de Hierro y los hombres se entregan a toda clase de vicios; abandonan la virtud y se declaran mutuamente una guerra a muerte. El hombre se convierte en el lobo del hombre y para preservarse de la destrucción total tiene que gobernarse mediante leyes tan bárbaras e injustas como él mismo. La Tierra se niega a producir y obliga a los humanos mediante esfuerzos y sudores extremos a obtener el sustento de la misma.

4 Lucrecio, libro V.

Por la vía de escape del bucolismo poético los vates clásicos buscan el modo de hurtarse a tan triste cuanto miserable etapa férrea, e imaginan a manera de compensación enajenante e ilusoriamente utópica, una Arcadia habitada por pueblos de pastores (arcadios o árcades) donde reina la inocencia y la felicidad.

Con el cristianismo y a todo lo largo de la Edad Media (etapa violenta, guerrera, codiciosa, lentamente dulcificada por la caridad e iluminada piadosamente por la belleza del románico y del ojival, así como por la exactitud y claridad lógica de la *Summa theologica*) la edad áurea de la literatura pagana se convierte en el Edén o Paraíso perdido que hay que recobrar o encontrar como creyó localizarlo Cristóbal Colón, hombre medieval con ribetes renacentistas, aguas arriba del caudaloso Orinoco.

Humanistas y artistas del Renacimiento redescubren a su vez el tema clásico de la Edad de Oro y del ente dichoso que se suponía gozaba de ella. Pero esta vez la utopía se topiza o, por mejor decir, se hace terrenal, como escribió Eugenio Ímaz.⁵ La presencia real de América, previa su *invención* por los humanistas y los poetas,⁶ transforma la utopía clásica en sueño despierto de casi Paraíso terrenal habitado por seres humanos buenos y nobles que conviven armoniosa y felizmente en una tierra fragante, bella y rica que les cede sus más opimos frutos sin mayores esfuerzos. La supuesta edad áurea se convierte en realidad americana, no menos que el famoso *filósofo desnudo* de los antiguos se actualiza en el hermoso, débil, mansuetísimo, discurrante y racionalista salvaje isleño. La escena, reconstruida al estilo clásico, corre a cuenta de Pedro Mártir de Anglería: un anciano y grave indio todo desnudo se acerca al almirante y tras regalarle un canastillo lleno de frutos y flores le espeta este discurso:

Nos han contado que tú has recorrido con ejércitos poderosos todas estas provincias que hasta ahora te eran desconocidas y, que has causado no poco miedo a los pueblos que las habitan. Por lo cual te advierto y amonesto que las almas, cuando salen del cuerpo, tienen dos caminos: uno

⁵ “Prólogo” a la edición de *Utopías del Renacimiento*, México/Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 1966, p. 15-16.

⁶ Alfonso Reyes “La última Thule”, en *Obras completas*, México, Fondo de Cultura Económica, 1970, t. XI, p. 75.

tenebroso y horrible, preparado para aquellos que hacen daño al género humano; otro placentero y deleitable, destinado para los que en vida amaron la paz y tranquilidad de las gentes. Si, pues, tienes presente que eres mortal, y que a cada uno le están señalados los méritos futuros según las obras presentes, no harás mal a nadie.⁷

Colón quedó maravillado con aquel breve y sentencioso discurso proveniente de “un hombre desnudo”, máximo cargo que, según Montaigne, los civilizados europeos hacían a los indios por no llevar calzones.

También el octogenario aborígen quedó pasmado con la réplica de Colón, especialmente cuando explicó su presencia en aquel mundo natural y virgen para castigar por orden de los reyes de España a los caníbales y otros malos hombres, y para honrar y defender a los buenos.⁸

Colón busca riquezas y como aquellos primeros isleños no daban prueba de poseer muchas, entonces se siente obligado a disimular su desencanto áureo mediante la descripción de las edénicas islas que iba descubriendo (“muy bellas, de montes sublimes y agradables a la vista, de campos feraces”) y de los habitantes (“gentes ingeniosas, bien proporcionadas, como calcas de estatuas antiguas, tímidas y espléndidas, inocentes, de bonísima fe y dadivosas”).⁹ Tal descripción movió la pluma del humanista Pedro Mártir y le hizo escribir lo que sigue:

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. Para ellos es la edad de oro. No cierran sus heredades ni con fosos, ni con paredes, ni con setos; viven en huertos abiertos, sin leyes, sin libros, sin jueces; de su natural veneran al que es recto; tienen por malo y perverso al que se complace

7 *Décadas del Nuevo Mundo*, trad. de Joaquín Torres Asensio, Buenos Aires, Editorial Bajel, 1944, p. 40.

8 *Ibidem*. p. 41.

9 *Cit.* Edmundo O’Gorman, en *Cartas del almirante don Cristóbal Colón al señor Rafael Sánchez, tesorero de los reyes*, edición facsimilar, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1939, p. 5-8, 12-13.

en hacer injuria a cualquiera; sin embargo, cultivan el maíz y la yuca y los ages.¹⁰

Américo Vespucio también confirmará que la gente vista por él en la *Cuarta parte* del mundo vivía y se contentaba con lo que buenamente le daba la naturaleza; que tenía en poco la riqueza y que, por lo mismo, resultaba extremadamente liberal. Empero al lado de esta descripción amable y eldorádica, en la carta conocida generalmente como *Cuatro viajes* aparece la otra cara, la del indio indómito y fiero, caníbal y guerrero, cruel y traicionero, bestial en suma.¹¹ También Colón desde su primera carta se refiere a otros indios “muy feroces”, nada amables, de largos cabellos, los cuales, en la epístola del doctor Chanca al Cabildo de la ciudad de Sevilla, escrita probablemente a fines de enero de 1494, después de la primera expedición de Ojeda, dando cuenta del segundo viaje del almirante, son habitantes de las islas Caribe y “comen carne humana”.¹² En la traducción latina hecha por Cozco se lee que “*hi carne humana vescuntur*”, refiriéndose Colón a los indios de la isla Charis o Caribs simplemente de oídas. Estos charibs, caribs o caníbales parece ser que no eran antropófagos y el calificarlos así se debió al error de traducir que se alimentaban de carne viva o cruda por “éstos se alimentan de carne humana”.¹³ Sea como fuere, los testimonios españoles, portugueses e italianos confirman (para nuestro objeto no importa que dichos testimonios sean falsos o verdaderos) la presencia de la otra cara negativa y afrentosa del indio americano. Al observarse por primera vez en la historia del género humano la presencia de una cuarta raza, la americana, que ponía en crisis la tradicional creencia de un mundo rigurosamente jerárquico habitado también por la triple herencia, asimismo jerarquizada, del Padre Noé, como lo ha señalado Edmundo O’Gorman, la jánica cara del nuevo ente histórico aparece primero como la del *noble y buen*

10 Pedro Mártir, *op. cit.*, p. 41. Los “ages” son el ají o chile.

11 Véase la edición facsimilar, *Cartas de Américo Vespucio de las islas nuevamente descubiertas en cuatro de sus viajes*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1941, p. 38, 42, 53, 61.

12 E. O’Gorman, *Navegaciones colombinas*, México, Secretaría de Educación Pública, “Carta segunda”, p. 28.

13 Véase en Julio C. Salas (*Los indios caribes*, Madrid, 1920), lo relativo a la traducción latina de Leandro Cozco. Véase asimismo en Lewis Hanke, *Aristotle and the American Indians*, London, 1959, p. 44, n. 14. Véase también la carta de Colón (latín-español) a Rafael Sánchez (*cit. supra*, n. 11).

salvaje, que casi de inmediato se trueca en su contrario: la del mal salvaje, no ya tan sólo bárbaro, mal menor, sino de naturaleza bestial. El revelado positivo tenía el respaldo de la tradición clásica y de la renovación renacentista; el negativo se apoyaba en la realidad inventada, manipulada o asumida por historiadores y cronistas. El “filósofo desnudo” de Pedro Mártir, personaje central en el drama del Eldorado americano, “prepara ya el buen salvaje” de Rousseau (como escribe Alfonso Reyes), y el fastuoso exotismo oriental del mundo antiguo y del medieval se transforma en exotismo americano.¹⁴

Con ayuda del padre Las Casas y de otros críticos españoles se llegó a lamentar, no sin gran dosis de hipocresía, la efímera vida de la etapa áurea americana y del bueno y noble salvaje. La protesta contra esta destrucción partió ante todo de la propia España e inmediatamente cundió la condena en todas las potencias europeas enemigas del imperio español, no tanto por motivos humanitarios sino por principios políticos, económicos y hasta religiosos. El monumento jurídico más excelso del iusnaturalismo español del siglo XVI (*La brevísima*, 1552) se convirtió en un instrumento propagandístico formidable para denostar a los aborrecidos españoles y fundamentar la llamada leyenda negra.

Países como Holanda, Francia, Suecia e Inglaterra tuvieron también que contender con el indio americano y de hecho lo hicieron no contra el ente mítico e ideal, el noble salvaje, imaginado durante los primeros contactos de los navegantes europeos; sin embargo, el poder embelesador de la leyenda áurea y del indio paradisíaco estaban tan arraigados que nunca murieron del todo, como lo prueba su renacimiento en el siglo de las luces, cuyos hombres de mayor significación, al igual que les sucedió a los más representativos del siglo XVI, vieron en el buen salvaje la contrafigura del europeo civilizado y pues envilecido por los egoísmos desbocados y la corrupción de la propia edad férrea europea.

En el siglo XVI, movidos también los ingleses isabelinos por el sugestivo y nostálgico ensueño de la edad dorada se pusieron en contacto con el indio pielroja y no dejaron de idealizar, como era de rigor, la presencia física y moral de éste. El capitán Barlow, enviado por Walter Raleigh a la que será llamada Virginia, describe a los hombres y mujeres de la tribu tuscarora como gente hermosa, bondadosa y civilizada:

14 A. Reyes, *op. cit.*, p. 58.

Cuando nos acercamos [en nuestro batel] y allegamos cabe a la orilla, la esposa de Granganimeo vino corriendo a saludar nos 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 robárnoslos. 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. La cacica se esforzó cuanto pudo por atendernos y en ordenar todas las cosas de la mejor manera, dándose mucha prisa 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 curada y asada, pescado seco, cocido y asado, melones en crudo y preparados, raíces de diversas especies y frutos variados. La bebida de los indios es generalmente agua, pero preparada con jengibre y canela negra, y a veces sasafrás y otras hierbas y hojas salutíferas 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 como si estuvieran viviendo aún en la edad dorada*.¹⁵

Por lo que toca a la tierra, al acercarse el capitán Barlow a la sonda de Pamlico (1584) percibió aromas y fragancias deleitosas: “el día 2 de julio –escribe en su informe– hallamos aguas poco profundas y percibimos un tan dulce y penetrante olor, que parecía como si estuviéramos en medio de un delicado vergel cuajado de toda suerte de odoríferas flores”.¹⁶

Y cuando el hermano del “rey” Granganimeo llegó en una de las canoas indias a saludar a los ingleses, Barlow escribe: “arribó acompañado de cin-

15 Cit., H. Munford Jones, *Este extraño Nuevo Mundo*, trad. de Andrés Mateo, México, UTHEA, 1966, p. 33. Cursivas nuestras. También en “The first voyage to the coast of America”, *apud* F. Coleman Rosenberg, *A Treasury of Writing*, Nueva York, 1948, p. 37. Asimismo, en Richard Hakluyt, *The Principal Navigations, Voyage and Discoveries of the English Nation*, London, 1919, v. VI, p. 121-139.

16 *Ibidem*.

cuenta guerreros, 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”.¹⁷

Por el momento la naturaleza y el hombre americanos se mostraban idealmente potenciados, realzados, que era como tenía que ser, o mucho mejor, como se quería comprobar en este primer abordaje edénico, con los ojos ávidos y asombrados de estos primeros navegantes europeos. Como en el caso de Colón, a falta de oro había que dirigir la atención del ansioso y asombrado lector hacia la bondad del clima, el verdor de los árboles, los trinos de los pájaros y la inocencia de los indios. La magnífica presencia física de éstos causó la admiración de los europeos, y la lente estilística mediterránea y nórdica captó esta notable realidad que desbordaba ampliamente los raquícos módulos de la mayoría de los habitantes del Viejo Mundo, tal y como comprobó y testimonió Raleigh al ponerse en contacto con los indios caribes de la Guayana.

Mediante la óptica estilística del Renacimiento italiano y nórdico, el indígena fue representado con formas apolíneas o venusinas, según el caso, que, a decir verdad, no exageraban ni idealizaban en extremo la belleza de las formas físicas naturales. Las acuarelas de John White (1584-1587) y los grabados que de las mismas realizó Teodoro de Bry, las escenas del mundo aborígen naturalista, del hombre natural, captadas por el pintor Jacobo Le Moyne, así como las ilustraciones de Jean Lambert a la edición de *Las cartas de Vesputio* (1505), las de la obra sobre los descubrimientos de los hermanos Zeno y las del segundo volumen de la *Cosmographie Universelle* de Thévet (1575) representan a indios e indias heroizados, deificados, de proporciones clásicas o renacentistas estereotipadas.

Dentro del mundo hispánico e indohispano la representación respondió a una doble vertiente interpretativa: por un lado, las grabados de, o atribuidos a, fray Diego Valadés, que ilustran la *Rethorica Christiana* (1579) presentan entremezclados armoniosamente los elementos artísticos residuales del medioevo, los estéticos del clasicismo humanista y los novedosos y exóticos del mundo indoamericano, y en ellos puede observarse que la maestría del fraile tlaxcalteca no desmerece nada frente a la del grabador De Bry; por otro lado, las grabados y pictografías de inspiración y técnica indígenas, realizados en su mayor parte por antiguos o recientes tlacuilos, incorporan la novedad

¹⁷ *Loc. cit.*

aborigen americana, con máxima ingenuidad y voluntad estética admirable, al nuevo esquema cultural cristocentrista inaugurado por España en el Nuevo Mundo.¹⁸ La integración del ser y del espíritu indios se realiza pues por el lado humanístico; pero también, según acabamos de exponer, por el lado autóctono. En los llamados códices posthispánicos, junto a los jeroglíficos tradicionales se añaden elementos nuevos procedentes del mundo español y asimismo aclaraciones empleando la escritura fonética castellana o adaptando los signos fonéticos e inventando otros para los diversos vocablos indígenas.

Colón será el primer europeo que utilizando la idea preconcebida del buen salvaje, procedente como ya sabemos de la antigüedad clásica, dotó a los naturales de América con esa cualidad y apercibió a todo el mundo occidental cristiano de la existencia real del ente literario imaginado por los antiguos.¹⁹ A su espectacular informe siguieron inmediatamente las confirmaciones de Vespucio, de Mártir de Anglería y de muchos otros navegantes y exploradores que comprobaron, cada uno por su cuenta, la presencia *a posteriori* del *a priori* dionisiaco,²⁰ el ya citado buen salvaje o filósofo desnudo que constituirá las delicias críticas de los humanistas europeos de los siglos XVI, XVII y XVIII. Se trata del hombre natural, hombre puro e incontaminado que, de acuerdo con Alfonso Reyes, como ya se dijo, anticipa al imaginado por Juan Jacobo Rousseau.

En 1529, adelantándose a todos los críticos y estudiosos de la época, fray Antonio de Guevara, obispo de Mondoñedo, publicó su famosísimo *Reloj de príncipes* o *Marco Aurelio*, una de las obras más leídas y traducidas de aquel tiempo. En dicho libro, de inigualable belleza literaria, incluye Guevara un singular episodio, “El Villano del Danubio”, novelita didáctica, a la moda de entonces, donde el irónico fraile nos cuenta la irrupción en la corte imperial romana de un pobre rústico, ripario danubiense, que ante el propio emperador

18 Véase capítulo I de *La evangelización puritana en Norteamérica*, México, Fondo de Cultura Económica, 1976, p. 23-35 [p. 39 y 55 en el presente volumen]. Sobre la personalidad del teólogo y probable grabador tlaxcalteca, véase en Francisco de la Maza, “Fray Diego Valadés, escritor y grabador franciscano”, *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, núm. 13, 1945; véase también en Constantino Reyes Valerio, “Iconografía de un grabado de fray Diego Valadés”, *Cuadernos Culhuacán*, México, Secretaría de Educación Pública/Instituto de Nacional de Antropología e Historia, 1975.

19 José Gaos, *Historia de nuestra idea del mundo*, México, El Colegio de México, p. 221.

20 Relativo a Dionisio de Halicarnaso.

filósofo Marco Aurelio y en presencia del Senado, se lamenta con sentenciosas y graves palabras, dignas del gran Cicerón, de los agravios y entuertos que un censor desafortado realizaba en el pueblo del quejoso.

Para hacer más dramático el discurso del villano querellante, más actual y real dentro de las circunstancias históricas que motivaron la acusación y denuncia forenses, valdría la pena que el lector trastocara los personajes y lugares, y donde lea “villano” o “rústico” imagine indio o buen salvaje; donde lea “Marco Aurelio”, piense en Carlos V; tome por Cortes españolas el “Senado”; en lugar de “Roma” o “Italia” ponga a España; en vez de “Germania”, las Indias y tenga a los “romanos” por castellanos y a los capitanes de Roma por conquistadores españoles. Y por último, considere a los “padres conscriptos” o “senadores” por procuradores castellanos.

Puesto, pues, en el medio del Senado aquel rústico –se lee en el discurso o plática del villano– díjoles así: “¡Oh padres conscriptos, oh pueblo venturoso! Yo el rústico Mileno, vecino que soy de las Riparias, ciudades del Danubio, salud a vosotros, los senadores romanos [...]. Los tristes hados lo permitiendo, y nuestros ceñudos dioses nos desamparando, fue tal nuestra desdicha y mostróse a vosotros tan favorable ventura, que los superbos capitanes de Roma tomaron por fuerza de armas a nuestra tierra de Germania [...]. Pregúntoos, oh romanos, qué acción teníades vosotros siendo criados cabe el río Tiberni, a nosotros, que nos estábamos en paz en las riberas del Danubio [...]. Después que en este camino he visto las bravas montañas, las diversas provincias, las muchas naciones, las tierras ásperas, las gentes tan barbarás, las muchas y muchas millas que hay de Germania a Roma, yo no sé qué locura le tomó a Roma de enviar a conquistar Germania; porque, si lo hizo con codicia de sus tesoros, sin comparación fue más el dinero que se gastó en conquistarla, y ahora se gasta en sustentarla, que no le renta ni rentará por muchos años Germania, y podrá ser que primero la tenga perdida que no saquen la costa que hicieron por ello. Si me decís, romanos, que no por más fue Germania conquistada de Roma, sino porque Roma tuviese esta gloria de verse señora de Germania, también es esto vanidad y locura; porque muy poco aprovecha tener los muros de los pueblos ganados, y tener los corazones de los vecinos perdidos [...]. Si decís que nos enviasteis a conquistar a fin que no fuésemos bárbaros ni viviésemos como tiranos,

sino que nos queríades hacer vivir debajo de buenas leyes y fueros, tal sea mi vida si la cosa así sucediera; pero ¿cómo es posible que vosotros deis orden de vivir a los extranjeros, pues quebrantáis las leyes de vuestros antepasados? [...]. Si esto es verdad, como es verdad, conviene saber, que ni tuvo ocasión, ni menos razón, la superba Roma de conquistar ni tomar a la inocente Germania, pues vemos que [...] cada uno toma lo que puede y mata a quien quiere; y lo que es peor de todo, que tantos y tan grandes males, ni los que gobiernan los quieren remediar, ni los agraviados de ellos se osan quejar [...]. Pues [...] ¿es verdad que nos guardáis justicia y tenéis en paz y tranquilidad la tierra? No por cierto, sino que los que van allá nos toman la hacienda, y los que estáis acá nos robáis la fama, diciendo que pues somos una gente sin ley, sin razón, sin rey, que como bárbaros incógnitos nos pueden tomar por esclavos. Muy engañados vivís en este caso, oh romanos, ca no me parece que con razón nos puedan llamar gente sin razón, pues tales cuales nos crearon nuestros dioses, nos estamos en nuestras casas propias, sin desear ni buscar ni tomar tierras ajenas. Con mucha más razón podemos decir ser vosotros gentes sin razón, pues no contentos con la dulce y fértil Italia, os andáis derramando sangre por toda la tierra. Que digáis nosotros merecer ser esclavos a causa que no tenemos príncipe que nos mande, ni Senado que nos gobierne, ni ejército que nos defienda; a esto os respondo que pues no teníamos enemigos, no curábamos de ejércitos, y que pues era cada uno contento con su suerte, no teníamos necesidad de superbo Senado que gobernase; que siendo como éramos todos iguales, no consentíamos haber entre nosotros príncipes; porque el oficio de los príncipes es suprimir a los tiranos y conservar en paz los pueblos. Que digáis no haber en nuestra tierra república ni policía, sino que vivíamos como viven los brutos animales en una montaña, tampoco en esto, como en lo otro, tenéis razón [...]. Veo tantas tiranías en vuestros censores, hácense tantos robos a los míseros pobres, hay tantas disensiones en aquel reino, permítense tantos daños en aquella tierra, está tan robada la mísera república, hay tan pocos que ceden lo bueno, y espero tan poco remedio de aqueste Senado, que determino, como mal aventurado, desterrarme de mi casa y de mi dulce compañía, porque no vea con mis ojos cosa de tanta lástima [...]. Si en algo os ha ofendido mi lengua, he aquí me tiendo en este suelo para que me cortéis la cabeza, porque mas quie-

ro ganar honra en ofrecerme la muerte que no que la ganéis vosotros conmigo en quitarme la vida,”²¹

Este extracto alegórico es, como escribe José Gaos, “una expresión más de la autocrítica de la España conquistadora de América, iniciada y llevada adelante con creciente volumen y eficacia por los evangelizadores”.²² En este texto así como en el del padre Las Casas de 1552 (*Brevísima relación*) y en los más representativos de toda la escuela iusnaturalista española del siglo XVI se critica y condena la conquista del indio; se cuestiona la pretendida legitimidad de la debelación de América y se formaliza la imagen del hombre primitivo, del indígena inocente y feliz, del paciente y elocuente buen salvaje que servirá a los posteriores humanistas y especialmente, como se dijo, a los filósofos ilustrados del siglo de las luces.

Lo que a un alto nivel intelectual de conocimiento crítico llevó a cabo fray Antonio de Guevara con su interpolación novelada, lo van a realizar a nivel popular Micael de Carvajal y Luis Hurtado de Toledo en la mascarada espiritual (inspirada en las medievales danzas de la muerte) *Las Cortes de la muerte a las cuales vienen todos los Estados, y por vía de representación dan aviso a los vivientes y doctrina a los creyentes*.²³ Como ocurre en este tipo de farsas, todos los personajes y estamentos sociales van desfilando ante la muerte arbitrando cada quien sus razones para que su vida se alargue; mas la descarnada no hace caso de los alegatos y va remitiendo a cada quien al “oscuro”, sin que valgan lloros, lamentos, desplantes o súplicas. La escena XVII nos presenta las cuitas de los dos filósofos: el triste (Heráclito) y el alegre (Demócrito), los cuales dialogan sobre la corrompida edad en que vive el mundo y con añoranza se refieren a la vuelta a los orígenes, a la prístina Edad de Oro plena de inocencia y felicidad. Esta escena es prenuncio de la siguiente (XIX) en la que aparece la novedad americana, la queja indiana con aires de utopía condolidada. Se trata de la incorporación del indígena a la

21 Hemos utilizado y, pues, transcrito, los extractos del discurso del *Villano* que incluye Gaos en su obra, ya citada (*supra*, n. 19). Véase Biblioteca de Autores Españoles (Rivadeneira), v. LXC. p. 160-165.

22 *Ibidem*. p. 224.

23 Véase nuestro ensayo crítico sobre este auto en *Historia Mexicana*, México, El Colegio de México, núm. 4, 1955. Se reproduce asimismo en nuestro *Ensayos, tareas y estudios históricos*, Jalapa, Veracruz, Universidad Veracruzana, 1962.

historia cristiana occidental: la presencia del sufrido y buen salvaje en el escenario histórico.

Los indios aprovechan su obligado desfile en las *Cortes de la muerte* para exponer de viva voz todas las injusticias, todos los daños y abusos de que son objeto por parte de los españoles. Los autores utilizan los terribles alegatos que el padre Las Casas empleó con santa furia en la *Brevísima* y los ponen en boca de los indios quejosos: se condenan por supuesto la famosa hambre sagrada de oro de los conquistadores, sus desmanes, atropellos y asesinatos de gente inocente: *Por robar haciendas y fama / ¿qué hija, mujer ni hermana / Tenemos que no haya sido / Más que pública mundana / Por esta gente tirana / Que todo lo ha corrompido? / Para sacar los anillos / ¿Qué dedos no se cortaron? / ¿Qué orejas para zarcillos / no rompieron con cuchillos? / ¿Qué brazos no destrozaron? / ¿Qué vientres no traspasaron / Las espadas con gran lloro... ?*

Las Indias son también imprecadas, anatemizadas como provocadoras del desquiciamiento moral producido por el maldito oro (“tierra cocida”) que en ellas abunda: *Di India ¿por qué mostraste / A Europa esos metales / Falsos, con que la llevaste, / Y después nos la enviaste / Cargada de tantos males? / ¿No le bastaban las minas / De pecados que tenía / Tan profundas y continuas / Sino cargarlas de espinas / Con que mata cada día? / ¡Oh India, que diste puertas / A los míseros mortales / Para males y reyertas! / ¡Indias, que tienen abiertas / Las gargantas infernales! / ¡India, abismo de pecados! / ¡india, rica de maldades! / ¡India, de desventurados! / ¡India, que con tus ducados / Entraron las torpedades!*

Si uno recuerda que por el páramo manchego se topó Don Quijote con la carreta del Auto de las Cortes de la Muerte, que iba representando por aquellos pueblos de Dios la compañía dirigida por Angulo El Malo, y que el Caballero de la Triste Figura lanza en ristre hizo correr despavoridos a los pobres cómicos de la legua, se cae en la cuenta de la presencia del indio y de las Indias en la conciencia histórica y popular española. Por lo tanto, resulta sumamente ilustrativo y emotivo comprobar cómo el tema crucial americano, el noble y dolido salvaje, fue motivo de reflexión, compasión y disputa no sólo en los círculos españoles cultivados, sino también en la conciencia lugareña, zafia y ruda del rústico español de los siglos XVI y XVII. Opinión popular forjada en relación con el manso, cándido y desgraciado indio; el hombre natural provisto de razones persuasivas y justas; el hombre exento de codicia y sed de

oro (versos 86-100); extraño a las crudas guerras (verso 35); inerme y dichoso (versos 251-260); incapaz de hacer daño (verso 262); inofensivo: “triste mona a quien todos tocan” (versos 269-270).

La autocrítica española no se había detenido en las cabezas de humanistas y teólogos sino que las había desbordado y llevado su exaltada verdad al corazón del pueblo. Autocrítica original despiadada como ninguna otra nación antes o después se ha dado el contrito y mortificante lujo de realizar. La escena XIX del auto viene a ser como una ventana por dónde asomarse y ver por ella cómo se forja la opinión del pueblo relativa al indio. El vulgo español tomaba contacto si no con éste, por lo menos con un trasunto idealizado del mismo: copia falsa evidentemente; pero cierta en la conciencia viva de la gente durante tres siglos. Visión positiva ahora: el noble indio, el indio sosegado y bueno; el hombre en estado de naturaleza, mas no bruto y sin razón, como un animal, sino ente racional dotado de humanidad cristiana, compadecido y perfeccionado por la redención de Cristo. Éste y no otro es el noble y buen salvaje que captó el pueblo español a través de la trashumante y polvorosa carreta del *Auto de las Cortes de la muerte*; auto que llevó crítica, popular y cristianamente el mensaje generoso indiano hasta los más apartados lugares de la tan vilipendiada cuanto incomprendida España.



INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS



¿Bestias u hombres?

425

“¿Realmente todos los hombres son hombres?” se preguntaba Edmundo O’Gorman, a comienzos de 1941, en un ensayo *provocativo*, como todos los suyos, “Sobre la naturaleza bestial del indio americano”.¹ Es obvio que entre un hombre y otro hombre existen diferencias substanciales, y el autor del *escandaloso* artículo lo que hace es ponernos en guardia sobre el supuesto hoy día admitido de una igualdad antropológica y cultural que considera constitutivamente idéntico el fondo espiritual de todos los hombres, como si no existiera realmente, por ejemplo, “una diferencia substantiva entre Erasmo y el negro perdido en la maleza africana”.² Antes de seguir el análisis que nos hemos propuesto queremos adelantarnos a las probables reservas del presunto lector e inclusive a su indignada y prematura réplica, indicando que nuestro historiador-filósofo o filósofo-historiador (¡tanto monta...!) no tiene la intención de airear la ya gastada bandera de un trasnochado, antimoral y anticientífico racismo, sino, como podrá verse, mostrar la falsedad de una afirmación ya atorculada que, como bola de nieve, ha venido rodando y engrosando a lo largo de cinco centurias: desde el siglo XVI, de acuerdo con

1 En *Filosofía y Letras*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, v. I, 1941, enero-marzo; y II, 1941, abril-junio.

2 *Ibidem*, I, p. 142.

testimonios religiosos y laicos españoles, se ha sostenido que los indios eran animales. Debemos adelantarnos a aclarar que el enjundioso ensayo de O’Gorman prueba, por lo contrario, que los autores apelados y condenados por el supuesto Tribunal de la Historia no calificaron como tales a los aborígenes del Nuevo Mundo. “Ninguno de los autores –escribe O’Gorman– que escribieron en contra de los indios llegaron al extremo que se les atribuye: considerar bestias a los indígenas. La completa y absoluta identificación del indio americano como animal es, pues, un concepto exagerado e inexacto.”³

Realizado este dictamen procesal sólo queda explicar las razones del autor para sostener tan paradójica opinión, dadas las abrumadoras *pruebas* que durante cinco siglos se han formulado ardorosamente para defender al indio de la infundada calificación y anatematizar de paso a los calificadores de tan ignominiosa cuanto infundada y escandalosa opinión.

Partiendo de un artículo de José Gaos,⁴ “maestro y amigo” por el propio autor considerado como tal, en donde se dan dos acepciones a la palabra *humanidad*, la que corresponde primeramente a *naturaleza humana* y, en segundo lugar, a *conjunto de individuos del género o especie humana*, se llega a una tercera acepción restringida y propia, que tiene por fundamento un concepto histórico definitorio de lo humano, en virtud del *cual* el término *humanidad* cobra un *sentido valorativo o selectivo*. La *humanidad* sólo la realiza en sí el hombre que posee conciencia de su historicidad, que tiene personalidad histórica, que hace suyos los valores culturales urbanos y que monopoliza para sí la historia; de aquí que, como escribe Gaos, al que cita nuestro autor, “no toda la Humanidad [considerada en la acepción segunda] sería histórica”.⁵

El descubrimiento de América y la presencia en ella de unos seres semejantes físicamente a los europeos, pero diferentes asimismo a éstos, provocó en la concepción histórico-teológica de la cultura cristiana una extraordinaria conmoción que puso en crisis la idea tripartita jerárquica de los tres continentes exclusivos (Europa, Asia y África), así como la pregunta al canto sobre si aquellos nuevos seres eran o no hombres, o hasta qué punto podrían serlo. El gran problema no era por lo tanto obvio, se trataba de saber “si todo

3 *Ibid.*, II, p. 305.

4 José Gaos, “Sobre sociedad e historia”, *Revista Mexicana de Sociología*, II, II, 1.

5 *Ibidem*, cit. O’Gorman, I, p. 142.

hombre es hombre”.⁶ Y la solución positiva o negativa frente a este planteamiento tenía que producir y de hecho produjo enconadas disputas y agrias discusiones. La gran polémica en torno al indio americano es la que va a analizar y presentarnos O’Gorman mediante la utilización de un análisis historicista con el cual lograr “una rica y palpitante visión del mundo de entonces”, que el “aburrido”⁷ tecnicismo mecanicista de la historia positiva científica no podía reconstruir.

Se trataba en primer término de elaborar un concepto real del indio, porque de ello dependía el programa misionero de la evangelización americana (incorporación a la cultura cristiano-católica) que implicaba la capacidad o incapacidad de los naturales para hacer factible este proceso, y la justificación del derecho de conquista y de posesión de las tierras del Nuevo Mundo por parte de los conquistadores.⁸

El primer contacto de los españoles con los indios ocurrió en las islas caribeñas y no tenemos ninguna fuente histórica que ponga en duda la humanidad de éstos. O’Gorman recoge el testimonio del propio Cristóbal Colón al regreso de su primer viaje, quien caracteriza a los naturales de aquellas islas de esta manera: “ni son perezosos ni rudos –dice– sino de un grande y perspicaz ingenio”; “son amables y benignos” y añade, “no encontré entre ellos, como se presumía; monstruo alguno, sino gentes de mucho obsequio y benignidad”.⁹ Junto a esta descripción del *buen salvaje*, en seguida la del *mal salvaje*: los Caribes o caníbales que “se alimentan de carne humana”.¹⁰ Bartolomé de Las Casas atribuye la imagen infamante del indio malo (el indio incapaz de regirse por sí mismo hasta el punto de igualarse por ello a las bestias) a unos colonos de La Española.¹¹ Un testimonio más proviene de fray Agustín Dávila Padilla que cuenta que en la Nueva España hubo personas, incluso letradas, que sostuvieron que los indios no eran de la misma naturaleza que los españoles, que no eran hombres y que, por lo mismo, eran incapaces de recibir los Santos Sacramentos de la Iglesia.¹²

6 *Ibid.*, p. 143.

7 *Ibid.*, p. 144.

8 *Loc. cit.*

9 *Cit.*, I, p. 145.

10 *Loc. cit.*

11 *Cit.*, *ibidem.*

12 *Cit.*, I, p. 145.

A dos circunstancias atribuye el obispo de Tlaxcala, fray Julián Garcés, la falsa doctrina que condena a los indios: las sugerencias del demonio y la codicia española que calificaba a los naturales, imagen de Dios, de “bestias y jumentos”. El hecho patente es que no había un tipo único de indios, sino múltiple, como correspondía a las diferencias culturales; mas pese a estas diferencias palpables, la conceptualización primera del indio no sufrió modificaciones. Por su parte el padre Joseph Acosta estableció una calificación curiosa de los grupos indígenas: 1) los chinos, japoneses y orientales (los más civilizados); 2) los peruanos, mexicanos y chilenos (semibárbaros), y 3) la gran mayoría restante, silvestres.

A continuación O’Gorman explora los textos fundamentales en los que se analiza la condición humana de los indios. El humanista y consejero real Juan Ginés de Sepúlveda sostuvo que los aborígenes eran amentes, siervos a natura, bárbaros, y que, por lo mismo, los europeos tenían el derecho de imponerles un gobierno despótico para obligarlos a ser auténticamente humanos; es a saber, hombres virtuosos y cristianos. De modo semejante opinaba fray Bernardo de Mesa, quien en su *Parecer* considera a los indios de condición servil por naturaleza, pero no obstante con capacidad para ser cristianos y civilizados; si bien exige para ello grandes esfuerzos dado lo poco inclinados que eran los naturales al trabajo, además de ser insulares, es decir isleños inconstantes por causa de la influencia de la Luna, señora de las aguas que circundaban las islas caribeñas.¹³

Habiéndose acrecentado en La Española la explotación y maltrato de los indios, los dominicos encomendaron a un hermano de la orden, fray Antón de Montesinos, que fustigara a los colonos españoles en sus sermones a fin de atenuar los excesos: “¿Éstos [los indios], clamó el fraile, no son hombres? ¿No tienen ánimas racionales? ¿No sois obligados a amallos como a vosotros mismos? ¿Esto no entendéis, esto no sentís?”¹⁴ Alarmados los colonos por la justa ofensiva eclesiástica dominica, cuyas repercusiones en España eran de prever, enviaron a Castilla a fray Alonso del Espinal para que éste informara al rey y lo inclinara a favor de los intereses de los colonizadores. Los dominicos enviaron a su vez a Montesinos quien convenció al franciscano y puestos ambos de acuerdo salieron en defensa de los cuitados naturales.

¹³ Cit., *ibid.*, p. 148.

¹⁴ Cit., I, p. 149.

Ante estas circunstancias la Corte ordenó a una junta de trece teólogos (1517) que se abocase a examinar el problema, y reunidos juristas y frailes en el convento de Santiesteban de Salamanca resolvieron tras arduas discusiones, que los indios poseían la capacidad suficiente para recibir la fe cristiana. Trasladada la Corte a Barcelona un nuevo debate se desarrolló en presencia del joven rey de España Carlos I. Fray Juan Quevedo, obispo de Darién, se expresó así: “Según las noticias que tengo [...] aquellas gentes son siervos a natura”. El padre Las Casas, allí también presente, arguyó en contra afirmando que aquellas gentes eran “capacísimas a la fe cristiana, y a toda virtud y buenas costumbres por razón y doctrina traibles, y de su *natura* son libres y tienen reyes y señores naturales que gobiernan sus policías”.¹⁵ Y refutando el apoyo del obispo de Darién en la doctrina aristotélica sobre los siervos a natura, sostuvo que al fin y al cabo el filósofo era gentil y estaba sin duda ardiendo en los infiernos.¹⁶

En otros consejos posteriores se continuó discutiendo el caso y en la junta de 1520 el consejero del emperador, cardenal Adriano, que posteriormente fue elegido papa, tomó la defensa de los indios y rechazó las razones aristotélicas de los impugnadores. Cinco años más tarde fray Tomás Ortiz informó al consejo sobre las razones que le movían para sostener que los naturales debían ser esclavizados. Refiriéndose a los caribes, a los malos salvajes, sostuvo que eran caníbales, sométicos más que generación alguna, que iban desnudos, que eran como asnos desbocados, borrachos, bestiales en sus vicios, traidores, crueles, vengativos, enemigos de la religión, haraganes, ladrones, mentirosos, de bajos juicios y apocados, cobardes y sucios como puercos. En total, que “no tenían arte, ni maña de hombres”.¹⁷ En la Nueva España la discusión sobre la condición humana de los indios fue incluso más enconada y agria y dio lugar a que se atribuyese a fray Diego de Betanzos una relación (1533) en la que se declaraba que los indios “eran incapaces ‘para entender las cosas de nuestra fe’ y que estaba conforme con ‘lo que dicen los que quieren tener a éstos para bestias’”.¹⁸ Ramírez de Fuenleal replicó a estas falsas declaraciones que él tenía por legítimo que los indios eran capaces de especulación y de obras morales.

15 *Cit.*, *ibidem*.

16 *Cit.*, I, p. 150.

17 *Cit.*, *ibidem*.

18 *Cit.*, I, p. 151.

En Roma el pontífice se vio en el caso obligado de expedir dos bulas (*Veritas ipsa* y *Sublimis Deus*) y el breve *Pastorale Officium* (1537). La segunda bula se refiere a la aptitud de los indios para recibir la fe; la primera a la ilicitud de hacer esclavos a los aborígenes. La *Pastoral* es una comunicación del 20 de mayo del mismo año, dirigida al cardenal Tavera, informándole de las resoluciones pontificias respecto a los indios. De este modo el partido de los defensores, a cuya cabeza estaba Las Casas junto con los egregios representantes del iusnaturalismo español del siglo XVI, obtuvo la victoria, y los indios, “como verdaderos hombres”, pudieron ser adoctrinados en la fe católica y quedar libres de la esclavitud de los encomenderos. Todavía un último *Parecer* del licenciado Gregorio López de Tovar sostuvo que el tipo de gobierno político que convenía y era justo era el despótico o tiránico y que debía aplicarse, de acuerdo con Aristóteles, a “aquellos que naturalmente son siervos y bárbaros, que son aquellos que faltan en juicio y entendimiento, como son estos indios, que según todos dicen, son como animales que hablan”. Y añade: “que a los siervos a natura y a los bárbaros y hombres silvestres que del todo les falta razón, les es provechoso servir a su señor sin ninguna merced ni galardón”.¹⁹

A pesar de la solución favorable para el indio dictada por la Santa Sede, se ve que la autoridad papal no pudo acallar la enconada disputa. Para 1550 encontramos a Sepúlveda y a Las Casas polemizando sobre la condición de los naturales. Para el humanista los indios son bárbaros, carecen de razón y, por consiguiente, son incapaces para la vida política y urbana; son, pues, siervos a natura y debe considerárseles como si fueran bestias; más parecidos a animales que a hombres y como siervos podrán ser cultivados y enseñados. Para Las Casas era herejía condenar a los indios y considerarlos bestias (tesis satánica) porque entonces, de admitir la desigualdad entre los hombres, habría forzosamente que privarlos de la fe. En su *Apologética* combate todas y cada una de las tesis de su antagonista: los indios son civilizados, aunque paganos; no todos deben ser condenados como siervos a natura; no son tampoco bárbaros, salvo por ser infieles, al igual que todos los gentiles por no profesar la religión católica y, por último, son racionales y capaces por lo mismo de la convivencia humana y política. Las razones que da Las Casas en esta obra son históricas por cuanto examina la cultura y la vida social de los indios y las compara, con ventaja para los americanos, con las de los pueblos

¹⁹ Cit., I, p. 154.

de la antigüedad. De paso arremete también contra el obispo de Darién. La capacidad política de aztecas e incas es un argumento formidable en la pluma del padre Las Casas para la defensa racional y cultural del indio; pero como otros aspectos de la cultura indígena eran negativos (antropofagia, sodomía, sacrificios humanos) se vio obligado, como escribe O’Gorman, a distinguir cuatro especies de bárbaros: 1) lo que se dice de cualquier persona que muestra alguna especie de desorden; 2) los que carecen de estudios o letras, o de una lengua sin correspondencia con la latina; 3) los que son crueles y no se rigen por la razón; y 4) todos los infieles, así los que nunca oyeron del Evangelio (infidelidad negativa) y los que oído el Evangelio se resisten a él y lo combaten (grave pecado de infidelidad). De acuerdo con esta clasificación, para Las Casas son bárbaros los indios en la cuarta acepción.²⁰

Termina O’Gorman esta primera parte de su ensayo, que hemos sintetizado en extremo, presentándonos las opiniones del fraile dieciochesco Juan José de la Cruz que en su *Historia* mal interpretó la tesis de Sepúlveda,²¹ lo calumnió y lo condenó para las generaciones críticas posteriores. Al demonio se debe, según este cronista dominico, la idea o mejor atribución de que los indios americanos eran seres mitad hombre-mitad animal.

La segunda parte del ensayo de O’Gorman tiene por objetivo afirmar, según apuntamos al comienzo de nuestro comentario, que los contracríticos Las Casas, Julián Garcés, Dávila Padilla, Cruz Moya y tantos otros son los que aseguran contra Sepúlveda y seguidores que éstos fueron los que consideraron bestias de un modo absoluto a los indios; sin embargo, se trata, de acuerdo con nuestro historiador, de una difamación, de un concepto que los defensores a ultranza del indio ponen en boca de los impugnadores. Los más extremos en semejante aseveración fueron los historiadores de la orden de predicadores y el ya citado dominico del siglo XVIII. Dávila Padilla afirma “que hubo quien ‘puso en duda si los indios eran verdaderamente hombres de la misma naturaleza que nosotros’ y Cruz Moya asienta que, en opinión de algunas personas, los indios ‘no eran verdaderamente hombres, con alma racional, sino una tercera especie de animal entre hombre y mono’”. Según

²⁰ Cit., I, p. 156.

²¹ *Historia de la Santa y Apostólica Provincia de Santiago de la Orden de Predicadores en la Nueva España*. Ms. inédito cit. A. M. Carreño en su *Fray Domingo de Betanzos O. P.*, México, 1934. Cit. Edmundo O’Gorman, *op. cit.*, 1, 158 (n. 27).



O’Gorman se trata de un concepto exagerado e inexacto, porque tanto Sepúlveda como Gregorio López lo que afirmaron fue que *los indios eran como animales* y que parecían bestias; es decir, se trataba de una asimilación y no de una identificación.²² El que estos autores del grupo impugnador del indio sostengan que los aborígenes americanos son de natural condición servil, puesto que son “amentes”, “de poca razón”, mentecatos y de “bajos juicios”, quiere decir que se ponía en duda la plena capacidad racional del hombre indio. Éste, según Sepúlveda, sólo participaba en grado mínimo de la razón y, pues, era incapaz para la vida política y urbana de los hombres libres, de acuerdo con el estagirita. Los indios son bárbaros, útiles solamente para trabajos corporales y se exige, como se dijo, que sean sometidos a un régimen político despótico; de aquí la obligada esclavitud de los indios por los españoles, siempre que aquéllos sean tratados humanamente y resulten gananciosos en virtud, humanidad y religión verdadera: bienes *más* preciados, subraya Sepúlveda, que los metales preciosos. Las Casas, por lo contrario, dotaba al indio con suficiente capacidad racional, porque según él, eran “de muy buenos, sutiles y naturales ingenios y capacísimos entendimientos”. De esta manera el dominico sevillano ataca el argumento característico enarbolado por Sepúlveda: barbarie de los indios: racionalidad mínima.²³

De acuerdo con Sepúlveda, según la interpretación o’gormaniana “el siervo es humano de naturaleza humana imperfecta o menoscabada; comunicarle la humanidad consistirá precisamente en perfeccionar o completar esa naturaleza deficiente”. Lo específicamente constitutivo de lo humano está integrado por la vida urbana (el hombre animal político) y la religión cristiano católica (salvación), y la vía para alcanzarlas es la servidumbre del indio bajo la guía del gobierno despótico aristotélico. Civilizar a los indios equivalía justamente a esto.²⁴

En la verdadera base del pensamiento humanista de Sepúlveda se encuentra, en opinión de O’Gorman, una noción aristocrática y a la vez cristiana del hombre que implica un sentido propio valorativo y selectivo de la humanidad de acuerdo con la acepción tercera de José Gaos que O’Gorman asume. Éste parte de aquí para rechazar la interpretación del debate sobre la irracio-

22 *Cit.*, O’Gorman, II, p. 305.

23 *Cit.*, II, p. 306-307.

24 *Cit.*, II, p. 309.

nalidad disminuida o plena del indio americano (Sepúlveda *versus* Las Casas) como una pugna entre un concepto pagano del hombre y la posición cristiana que se le enfrenta. A O’Gorman esta interpretación le parece insostenible porque pone en duda el fundamento humanista y cristiano de Sepúlveda y otros. No es posible ver en Las Casas, prosigue nuestro crítico, “la posición cristiana por excelencia, porque adujo como argumento expreso el dogma de la igualdad del hombre, como si el propio Las Casas no pusiera tan en peligro ese dogma como Sepúlveda”. Mas el principio de la igualdad cristiana de todos los hombres se salva en Sepúlveda y, por supuesto, en Las Casas. Los siervos *a natura* también están incluidos en el dogma de la igualdad cristiana, siempre y que bajo un régimen de servidumbre se beneficien de la religión verdadera. Luego no hay esa oposición entre paganismo y cristianismo ni tampoco existe, insiste O’Gorman, “un triunfo doctrinal, como se ha supuesto, de Las Casas”. Nuestro historiador sostiene con toda razón que tanto el pensamiento del famoso sevillano como el del no menos famoso cordobés son fundamentalmente aristotélicos y por supuesto profundamente cristianos. Lo que los separa es que el padre Las Casas no considera que los indios sean siervos *a natura*; lo que no significa que no admita que los siervos *a natura* no existan, puesto que acepta su existencia en “la provincia de Barbaria”.²⁵

Como se ha podido ver ni Sepúlveda ni Las Casas son los intérpretes, respectivamente, de la dicotomía *buen salvaje-mal salvaje*. Para ellos son entes imaginarios, inexistentes, pues sólo conciben un indio que posee, según el humanista, una capacidad intelectual disminuida y, según el teólogo, una capacidad plena.

²⁵ Cit., II, p. 372.



INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS



¿Animalidad del indio?

435

El historiador franciscano Lino Gómez Canedo en el XXXVI Congreso Internacional de Americanistas, celebrado en Barcelona, Madrid y Sevilla en 1964, recordando el viejo ensayo de Edmundo O’Gorman que ya hemos analizado, “Sobre la naturaleza bestial del indio americano”, y movido sobre todo por la tesis del historiador norteamericano Lewis Hanke,¹ inconforme con los puntos de vista expresados por el historiador mexicano en el citado ensayo, presentó una comunicación que refundida posteriormente es la que analizamos ahora.² Se trata, como escribe el historiador gallego de un “nuevo examen crítico de un viejo tópico”; de una reelaboración temática en la cual se intenta dilucidar si hubo o no realmente “entre los españoles del siglo XVI quienes sostuvier[an] la opinión de que los indios de América no eran seres humanos, sino animales o algo intermedio entre el hombre y la bestia”.³ Gómez Canedo sale al paso de esta ya consagrada y popularizada *verdad* que incluso encuentra acogida en alguno que otro historiador moderno. Él no halla “en qué se fundó Lewis

1 *La lucha por la justicia en la conquista de América*, Buenos Aires, 1949 (según Lino Gómez Canedo, OFM, véase en las p. 95, 452-453).

2 “¿Hombres o bestias?”, *apud Estudios de Historia Novohispana*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, v. 1, 1960, p. 29-51.

3 *Op. cit.*, p. 29.

Hanke para escribir que ‘la mayoría de los españoles que estaban en las Indias durante la primera mitad del siglo de la conquista tendieron a ver a los indios bien como *nobles salvajes* o bien como *perros cochinos*’,⁴ “Los textos que yo he visto –prosigue el contracrítico– me llevan a concluir, por el contrario, que ‘la mayoría’ de los españoles de aquel tiempo tuvieron de los indios un concepto mucho menos radical y más realístico que el expresado en la frase citada.”⁵ Nuestro franciscano quiere dejar bien claro que no le mueve a ello ningún bastardo interés, sino averiguar sencillamente “qué hay de verdad en la afirmación de que una parte considerable de los españoles de las Indias durante la primera mitad del siglo XVI, negó que los indios fuesen seres humanos”.⁶

Planteado así el problema y en busca de los orígenes testimoniales negativos sobre el indio, comienza por examinar los testimonios “animalistas” registrados y recogidos por el padre Las Casas en su *Historia de las Indias*. Durante el desgobierno del comendador Bobadilla (1500-1502) en que arrebataron los desmanes y la explotación de los indios, los colonos de La Española calificaron a los naturales de *bestias irracionales* y fue la causa de que se llegase a dudar *si eran hombres o animales*. Otro inconveniente fue que se pensó que los indios eran como niños y, pues, como no sabían gobernarse, necesitaban tutores. Estas y otras infamias perduraron bastante tiempo y ocasionaron que los reyes de Castilla, sus consejeros y todo género de personas tuvieran, juzgaran y publicaran a los indios por bestiales.⁷

Se volvió a insistir en el tópico de la bestialidad con motivo de las llamadas Leyes de Burgos (1512-1513) y el padre Las Casas denunció a los probables culpables de la nueva campaña contra los naturales: tres colonos que a la sazón se hallaban en la corte (Francisco de Garay, Juan Ponce de León y Pedro García de Carrión) los cuales “infamaron a los indios [...] de no saberse regir y que habían necesidad de tutores, que eran incapaces de la fe”.⁸ Resulta redundante que los indígenas sean considerados bestias irracionales y que ello sea la causa, como expresa Gómez Canedo, de que se pusiese en duda si eran

4 Cit., Lino Gómez Canedo, *op. cit.*, p. 30, n. 2. En lo sucesivo citaremos al autor como LGC.

5 *Op. cit.*, p. 30.

6 *Ibidem*, p. 31.

7 Cit., *op. cit.*, p. 31-32.

8 Cit., *ibid.*, p. 32.

hombres o animales e incapaces de recibir la fe católica.⁹ Las Casas exagera, sobre todo cuando piensa que la acusación de animalidad se había difundido por las altas esferas políticas. “No existe, que yo sepa –confiesa el acucioso investigador–, comprobación documental de tales acusaciones.”¹⁰ En cualquier caso, todo testimonio de animalidad “necesitaría ser corroborado por otras fuentes contemporáneas; y tales fuentes no sé que existan”.¹¹ Cuando afirma esto el historiador es porque no tiene en las manos ni ante los ojos ningún documento testimonial contrario. Examina la *Historia de las Indias* y repara en el prólogo que escribe a la misma el padre Las Casas, cuya sexta razón para escribirla consistió en afirmar que lo hacía para “librar mi nación española del error y engaño gravísimo y perniciosísimo en que vive y siempre hasta hoy ha vivido, estimando destas oceánicas gentes faltarles el ser de hombres, haciéndolos brutales bestias incapaces de virtud y doctrina”.¹² Y Gómez Canedo comenta: entonces “todo el esfuerzo misionero y cristianizador, la legislación indigenista, las escuelas, los colegios, los hospitales, todo había sido una farsa. En mi sentir –prosigue– se hace un favor a Las Casas suponiendo que se dejó llevar de su celo y no midió el alcance de sus palabras.”¹³

Tras haber examinado los testimonios aireados por el famoso obispo de Chiapas, estudia el autor lo que él llama “la polémica en la Nueva España”, o sea la discusión sobre la humanidad o bestialidad de los indios novohispanos. Agustín Dávila Padilla es el primer testimonio al que hace comparecer Gómez Canedo. El cronista dominico autor de la *Historia de la fundación y discurso de la Provincia de Santiago de México* (1596) se refiere a que por el tiempo que regía la provincia fray Domingo de Betanzos “hubo gente, y no sin letras, que puso duda si los indios eran verdaderos hombres, de la misma naturaleza que nosotros, y no faltó quien afirmase que no lo eran, sino incapaces de recibir los santos sacramentos de la Iglesia”.¹⁴ A pesar de que las ignorancias de los indios eran menos malas que las de otras naciones, “hubo quien procurase quitarles el nombre y el ser de hombres”.¹⁵ Apoyado Dávila

9 *Op. cit.*, p. 33.

10 *Ibidem.*

11 *Op. cit.*, p. 35.

12 *Cit.*, LGC, *op. cit.*, p. 34.

13 *Ibidem.*

14 *Cit.* LGC, *op. cit.*, p. 35.

15 *Ibidem.*



Padilla en el testimonio condenatorio del padre Las Casas expone que algunos naturales de La Española fueron muertos y sus ejecutores españoles justificaron sus acciones alegando que los tales no eran hombres y que además adoraban al demonio.¹⁶

En la crónica del padre Antonio de Remesal, *Historia de la Provincia de San Vicente de Chiapas y Guatemala, del Orden de Nuestro Glorioso Padre Santo Domingo* (1619) se alude también a aquellos hombres desalmados y perdidos, inhumanos y crueles que hacía años “habían movido: si los indios eran hombres racionales”,¹⁷ opinión diabólica que tuvo su origen en la isla Española y desde allí, al igual que asentara Dávila Padilla, se propagó tal pestilencia por la Nueva España. Remesal igual que Dávila Padilla aprovecha el testimonio lascasasiano y copia esta frase del *Memorial* dirigido por el más famoso sevillano de todos los tiempos al César Carlos V: “Infamaronlos [a los indios] de bestias, por hallarlos tan mansos y tan humildes; osando decir que eran incapaces de la ley a fe de Jesucristo [...]. Pluguiera a Dios que los hubieran tratado siquiera como a sus bestias, porque no hubieran con inmensa cantidad muerto tanto.”¹⁸

Otro cronista dominico, fray Juan de la Cruz y Moya, al que también, como vimos, se refiere O’Gorman, en la *Historia de la Santa y Apostólica Provincia de Santiago de Predicadores de México en la Nueva España*¹⁹ expone que rabioso el demonio

porque le fueran despojando del injusto dominio que tenía en estas gentes, maquinó otra traza, como suya, para cerrarles la puerta a la predicación evangélica y creencia de las verdades católicas. Sugirió a no pocos españoles, y aun a algunas personas tenidas del mundo por sabias, que los indios americanos no eran verdaderos hombres, con alma racional, sino una tercera especie de animal, entre hombre y mono, criado de Dios para el mejor servicio del hombre.²⁰

¹⁶ *Ibid.*

¹⁷ *Ibid.*, p. 36.

¹⁸ *Cit.*, LGC, p. 37.

¹⁹ Editado por Gabriel Saldívar, México, Librería de Manuel Porrúa, 1954-1955, 2 v. (*vid.* p. 38, n. 15 de la obra de LGC citada).

²⁰ *Cit.*, LGC, *op. cit.*, p. 37.

Se les llegó incluso a negar, continúa el cronista, su ascendencia adánica, herejía impía, y por consiguiente fue error torpesísimo negar que eran verdaderos hombres e incapaces de sacramentos. Fue esta opinión, prosigue el fraile dieciochesco, “como epidemia universal, [que] corrompió [a] todas las ciudades del reino”.²¹

Los campeones de la causa indófila, Las Casas, Betanzos, Minaya, Zumárraga, Julián Garcés y otros muchos más, sintiendo el peso de la grave acusación hecha a todos los indios americanos escribieron tratados en defensa de los indígenas y enviaron diversas epístolas al sumo pontífice. Fray Domingo de Betanzos quería algo más que informar por carta a su santidad y determinó enviar a Roma a fray Bernardino de Minaya, que influyó mucho en el resultado positivo para los indios de la bula “Sublimis Deus”.

Lino Gómez Canedo insiste en poner de relieve la falta de fuentes que confirmen para esta época la campaña que él llama “animalista”. En el *Epistolario de la Nueva España* de Del Paso y Troncoso encuentra que “abundan los juicios sobre la ‘capacidad’, inteligencia y costumbre de los indios, tanto a favor como en contra; pero no hall[a] ninguno que niegue su condición de verdaderos hombres”. Tampoco encontró entre los grandes misioneros de la época de Zumárraga ni en éste algún eco de la campaña animalista, a pesar de que, según Cruz y Moya “los animalistas eran los más y más poderosos”.²² Hay indudablemente en esta época maltrato de indios por parte de algunos colonizadores, reservas para administrarles ciertos sacramentos, y así lo afirma Motolinía en su *Historia de los indios*, el cual la escribió entre 1537 y 1540; pero no aduce para nada el buen fraile a que alguien le negase la condición de hombres.²³

Por supuesto los cronistas franciscanos recogen los infundios de la campaña animalista para rechazarlos, así lo hacen Mendieta, Juan de Torquemada, Pablo Beaumont, Alonso de Larrea y Félix de Espinosa. Empero ninguno de estos frailes cronistas especifica o personifica a los tales “algunos” o “cierotos” que pusieran en duda la humanidad y pues la racionalidad de los indios. Sólo el padre Las Casas, como vimos, denunció a tres de estos colonos aprovechados y falaces e interesados en justificar la servidumbre de los indios.

²¹ Cit., *op. cit.*, p. 37-38.

²² Cit., *ibid.*, p. 38.

²³ *Ibidem*, p. 39.

Todos estos cronistas consideraron que las dos bulas de Paulo III y el *Pastorale Officium* fueron el definitivo remate de la discusión o controversia entre los “animalistas” y los “humanistas”. Quedó así zanjada la cuestión mediante la autoridad apostólica a favor de los indios, al determinar que estos eran hombres de la misma naturaleza y especie que todos nosotros; que eran racionales y, por consiguiente, capaces de recibir la enseñanza evangélica y sus santos sacramentos. A partir de la bula, los españoles, como piensa el cronista Beaumont, tendrían que mirar a los indios de otra manera. La *Sublimis Deus* calificó también a los naturales de entes de razón y fustigó a los codiciosos hombres, satélites del demonio, que se atreven a divulgar la especie de que aquéllos son “como brutos animales, bajo el pretexto de que no poseen la fe católica”; pero los indios, “como verdaderos hombres que son”, no sólo se muestran capaces de ser cristianos, sino que prestamente lo hacen, por lo cual se decreta que “no deben ser privados de la libertad ni del dominio de sus cosas, aunque permanezcan infieles”.²⁴

A pesar de que los cronistas dominicos declararon al glorioso misionero fray Domingo de Betanzos principal representante y defensor de la corriente indófila, resulta irónico que los cronistas franciscanos Dávila Padilla, Remesal y Cruz Moya lo denuncien como el propalador de la opinión animalista. Cartas se cruzaron en tiempo de Betanzos que le señalaban como hostil a los indios a los que calificaba como bestias, confirmando aquí la opinión de *algunos* de los colonos de La Española y de la Nueva España. Mas como escribe Lino Gómez Canedo, que ha repasado con cuidado estas fuentes epistolares así como lo que escribieron sobre este asunto el licenciado Salmerón y fray Luis de Fuensalida, “nadie acusa al padre Betanzos de haber informado que los indios de México no eran verdaderos hombres; se trataba sólo de su capacidad o incapacidad para recibir la doctrina cristiana”.²⁵ Al enterarse Betanzos de esta acusación envió al Consejo de Indias un memorial que muestra la sinceridad del acusado y su sosegado modo de actuar:

Una cosa quiero decir –escribe Betanzos– la cual vuestras mercedes deben mirar, porque les será de gran lumbre para mucho de lo que deben hacer: yo he hablado algo en la capacidad de los indios en común, no diciendo

²⁴ *Cit., op. cit.*, p. 43.

²⁵ *Ibid.*, p. 45.

que totalmente sean incapaces, porque esto yo nunca lo dije, sino que tenían muy poca capacidad como niños; lo cual ha sido harto mordido y adentellado, y esto, como bien saben vuestras mercedes, no lo dije yo para que se dejase de poner en su conversión y enseñanza todo el trabajo e diligencia que posibles fuesen [...]. Lo que yo hablé a vuestras mercedes no fue para quitar su conversión y remedio, sino a fin de que, pues vuestras mercedes hacían leyes para aquellas gentes, conociesen su capacidad, porque no errasen [...]. E por dar yo tal lumbre a vuestras mercedes, como les di, merecía yo gloria y honor y no tal difamia como de aquí se ha sembrado sobre mí, que tanto el remedio de aquellas gentes he deseado, retorciendo mis palabras y dándoles el entendimiento que yo nunca pensé.²⁶

A esta declaración tan emotiva y sincera le oponen por parte del padre Cuevas, S. J., del historiador estadounidense Lewis Hanke y del español Jiménez Fernández una dramática “retractación”, que el propio Betanzos hizo en Valladolid (1549) cuando se hallaba postrado en su lecho y a dos pasos de la muerte. “Se desdice allí de haber escrito que los indios eran ‘bestias y que tenían pecado y que Dios les había sentenciado y que todos perecerían’”.²⁷ El padre Cuevas fue el primero que dio a conocer los documentos acusatorios y sin duda lo hizo como objetivo historiador y sin tener acaso en cuenta la vieja rivalidad teológica y contingente existente hasta hoy entre dominicos y jesuitas; Hanke y Jiménez Fernández, como ardorosos lascasasistas, sólo vieron la luz resplandeciente de su héroe y se olvidaron o hicieron caso omiso de los esfuerzos de Betanzos, defensor del indio, que tanto ayudó a la expedición de la *Sublimis Deus*, como escribe, con relación a este punto último, fray Lino López Canedo. Y en llegando a esta encrucijada optamos por adherirnos a la opinión de este historiador franciscano, que respecto a la famosa “retractación” se expresa así: “Aun admitiendo –cosa que yo vacilaría en admitir– que este documento postrímero deba prevalecer sobre la precedente y explícita clarificación de Betanzos, cabe dudar si el calificativo ‘bestias’ debe entenderse en sentido literal. ¿Pueden las bestias cometer pecado y ser por ello objeto

26 Cit., LGC, *op. cit.*, p. 46.

27 *Ibidem.*

del castigo de Dios? ¡Pobre fray Domingo de Betanzos, héroe y villano al mismo tiempo de un drama que acaso no existió nunca en la realidad!”²⁸

A continuación pasa revista nuestro historiador franciscano a otros testimonios que se enarbolan como prueba de la pretendida opinión sobre la existencia de criterios animalistas en otros autores: fray Domingo de Santo Tomás en el prólogo a su *Gramática quechua* (Valladolid, 1560) “no quiere probar que los indios del Perú no sean hombres racionales, sino que no se les puede considerar como bárbaros o incultos”; fray Pedro de Gante no trataba de enseñar ni predicar la doctrina cristiana a meros animales, aunque algunos han aducido para probar la animalidad indiana un texto en el que el misionero escribe que “la gente común estaban como animales sin razón, indomables, que no les podíamos traer al gremio y congregación de la Iglesia, ni a la doctrina, ni al sermón”; fray Francisco de Vitoria se planteó el problema de la capacidad o incapacidad de los indios, y no el de la irracionalidad de éstos. Los indígenas no eran idiotas o amentes y, por lo mismo, no podían perder el dominio. El que parecieran idiotas y romos provenía de su mala y bárbara educación; pero como él aclara tampoco en España escaseaban “rústicos poco desemejantes de los animales”.²⁹ Y explicando e interpretando correctamente la doctrina aristotélica, Vitoria enseña “que hay en ellos [entre los indios] una necesidad natural de ser regidos y gobernados por otros; de aquí la necesidad de la servidumbre y pues la justificación de ésta”.³⁰

En su *De Indiarum Jure* (1672) Solórzano Pereira examina los textos de muchos autores, entre otros los de Pedro Mártir, Juan Botero y Tomás Bozio, en donde lo que fundamentalmente se discute es si los indios podían ser tenidos por bárbaros y por consiguiente ser sometidos legítimamente a servidumbre.

A manera de conclusión el estudioso franciscano fray Lino Gómez Cane-do expone que es necesario, visto lo analizado por él, descartar algunos de los testimonios aducidos como probatorios de la animalidad de los indios. Sobre otros textos y argumentos cabe aun la especulación; pero él se inclina “a sospechar que la controversia sobre la irracionalidad o bestialidad de los indios americanos es una desorbitación histórica nacida inicialmente de las exageraciones de Las Casas, en sus referencias a las disputas que hubo en La Espa-

28 *Op. cit.*, p. 47.

29 *Cit.*, p. 48-49.

30 *Ibidem*, p. 49, n. 32.



ñola acerca de la capacidad de los indios para regirse por sí mismos”.³¹ Admite el autor que al calor de las discusiones hayan calificado algunos a los indios de salvajes, de bárbaros e incluso de bestiales o bestias; “pero no existe testimonio alguno seguro de que alguien responsable entendiese tales expresiones en su sentido antropológico, es decir en el de que los indios no eran hombres sino bestias”. Se ha exagerado la incapacidad, infantilismo y barbarie de los indios, finaliza el autor, unas veces con fines de explotación y otras con los de justificar el paternalismo de las misiones. “Pero la teoría animalista, si fue avanzada por algunos, éstos no pudieron ser muchos ni de gran importancia, pues ello hubiera dejado huellas más claras en la documentación de la época, y tales huellas no se han encontrado”.³²

³¹ *Ibid.*, p. 50.

³² *Ibidem.*



INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS



El indio desde la Nueva España

445

Si como es sabido fue el conquistador Hernán Cortés quien bautizó las tierras conquistadas por él con el nombre de “Nueva España”, atendido tanto a las más o menos reales como irreales semejanzas entre el Anáhuac debelado y las tierras de Castilla, no se nos podrá censurar el que hayamos incurrido en falta de lesa cronología por el hecho de que comencemos por el análisis de las ideas que el famoso extremeño se había forjado del indígena mesoamericano, con el que soñó construir, en alianza estrecha y recreadora, una nueva nación cristiana e hispano-india.

Facilitándonos esta tarea y aportándonos su colaboración histórica, hemos utilizado para llevar a cabo nuestro intento imagológico una substancial y fundamentada obra del filósofo Luis Villoro: *Los grandes momentos del indigenismo en México*.¹ El primer momento que estudia el autor, por lo que respecta a la concepción y conciencia de lo indígena, está representado por el guerrero conquistador Hernando Cortés y por el misionero y antropólogo fray Bernardino de Sahagún. Villoro ha seleccionado a estos dos; pero ello no quiere decir que sean los únicos que iluminan el amplio horizonte indigenista del siglo XVI.

¹ Edición de El Colegio de México, México, 1950.

Cortés, revelador de los secretos de la tierra mexicana, es el auténtico descubridor. Tiene plena conciencia del encuentro trascendental de las dos culturas: la española y la india. La civilización indígena y el aborígen forjador de ella se presentan ante su conciencia valorados en alto grado, de aquí que él, más que imponerse culturalmente, intente el intercambio de valores, lo cual imagina que es factible dado que no existe entre ambas culturas un foso insalvable de inferioridad. El humanista que en el fondo es Cortés, juzgaba generosa y positivamente todo lo indiano; pero el cruzado medieval que también era, condena a continuación al indio no por su naturaleza sino por su espíritu que ha sido presa del demonio, el cual lo avasalla, engaña y corrompe: sodomía, antropofagia y abominaciones horribles que deben ser punidas. El combate purificante de Cortés no es tanto contra el cegado indio, sino contra el pérfido Satanás que lo tiene aherrojado.²

El problema de Cortés fue cómo fundir la sociedad española y la indígena; cómo hacer convivir las dos razas y las dos culturas. Desde luego el molde será español y aunque se respete lo indio lo importante será el nuevo sistema de gobierno y los valores religiosos cristianos. En este último punto Villoro se admira del sueño cortesiano de una iglesia indiana regular, pura, independiente, adaptada de modo conveniente a la nueva tierra y dirigida por los naturales.³

Llegados los famosos doce franciscanos a la recién nacida Nueva España y a partir del primer paso dado por ellos en la tierra firme de la Vera Cruz, comienza la tenaz lucha de la Buena Nueva, el Evangelio, contra el Maligno y sus protervos secuaces, embaucadores y seguidores. Sahagún, condolido e indignado, emprende con arrojo una titánica lucha contra el señorío y sevicia satánicos; no usará espada ni broquel, sino empuñará con ánimo la cruz y la pluma para abrir brecha en la dolosa idolatría y liberar a sus amados hermanos indios de la red demoniaca que los aprisiona y los envilece. Como escribe Luis Villoro, fray Bernardino “no conquistará ciudades ni reinos; no será su obra un palacio y un imperio, tan sólo será un libro; pero en ese libro la tierra diabólica quedará apresada y vencida sin remedio”.⁴ *La Historia general de las cosas de Nueva España* es una poderosa arma espiritual para frailes y sacerdo-

2 Cfr. p. 22-24.

3 *Op. cit.*, p. 26.

4 *Ibidem*, p. 30.

tes, un valioso instrumento y vademécum⁵ imprescindible para que el bien triunfe sobre el mal, para que la luz ahuyente a las tinieblas. Por otra parte, la *Historia* sahumantina justificaba la conquista desde un punto de vista trascendental: era nada más y nada menos que un justo castigo divino que los indios debían expiar.

El azteca era un pueblo caído, ciego, consagrado a los demonios; las creencias y fiestas religiosas de los indígenas eran bárbaras, orgiásticas, enajenantes y monstruosas. En su gentilidad los indios eran enemigos de Dios; eran por consiguiente seres humanos empecatados y condenados por la santa ira del Señor.⁶ Dos son los planos desde los cuales admira y condena, examina y juzga Sahagún al indio y a su cultura. Desde el punto de vista natural, el indio, pese a su caída, conserva la razón natural que guía su alma, y con ella construirá una admirable civilización. Sin embargo el indio había delinquido, pero no por ello dejaba de ser hermano y prójimo de los cristianos como procedente del tronco común humano adánico.⁷ Era igual a los demás hombres y su trato, habilidades, artes mecánicas y liberales, virtudes, disciplina, técnica, ciencia, policía y demás conocimientos “testificaban que no era un ente inferior”. Si así ocurría a la luz de la razón natural, a la luz de la sobrenatural, a la luz detectora de las Santas Escrituras (plano espiritual superior) el hombre y el mundo indígenas descubren su esencia y valores demoníacos, nefandos, pecaminosos e impíos, y por lo mismo serán condenados a la destrucción total.⁸

Tras el aniquilamiento necesario purificador renace o resucita el nuevo hombre indio mediante su conversión en una nueva instancia exenta ya de pecaminosidad: la cristiana.

El *segundo momento* está representado por el jesuita desterrado en Italia Francisco Javier Clavijero, en rebelión contra la Europa-arquetipo, y por el inquieto e hiperbólico fray Servando Teresa de Mier metamorfoseador del pasado indígena y partidario de la liberación radical de América. A “lo indígena manifestado por la Providencia”,⁹ según lo asume Sahagún, sucede “lo indígena manifestado por la razón universal”¹⁰ representado y defendido ahora por

5 *Idem.*

6 *Ibid.*, p. 36.

7 *Ibid.*, p. 42.

8 *Ibid.*, p. 36.

9 *Passim.*

10 *Passim.*

Clavijero. La Europa ilustrada del siglo XVIII había sometido a un severo juicio ético e histórico a la América indiana. “El europeo –escribe Villoro– tiene por fin una pauta infalible y universal para valorarlo todo [y] válida no tan sólo en el terreno sobrenatural, como lo era la Revelación, sino en todos terrenos y rumbos: la razón.”¹¹ El indignado defensor, nuestro jesuita veracruzano, criollo de pura cepa, refutará uno a uno los cargos de los numerosos fiscales y adversarios, y para ello utilizará sus mismas leyes y el mismo instrumento racional de los acusadores para rebatirlas en nombre de la verdad y por amor a la humanidad. La argumentación de que se sirve Clavijero para la defensa del ser de América se utiliza *ad hominem*, devolviendo a los críticos europeos, fundamentalmente al malintencionado De Pauw y A. Buffon, los juicios desfavorables que éstos formularon en contra del mundo y del hombre americanos, sin caer en la cuenta que al considerar inferior al indio, al dudar de su racionalidad y al injuriarlo hacían ambos poco honor a los europeos, a su razón, e injuriaban a la humanidad.¹²

De este modo el humanista desterrado, el reo, se convierte en acusador, utilizando, según hemos dicho, la misma lógica con que nos juzgaron; es decir Clavijero recurre a una lógica de criterio universal-racional.¹³ Realizada esta primera operación defensiva pasa a la ofensiva presentando ante la conciencia pensante europea los valores excepcionales de la cultura indígena y de sus creadores, que no desmerecen ni siquiera en un punto cuando son comparados con los europeos de la época clásica. Más aun, los ejemplos extraordinarios de las virtudes indias y los elevados logros de sus artes, ciencia y técnica permiten elevar estas conquistas civilizadoras a un nivel ideal. América quedaba así consagrada como *modelo* original e independiente para ludibrio de sus execrables críticos. “Clavijero –escribe Villoro– traslada el ejemplo clásico; lo arranca del Viejo Mundo y lo enraíza en el Nuevo.”¹⁴ Por supuesto lo que realiza Clavijero es completar la intención clasicista iniciada por Sigüenza y Góngora quien apelaba a las vidas ilustres de algunos de los llamados emperadores aztecas (*tlatoanis*) a las que presenta como paradigmas de virtudes y buen gobierno que deberían inspirar a un virrey recién llegado.

11 *Ibid.*, p. 89.

12 *Cfr.* p. 109, 112, 114.

13 *Ibid.*, p. 95.

14 *Cit., op. cit.*, p. 180.

Síguese de todo esto la equiparación histórica de los americanos con los europeos supuesto que todos los hombres son esencialmente iguales y porque el alma del indio es asimismo semejante a la de los hombres del Viejo Mundo.¹⁵ Es cierto, admite nuestro jesuita veracruzano, que la religión azteca resulta sin duda más bárbara que las del mundo antiguo (egipcia, romana y de otras naciones cultas) por lo que respecta a la antropofagia; “pero por lo demás –escribe Villoro citando a Clavijero– no puede dudarse [...] que fue menos supersticiosa, menos ridícula y menos indecente”.¹⁶ De esta suerte el más negro estigma con el que se había condenado a los antiguos mexicanos quedaba borrado y América y los americanos, personificados por los aztecas, quedaban liberados, purificados de su oprobiosa condena.¹⁷

Será fray Servando quien lleve la empresa liberadora a su máxima expresión al dotarla de un significado político emancipador. El título más importante con el que los españoles justificaban y legitimaban trascendentalmente la conquista y su soberanía sobre América era, como es sabido, la propagación de la religión católica y con ella la derrota del Príncipe de las Tinieblas en su absoluto imperio indiano. Empero según el padre Mier la religión de los mexicanos, considerada por los españoles como abominable y satánica, no era “sino un cristianismo transformado por el tiempo y la naturaleza equívoca de los jeroglíficos”.¹⁸ La religión calificada por los frailes misioneros como blasfema y sangrienta había sido por ellos mal interpretada, “mísera y trágica alucinación en las mentes encendidas por el celo misional o por la codicia aventurera”.¹⁹ El entusiasmo nacionalista ciega al criollo fray Servando y le lleva a identificar a Quetzalcóatl con Santo Tomás apóstol, quien tras la dispersión apostólica se encaminó al Asia y desde allí pasó a América para predicar y expandir la verdadera fe; el espantoso Huitzilopochtli, cuyo nombre significa, según el fraile, “Señor de la corona de espinas”, es Cristo, el Redentor; la monstruosa Coatlicue es la Virgen María y el nombre México proviene del hebreo “mesi” que quiere decir Mesías.²⁰ “Sí, México con la x suave como la pronuncian los

¹⁵ *Ibid.*, p. 97-98.

¹⁶ *Ibid.*, p. 122.

¹⁷ *Ibid.*

¹⁸ *Cit.*, p. 131.

¹⁹ *Cit.*, *ibid.*, p. 132.

²⁰ *Ibid.*, p. 133.



indios significa *donde está* o (donde) *es adorado*, Cristo y mexicanos es lo mismo que cristianos”,²¹ sostiene el fantástico e imaginativo dominico.

De acuerdo con esta disparatada metamorfosis el indio conoció la verdad y supo de la gracia; ya no era posible considerar idólatra al indígena que los españoles encontraron en México. Hispanos y mexicanos entraron en contacto, ambos eran cristianos aunque lo ignoraran.²² Pero los más ciegos fueron los españoles porque hallaron al Evangelio en las nuevas tierras y se negaron a verlo. No se percataron que al destruir la religión prehispánica combatían los vestigios cristianos dejados por el propio Santo Tomás; es decir los españoles combatían contra su propia religión.²³

Por eso fray Servando no puede sufrir que los españoles llamen cristianos nuevos a los mexicanos dado que la conversión de éstos no vino con la conquista, sino que vino quince siglos antes. Con esto el criollo se olvida de su pasado colonial, se lo enajena y recrea a cambio un nuevo pasado prehispánico cristianizado. La “instancia revelante” española se esfuma y su lugar lo ocupa ahora Santo Tomás que convierte a las Américas y que introduce el culto de la Virgen india, la Guadalupana.

Las consecuencias políticas de la tesis del azogado fraile podían preverse: igualar a los indios con los españoles, quitarles a éstos la gloria de haber traído a América el Evangelio, desmentir la Bula de Donación y minar los fundamentos de la autoridad española.²⁴

Hasta aquí llegamos en la exégesis del pensamiento indigenista estudiado por el doctor Luis Villoro. Todavía en fray Servando podemos deducir que sus manipulaciones extravagantes dan por archiprobada, fuera de toda duda, la racionalidad de los indios prehispánicos supuesto que su religión, aunque muy adulterada, era la cristiana. De haber pruebas flagrantes de barbarie ellas no pertenecen a los indígenas sino a los españoles que bárbaramente ciegos, según se apuntó, no vislumbraron que combatían sus propios principios religiosos.

Respecto al estudio realizado por el historiador científico Manuel Orozco y Berra, el pasado prehispánico ya no interesa como pasado propio; es un mero acervo de materiales histórico-arqueológicos que hay que explicar, con-

21 *Cit., ibid.*, p. 134.

22 *Ibid.*, p. 134.

23 *Ibid.*, p. 136.

24 *Ibid.*, p. 137.

servar, estudiar (clasificar y ordenar), instrumentar y purificar de sus últimos residuos negativos. De esta suerte resulta este pasado un objeto muerto, fosilizado, de la ciencia, lo cual no impide que nuestro historiador y arqueólogo lo utilice patriótica e indigenistamente para consolidar la nacionalidad combatida o puesta en duda por los extraños.²⁵ Incluso ese rico pasado mineralizado le va a servir a Orozco y Berra para comprobar el criterio científico racional de la cultura azteca a la que considera como una muestra original entre las más importantes de la humanidad.

El *tercer momento*, en el cual lo indígena es manifestado en diversos autores por la acción y el amor, se refiere al estudio y recuperación de lo indio desde nuestro tiempo. En todas estas especulaciones de tipo pragmático se da por asentado de un modo natural e indiscutible la humanidad y, por consiguiente, la racionalidad del indio. Esto nos obliga a detenernos aquí puesto que justamente lo que hasta ahora hemos perseguido, y páginas adelante seguiremos persiguiendo, es la demostración de que siempre, desde los primeros contactos, el indio fue definido por los europeos como un ser racional pleno o un tanto menoscabado. Definición aristotélica y cristiana que constituye una verdad confirmada en todas las fuentes.

²⁵ Cfr. p. 160-162, 236, 238-240.



INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS



Suma y sigue imagológica: Oviedo y las relaciones geográficas

453

La doctora en ciencias históricas Josefina Zoraida Vázquez hace ya veintitrés años que publicó una breve pero fundamental obra, *La imagen del indio en el español del siglo XVI*,¹ en la que nos reconstruye las ideas que del indígena se forjó no sólo el autonombrado Plinio del Nuevo Mundo, Gonzalo Fernández de Oviedo y Valdés, sino también, aunque de paso, las que excogitaron, reflejaron e imaginaron ver Colón, Pedro Mártir, Vespucio, Cortés, Las Casas, Sepúlveda y los relatores de las *Relaciones geográficas de las Indias*.

Lo primero que hay que tener en cuenta al estudiar la imagen indiana es la novedad de la misma dentro de la concepción tradicional de la cultura cristiano-judaica y clásica vigente en el siglo XVI, y asimismo la bifurcación del pensamiento español frente al problema que representó la presencia del indígena. Para la primera corriente de pensamiento los habitantes originarios del Nuevo Mundo eran siervos por naturaleza, inferiores a los cristianos y, por lo mismo, podían y debían ser legítimamente sojuzgados, civilizados y cristianizados a la fuerza si era necesario, según lo sostenía el aristotélico Juan Ginés de Sepúlveda, portavoz de los intereses imperiales; la segunda corriente, por

¹ En *Cuadernos de la Facultad de Filosofía y Letras y Ciencia*, núm. 16, Jalapa, Universidad Veracruzana, 1962.

lo contrario, pensaba que los naturales eran hombres libres, si bien poco o nada educados, contra los cuales no se debía guerrear ni someter, sino convencer razonadamente porque la coacción y la fuerza eran sinrazones, tal y como lo pensaron el padre Las Casas y con él la grande y generosa corriente iusnaturalista española (Vitoria, Suárez, Soto, etcétera). La imagen del indio recreada por Colón va a ser, como ya sabemos, la natural del buen salvaje dadivoso e inocente. Pero la historiadora al aludir a la estatura prócer, a la “fermosura” y a la atezada blancura de los taínos que describe en sus cartas el marino genovés, llama la atención del lector al señalar que a Colón “debemos el primer cántico a la bella naturaleza americana”,² es decir, hablando en términos estéticos de salvación, a esa “gente de lindo acatamiento”³ que no era monstruosa, como se había pensado, ni negra (antiestética, fea, inferior: camita) como en la Guinea. Y recuérdese a este propósito que según la tradición cristiana y grecorromana la belleza y blancura del cuerpo reflejaban y probaban la hermosura y albura del alma. Esto no quita que Colón viese con ojos de negrero la explotación del trabajo (servidumbre del indio) y la regeneración espiritual de éste en el cristianismo.

Al igual que Colón, Pedro Mártir de Anglería piensa que siendo dóciles los indios y dado que por su inocencia, mansedumbre y sencillez vivían en la Edad de Oro, vendrán fácilmente a nuestro rito;⁴ mas para ello era necesario enviarles quien se los enseñara. Y como Pedro Mártir se halla también afiliado, al igual que el almirante, a la corriente primera ya indicada, los indios “deben estar sometidos al servicio perpetuo y hereditario”.⁵

Vespucio, sorprendido al igual que Colón por los cuerpos hermosos, bien proporcionados y dispuestos de los indios, y admirado, ya por su cuenta, del comunismo paradisiaco y carencia de gobierno y religión organizados entre los naturales, cataloga a éstos más como epicúreos que como estoicos; es a saber, los juzga a través de la lente interpretativa optimista (primer contacto) y no pesimista (contactos desilusionantes posteriores).

Hernán Cortés, a diferencia de los testigos de vista y oídas valora al indio en términos generales, no ilusorios, como correspondía a su espíritu renacen-

2 *Op. cit.*, p. 28.

3 *Cit.*, p. 28, n. 10.

4 *Cit.*, *ibidem*, p. 33.

5 *Cit.*, p. 34

tista de hombre curioso, práctico, investigador, ambicioso, sediento de oro, con ansia de poder; pero también ferviente cruzado de la fe católica. Admira, por un lado, el orden y concierto de la civilización azteca y la capacidad de entendimiento de sus creadores y beneficiarios; mas, por el otro, los condena por bárbaros, idólatras, sodomitas, antropófagos, crueles, diabólicos y enemigos del hombre (sacrificios humanos). Sin embargo, en su proyecto cristiano (político, social y español) entra el indio, que es de buena condición, infeliz engañado por el demonio; mas habiendo personas que le saquen del error y le muestren la verdadera fe, actuará como lo que es: un hombre político, razonador y de ningún modo inferior en la escala humana.

Del padre Las Casas, el defensor a ultranza del indio, ya se ha apuntado su posición como representante de la corriente tradicional estoica y cristiana, que sólo justificaba el contacto entre españoles e indios, al igual que el padre Vitoria, por motivos de intercambio comercial entre seres humanos y por causa de la expansión cristiana. La apología lascasasiana del indio y las Indias no sólo apunta a la bondad natural potenciada de la nueva tierra, sino también a la moral de los habitantes de la misma. Los indios eran entes racionales que vivían feliz y austeramente en su tierra; no conocían la discordia; eran de ninguna o muy delgada idolatría;⁶ poseían juicio delicado, entendimiento y vivo ingenio. No eran por consiguiente bestias; eran hombres libres y por ello la conquista que se llevaba a cabo constituía una monstruosa injusticia, porque además de estas cualidades los indios poseían por derecho natural y de gentes sus tierras y reinos.⁷ Así, pues, lo único que podía hacer el Estado-Iglesia español del siglo XVI era enviar misioneros para realizar con ellos la conquista espiritual que Dios les había conferido.

Excusar la conquista y la servidumbre de los indios va a ser la doctrina y política defendida contra el padre Las Casas por su antagonista Sepúlveda. Santo Tomás sostenía que algunos hombres eran simplemente *bárbaros* porque estaban faltos de razón o porque por efectos del clima se hallaban muchos de ellos atrofiados o bien degenerados asimismo por influencia de alguna mala costumbre. Apoyado el calumniado cordobés en estas ideas aristotélicas y tomistas va a sostener que “los hombres [indios] se hacen *como bestias*”⁸

6 Cit., p. 41.

7 Cit., p. 43.

8 Cit., p. 44, n. 67.

Subrayamos estas dos últimas palabras porque ellas, y en esto seguimos a O’Gorman, no *identifican* al indio con el animal, sino que simplemente lo *asimilan* a la bestia.

Como ya sabemos y tenemos que repetir dado que estamos obligados a proseguir la idea secuencial que persigue la historiadora, “Sepúlveda va a encontrar que la causa principal que justifica la acción conquistadora va a ser la inferioridad [natural] de los indios”.⁹ De aquí que resulte justo relegarlos a causa de esa inferioridad a servidumbre y “no sólo es justo –añade Sepúlveda– sino también útil”, porque a “todos estos [indios] les es beneficioso y más conforme al Derecho Natural, el que estén sometidos al imperio de naciones o príncipes más humanos y virtuosos, para que con el ejemplo de su virtud y prudencia y cumplimiento de las leyes abandonen la barbarie y abracen una vida más humana, una conducta más morigerada y practiquen la virtud”.¹⁰ Como puede verse, esta tesis de Sepúlveda combina la aristotélica sobre la triple jerarquía o gradación del linaje humano (primero, el hombre sano de cuerpo y espíritu; segundo, la mujer; y tercero, el esclavo o siervo por naturaleza) y la cristiana de la igualdad del género humano en lo que respecta a la posibilidad general de salvación para todos los hombres.¹¹

El interés fundamental del libro de Josefina Vázquez radica en desentrañar la opinión que sobre el indio se forjaron en términos generales los españoles actores de la colonización americana, y para realizarlo va a recurrir al testimonio que le brinda el cronista Oviedo en el *Sumario de la historia natural de las Indias* y en la *Historia natural y general de las Indias, islas y Tierra Firme del mar Océano*. Escoge estas dos fuentes porque le parecen las más representativas, por todos conceptos, en lo relativo a la opinión general respecto al indio de un hombre de mediana cultura del siglo XVI, que vivió las inquietudes y trabajos del Nuevo Mundo.¹² La otra gran fuente a la que echa mano la historiadora son las *Relaciones geográficas de Indias* (Nueva España, Nueva Castilla) redactadas entre 1574 y 1581.

Lo primero que hay que tener en cuenta en la *Historia natural* de Oviedo, subraya la autora, es el carácter providencialista de ésta.¹³ Esta obra, a dife-

⁹ Cit., p. 45.

¹⁰ Cit., *ibidem*.

¹¹ Cit., p. 54, n. 17.

¹² *Ibid.*, p. 17.

¹³ *Ibid.*, p. 18.

rencia del *Sumario* que fue editado en 1535, sólo se publicó en parte y no en vida de Fernández de Oviedo (1557). El padre Las Casas hizo todo lo posible e imposible para interrumpir la publicación de la segunda y tercera partes. No apareció completa la obra hasta 1851-1855.

Tras leer las acotaciones ejemplificantes que la doctora Vázquez extrae de la gran obra de Oviedo, opinamos que las fluctuantes ideas conceptuales sobre el indio tuvieron por base el reconocimiento de la humanidad y pues racionalidad de los naturales de América. Por supuesto hay diversidad y a veces hacen acto de presencia peculiaridades inquietantes que vislumbran la recaída en la bestialidad (irracionalidad accidental o histórica, no esencial o natural), tales como el casco gruesísimo de los indios, la idolatría, los pecados nefandos, el culto al demonio, los sacrificios humanos, la antropofagia, y otros. Todas estas faltas habían menoscabado la racionalidad primigenia del indio, ente caído, y por consiguiente lo habían colocado en un rango inferior al del europeo; es decir que no había alcanzado como éste la plenitud racional¹⁴ por haber olvidado la verdad evangélica que la Iglesia, según San Gregorio, había ya predicado por todas las partes del mundo.¹⁵ Empero la llegada de los españoles, pueblo elegido de Dios, y la renovación y difusión de la religión cristiana olvidada van debilitando paulatinamente el poder de Satán en el nuevo continente, lo cual se traduce en la reconquista espiritual de los indios y en la mengua acrecentada de la diabólica y hosca naturaleza americana azotada por huracanes y malos aires (malaria).¹⁶

Lo que le cuesta mucho trabajo a Oviedo es acomodar al indio en el esquema espiritual y político del imperio español del siglo XVI, y ante la disminución de los indígenas, debida más que a las guerras a la catástrofe demográfica provocada por epidemias y pestes, no podrá menos nuestro soldado y cronista que agradecer a Dios el que con la mortandad de tantos indios se desterraba de las Indias el poder de Satanás.¹⁷ La empresa se beneficiaba también con las justas guerras que hacían los españoles, pues los naturales apaciguados se trocaban en indios conquistados; verbigracia en indígenas convertidos y seguros.¹⁸ Pero no por ello alienta Oviedo el derramamiento de sangre, porque la

¹⁴ *Ibid.*, p. 53.

¹⁵ *Cit.*, *ibidem*.

¹⁶ *Ibidem*.

¹⁷ *Ibid.*, p. 63.

¹⁸ *Ibid.*, p. 65.

guerra se justifica sólo cuando es justa. Cuando se sirve a Dios, al rey, se convierte a los indios y se les reduce mediante buen trato a la república de Cristo. “No los hagáis esclavos sin causa –clama Oviedo contra los soldados– ni ensangrentéis vuestras manos tan sin propósito ni justicia; no los robéis ni desterréis de donde Dios los crió, que no les dio vida, ni el ser humano para cumplir vuestra mala intención y voluntad, sino para que se salven”.¹⁹ Se necesitan pues en las Indias soldados cristianos; pero también buenos clérigos para reducir a estas ovejas indianas y no dejarlas en cautiverio del diablo.²⁰ El repartimiento de las Indias entre los caballeros españoles y el sometimiento de los indios (servidumbre) resultan para Oviedo la solución ideal cristiana y aristotélica. La tesis del cronista es una muestra del pensamiento general de la época; la servidumbre del indio que él postula representa el medio más adecuado para defenderlo del demonio y se fundamenta en la condición moral del indígena.²¹ Esto explica que el padre Las Casas pusiese en la picota propagandística a Oviedo y lo exhibiese como “uno de los mayores enemigos que los indios han tenido y que mayores daños les ha hecho, porque es más ciego que otro en conocer la verdad, quizá por mayor codicia y ambición”.²²

En suma, enjuiciado el indio desde el punto de vista moral-religioso, resulta un ente diabólico, execrable; pero al observarlo como creador de una civilización diferente y extraordinaria, el juicio de Fernández de Oviedo se torna elogioso y admira al máximo la obra del hombre indio calificado a primera vista como degradado e inferior.²³

Examinadas las opiniones que sobre el indio y su sistema de vida proyectan las famosas *Relaciones* indianas o encuestas (cincuenta preguntas) corográficas, tal y como las desentraña (ocho de ellas) Josefina Vázquez, tenemos que concordar con la autora en que las respuestas a los cuestionarios no reflejan ya novedades indianas. La convivencia y trato con los indios durante los 85 años transcurridos a partir del descubrimiento de América han eliminado las antiguas sorpresas de los primeros tiempos.²⁴ Los relatores, ellos sí, proporcionan descripciones de buenos y malos indios; de indios física y éti-

¹⁹ *Cit., ibidem.*

²⁰ *Ibid.*, p. 66.

²¹ *Ibid.*, p. 69.

²² *Cit.*, p. 70.

²³ *Ibid.*, p. 71.

²⁴ *Ibid.*, p. 81.

camente pasables y de otros moral y somáticamente abominables si son comparados con el *modelo* español; de aquí, en consecuencia, la sobajada y repetida inferioridad del indio a causa de sus usos, costumbres, regimiento y desconocimiento de Dios.²⁵ Había indios civilizados, pueblos en que “la orden y razón que tenían en su gobierno era muy buena, y gran cuenta y razón para que nadie recibiese agravio, así por los caciques como por los gobernadores que tenían puestos”.²⁶ Y otros “de mucho estado e gente [...] que tienen vasallos principales e caballeros”.²⁷ Pero también había otros indios menos civilizados y hasta algunos mentalmente romos como los chiriguanos del Perú, que “aunque son bárbaros y de poco entendimiento, con el regalo y los halagos que el religioso les hace” y “con la ayuda de Nuestro Señor, vuelvan sobre sí y vengán en conocimiento de la verdad”.²⁸ Casi todos los relatores coinciden en que los indios civilizados

son todos los más de buena razón y de buen entendimiento, porque por ser indios de tan buen entendimiento, hablan los más dellos en lengua castellana y por dellos saben leer y escribir y son inclinados a toda humildad, y como tales indios humildes, acuden a oír la doctrina cristiana y a cumplir los mandamientos de la Real Justicia; y son inclinados al trabajo [...]. Es gente que fácilmente han venido y que cada día vienen al conocimiento de Nuestra Santa Fe Católica, gente dócil y de buena disposición.²⁹

La historiadora reconoce de buena fe que si bien “los relatores escriben sobre los indios con un evidente sentimiento de superioridad, se palpa un gran interés humano, práctico y cristiano por el indio”.³⁰

Entre las opiniones sobre el indio formuladas por Oviedo y por los relatores de las *Relaciones* existen indudablemente ciertos paralelismos; pero los juicios de los relatores no tienen la precisión que manifiesta en los suyos Fernández de Oviedo, supuesto que los tiempos eran diferentes y, sobre todo, que

25 *Ibid.*, p. 87.

26 *Cit.*, p. 93.

27 *Cit.*, p. 127.

28 *Cit.*, *ibidem*.

29 *Cit.*, p. 89.

30 *Cit.*, *ibid.*



eran muchos y muchas las circunstancias que influyeron en los puntos de vista de los citados relatores: de aquí sin duda la variedad e inclusive las contradicciones en las respuestas.³¹ Respecto a la naturaleza moral de los indios, que es lo fundamental según Josefina Vázquez, Oviedo y los relatores coinciden en las líneas generales³² y se hallan en total acuerdo respecto a la necesidad de tener siempre a los indígenas sujetos bajo el régimen de servidumbre, “porque en descuidándose con ellos, caen en mayores yerros que en los tiempos de su barbderería”.³³

En definitiva, Fernández de Oviedo así como la mayor parte de los relatores son hombres comunes y corrientes con un ideario semejante (más impreciso, por supuesto, que el de las historias con respecto al indio), con las mismas tendencias y bases. “El hombre del siglo XVI –escribe Josefina Vázquez– va a llegar a una idea unitaria del hombre, pues a pesar de que en la generalidad se considerará con cierto desprecio al indio, esto no será obstáculo para que se le considere plenamente un ser humano ya [para entonces] completamente común y corriente.”³⁴

31 *Ibid.*, p. 100.

32 *Ibid.*, p. 137.

33 *Cit.*, p. 100, 140.

34 *Ibid.*, p. 153



El concepto del indio: de Montaigne a Rousseau

461

A comienzos de la segunda década del siglo XX, el historiador y crítico de la literatura francesa Gilbert Chinard, recoge el tema de la era áurea y del idealizado buen y mal salvaje ínsito en dicha literatura, así como el diseñado en las crónicas jesuitas francesas sobre los indios canadienses y en los diarios transfretanos escritos por navegantes, viajeros (reales y ficticios), aventureros, filibusteros, abates y militares franceses y extranjeros de los siglos XVI al XVIII. Analiza la idea del hombre natural forjada por los filósofos y pensadores ilustrados, así como los ensayos, historias y novelas que utilizan tal imagen para hacer crítica de la sociedad europea de aquellas tres centurias y descargar de paso todo el odio acumulado contra España, por haber sus hombres destruido bárbaramente el ensueño de una nueva edad dorada que el descubrimiento de América había resucitado y que apenas si renovada había sido cruelmente aniquilada por la codicia ibérica (*auri sacra fames*) y por la intransigencia católica de los hispanos (*fanaticus et religiosus error hispanorum*).

Chinard, en su primera obra sobre *L'Éxotisme américain dans la Littérature française au XVI^e siècle* (París, 1911), utiliza tanto la mayor parte de las obras españolas más representativas sobre el descubrimiento del Nuevo Mundo, su conquista y colonización, como las procedentes de los cronistas franceses (Canadá, la Florida, Brasil) que provocaron en Francia la admiración

por unos nuevos pueblos que vivían aún en la paradisiaca primera edad áurea; en donde la propiedad, causa de todos los egoísmos y discordias, no existía; donde la naturaleza era pródiga y los hombres se hallaban libres del temor a los dioses y a las leyes.¹

De los diez densos capítulos de que consta la obra, además del conclusivo, nos interesan fundamentalmente el octavo, relativo a las teorías filosóficas y teológicas del siglo XVI sobre los “salvajes americanos” y especialmente el diecinueve, que se refiere a Montaigne, “un defensor de los indios”. El autor nos proporciona una breve semblanza biográfica del padre Las Casas, de sus escritos principales y de su actitud cristianamente amorosa cara al indio. Las Casas inaugura así un ferviente y combativo sentimiento de piedad que culmina con la aparición de la *Brevísima relación* (1552) y que prepara el camino, según el crítico, para la supresión o, cuando menos, la reglamentación de la esclavitud.² La visión lascasasiana del indio (el hombre natural, manso e inocente) puso de manifiesto el horrible contraste de tal mansedumbre con las atrocidades que los lobos, tigres y leones españoles, según el fraile, realizaron en el rebaño pacífico indiano. Para el gran sevillano sólo existe un solo tipo de indio, y fue este pobre ente desvalido, indefenso y maltratado el que provocó la condena de España y dio paso a la famosa leyenda negra.

Resulta curioso y un tanto extraño, si no es que injusto, que Chinard subraye los valores del protector de los indios, oponiéndole no ya la figura tradicional opositora, Ginés de Sepúlveda (al que llama Juan de Sepúlveda) sino la del “hábil casuista³ fray Francisco de Vitoria, embrollador jurista que “enreda a sus adversarios en una inexplicable red de argumentos”⁴ para justificar la intervención armada española en caso de justa guerra (repeler la injuria, o sea la injusticia recibida de los bárbaros en su oposición violenta a la presencia pacífica hispana: comercio y evangelización). Lo que de hecho es en Vitoria una aportación a los principios del derecho internacional, ade-

1 Por supuesto hubo más de un escritor, por ejemplo el cosmógrafo franciscano François Thévet que califica a los indios de brutos y diabólicos, y que se alegra de verlos combatir entre sí, no menos que Tácito se regocijaba de las luchas intertribales entre los terribles germanos (véase el capítulo IV de la obra de Chinard citada en el texto: *L'Éxotisme Américain...*, París, 1911).

2 *Op. cit.*, p. 179.

3 *Ibidem*, p. 181.

4 *Ibid.*, p. 187.

más de una autocrítica española, el autor francés lo califica simplemente como “la doctrina oficial de la corte española sobre la conquista de las Indias”.⁵ Pero de ningún modo, según se sabe, se le dio carta blanca a los españoles para ejercer todos los derechos de justa guerra contra los indios, como asegura Chinard: *Omnia belli jura in illos prosequi*⁶ (ejercer sobre ellos todos los derechos de guerra). Porque no sería lícita tal acción, de acuerdo con el jurista español, ni su punto de vista era como, imagina Chinard, la aplicación de la ley del talión a los indios.

La campaña antiesclavista de Las Casas tuvo una repercusión favorable en la persona del humanista Montaigne, quien en nombre de la humanidad se declaró defensor de los infelices indios. Sus capítulos sobre los *Caníbales* y *Los cochés* marcan dos momentos en su espíritu: el primero de pura curiosidad, pintoresquismo e indagación; el segundo de despertar de su conciencia y toma de partido a favor de los naturales, por ser los antiguos poseedores de las nuevas tierras. La condena fundamental es contra los bárbaros conquistadores.⁷ Los caníbales, a los que llaman bárbaros, no son tales para Montaigne, porque como él dice, cada quien llama bárbaro a lo que es desusado para él. Con pretexto de la piedad religiosa se realizan atrocidades mucho más salvajes que comerse a los enemigos, como lo hacen los caribes. Los argumentos del humanista van arrebatando uno a uno todas las imaginarias razones de los civilizados. Él concede, no obstante, que los salvajes americanos tienen un punto común con los hombres civilizados: la razón. Entre 1580 y 1588 Montaigne ha sufrido un cambio, ha progresado espiritualmente, se ha ampliado su concepción del mundo⁸ y se ha conmovido sinceramente ante los entuertos hechos a la inocencia y debilidad del pueblo indígena. Mejor sería decir del modelo que medio siglo antes había defendido con ardor el padre Las Casas: el pueblo niño. No dudamos que Montaigne se haya acercado al tema movido de recta y justa compasión y de sentimientos morales; pero no consideramos que haya abordado el problema con un espíritu totalmente libre, como cree Chinard,⁹ puesto que la rivalidad hispano-francesa (Carlos V *versus* Francisco I) matiza sus ideas críticas y le otorga el dudoso honor de ser uno de los

5 *Loc. cit.*

6 *Cit., op. cit.*, p. 237.

7 *Id.*, p. 203.

8 *Cfr.*, p. 215.

9 *Cfr.*, p. 217.

pilares de la leyenda negra antiespañola. Al padre Las Casas lo justificamos plenamente por su humanismo cristiano, por su denunciante energumenismo español y por su valentía e independencia críticas; a Montaigne, que se inspira y sigue la trayectoria acusadora lascasiana desde su cómodo gabinete de trabajo, no podemos en el mismo grado exculparlo, ya que utilizó la denuncia autocrítica más excelsa de la España conquistadora como un instrumento político demoleedor para condenar a todos los españoles.

De 1913 es el segundo libro de Chinard, *L'Amérique et le Rêve exotique dans la Littérature française au XVII^e et au XVIII^e siècle*, publicada en París. En esta obra, que es continuación de la anterior, trata el autor de reconstituir los eslabones de la cadena que enlaza a Montaigne con Juan Jacobo Rousseau.¹⁰ Lo considera posible recurriendo no a la gran literatura francesa del siglo XVIII, sino a los escritos (crónicas, diarios, etcétera) de los viajeros y misioneros galos dieciochescos (jesuitas fundamentalmente), en los que afloran las corrientes críticas subterráneas que conducen a las ideas y teorías más audaces del famoso ginebrino.

Esta literatura llevó a Rousseau a la exaltación del hombre natural y a la condena del hombre civilizado; es decir, deformado, envilecido y degenerado física y espiritualmente. Apoyado en esto clamará contra la conquista de España que cruel y bárbaramente aniquiló el paraíso americano y puso con ello lamentable fin a la nostálgica edad dorada que milagrosamente había pervivido hasta la violenta irrupción de los salvajes (estos sí) españoles.

Los once capítulos de las tres secciones o partes que anteceden a los tres últimos y a la conclusión de la obra, ya han sido analizados breve y magistralmente por el doctor Silvio Zavala en su introducción a *América en el espíritu francés del siglo XVIII* (México, 1949), lo cual nos releva, si bien sólo relativamente, de nuestro análisis. Todo el rico material utilizado y analizado por Chinard, abarca desde la *Historia de las Antillas* (1654) del padre Du Terre, predecesor de Bernardino de Saín Pierre, a las *Relaciones* considerativas (filosóficas) de los jesuitas Lafitau y Charlevoix, pasando por algunas novelas utópicas, la de Cyrano de Bergerac en primer término; por la presencia de América en el teatro; por los relatos de los filibusteros y aventureros; por la *Historia general de los viajes* de Prévost, hasta desembocar todo este proceso en la recreación en extremo idealizada del buen salvaje, imaginada por el

¹⁰ Cfr., p. v.

heredado exotismo filosófico de Rousseau, que se prolonga después de la Revolución Francesa en el socialismo utópico. El *Discurso sobre la desigualdad* de Rousseau es para Chinard el remate de un sueño ideal que se inició con la primera carta de Colón. La leyenda de la edad áurea, el bucolismo pagano y las vidas virtuosas de los patriarcas bíblicos y de los primitivos cristianos se suman y reflejan en las supuestas idílicas virtudes de los indios antillanos y canadienses.

Por supuesto, no todas las fuentes utilizadas por los filósofos ilustrados coincidían, porque al lado del *filósofo desnudo* o de los pacíficos e inocentes taínos existían los esforzados caribes (caníbales) defensores obstinados de su tierra; junto al virtuoso hurón de las *Relaciones* jesuitas, el irreductible iroqués.¹¹ Rousseau utiliza el bondadoso retrato indiano primario y con esta sola imagen nos dibuja a un hombre natural que realmente no existía y que no podía existir salvo en las Antillas, y que, desde luego, no podría vivir en las condiciones climáticas de Europa. Resulta absurdo que inspirado en sus lecturas americanas soñase en una nueva sociedad constituida por una humanidad europea que, por supuesto, no podía retornar a las condiciones primitivas ni menos aspirar a vivir bajo las normas del socialismo cristiano implantado por los jesuitas en la fantástica Huronia.

En el capítulo segundo de la cuarta parte, última de la obra de Chinard, se refiere éste a lo que podemos denominar las reflexiones filosóficas de Voltaire, Diderot, Marmontel, Raynal y el navegante Bougainville sobre América y los desdeñados indios. El autor aclara que escribir la historia del americanismo en la segunda mitad del siglo XVIII sería como rehacer toda la historia de las ideas durante el mismo periodo; de aquí que él se haya sentido forzado a dejar a un lado numerosas obras para poder dedicarse más particularmente a aquellas que son más conocidas y que han sido más discutidas; es decir, a la de los autores arriba citados.¹² En términos generales todos estos filósofos coinciden en el rechazo del indio americano siguiendo la pauta definitoria contenida en el registro correspondiente a la palabra “sauvages” en la *Enciclopedia*.

Voltaire, que siempre dudó de la supuesta inocencia y bondad del hombre primitivo o de los pobres campesinos europeos, representa para Chinard la

¹¹ *Cfr.*, *opus secunda*, p. 364.

¹² *Ibidem*, p. 367.

opinión media de los filósofos amigos del progreso, por lo que toca (añadamos por nuestra cuenta) a su desprecio por el indio y su crítica mordaz, escasamente documentada (vale la pena aclararlo) de la obra española en América, justamente por el antiprogresismo que el uno y la otra reflejaban. Bougainville es el cantor ideal de la belleza, felicidad y sensualidad del paraíso tahitiano. Sin embargo, este edén estaba basado, según advierte el propio navegante, en la desigualdad más espantosa entre la clase superior, dueña de todo, y la inferior de los hombres viles (*tataeinous*) que, servían como esclavos, que podían ser sacrificados y que sólo comían fruta y legumbres.¹³ Había guerras feroces entre los habitantes de las islas del archipiélago, y las orgías amorosas eran *recompensadas* con espantosas enfermedades. El testimonio del llamado “niño querido de los filósofos” pondría en entredicho el contenido del *Discurso sobre la desigualdad*; del mismo modo en que el comunismo en las misiones del Paraguay o en la Huronia dirigidas por los jesuitas no consiguió hacer felices a los salvajes, Rousseau hubo de sentirse sin duda embarazado cuando tuvo que leer cosas así en el *Viaje alrededor del mundo* del galante marino, al que Diderot, su maestro y admirador, descubría como amante de las mujeres y de las comidas delicadas; como joven amable, alegre: un verdadero francés.¹⁴

Al viejo Voltaire no menos que al indulgente Diderot les agradaron el ateísmo y la vida libre y licenciosa de los tahitianos bastante más que la simplicidad de las costumbres de tales isleños; pero ello no significa que ambos filósofos aceptasen el vivir a lo salvaje.¹⁵ Lo que ellos lamentan y censuran son los daños irreversibles que los europeos causan en las inocentes sociedades primitivas.

Marmontel apunta cuidadosamente su arma crítica contra los conquistadores castellanos y su piedad fingida por el pueblo inca, incapaz de resistir a las huestes de Pizarro y Almagro, es lo que, según Chinard, hace posible hoy la lectura de la novela épica y filosófica consagrada a la conquista del Perú.¹⁶ El objetivo de la novela *Los incas* (París, 1777), dejando a un lado sus valores literarios y el romántico color local, era el de no permitir que se apagase el fuego de la indignación ante un acontecimiento dramático ocurrido hacía ya casi dos siglos. Marmontel desea con vehemencia “*écraser l’infame*”,

13 *Cit.*, *ibid.*, p. 383.

14 *Cit.*, *ibid.*, p. 375.

15 *Ibid.*, p. 375, 383.

16 *Cfr.*, p. 385.

como también lo pregonaba Voltaire, por la alianza proditoria entre la cruz (la Iglesia) y la espada, símbolo del poder real absolutista. “La codicia, el desenfreno y la excesiva libertad no pueden explicar por sí solos las crueldades cometidas por los españoles en el Nuevo Mundo si no se recurre al fanatismo religioso, que provoca la presencia de la crueldad fría y tranquila, la atrocidad que se complace en el exceso de los males que ella inventa y la rabia agudizada a placer.”¹⁷

Chinard, que entrecomilla el texto, no acepta tal implicación y atribuye a la sed de oro de los españoles la responsabilidad de los horrores llevados a cabo: de acuerdo con esto el catolicismo no fue pues el causante de la locura sanguinaria de los conquistadores.¹⁸

Marmontel al oponer a estos monstruos la bella figura del padre Las Casas, amigo de la tolerancia y sacerdote filósofo, nos revela su pretendida imparcialidad, puesto que cuanto más luz y brillo proyecta sobre el obispo de Chiapas, tanto más obscuridad y desdén envuelve a los vesánicos aventureros. Marmontel no profundiza en la piedad cristiana que el buen obispo sentía no sólo por los indios, sino también por sus compatriotas, prestos a dar en el infierno si no se arrepentían y devolvían a los indios su libertad.

Opina Chinard que el combate de los filósofos por la libertad y el buen trato de los aborígenes americanos, así como de los negros, ha permitido desde los comienzos de esta vigésima centuria establecer la diferencia entre conquistar y civilizar; de aquí que las viejas naciones colonialistas tuvieran después de todo que darse cuenta de sus deberes para con estos pueblos primitivos.¹⁹ Nuestro crítico francés, que conoce las razones *humanitarias* y *civilizadoras* que llevaron al ejército petitnapoleónico a la conquista de Indochina o a la penetración posterior del mariscal Lyautey en Marruecos, justifica ahora lo que antes rechazó indignado en el iusnaturalismo español del padre Vitoria, que tan sólo defendía, según escribimos, el derecho de todo pueblo a comerciar, transitar, sustentar y propagar libremente sus ideas, actividades y creencias entre todos los pueblos antiguos y nuevos.

La *Historia filosófica y política de los establecimientos europeos de las dos Indias* del abate Guillermo Raynal constituye una enorme recopilación de

17 *Cit.*, *op. cit.*, p. 386.

18 *Ibidem*, p. 388.

19 *Ibid.*, p. 389.

conocimientos sobre las Indias Orientales (tomo I), el Descubrimiento de la América Española (tomo II), Archipiélago de las Antillas (tomo III) y la América Septentrional (tomo IV). En esta obra se habla, como escribe Walpole, citado por Chinard, de todo lo que existe en el mundo; pero, por encima de todo, de gobiernos y religiones. Como en botica nada falta: disertaciones *de omni re scibile et quibusdam aliis* (de toda cosa que puede ser conocida y de cualesquiera otras), como escribe Chinard.²⁰

La obra de Raynal recarga fundamentalmente el acento sobre los innumerables ejemplos que la conquista española proporciona a los civilizados europeos de crueldad, violencia, ambición y fanatismo. Es, pues, en primer término, una severísima condena del régimen español en América y, en segundo lugar, un despliegue ejemplificador que muestra a los europeos que la historia de la civilización está manchada de sangre inocente, de injusticias inauditas y de abrumadora miseria. Lo sospechoso es que esta vigorosa crítica contra la empresa española en las Indias durante los primeros contactos armados no la hace extensiva a las trece colonias británicas de la América Septentrional, que para 1770 se hallaban bien entrenadas en la eficaz y popular tarea de raer de la faz de la tierra al pielroja. Esta interesada y aviesa propaganda manipulada por los filósofos ilustrados sólo exime la egregia figura del postilustrado y científico Alejandro de Humboldt, que si bien es admirador de la recién nacida república americana (1776), lamentaba años después que la excesiva y agresiva expansión territorial de los estadounidenses amenazaba rápidamente a las razas aborígenes por causa de la violencia de las nuevas clases de población.

Tres cosas, según Raynal, impidieron la conquista pacífica: la sed de oro, el espíritu feudal caballeresco, imperante todavía en Europa en el momento del descubrimiento, y la sed ferina de sangre que conquistadores y bucaneros hicieron correr a raudales. Por supuesto y por lo que toca a los españoles, las fuentes de Raynal son Las Casas y Benzoni; los relatos de los filibusteros y las *Relaciones* jesuitas, así como otros textos, que constituyeron las fuentes básicas para sus ideas respecto a los indios canadienses y a las condiciones de su vida entre heroica y antisocial. Tales fuentes, amén de diarios de viajeros, le permiten a Raynal sostener que a ellos había que atribuir “la fermentación

²⁰ Cfr. p. 390-391.



que no ha cesado de reinar en Europa” después del descubrimiento y los progresos de la filosofía.²¹ Como expresa justamente Chinard,

lo que es necesario retener de [las] teorías de Raynal, es la confesión de que el descubrimiento del Nuevo Mundo y los relatos de viajes habían producido en Europa una revolución moral que necesitaba una refundición de [los] códigos y de [la] sociedad; empero es también e incluso más, una lección de bondad y humanidad. Mas ni Marmontel ni Diderot ni Raynal mostraron una ciega admiración sin reserva por los “buenos salvajes” y por el estado de naturaleza; ellos no pretendieron tampoco hacer renunciar a sus contemporáneos a toda forma de civilización.²²

El último capítulo de la obra de Chinard que hemos analizado se refiere al “exotismo americano en la segunda mitad del siglo XVIII”; es a saber, el examen crítico de los dramas burgueses, de las comedias lacrimógenas, de las novelas de aventura y de las relaciones romancescas con que el gran público se fue informando de las teorías de los filósofos.

²¹ *Cit., ibid.*, p. 396.

²² *Ibid.*, p. 398.



INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS



Sueños y ensueños exóticos

471

A principios de 1948 el erudito historiador Silvio Zavala recibió una atenta invitación para realizar unos estudios en Francia. Lo extraordinario del caso fue que al año siguiente de su visita publicó, patrocinado por El Colegio Nacional, del cual es el historiógrafo uno de sus más distinguidos miembros, una importante obra: *América en el espíritu francés del siglo XVIII*.¹ Consideramos que llevaba ya consigo el autor en su equipaje intelectual un conocimiento previo de las obras de Chinard, pues sólo así podemos explicarnos la facilidad con que él navegó por el piélago temático cruzado y abordado por el erudito francés. Allende esto debemos añadir que Silvio Zavala desde antes de 1937, había realizado periplos americanistas iniciados en España y continuados después en México tras fondear por tópicos puertos de utopía.

Estimamos que la investigación emprendida por el historiador yucateco completa, por decirlo así, la tarea emprendida por el autor francés. Éste abordó

¹ La impresión del libro (México, edición de El Colegio Nacional, 1949) de acuerdo con lo que se expresa en su colofón, terminó el 27 de diciembre de 1949; la invitación a Francia la efectuó el autor a principios de 1948, lo cual significa que éste realizó en menos de un año una vasta investigación que pone de manifiesto su enorme capacidad de trabajo y su amplia formación historiográfica profesional, cosa sabida ya por todos, desde hace ya mucho tiempo; pero que no está por demás repetir para enojo de tantos beocios críticos.

las obras de los autores más importantes que han dejado mayor huella por lo que se refiere, según hemos visto, al tema de la edad dorada y del buen salvaje, así como a su contrapartida el salvaje incivil y cruel. Más aún, Chinard, tomando como ejemplo la obra de Raynal, muestra la influencia que los diarios y notas de los viajeros, referentes al hombre natural, ejercieron sobre la exótica literatura europea en general y muy particularmente sobre la francesa. Por supuesto Chinard utilizó muchas fuentes españolas y puso de manifiesto la negra constante legendaria en los autores examinados por él, todos empeñados, según apuntamos, en condenar la conquista, a sus agentes armados y al régimen colonial español. Silvio Zavala dedica sus esfuerzos al examen de muchos autores menores que son coincidentes en cuanto al eje central raynaliano de carácter crítico y antiespañol; pero que, como él expresa, no muestran unanimidad en las conclusiones respecto al hombre natural y a la idea ilustrada sobre la filosofía del progreso.² Además, el tratamiento que da a los textos extranjeros el doctor Zavala es fundamentalmente histórico, a diferencia de lo que realiza Chinard, cuyos dos libros son investigaciones de historia literaria. Se trata, en el caso del autor francés, de una historia literaria temáticamente bien delimitada, que rechaza la posibilidad que se le ofrecía de escribir una historia de las ideas durante los siglos XVII y XVIII respecto a los indios, no todos tan buenos y mansos como se creyó en un principio. En relación con la sociedad indígena los autores utilizados por Chinard la condenan, salvo Rousseau y sus seguidores; pero, de hecho, nadie esperaba poder adoptar la supuesta felicidad de los indígenas sumergidos en el salvajismo. Observa Zavala que lo que hace Chinard “es indicar el origen de algunas teorías, seguir su desarrollo y sus transformaciones en los relatos de viajes y en las obras que se inspiran directamente en ellas, y, sobre todo, mostrar que en este punto al menos no hay solución de continuidad entre ambos siglos”.³ El historiador mexicano se da cuenta enseguida que el contenido de los materiales secundarios analizados por él, más que narrar e investigar hechos sólo ofrecen razonables respuestas a preguntas o dudas respecto a la historia americana. Sabido es que la historiografía ilustrada no se esfuerza en registrar muchos sucesos para reflexionar sobre problemas éticos o políticos; unos cuantos libros o, en último extremo, uno solo, era más que suficiente para trazar una imagen

² *Op. cit.*, p. 19.

³ *Ibidem*, p. 22.

indeleble con la que censurar la acción española en América. Se trata, como comenta Zavala, de una historia esencialmente considerativa o filosófica.⁴

La riqueza y abundancia de las fuentes analizadas por Zavala son, en verdad, exhaustivas: en el primer capítulo estudia “las investigaciones filosóficas sobre los resultados del ‘descubrimiento de América’” (6 obras); en el segundo examina las ‘descripciones de viajes’ (10 relatos); en el tercero, ‘la etnografía’ (7 secciones); en el cuarto ‘las traducciones’, fundamentalmente de obras españolas, y en el quinto y último ‘la historiografía’, el preferido por nosotros por su interés temático y amenidad, dado que, por ejemplo, incluye una historia de México de A. Dillon que no tiene desperdicio. El texto zavaliano va precedido de una orientadora introducción en donde se analizan plenamente algunos estudios anteriores: los dos libros ya citados de Chinard, que sin duda dieron pie a Zavala para el suyo complementario; la obra del autor brasileño Alfonso Arinos de Melho Franco, *O Índio Brasileiro e a Revolução Francesa. As Origen de Theoria da Bondade Natural* (Río de Janeiro, 1937), en la cual se describe paulatinamente la teoría del buen salvaje con base en los contactos franceses con Brasil a partir del siglo XVI, y la primera edición de Antonello Gerbi, aparecida en Lima (1943) bajo el título de *Viejas polémicas sobre el Nuevo Mundo*.⁵

El propio Gerbi en su última edición de la *Disputa* (1982), donde se incluye la advertencia de 1976, nos señala que “el cambio del subtítulo indicaba el desplazamiento del centro de gravedad del libro: ya no ‘comentario a un texto de Hegel’, sino debate en el umbral de una conciencia americana”.⁶ Apoyado en el historiador italiano, Zavala acepta que en realidad la tesis negativa no fue inventada por el filósofo alemán sino adoptada. “Este europeo [Gerbi], con base en estudios tan prolijos, concluye que se trata de la ‘historia de un error’”.⁷ La inmadurez, la impotencia y la inferioridad genérica del Nuevo Mundo respecto al Viejo, de acuerdo con Hegel, estaban fundamentadas en ciertos hechos físicos reales; pero que el error había consistido en elevar a regla universal el caso particular y en transformar los elementos de

4 *Ibid.*, p. 19.

5 Zavala utiliza la tercera edición (1946), enriquecida y aumentada: *La disputa del Nuevo Mundo*, México, Fondo de Cultura Económica. La segunda edición es de 1982 y es la utilizada por nosotros.

6 En Gerbi (1982), *op. cit.*, texto, p. VII.

7 *Cit. Zavala, op. cit.*, p. 25.

hechos en juicios de valor. En Europa, añade Zavala, no se recreaba la imagen de América mediante investigaciones placenteras, sino a través de encendidas polémicas. Por último se refiere al libro publicado en Nantes (1942) por Régine Pernoud, *L'Amérique du Sud au XVIII^e Siècle, Mélanges Anecdóticos et Bibliographiques*, obra basada en libros y manuscritos muy interesantes que “ofrecen una idea bastante exacta de las relaciones existentes entre Europa y América del Sur en el siglo XVIII y de la noción que se tenía entonces de ese inmenso y misterioso continente”.⁸

Ya para terminar la introducción, la objetividad, imparcialidad y erudición del historiador Silvio Zavala le llevan a aclarar, de acuerdo con su propósito, que no pretende “documentar tesis alguna ni ilustrar una corriente particular de ideas, sino vagar con cierta libertad por este campo literario deteniendo[se] ante los pasajes que atraigan [su] atención”.⁹ Su intento declarado será, por consiguiente, “lograr así algunas vistas parciales sobre el espíritu europeo de la época y contribuir a establecer la imagen del Nuevo Mundo tal como aparece en las obras francesas dieciochescas”.¹⁰ Esto quiere decir, según se comprueba a lo largo de la lectura del libro de Zavala, que él no va a polemizar *a posteriori* con los escritores franceses de la centuria ilustrada, pese a las frecuentes equivocaciones y ligerezas de éstos. Nuestro historiador no va a exponer las ideas históricas de los autores ilustrados respecto a América, fundamentalmente la indoibérica, ni tampoco los orígenes de las mismas; sin embargo, nos anuncia que no dejará de insistir en la influencia que ejercería en el hombre americano la visión europea sobre América, cuando se ve reflejado en un espejo histórico extraño que condicionará positiva o negativamente sus propias reflexiones. Esto explica, según Zavala, el rechazo crítico del historiador Lucas Alamán, o la aceptación inspiradora de fray Servando o de Bustamante por lo que toca a la justificación historiográfica mexicana independentista del siglo XIX.¹¹

Comienza el capítulo III referente a la etnografía, y la primera sección Zavala la dedica brevemente al tema del origen del hombre americano, iniciado por José de Acosta en el siglo XVI y continuado después en los siglos XVII

8 *Ibid.*, p. 26.

9 *Id.*, p. 29

10 *Loc. cit.*

11 *Ibid.*, p. 15, 291.

y XVIII por otros autores como Gregorio Valencia (1607), Grocio (1642), Jaun Laet (1643), Juan Bautista Poisson (1644), Andrés Rocha (1681), el padre mexicano Francisco Godoy y Bucareli (México, 1763), Samuel Engel d'Echalens (1767) y Jean Benoit Scherer (1777). La explicación bíblica y la ilustrada entran en conflicto; se prolonga éste en la centuria decimonona científica y alcanza a nuestro tiempo con las obras de Paul Rivet y de nuestro Pablo Martínez del Río y otros más.

La obra del barón de Lahontan,¹² estudiada previamente por Chinard, y publicada por él en una bella edición anotada y prologada, y sobre la cual Zavala se había ya ocupado, aunque de paso, atrae de nueva cuenta la atención de nuestro historiador, pues aunque no ignora lo escrito por el “maestro francés” sobre los tópicos principales que constituyen el nervio de la obra de Lahontan (crítica de la religión, de las leyes y de la idea de propiedad), juzga que el punto primero posee de suyo “aspectos notables” sobre lo que es necesario meditar más ampliamente.¹³ Si el libro de Lahontan despertó las más inquietantes dudas entre los europeos acerca de su propia civilización, la crítica a la religión que el barón pone en boca de Adario, del filósofo desnudo, del hurón vestido a la europea, es decir, provisto ya de calzones como ironizaba Montaigne, exige por parte de Zavala una más lenta y lauta atención. El diálogo sobre la religión se sitúa en el plano histórico y no en el trascendental; hay alusiones a las pruebas de la inexistencia de Dios que recuerdan las de Epicuro, y críticas ilustradas de procedencia bayliana y volteriana. La crítica discursiva del salvaje Adario, que es la autocrítica europea ilustrada, se extiende a las costumbres, leyes, familia, propiedad, etcétera, y roturan el camino de la independencia mental y política no sólo de Europa, sino también del mundo colonial. El hacer hablar críticamente al buen salvaje es un mero pretexto o arbitrio retórico, según el modelo clásico, que vimos también al analizar el *Villano del Danubio*. De hecho, como opina Chinard y apoya Zavala, “nunca se habló tanto del salvaje y, al mismo tiempo, se tuvo menos interés real por él que en el siglo XVIII”.¹⁴

12 *Dialogues curieux entre l'auteur et un sauvage de bon sens, qui a voyagé et Mémoires de l'Amérique Septentrionale*, Baltimore/París/Londres, 1931. La primera edición de Amsterdam (1704) lleva un título algo diferente, pero que coincide en cuanto a su contenido general temático con la edición posterior.

13 Zavala, *op. cit.*, p. 159.

14 *Ibidem*, p. 163.

El padre jesuita Lafitau, misionero en el Canadá entre los hurones, estudia las costumbres de estos “sauvages américains” (1724) y compara sus costumbres con las de los salvajes del mundo clásico, tal y como los vemos vivir, combatir, y expresarse en las obras de César, Livio, Tácito y otros. Las virtudes de germanos, galos, iberos y escitas son las mismas que poseen los indios canadienses, por lo que toca a su espíritu independiente, a su libertad, racionalidad, inocencia y sencillez de costumbres. En esta imagen dieciochesca del buen salvaje que nos presenta Lafitau confluyen, como escribe Zavala, la corriente espiritual clásica, que crea la leyenda de la edad áurea, y la no menos espiritual cristiana que idealiza la simplicidad de los primeros tiempos.¹⁵ Lafitau se enfrenta al deísta y libertino Lahontan, cuyo *Diálogo* curioso conoce, y sostiene que los salvajes americanos no son tan sutiles ni penetrantes como los presenta el ilustrado barón; pero que tampoco son lerdos ni brutos. Por ello, como buen proselitista, el jesuita galo los considera aptos para ser civilizados y cristianizados. El análisis por parte del misionero francés de la cultura y civilización indianas, como observa Zavala, no puede ser sociológico sino providencial, tal y como claramente se especifica en el análisis del lenguaje indio que realiza Lafitau.¹⁶

La *Nueva relación de la Francia equinoccial* (París, 1743) del médico Pierre Barrère, contiene, como el subtítulo lo indica, la descripción de las costas de la Guayana, de la isla de Cayena y muy particularmente de las costumbres de los naturales. Como comenta Zavala, la obra de Barrère no pertenece a la etnografía filosófica entonces tan en boga, sino a la etnografía científica empeñada en describir con más exactitud, a base de observaciones *in situ*, la realidad etnográfica.¹⁷ El científico Barrère, más apegado a la idea de progreso y, por lo mismo, poseedor de un espíritu epicureísta que no concede a las épocas primitivas de la humanidad, según lo comprobaba el presente americano indio estudiado por él, el grado de felicidad eldorádica acordada por los pesimistas filósofos estoicos de antaño, rechazaba la idealización literaria que calificaba al aborigen americano como “buen salvaje”. Por lo contrario, el indio, según Barrère, es rudo, sucio, incivilizado: un pobre salvaje; una imagen real de lo que fueron nuestros antepasados.

15 *Id.*, p. 172.

16 *Id.*, p. 180.

17 *Id.*, p. 181.

El gran navegante y viajero francés La Condamine leyó en la asamblea pública de la Academia de Ciencias de París (26 de abril de 1745) una *Relación abreviada* de su viaje por la América meridional, desde la costa de la Mar del Sur a las de Brasil y la Guayana, y su descenso por el Amazonas. Durante los ocho años de recorrido por la América indígena realizó un impresionante trabajo analítico que se aproxima a las descripciones realistas del jesuita español José de Acosta.¹⁸ Asimismo, como la mayor parte de los tratadistas españoles de los siglos XVI y XVII, en su mayor parte eclesiásticos, el explorador francés cuando habla de las diferencias de costumbres entre los indios las explica por la diversidad indiana y las diferencias culturales de los distintos grupos aborígenes, además del hábitat en que cada nación india vive. Sin embargo, esto no impide la presencia de unos rasgos de semejanza y un fondo de carácter común entre todos: insensibilidad (apatía o estupidez), glotonería o sobriedad (según las circunstancias), pusilanimidad y flojera, indiferencia a casi todo estímulo. Son apáticos, imprevisores, irreflexivos y pueriles; inmoderados y se pasan la vida sin salir de la infancia de la que conservan todos los defectos.¹⁹ Zavala comenta con gran acierto que con esta descripción La Condamine muestra su intención de oponer estas observaciones realistas a la exaltación literaria del buen salvaje. Todos los indios, así los descendientes de las altas culturas prehispánicas como los más primitivos que viven en las misiones quedan englobados “en la apreciación desfavorable de su carácter”,²⁰ pero el análisis del científico francés, prosigue nuestro historiador, se acerca al juicio directo del misionero y se aleja del forjado por el literato de gabinete. A diferencia de las mordaces e injustas críticas dieciochescas francesas, opuestas al apoyo del sistema paternalista misionero, las investigaciones etnográficas de La Condamine probarán la eficacia civilizadora de las mismas, así como del método cristiano y humanitario utilizado por los misioneros con los salvajes.²¹ El etnógrafo francés se interesó profundamente en la obra de civilización y evangelización llevada a cabo mediante las misiones; para él se trata de transformar a los salvajes en hombres, “lo que no es tarea sencilla”.²² Esto comprueba, por otra parte, la tesis de Zavala relativa a la influencia de las fuentes francesas

18 *Id.*, p. 189.

19 *Id.*, p. 191.

20 *Id.*, p. 190.

21 *Loc. cit.*

22 *Id.*, p. 193.

sobre nuestros historiadores y políticos durante el proceso revolucionario insurgente y tras la continuación de la independencia. La secularización, primero, y, después, la desaparición, incluso violenta, de los misioneros en ciertas regiones de Iberoamérica, ponen de manifiesto el influjo más que interesado proveniente de las obras de los ilustrados literatos de gabinete, y no del que podría haberse originado en las obras científicas de los no menos ilustrados etnógrafos de los siglos XVII y XVIII. Por otra parte y en relación con la obra civilizadora de España con los indios americanos, no encontraron los críticos criollos en La Condamine las denuncias habituales con las cuales justificar sus ansias libertadoras y vindicarlas escudados en la leyenda negra.

La etnografía filosófica está representada según Zavala por el herético y panteísta Pierre Poivre en dos obras: *De l'Amérique et des Américains* (Berlín, 1772) y *Voyages d'un philosophe* (Yverdon, 1768). Poivre polemiza con el denostador de América, Cornelio de Pauw, quien sostenía la tesis de la degeneración americana. En una serie de reflexiones sueltas este polemista francés contraataca sutilmente y promete al lector nada menos que hacer conocer a América y a los americanos “tels qu'ils sont”.²³ Echa en cara a de Pauw que si en vez de pasarse nueve años en su gabinete compilando los libros de los relatores y extrayendo notas hubiese al menos empleado tres en viajar e investigar en América, “hubiese adquirido conocimientos más ciertos y su espíritu investigador nos hubiese dibujado el cuadro de los americanos con rasgos bien diferentes de los que ha trazado”.²⁴ Poivre es petulante en este punto y pecando de inmodesto nos confiesa con orgullo que él se ha pasado viajando por todo el mundo durante cinco años. Rechaza también la tesis americanista de La Condamine (el geómetra académico) y la de Buffon (el naturalista genésico) porque él defiende el autoctonismo americano por lo que toca al hombre, a los animales y a las plantas del nuevo continente. Esto le llevará a diversos embrollos psicológicos e históricos, entre otros el tener que admitir que los americanos, junto con los calmuco y los negros no descienden de Adán y Eva y no participan por tanto del amparo de la Redención ya que no son herederos del pecado original. Sin embargo, tras ciertas disputas conciliares se resolvió, como es sabido, que los indios podían llegar a ser cristianos, si bien sus evangelizadores hacían pocos progresos porque los catecúmenos no ama-

²³ Cit., Zavala, *op. cit.*, p. 194.

²⁴ *Ibidem*, p. 195.

ban la religión de sus perseguidores. Los misioneros avanzaban poco y los salvajes, entes sin fe, no comprendían los misterios de la religión cristiana; pero cuando se les enseñaba la pura moral del cristianismo, los indios argüían, según Poivre, que ellos ya eran cristianos sin saberlo.²⁵

Poivre opone la feracidad americana a la degeneración decretada teórica y librescamente por De Pauw; en cuanto a los salvajes, éstos se encontraban en la infancia de la naturaleza y no en la decrepitud como pretendía el abate prusiano. La barbarie española en el Perú y en México es lo que alejaba a los indios de la sociedad civilizada y no la estupidez y la indolencia como lo sostenía De Pauw.²⁶ En suma, éstos y otros rasgos físicos y morales que enumera Poivre a favor de los indios (robustez, estoicismo, comedimiento en sus placeres sexuales, menos licenciosas las vestales indígenas que las extralimitadas europeas) ponen de manifiesto la falsedad de la tesis degenerativa sostenida por De Pauw. La conclusión general de Poivre es que el suelo americano no se ha degenerado, sino que es nuevo y por lo general mejor que el europeo; los animales y vegetales abundan y los salvajes, aunque inferiores a los europeos en espíritu y ciencia, tienen tan buen sentido o razón que éstos, y son tan fuertes y tan bravos y más felices que la gente en Europa. De esta manera el polemizante Poivre enfrenta la degenerada cultura filosófica europea a la vida natural tranquila y simple del salvaje, la cual transcurre exenta de la servidumbre que el hombre civilizado crea y se impone incrementando sus inútiles necesidades.

El señor Bossu, caballero de la Orden Real y Militar de San Luis, excapitán de una compañía de infantería de marina es el último etnógrafo que aborda Zavala. Bossu, típico representante del encono francés hacia España en el último tercio del siglo XVIII, publicó en Amsterdam *Nuevos viajes en la América Septentrional* que, como escribe Zavala, es sólo un viaje vulgar: reiteración de la Leyenda Negra e idealización del salvaje.²⁷ El gran tema de esta obra es el típico dieciochesco de la oposición entre la vida salvaje y la civilizada. El autor se inclina por la primera dado que los inocentes indios, los llamados bárbaros o salvajes, devorados por la ambición extranjera, son los verdaderos humanos y no los crueles y destructores conquistadores españoles,

²⁵ *Id.*, p. 197.

²⁶ *Id.*, p. 198.

²⁷ *Id.*, p. 203.

merecedores, ellos sí, de ambos epítetos a causa de su engullidora ambición y sed inextinguible de oro.

El capítulo cuarto está dedicado, según se dijo, a la glosa de las traducciones al francés de las principales obras de esa extraordinaria literatura en lengua española, “que tan pronto se refería al aspecto geográfico como a las culturas indígenas, a la filosofía, al sistema legal, a la medicina, a la historia, etcétera”.²⁸ Lo que nos resulta paradójico es que este conocimiento profundo del mundo indiano, utilizado por los europeos durante los siglos XVI y XVII, es olvidado intencionalmente y el XVIII sólo se hace eco fundamental y casi exclusivamente de los alegatos lascasianos como única fuente disponible y confiable. La lista de obras españolas es impresionante y la mayor parte de ellas fueron traducidas, como ya se ha dicho, al francés, lo cual quiere decir que el conocimiento temático de las mismas era universal. Llama por ello mucho la atención que los grandes literatos dieciochescos se hayan desentendido de estas ricas fuentes informativas; pero la historia filosófica o considerativa que ellos escribían no necesitaba ahondar en el conocimiento de hechos específicos, porque semejantes conocimientos ponían en crisis las críticas y consideraciones *a priori* formuladas por sus ideas respecto a la conquista, la colonización y los conceptos sobre el indio.

Tras su minucioso estudio de la literatura francesa traducida del castellano, se refiere Zavala a las *Cartas americanas* de J. R. Carli y concuerda con los juicios de Antonello Gerbi sobre la defensa que hace el conde respecto a los indios. Carli, funcionario del gobierno austriaco, resulta un admirador del supuesto despotismo filantrópico y paternalista de los antiguos incas, y desdeña la interpretación rousseauiana del hombre natural, del indio bondadoso e inocente.²⁹ También hace referencia a la versión al francés de la notable obra de Félix de Azara, *Viaje por la América meridional*, traducida y publicada en París (1809) en cuatro tomos, además de un gran *Atlas*, que en su tiempo causó sensación. Vale añadir por nuestra parte que esta obra y otras de Azara pueden equipararse a las obras de Alejandro de Humboldt sobre Iberoamérica.

Nuestro historiador reseña también la traducción al alemán realizada por el profesor Díez, maestro de historia de la Universidad de Gotinga, de la obra de “Don Ulloa” –como él escribe– enriquecida con observaciones de J. G.

²⁸ *Id.*, p. 213.

²⁹ *Id.*, p. 220.

Schneider, en donde este apostillador se aparta de los estereotipos europeos ya consagrados sobre la colonización europea. Schneider no es hispanófilo y “su condición de alemán le permite comparar a franceses y españoles con un criterio independiente”.³⁰ Exonera a la administración española de América de gran parte de los injustos cargos acumulados contra ella, y si bien no contrarreplica con una leyenda blanca, tampoco acepta que los otros pueblos de Europa se encuentren libres de culpa en sus aventuras coloniales.³¹ La edición francesa incluye las observaciones del alemán y las réplicas a éste por parte del traductor Le Fèbvre de Villebrune. Schneider refuta la tesis de Antonio de Ulloa, y destaca la insensibilidad de éste respecto a la timidez india que subraya dicho marino español. El traductor francés regatea el mérito militar de los conquistadores y construye una imagen histórica irreal del indio exótico y aguerrido que se opone a los españoles prácticamente desarmado y pues indefenso.³² En suma, frente a las opiniones de Ulloa y de Schneider, Le Fèbvre defiende un criterio favorable al indígena y reconstruye en cierto modo la imagen idealizada del buen salvaje, que le servirá para mostrar su total inconformidad francesa frente al régimen colonial español.

El capítulo quinto, último del libro de Zavala, está dedicado al examen historiográfico sobre América. Reconoce que con anterioridad al siglo XVIII se habían ya publicado en francés algunas historias generales sobre el Nuevo Mundo. Destaca la obra de Raynal y la traducción francesa de la *Historia de América* de William Robertson, que, como escribe el historiador yucateco, dieron un impulso extraordinario a esta literatura, que a través de repetidas ediciones de ambas historias dejaron una profunda huella en la conciencia europea.³³ A comienzos del siglo XIX el público culto de Europa pudo contar con recopilaciones noticiosas sobre la historia y vida de América, que lo ilustraron en el sentido tradicional denigratorio y antihispánico. En estas nuevas obras sobre América se establece la divisoria entre las dedicadas a presentar la colonización europea y las encargadas de examinar las causas y los efectos de la independencia de las nuevas naciones americanas. El comentarista evidencia la importancia de esta literatura histórica americanista, anotando a pie de

30 *Id.*, p. 223.

31 *Loc. cit.*

32 *Id.*, p. 224-225.

33 *Id.*, p. 231.

página los muchos registros bibliográficos referentes a estos temas del Nuevo Mundo. Su examen concede preferencia a la investigación de las historias generales, salvo algunas excepciones, y se ocupa de historiadores de tono menor.

Su primer abordaje crítico lo lleva a cabo sobre la *Historia del descubrimiento y conquista de Portugal en el Nuevo Mundo* (París, 1732) del padre José Francisco Lafitau. Nuestro autor ya se había referido con anterioridad a la etnografía y a la atrevida tesis del jesuita francés sobre este tema, dado que Lafitau responde en ella antes bien a preocupaciones teológicas que a razonamientos científicos.³⁴ Lafitau da cuenta del progreso de las misiones jesuitas francesas en el Canadá, y al estudiar los antecedentes históricos (descubrimiento, conquista y colonización) de portugueses y españoles, se percibe la admiración que siente por las dos naciones ibéricas conquistadoras de indios; pero también y más importante, evangelizadoras de éstos. La *Historia* tiene, como él mismo expresa, “grandes y bellas cosas, sin duda; pero no todo es bello en ella”.³⁵ Admirable es, por ejemplo, “la conquista espiritual del Nuevo Mundo”, y así es como el sacerdote francés la califica;³⁶ mas al lado de esta luz hay también ominosas sombras; acciones por mar y por tierra de grandes capitanes y marinos. Historia providencial, como no podía ser menos, puesto que procede de un hombre consagrado a Dios. Lafitau, como observa Zavala, siente mayor simpatía por los lusitanos que por los españoles,³⁷ lo que era normal en los franceses de la época.

Otro autor analizado por Zavala es Hornot, quien en sus *Anécdotas americanas* (París, 1776) no idealiza a los salvajes americanos (débiles e ignorantes) lo cual explica la derrota de los mismos por la superioridad de las armas españolas. Hornot no se muestra pues favorable a los indios; admira la labor empeñosa del padre Las Casas, y su fervor por el famoso dominico permite que haga suyos los juicios condenatorios de éste, convirtiéndose así en un francés más entre los que constituían el grupo de historiadores ilustrados atizadores de la leyenda negra.³⁸

Zavala aborda asimismo la obra de A. Dillon, *Bellezas de la historia de México o Épocas notables, rasgos interesantes, costumbres y usos de los indígenas*

34 *Id.*, p. 236.

35 *Cit.*, Zavala, *op. cit.*, p. 246.

36 *Cit.*, *ibid.*, p. 247.

37 *Id.*, p. 250.

38 *Id.*, p. 259.

y conquistadores, desde los tiempos más remotos a nuestros días, en donde el autor subraya los cambios de toda índole que la presencia del Nuevo Mundo produjo en la civilización europea-cristiana; pero no deja de condenar los males que el descubrimiento de América había traído consigo. Para este autor, en suma, el monto de los males era superior al de los bienes.

Un aspecto importante de esta obra, según Zavala, a quien debemos agradecer su intuición historiográfica, es que los puntos de vista dillonianos “coinciden substancialmente con los de la historiografía [hispano]americana de principios del siglo XIX, inspirada por el nacionalismo juvenil de las nuevas repúblicas”.³⁹ En esto coinciden también, cada quien en forma independiente, Leopoldo Zea y Silvio Zavala: el filósofo de las ideas americanistas y el historiador objetivo de la realidad iberoamericana.

Zavala hace referencia al ambiente profesional francés y enjuicia la lección inaugural del profesor T. Desdèvises du Desert de la Facultad de Letras de Caen: *Les premiers explorateurs de l'Amérique* (París, 1883). Dicho profesor asegura que la conquista española de los imperios mexica e inca no era posible denominarla sino con la calificación expresada por el padre Las Casas, *La destrucción de las Indias*. La violenta acción española contribuiría al exterminio del buen salvaje. El profesor francés ya no denominará (como lo acabamos de hacer) de esta manera al aborigen, sino que se referirá al representante “de esa raza dulce y dócil que pudo llegar a ser un pueblo excelente”.⁴⁰ La violencia, así lo transfiere Zavala, lo impidió y también los “cuatro siglos de proselitismo religioso intolerante y la Inquisición”.⁴¹ Lo que sigue es una curiosa y paradójica contradicción, porque para el escritor y geógrafo francés la presencia del protestantismo hizo que en la América del Norte la situación fuese distinta. Aunque el carácter del pielroja era superior y más susceptible de regeneración que el de sus hermanos los indios sojuzgados por los españoles, prevalecieron “las malas relaciones con los blancos, la persecución y la extinción”.⁴²

Pero el señor Desdèvises ignoraba a posta que el protestantismo puritano con su discriminación racial, trasunto del *decretum terribile* de la predestinación negativa, estaba sin adecuadas armas teológicas con las cuales amparar

39 *Id.*, p. 270.

40 *Cit.*, Zavala, *op. cit.*, p. 295.

41 *Cit.*, *loc. cit.*

42 *Loc. cit.*



y defender, como lo hicieron los misioneros católicos, al indio. Es decir, a catequizar y salvar a los buenos y malos salvajes, pese al ardiente proselitismo y a la intolerancia religiosa de frailes, jesuitas, y sacerdotes. No añadimos la coacción y castigos inquisitoriales porque, como todo el mundo sabe e ignórabalo acaso el profesor francés, la Inquisición española no tenía jurisdicción sobre los indígenas.

Perteneciente también al mundo universitario se halla otro profesor cuyo punto de vista es diferente al anterior: más comprensivo, más tolerante e inclusive, como sostiene Zavala, más admirativo y, por ende, nada peyorativo si comparado con sus filosóficos antecesores de la centuria decimoctava.⁴³ Los indios, por ejemplo los ciboneyes antillanos, no son ni buenos ni malos; a los más infelices los llama salvajes el profesor Eduardo Cat; pero de hecho son hombres semicivilizados. El libro de Cat analizado por Zavala, *Los primeros exploradores de América* (París, 1888) estudia la vida de los aztecas y concluye que era una raza bastante más avanzada que todas las que en la misma época ocupaban la América del Norte, las Antillas y el Continente del Sur.⁴⁴

En suma, el libro del doctor Silvio Zavala es una crítica, esclarecedora y equilibrada aportación sobre las obras secundarias francesas relativas a América y sobre los juicios positivos y negativos de los autores galos de segunda fila pertenecientes al gran ciclo ilustrado.

⁴³ *Id.*, p. 298.

⁴⁴ *Id.*, p. 296-297.



Apologistas y denostadores del Nuevo Mundo y del indio

485

Una obra extraordinaria y de exhaustiva información y exégesis americanistas, que abarca más de cuatro siglos de interpretaciones sobre la naturaleza física y moral del Nuevo Mundo, es el libro del erudito historiador italiano Antonello Gerbi, *La disputa del Nuevo Mundo. Historia de una polémica: 1750-1900*. De ella ya hemos hecho mención,¹ al referirnos a la “Introducción” del doctor Zavala, en donde éste advertía, de acuerdo con la edición española de 1946 (tercera edición), que la tesis sobre la inmadurez americana, de acuerdo con Hegel, según comentamos, no la inventó el filósofo alemán, sino que la adoptó y que el error interpretativo hegeliano consistió en elevar fenómenos particulares a características generales.²

Este libro tan rico, denso y politemático no es posible abarcarlo en su infinita variedad y si unido a esto consideramos nuestro exclusivo intento crítico, hasta aquí perseguido, nos vemos obligados a limitar nuestro acoso analítico a las ideas fundamentales que se manejaron y aún se manejan sobre el ser del indio.

¹ *Op. cit.*, cfr. *supra*, cap. IV, n. 5. Nosotros, según dijimos, utilizamos la edición de 1982.

² *Cit.*, *ibidem*, n. 6 y 7.

La historiografía filosófica ilustrada o considerativa de la centuria decimotercera no se atiene propiamente, hay que insistir en ello, a los hechos; los ejemplos históricos cuentan poco en ella, justo por el sesgo filosófico interpretativo. De hecho el historiador-filósofo, si se nos permite calificarlo así, sólo se preocupaba de los conceptos e ideas que para él, en tanto que exigencias lógicas, servían para comprender y dar coherencia a la máquina histórica del mundo. Los acontecimientos violentamente reales no modifican ni valen nada desde el punto de vista lógico, porque las elucubraciones y deducciones son consideradas como artículos de fe,³ en tanto que los hechos que se oponen tozudamente a las interpretaciones ideales son meramente excepciones. Así lo consideraba, por ejemplo, Guillermo Tomás Francisco Raynal, famoso autor de *Histoire philosophique et politique des établissements et du commerce des Européens dans les deux Indes* (Ginebra, 1775), lo cual se comprueba por las poquísimas citas y ninguna nota en los tres volúmenes de la primera edición.⁴

Gerbi presta la mayor atención al libro del abate prusiano Cornelio de Pauw, *Recherches philosophiques sur les Américains, ou Mémoires intéressants pour servir à l'histoire de l'espece humaine* (Berlín, 1768), y estudia ampliamente la crisis intelectual que provocó en el pensamiento filosófico europeo y euroamericano la tesis sobre la degeneración física y moral de los habitantes del Nuevo Mundo. La naturaleza americana resulta decadente y también lo son los aborígenes e incluso los europeos trasplantados o nacidos en ella. Buffon, años antes que el escritor prusiano, había considerado en agraz la humanidad americana así como el mundo físico y las había contrapuesto al europeo,⁵ o viejo mundo que adquiriría ahora por la vía naturalista la añeja herencia de un *senecens saeculum*, porque los historiadores cristianos y latinos habían calificado teológicamente la esperada y a la vez temida e inminente etapa final del mundo.

La aparición de la obra de De Pauw hizo que Buffon rectificara su juicio condenatorio y mal que le pesase al prusiano, los hombres americanos van a resultar ahora tan soberbios como los europeos y sin tener nada que envidiar a éstos. Por lo que toca a los indios, éstos eran tan robustos como las genera-

3 Gerbi, *op. cit.*, p. 302.

4 *Ibidem*, p. 61.

5 *Ibid.*, p. 195.

ciones europeas y las altas tierras americanas, emergentes tras los colosales diluvios ocurridos en México, el Perú y Chile, son consideradas jóvenes, inmaduras pero promisorias, al igual que los habitantes indígenas remontados a ellas para ponerse a salvo de las diluviales catástrofes. Buffon rechaza por tanto la tesis de De Pauw, autor que se había burlado de su teoría; reconoce cuando menos la juventud histórica del hombre indígena americano y solamente admite su inferioridad frente al europeo por ser menos emprendedores (*moins agissants*) que éstos.⁶ La supuesta frigidez sexual, casi rayana en la impotencia, que Francis Bacon había atribuido, a través del conocimiento libre, a los indios, queda asimismo desechada por los relatos dieciochescos que los viajeros, frailes misioneros, jesuitas y cronistas habían aportado, disipando así las viejas e interesadas consejas respecto a los llamados salvajes.⁷

La réplica a De Pauw no corrió solamente a cargo de Buffon, sino que halló eco, entre irónico, ardiente e incluso belicoso, en un benedictino que había colgado los hábitos, Pernety; en un soldado e ingeniero, Zacarías de Passi de Bonneville; en un docto matemático, Paolo Frisi, y en el científico Delisle de Sales.⁸ A la carga reivindicatoria del indio y de las culturas prehispánicas acudieron también los beligerantes jesuitas expulsos: el padre Francisco Xavier Clavijero (*Storia antica del Messico*, Cesena, 1780-1781); el padre chileno Juan Ignacio Molina (*Compendio della storia geografica, naturale e civile del regno del Chile*, Bolonia, 1776); el padre argentino Francisco Iturri (*Carta crítica sobre la historia de América del señor Juan Bautista Muñoz*, Madrid, 1798, donde impugna al historiador español que plagió e hizo suyos los desafueros de De Pauw y de William Robertson); el sacerdote ecuatoriano, también desterrado, Juan de Velasco (*Historia general del reino de Quito*, Faenza, 1789, que desenmascaraba a De Pauw, a Robertson, a Raynal, a Marmontel,⁹ y a Buffon, “autores brillantes y engañosos”, forjadores de la filosofía antiamericana); el padre misionero, también en el exilio italiano, José Jolis (*Saggio sulla storia naturale della Provincia dell Gran Chaco*, comedor de tigres para rebatir “al corifeo de los antiamericanos”,¹⁰ quien había afirmado la inexistencia del tigre en el Nuevo Mundo); el excelente latinista, amigo del anterior,

6 *Loc. cit.*

7 Gerbi, *op. cit.*, p. 68-69, 79.

8 *Ibid.*, p. 102.

9 *Cit.*, Gerbi, *op. cit.*, p. 275.

10 *Cit.*, *ibid.*, p. 277.

José Manuel Peramás (*De vita et moribus sex sacerdotum Paraguaycorum, Favientiae*, 1791), cuyo interés primordial era defender al clero católico de los ataques envenenados de De Pauw. Otro padre exiliado, Filippo Salvatore Gilij (*Saggio di storia Americana*, Roma, 1780-1784), describe el Orinoco y la tierra firme (Venezuela y Colombia) y su intento fue liberar a la obra española en América del oneroso descrédito de la leyenda negra.¹¹ Hay en este autor una especie de rezago clásico por cuanto antepuso a la edición *De vita et moribus tredecim virorum Paraguaycorum* (Faenza, 1793) un ensayo que es una comparación entre la vida social de los indios guaraníes y los habitantes de la República de Platón. Siete años faltaban aún para finiquitar la centuria ilustrada y todavía soplaban vientos de terrenales utopías bajo el cielo americano. Sobre el indio el padre Gilij adopta un punto de vista medio: no admite las censuras de Tomás Ortiz, que los había tratado demasiado mal, ni tampoco las alabanzas del padre Las Casas, que los había idealizado en exceso.¹² Él, que había convivido muchos años con los indios, nunca idealiza al *buen salvaje* estereotipado en las primeras crónicas, ni tampoco condena al *salvaje malo*, calibanesco.

En defensa de la naturaleza y del hombre americano contribuye también otro ilustre italiano, Gian Rinaldo Carli, que en *Le lettere americane* (Cremona, 1781-1783), utilizando las informaciones de un exjesuita peruano no identificado,¹³ realiza para el Perú una operación apologética sobre el gobierno incaico y sus instituciones, semejante a la llevada a cabo por Clavijero respecto a su México. Carli no entra de lleno en el problema de la inferioridad o de la degeneración americana; no le interesa el tema porque, sin duda, como opina Gerbi, “no cree en tal cosa”.¹⁴ Y en cuanto al material humano, la presencia de los patagones la juzga suficiente para quedar convencido, por lo menos respecto al tamaño, de la mayor generosidad de América en comparación con Europa.¹⁵ Los hombres americanos eran para él como cualesquiera otros hombres, de aquí que pueda alabar la grandeza de las culturas prehispanicas, ya se trate de la mexicana o de la incaica.¹⁶

11 *Op. cit.*, p. 281.

12 *Ibid.*, p. 289.

13 *Ibid.*, p. 293.

14 *Loc. cit.*

15 *Idem.*

16 *Ibid.*, p. 294.

El jesuita español Juan Nuix en sus *Riflessioni imparziali sopra l'umanità degli Spagnuoli nell'Indie, contro i pretesi filosofi e politici, per servire di lume alle storie dei signori Raynal e Robertson* (Venecia, 1780), de “sabor urbanamente jesuítico y dieciochescamente filantrópico”,¹⁷ defiende a sus paisanos de la acusación de crueldad para con los indios y se esfuerza en demostrar que fueron mucho más humanos que los humanitarios filósofos del siglo de las luces: los indios, asienta el desterrado jesuita, eran en efecto débiles, pero los españoles supieron hacer de aquella debilidad una razón más justa que no la que se forjaron algunos recientes filósofos.¹⁸ No se trataba de una irremediable inferioridad orgánica, sino que el padre la atribuye a la escasa y mala alimentación. También los españoles, argüía Nuix, fueron más humanos en sus juicios para con el indio que el de los tales filósofos: “no se ha experimentado nunca en España lo que tranquilamente se siente en otras partes, es a saber, aquel infame parangón de los salvajes con las bestias”.¹⁹

En el capítulo VII del erudito y bello libro de Gerbi se analiza la idea de América mantenida por Hegel y sus contemporáneos. Comienza a desfilar en primer término la figura del diplomático Talleyrand, quien vivió dos años (1794-1795) exiliado en los Estados Unidos, el cual pasó desapercibido, no fue recibido por Washington y fracasó en sus intentos de enriquecerse rápidamente. Le desagradan los norteamericanos y abomina del espíritu mercantil prevaeciente en la Unión Americana. Para él, incluso el descubrimiento de América había sido una gran calamidad.²⁰

Immanuel Kant conocía la mayor parte de la información científica sobre América y su primera impresión criticoamericana fue favorable al nuevo continente. Hasta 1764 tuvo una opinión positiva sobre los salvajes, digamos el buen salvaje, y lo describió como “sensibilísimo al honor, sencillo y honrado, digno y enamorado de la libertad como los espartanos”.²¹ Y sostuvo que el cacique Attakakullakulla era “inferior a Jasón sólo porque no pose[ía] nombre griego”.²² Los indios de Canadá tenían un rango y una influencia de los que no se gozaba ni siquiera en el civilizado continente europeo. Mas no todos los

17 *Cit.*, p. 241.

18 *Loc. cit.*

19 *Idem.*

20 *Op. cit.*, p. 410-412.

21 *Cit.*, *ibid.*, p. 415.

22 *Loc. cit.*

indígenas americanos estaban adornados con estas cualidades, porque los que vivían fuera de la América nórdica (en climas fríos) sólo se distinguían “por una ‘extraordinaria insensibilidad’”.²³ Son estas consideraciones positivas y negativas las resultantes en Kant de sus lecturas sobre las *relaciones* de los misioneros jesuitas franceses y del entusiasmo naturalista aprehendido en Rousseau. Pero en 1765 Kant modifica su opinión y la lectura de las obras de De Pauw le hacen describir una imagen diferente del indio: el ente salvaje, decadente, imperfecto y frío. Los aborígenes nordamericanos son una subraza frígida e insensible, sin casi fuerza vital. “No [son] susceptibles de ninguna forma de civilización; no tiene[n] ningún estímulo, pues carece[n] de afectos y pasiones [...] no sienten amor, y por eso no son fecundos. Casi no hablan, no se hacen caricias, no se preocupan de nada y son perezosos”.²⁴

El *maestro de Germania*, Juan Federico Blumenbach, reconocido como el fundador de la antropología física o comparada, así como el zoólogo Eberhard Augusto Guillermo Zimmerman, fueron conocidos por Kant, quien a través de sus obras reafirmó sus opiniones sobre los americanos adquiridas previamente en la lectura de las *Recherches Philosophiques sur les Americains*. Zimmerman “demostró” que “los naturales de América eran más débiles que todos los demás habitantes de la Tierra”. En definitiva, tanto el antropólogo como el zoólogo aceptaban las “feroces calumnias de un De Pauw”.²⁵

Para Goethe, la antítesis de Europa es América, “la Tierra del Porvenir”;²⁶ Chateaubriand, por su parte y de regreso a Francia, lleva consigo en su equipaje “a dos [buenos] salvajes de una especie desconocida: Chactas y Atala”;²⁷ el cuerdo y cristiano anciano indio y la patética y dramática heroína. Sus indígenas constituyen elementos del paisaje; salvajes e indios son para el poeta romántico francés “convenientísimos héroes y, cuando hace falta, zalameros predicadores”.²⁸ Esto, como decía Fenimore Cooper (quien por su cuenta haría surgir de las selvas americanas “los robustos, atléticos y nada ‘lascasianos’ héroes pieles rojas”) era el sueño chateaubriano del “noble salvaje”.²⁹

23 *Idem*.

24 *Id.*, n. 14.

25 *Cit.*, Gerbi, *op. cit.*, p. 421, n. 40.

26 *Cit.*, *op. cit.*, p. 423.

27 Chateaubriand, *Mémoire d'Autre-Tombe*, *cit.*, Gerbi, *op. cit.*, p. 423, n. 42.

28 Gerbi, *op. cit.*, p. 443, 445.

29 *Cfr.*, *op. cit.*, p. 446, n. 137.

Pleno de resentimiento norteamericano el poeta irlandés Thomas Moore, quien atravesó toda Norteamérica (1803-1804), al mencionar al pielroja acepta el cuadro dibujado por Buffon y De Pauw y lo declara “muy humillante”, pero más exacto que “las halagüeñas ‘representaciones’ del señor Jefferson en sus *Notes on Virginia*”.³⁰ América, el nuevo paraíso, estaba condenada a “producir desmembrados y repugnantes salvajes medio abortados y medio idiotas, y, lo que es peor, a no recibir en su seno sino la hez variopinta de muchas otras remotas regiones, y cuantos seres anárquicos y criminales rechaza la Europa expulsándolos de su esfera”.³¹

Para el poeta inglés John Keats, imprecador disimulado de América, en su *Lines to Fanny* (1819) declara a los americanos exentos de culpa, puesto que son antes bien víctimas de una errada naturaleza; mas su opinión sobre los indios está más cerca de William Robertson que de Rousseau, de aquí su versión sobre la existencia americana de unos salvajes malignos que viven en los árboles: los hombres-monos.³² La exuberancia y lozanía de la naturaleza americana disminuye la potencialidad del hombre, porque la tierra del continente era perniciosa para la raza humana: cuanto mayor lozanía natural, mayor debilidad de los humanos; cuanto más vigorosa y pródiga, más muelles y mezquinos los hombres.³³ Los salvajes del Paraguay, privados totalmente de la gracia y aplastados bajo el peso del pecado original, son calificados como pertenecientes a una raza indolente, estúpida y feroz, que “mostraba en toda su fealdad al hombre primitivo degradado por [la] caída”. Nada mejor probaba la degeneración de la naturaleza humana que la pequeñez del salvaje en la grandeza del desierto”.³⁴

Goethe, aun cuando ve en América la “Tierra Prometida” a la que identifica con los Estados Unidos, la futura nación imperial, ajena y libre totalmente de las trabas góticas que impedían a la vieja Europa la libertad y los cambios, considera que los salvajes americanos son como monos. “El indio americano le produce fastidio y disgusto. Casi se diría que el salvaje, tan a medio camino entre el hombre y la bestia, y hasta inclinado a degenerar –si acaso no ha

30 *Cit., op. cit.*, p. 425.

31 *Loc. cit.*

32 *Cit.*, p. 434.

33 *Cit., ibid.*, p. 448.

34 *Ibid.*, p. 450.

decaído ya de la dignidad humana– le transmite un escalofrío sordo, un secreto temor de inestabilidad”.³⁵

Otro poeta alemán, pero de menor envergadura poética que Goethe, Nikolau Lenau, tras un viaje a la América soñada por él, al tener contacto con la realidad transforma su ideal y la califica como “tierra maldita”. Sólo se salvan de sus amargas críticas los pieles rojas, los buenos salvajes expulsados de su tierra y llenos de nobles sentimientos para con el invasor blanco.³⁶

Por su parte el poeta italiano Giacomo Leopardi traza una lúgubre y pues pesimista pintura de América; la característica de este continente es, para él, su debilidad, que es la consecuencia de una verdad general fundada en que la naturaleza es malvada y persigue fines que no están ni a nuestro favor ni en contra, que no persigue ni el bien ni el mal del mundo. De aquí la presencia de “esos indios tan extrañamente humanos”.³⁷ Los salvajes americanos son entes degenerados al igual que todos los hombres del planeta; una decadencia o empequeñecimiento de la vitalidad, de la potencia física. La degeneración del hombre es máxima cuanto más se aleja de la naturaleza; el estado de inocencia es el estado salvaje puro, y la barbarie supone ya unos principios de civilidad, de suerte que “las tribus salvajes americanas son tan despiadadas y feroces porque tienen un principio de civilización”.³⁸ Leopardi distingue el salvajismo de la barbarie: son salvajes, por ejemplo, los indios californios que viven todavía conforme a la naturaleza, sin ningún lenguaje, sin sociedad, lo cual los hace *salvajes* y no bárbaros. Estos californios refractarios a la civilización constituyen la única nación en todo el orbe que es la heredera del venerable título de “buen salvaje”; pero esta feliz nación no está por desgracia a salvo del “malvado o perverso ardimiento” de los europeos.³⁹

Siguiendo esta línea interpretativa el conde Joseph de Maistre, alimentado intelectualmente por Robertson y De Pauw, piensa paradójicamente que los salvajes son seres degenerados que han perdido la primigenia y feliz perfección dorádica del hombre primitivo, del ser inocente y virtuoso.⁴⁰ Según él, los indios americanos ni siquiera viven en la Edad de Hierro, sino en una

35 *Cit.*, p. 466.

36 *Ibid.*, p. 474, 476.

37 *Ibid.*, p. 489, 490.

38 *Ibid.*, p. 484.

39 *Ibid.*, p. 487.

40 *Cit.*, Gerbi, *op. cit.*, p. 493.

edad todavía más degenerada, en una era bárbara incluso más penosa, a *l'état de nature*, que es la civilización. Es decir, comenta irónicamente Maistre, a un “grado de embrutecimiento que Rousseau y sus secuaces llaman *el estado de naturaleza*”.⁴¹ Se trata de una teoría antiprogresista que reconoce, mediante el empleo de una lógica paradójica, “que el salvaje es el ente más ‘evolucionado’ y por ello el más decaído de los hombres”.⁴²

Si se ha creído lo contrario –escribe Maistre– ello se debe en parte a la caridad de los misioneros, que han idealizado al salvaje con el fin de protegerlo (pero tenían razón esos europeos que no querían reconocer por hombres a los indios encontrados en América), y en parte a la mala fe de los *philosophes*, que se sirvieron del salvaje para declamar contra el orden social. Pero ¡mirad, mirad al salvaje! El anatema está escrito, no sólo en su alma, sino también en su cuerpo: “c’est un enfant difforme, robuste et féroce, en qui la flamme de l’intelligence ne jette plus qu’une lueur pâle et intermittente”.⁴³ No es provisor ni perfectible. Hasta nuestros vicios han degenerado en el salvaje, tal como “les substances les plus abjectes et les plus revoltantes”⁴⁴ son todavía susceptibles de una generación anterior.⁴⁵

En otro texto Maistre expone que “los salvajes de América no son en modo alguno *hombres*, precisamente porque son salvajes”.⁴⁶ Y apoyándose como tantos otros autores en las *Recherches philosophiques* declara que “son además seres visiblemente degradados en lo físico y en lo moral”. “El indio americano es un prototipo único, el paradigma fundamental del salvaje.”⁴⁷ Es decir, se trata de un salvaje exclusivo que no tiene par, que no existe en ninguna parte salvo en América.

Un extraño teósofo, Fabre Olivet, ferozmente antihispanista, en su esotérico libro *Histoire philosophique du genre humain* sostiene, entre otras, ex-

41 *Cit.*, *ibid.*, p. 491.

42 *Ibid.*, p. 499.

43 Traducimos: “Es un niño deformado, robusto y feroz, en quien la flama de la inteligencia no arroja sino una pálida e intermitente luz”.

44 Traducimos: “Las sustancias más abyectas y más indignantes.”

45 *Cit.*, *op. cit.*, p. 492.

46 *Ibid.*, p. 493.

47 *Loc. cit.*

travagancias pseudohistóricas (apoyado en los detractores ya conocidos y además utilizando alusiones bíblicas y mitoplatónicas) que los aborígenes eran descendientes (supervivientes) de la catástrofe telúrica que hundió a la Atlántida de la que era parte América, y ahogó a la raza roja que la habitaba, salvo los que pudieron salvarse en las alturas de las cordilleras y en los Apalaches. Restos débiles y desconocidos de esa cuarta raza roja habitan en el nuevo continente, los cuales se ven como frutos de invernadero, agradables a la vista, pero flojos y desabridos. Son indios físicamente endeble y totalmente carentes de dotes intelectuales; de complexión húmeda, imberbes y sin fuerza viril; infecundos y debían servir como esclavos a los hombres.⁴⁸

Gerbi nos presenta a continuación la serie de científicos que contribuyó a desvanecer la llamada por Edmundo O’Gorman “calumnia de América”: el doctor Thomas Hart Benton, profeta del *destino manifiesto*, y el notable botánico Benjamin Smith Barton. Poco o nada aportan ambos a la defensa de los aborígenes americanos, tan atacados y vilipendiados, como hemos referido, por los científicos y filósofos europeos del Siglo de las Luces. Sólo un geógrafo Jedidiah Morse entra a la defensa del indio americano y ensalza sus virtudes, aunque no muestra ninguna simpatía por los indios de la América hispana.⁴⁹

El campeón de la defensa americana, de las dos Américas, la ibérica y la anglosajona, fue Alejandro de Humboldt, joven científico que, como es sabido, se lanzó con ánimo alegre y abierto (1799-1804) a la conquista pacífica e intelectual de América incorporándola al cosmos único. Las regiones americanas que hasta entonces sólo habían sido objeto de curiosidad, de estupor o de mofa quedan por obra del científico prusiano anexadas a una concepción totalizadora del orbe.⁵⁰ Su viaje por la América hispana y su experiencia viajera, unida a una formación científica de primer orden, le permitieron contrastar las afirmaciones exageradas o falsas de los sabios dieciochescos con la realidad histórica, geográfica, botánica, zoológica y antropológica del Nuevo Mundo. Humboldt despeja absurdos y condena vituperios. Muestra gran respeto por las crónicas e historias europeas sobre América, y al contrario que el exagerado abate prusiano, escéptico en extremo frente a las *verdades* asentadas por frailes y jesuitas en sus relaciones indianas, las considera muy

48 *Cit.*, p. 504-505.

49 *Cit.*, p. 510.

50 *Cit.*, p. 514.

estimables y hasta en ciertos casos, elogia obras como la *Historia natural y moral*, del padre José de Acosta, al que no tiene empacho en catalogar como científico extraordinario.

En el terreno de la antropología, que es el que nos interesa, Humboldt sostiene contra muchos sabios y pseudosabios de su tiempo, y asimismo contra las crónicas antiguas, que los caníbales, pese a lo que se creyó durante los primeros contactos y contra lo que aún se seguía creyendo, “no [eran] los peores ni los más feroces de los salvajes y que además los tales caribes eran los más grandes y más fuertes y la más musculada nación que en su vida había visto”.⁵¹ Oponiéndose a De Pauw y a Raynal sostiene que los indios son robustísimos, y lo prueba aludiendo a los musculosos mineros indios novohispanos, que no mostraron la tan decantada y repetida degeneración de la especie humana que vivía en las zonas tropicales y tórridas.⁵²

Cierto es que el famoso viajero aceptaba la tesis generalizada en su tiempo sobre la decadencia de América y de los aborígenes americanos:

la barbarie que domina en estas regiones [equinocciales] no es quizá tanto la expresión de una falta completa y nativa de civilización cuanto el efecto, más bien, de una larga decadencia. Casi todas las hordas que llamamos salvajes descienden probablemente de pueblos que tuvieron en algún tiempo un grado bastante elevado de civilización. Y tal vez hay algo de cierto en esas doctrinas orientales que ven en los salvajes, pueblos empujados a los bosques por la sociedad civilizada.⁵³

Por supuesto esta declaración de Humboldt hoy día nos parece insostenible; pero ello no significa que el científico prusiano se adhiriese totalmente a las teorías depauwianas sobre la decadencia o degeneración.

En lo referente a las altas culturas indias cuyos valores civilizados estaban empeñados en disminuir los de De Pauw, Raynal y Robertson, deplora que ninguno de ellos apreciara justamente los alcances extraordinarios de las mismas. Porque tales críticos, comenta irónicamente Humboldt, “consideran bárbaro todo estado del hombre que se aleja del tipo de cultura que ellos se

51 *Cit.*, p. 519, 121, n. 415.

52 *Cit.*, p. 521.

53 *Loc. cit.*

han formado de acuerdo con sus ideas sistemáticas. Nosotros no sabríamos admitir estas distinciones tajantes de naciones bárbaras y naciones civilizadas.”⁵⁴ Esto muestra que lo expresado por Humboldt “condice perfectamente –escribe Gerbi– con la actitud romántica hacia los pueblos primitivos y es una crítica válida, no sólo de los tres autores citados, sino de toda la historiografía racionalista.⁵⁵ Humboldt, en el que se reflejan, por supuesto, las ideas cosmopolitas de Herder, Helvetio, Meiner y Foster (que fue su maestro), rechaza “la desagradable suposición de razas humanas superiores e inferiores. Hay razas más educadas, de mayor instrucción, ennoblecidas por una cultura espiritual, pero no hay razas más nobles que otras”.⁵⁶

En llegando a este punto debemos aclarar que Gerbi según nos parece, debería haber estudiado primeramente las ideas de Hegel sobre América y sus habitantes, supuesto que entonces las críticas de Humboldt al filósofo, motivadas por la condena del continente americano por parte de aquél, serían las respuestas naturales, entre científicas e irónicas, al esquema hegeliano de la filosofía de la naturaleza, que se basa en postular una naturaleza meramente ideal, al margen de la comprobación científica y experimental. Después de leer Humboldt en la *Filosofía de la historia* de Hegel tantas “afirmaciones abstractas y juicios completamente falsos” sobre el continente americano, arremete contra el filósofo sin contemplaciones: al leer estas patrañas –escribe el naturalista a Varnhagen von Ense– se siente oprimido y en un estado de desazón mental. Y, para librarse de él, añade a la carta un *post scriptum* irónico: “he organizado muy mal mi vida, y pronto estaré completamente chocho. De buena gana renunciaría a esa carne de vaca europea que Hegel nos quiere hacer pasar como muy superior a la vaca americana, y me gustaría vivir al lado de esos cocodrilos suyos, débiles e inofensivos, pero que desgraciadamente tienen 25 pies de longitud”.⁵⁷

Y siguiendo a Gerbi, pasemos ahora a glosar algunas de las grotescas ideas que sobre el hombre americano formuló Hegel. Según el filósofo, cuanto más se aleja el hombre de su condición natural, tanto más se eleva y perfecciona. Desde este punto de vista es lógico para Hegel pensar que el salvaje, el indio

54 *Cit.*, p. 523 (original en francés).

55 *Cit.*, p. 524.

56 *Cit.*, p. 525, n. 230.

57 *Cit.*, p. 526.

americano, en tanto que hombre más apegado o más cerca de lo natural, tanto más será condenado puesto que vive muy en contacto con una naturaleza que, como la americana, no tiene, dentro de la lógica dialéctica hegeliana, una verdadera razón de ser.⁵⁸ América no le encajaba a Hegel por la misma razón que no se acomodaba fácilmente dentro de la bíblica jerarquía geográfica de los teólogos españoles del siglo XVI. Y considerado el problema desde el punto de vista humano, ¿qué se podría esperar de una raza como la cobriza (color de piel indefinido) que no era ni blanca, ni negra, ni amarilla? Nada bueno, en efecto.⁵⁹ Los aborígenes americanos eran una raza débil en proceso de desaparición; eran además una raza cobarde, especialmente la que vivía al sur del continente. Inclusive los caribes, los bravos caribes, se extinguieron “bajo el efecto combinado del aguardiente y las armas de fuego”,⁶⁰ pero como escribe Gerbi, “Hegel parte del hecho histórico de la violenta conquista y de él saca argumentos para concluir que los aborígenes no valían nada y que de todas maneras tenían que desaparecer”.⁶¹ A la impotencia física del indio añade Hegel la espiritual: “mansedumbre e inercia, humildad y rastrera sumisión [...] son el carácter esencial de los americanos y hará falta un buen lapso de tiempo para que el europeo consiga despertar en ellos un poco de dignidad”.⁶²

En relación con las civilizaciones americanas precolombinas (México y Perú), éstas quedan calificadas como culturas meramente naturales. Cada una de ellas tenía asignado un momento de la historia y al acercarse el espíritu (el Absoluto) tienen que ceder y desaparecer irremisiblemente: su turno histórico se les había agotado. Esta especie de ley o seudoley antihistórica, que Humboldt rechazó con “feroz desconfianza”, cerraba el paso a la convivencia de las naciones, a toda asimilación de cultura, a todo injerto y a todo renacimiento, desarrollo y progreso históricos.⁶³

58 *Ibid.*, p. 545.

59 *Loc. cit.*

60 *Ibid.*, p. 546.

61 *Ibid.*, p. 547.

62 *Ibid.*, p. 546.

63 *Ibid.*, p. 548.



INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS



Encuentro de mundos y de culturas

499

El libro del historiador alemán Urs Bitterli, *Los salvajes y los civilizados*,¹ posee un interés especial para el lector moderno, ya temáticamente de vuelta tras el derrumbe, después de la segunda guerra mundial, de las colonias explotadas por las potencias europeas. Como escribe el autor en su prólogo, no se trata únicamente de proporcionar una orientación completa de la historia colonial ni tratar exclusivamente de los cambios de poder y mutación de intereses políticos, administrativos y económicos, sino sobre todo presentar el problema “del encuentro entre pueblos con cultura y formas de vida muy dispares”² y el esfuerzo meaculpante por superar intelectualmente los inevitables choques e incomprensiones (“tensiones internas”, las llama el autor) derivadas de tales contactos y enfrentamientos culturales. Es asimismo tarea primordial del autor “mostrar la manera en que Europa respondió a este desafío (encuentro de Europa con el mundo de ultramar)”.³ Y en este punto, como hemos de ver, se muestra no ya la incompetencia de Urs Bitterli, puesto

1 *Die “Wilden” und die “Zivilisierten”*, en traducción al castellano de Pablo Sorozábal, México, Fondo de Cultura Económica, 1982 (primera edición alemana, Munich, 1976).

2 *Op. cit.*, p. 7. El doctor Miguel León-Portilla fue el primero en hablar del “encuentro violento de dos mundos” (véase su *Visión de los vencidos*, prólogo e introducción general, edición de 1959 y ss.).

3 *Loc. cit.*

que su erudición es amplia y profunda, sino el intencionalmente escamoteado olvido, según nos parece, de ciertas facetas de proceso transculturativo o aculturativo, como él prefiere decirlo.

Ciertamente el autor ha rastreado el fenómeno del encuentro cultural con ultramar casi exhaustivamente; pero la adversatividad conjuncional que ahora empleamos pone de relieve que el análisis ha eliminado fenómenos que no se acomodaban al modelo crítico forjado imagológicamente por el historiador: tal, por ejemplo, el fecundo proceso del mestizaje producido en la América hispana y portuguesa. No se trata sólo de la *imagen* que del indígena tuvieron los lusitanos y españoles, sino también la que los indios se forjaron de éstos, y hay bastantes fuentes documentales e incluso representaciones gráficas notables, realizadas por los propios aborígenes, que abonan la realidad subjetiva o, si se prefiere, la subrealidad objetiva de los observadores y testigos pacientes.

La rendición de cuentas que hoy piden los pueblos recientemente independizados en África, Asia y Oceanía es una exigencia que nada tiene de nueva para nosotros, supuesto que las naciones iberoamericanas llevan ya más de un siglo exigiéndola: ayer furiosamente y con destemplado, legendario y negrísimo vocerío matricidal, como la ha subrayado Powell;⁴ hoy con voces menos irritadas y más ecuanímes, menos tercermundistas e incriminatorias de lo que algunos (de fuera y de dentro) imaginan. Nuestro llamado tercer mundo indoibérico pertenece por derecho propio a la cultura occidental cristiana y ha contribuido y sigue contribuyendo a ella con aportaciones originales, pese a su actual ruina económica; porque hoy sabemos, digamos con Wilhelm Reich, psicólogo marxista, que la clasificación ideológica de una sociedad es diferente a su clasificación económica. No hay una correspondencia exacta entre las condiciones económicas de un grupo social y sus estructuras mentales ideológicas.

Fue Mao Tse Tung, el gran dirigente e ideólogo chino, quien libró a su enorme país de la explotación colonial y de un letargo de siglos, convirtiéndolo en una potencia mundial, el cual cierta vez, con motivo de la visita de un presidente mexicano a China, le expresó, no sin admiración y beneplácito, que fueron los hombres de la vieja piel de toro ibérico los únicos europeos que en su contacto estrecho con los pueblos y culturas indígenas de la América

4 Philip Wayne Powell, *Tree of Hate*, Nueva York/Londres, Basic Books, Inc., cap. 6.

Media y del Sur dieron lugar a la aparición y presencia histórica de una nueva raza de hombres y de una peculiar cultura: la mestiza. Biológica o culturalmente hablando todos los habitantes de la América indohispana e indoportuguesa son mestizos, no importa la mayor o menor proporción de sangre india o ibérica que lleven en sus venas. En México y en el Perú, dos ejemplos en extremo representativos, se sabe mucho de esto y nadie se acongoja, sino antes bien casi todos se enorgullecen de ello; en Argentina, con una población predominantemente blanca, hasta hace bien poco han caído en la cuenta de ello y las cabezas más lúcidas andan buscando sus raíces telúricas para no andar como los norteamericanos buscando una sombra, la pielroja, que en el siglo XIX se empeñaron en destruir con puritana y suma eficacia y contumacia anglosajonas.

Esto viene a cuento porque la obra de Urs Bitterli no hace historia de ello salvo de pasada. Él nos habla del encuentro entre los civilizados europeos y los salvajes ultramarinos (americanos y polinesios); empero el encuentro de los españoles civilizados fue en México y en gran parte de Suramérica con indios altamente civilizados que no tenían absolutamente nada de salvajes, y ahí están las crónicas e historias de muchos laicos y eclesiásticos españoles, mestizos e incluso indios para confirmarlo. La relación entre estos indígenas y los españoles tuvo que ser, por fuerza, muy diferente a la que sostuvieron los jesuitas en Canadá o en el Paraguay; o la de las primeras oleadas españolas en las islas antillanas o caribeñas. La explicación de Jorge Juan sobre los indios es sólo una verdad a medias, se puede admitir que éstos poseían en todo el continente americano un parecido físico, unas características somáticas y aun psicológicas más o menos semejantes; pero de hecho eran radicalmente diferentes desde el punto de vista de la civilización. Del encuentro de estas dos culturas no nos dice nada o casi nada el autor alemán. La explicación tradicional sobre los primeros choques violentos (conquista) subsume y anula un extraordinario proceso de interrelaciones, donaciones y cambios mutuos, vitales y culturales, que duraron tres siglos y que florecieron al cuarto (siglo XIX) con la presencia histórica de las flamantes naciones iberoamericanas. No fue el renacer de antiguas culturas aherrojadas (Túnez, Argel, India, Vietnam, China, Sudán, etcétera), sino el *nacimiento* de nuevas naciones mestizas en carne y en espíritu. En la América española el principal elemento unificador es la religión católica y el autor alemán, que sin duda es protestante o cuando menos se muestra protestantizado, y esto lo decimos no como

reproche sino en tanto que actitud vital y circunstancial, parece ignorar, estimamos que a sabiendas, el empeño tricentennial misionero de franciscanos, dominicos y agustinos principalmente, amén de los jesuitas, por convertir, es decir, por civilizar a los indios. Al lado de la conquista violenta militar está de inmediato la lenta catequización o conquista espiritual, que significa la incorporación del indio a la nueva cultura, la cual irá paulatinamente adquiriendo esencias típicamente indígenas, como lo ejemplifica, pongamos por caso, el arte barroco hispánico y lusitano o el aporte científico y literario de puros indios o de notables mestizos, resultantes, digamos a la inglesa, de la primera o segunda miscegenación. Como escribe Roberto Fernández Retamar, autor cubano:

existe en el mundo colonial, en el planeta, un caso especial: una basta zona [Iberoamérica] para la cual el mestizaje no es el accidente, sino la esencia, la línea central: nosotros, “nuestra América mestiza”. Martí, que tan admirablemente conocía el idioma [castellano], empleó este adjetivo preciso como la señal distintiva de nuestra cultura, una cultura de descendientes aborígenes, de africanos, de europeos —étnica y culturalmente hablando.⁵

Retornando al autor germano, conviene esclarecer que los arauacos, representación primaveral del buen y noble salvaje, no tanto fueron destruidos por la crueldad y excesos de los españoles (lo que no quiere decir que no contribuyeran en gran parte a ello), sino por la catástrofe demográfica producida por las enfermedades europeas a las que los españoles, ya mitraditizados, eran inmunes y que para los indios resultaron terriblemente mortales por carencia de anticuerpos. Es muy fácil escribir, como lo hace Bitterli, que “es cierto que Las Casas y sus adeptos llegan a introducir normas jurídicas tendientes a proteger a los indios, normas que, sin embargo, son incapaces de impedir su exterminio en las Indias Occidentales”.

Esto vendría a ser como atribuir a la explotación de los siervos y artesanos medievales o de los obreros europeos durante la Revolución Industrial los estragos que producían las periódicas epidemias o pestes devastadoras que provenían intermitentemente de Asia.

⁵ *Op. cit.*, p. 9 (*cfr. supra*, cap. VII, donde estudiamos la obra de R. Fernández Retamar).

Por otra parte parece también que el historiador alemán ignora otro punto que es esencial para la comprensión cabal del proceso de mestizaje. Gran parte de la nobleza indígena prehispánica fue incorporada a la castellana, lo cual favoreció la mezcla de sangres y de culturas.

Cómo nos gustaría poder preguntar ahora al combativo y gran Voltaire, tan admirado y comentado por Bitterli, qué fue de la utopía cuáquera de Pensilvania en relación con los indios; asimismo qué pasó con la Huronia utópica soñada por los jesuitas franceses y destruida por los implacables iroqueses azuzados y armados por los ingleses y americanos conquistadores. Por nuestra parte, y curándonos en salud, debemos aclarar que no nos gusta emplear la técnica replicante tuquoqueísta, pues de hacerlo así tendríamos que utilizar cientos de páginas con ejemplos contraatacantes; pero no es este nuestro propósito. Lo que irrita es el empleo de manidos tópicos y el desconocimiento intencional de fuentes esenciales. El hecho tal vez más notable de la civilización del hombre ibérico en su contacto con los pueblos aborígenes americanos, el mestizaje racial y cultural, es silenciado o, cuando menos, no tocado sino muy tangencialmente por Urs Bitterli. Por desgracia no podemos hacer extensivo a los otros pueblos de civilización cristiano-occidental, que también estuvieron en contacto dramático con los indios americanos, la virtud ibérica de la asimilación racial. Ingleses y holandeses sólo sembraron desolación, muerte y exterminio en su contacto con los indios, e inclusive los alemanes en su intento de conquista de la actual Venezuela tuvieron por tónica la destrucción. Aquí como en el Canadá, en la Nueva Inglaterra y en Virginia el choque cultural se resolvió no por la expulsión únicamente, como piensa Bitterli, sino también por el exterminio, y calificar a éste como el método español en general por lo ocurrido en Haití donde de 1492 a 1520 (según el cronista Fernández de Oviedo, sólo quedaban en la isla 16 000 naturales del millón que había, según él, a la llegada de Colón) no nos explica la presencia del rápido proceso de mestizaje en la parte continental americana y no tiene tampoco en cuenta lo que ya apuntamos respecto a esa especie de mitridatismo que había hecho inmunes a los españoles y que, por contra, condenaba a los indígenas faltos de defensa a la catástrofe demográfica. Los testigos del proceso exterminador haitiano lo explican como producto de la violencia mortífera; empero asegurar como lo hace el historiador alemán que “las autoridades coloniales españolas llevaron a cabo este proceso de exterminio con



incomparable arrogancia e indiferencia moral”,⁶ no hace justicia al famoso sermón del padre Montesinos, a la crítica condolidada del padre Córdoba, tampoco al padre Las Casas y mucho menos a la escuela iusnaturalista española del siglo XVI encabezada por el padre Vitoria. Según Bitterli “los europeos no supieron, por regla general, percatarse de su responsabilidad frente a los pueblos ultramarinos, ni en un sentido activo ni en un sentido pasivo; ni supieron conceder al habitante ultramarino, cuando menos un espacio libre para llevar una existencia autónoma, ni consiguieron integrar a esos pueblos en su propia cultura de una manera éticamente responsable”.⁷ Mas si todavía existen indios en el mundo hispanoamericano ello se debe a esa criticada política autoritaria que, pese a todos los defectos absolutistas, o acaso justo por ello, preservó y fomentó paternalistamente las llamadas *repúblicas de indios*, cuya presencia real y autónoma comenzó a desaparecer a partir de la disolución imperial iniciada en las primeras décadas del siglo XIX. Aún quedan millones de indios en Hispanoamérica más o menos incorporados a nuestra civilización cristiano-occidental, y las condiciones infrahumanas en que muchas comunidades de ellos viven se deben a la utopía liberal empeñada en la regeneración del indio mediante la supresión del paternalismo colonial y del sistema de propiedad comunal de la tierra que les era tradicionalmente propio.

Por último sólo nos queda censurar la ignorancia de Bitterli que a estas alturas del conocimiento histórico no toma en cuenta el símbolo supremo del catolicismo mexicano que está representado por la virgen india, la Guadalupeana, unificadora espiritual de criollos, indios y mestizos. El mayor milagro que de acuerdo con el historiador Toynbee jamás haya ocurrido en una nación constituida por elementos raciales y culturales tan disímiles, con excepción de las otras naciones mestizas iberoamericanas, que por otros cauces santificantes y milagrosos poseyeron también sus símbolos para la propicia fusión de razas.

6 U. Bitterli, *op. cit.*, p. 155.

7 *Op. cit.*, p. 519.



Caribes, caníbales y calibanes

505

La preocupación de Shakespeare por América surgió tras el naufragio en las Bermudas (1609) de la capitana de una flota de nueve naves, al mando del almirante sir Thomas Gate, que se dirigía a la colonia recién fundada de Virginia. La inspiración americanista también fue producida por la lectura de la obra crítica de Montaigne, quien a su vez, como es sabido, se sintió inspirado por los textos españoles sobre el Nuevo Mundo. Como resultado de tales lecturas, de las aventuras marineras y de la expectación renacentista de los hombres de aquel tiempo ante la presencia de América, y asimismo ante la necesidad perentoria de tener que encajarla física y moralmente en el esquema tripartito tradicional y jerárquico, surge en la mente prodigiosa del dramaturgo Inglés *La tempestad*.¹ El descubrimiento de islas perdidas en la inmensidad del océano, adonde arriban náufragos para reconstruir utopías en ellas, lejos de la influencia degradante del Viejo Mundo, constituye el tema clásico y dramático de la época. La válvula crítica de escape para enajenarse de una triste, violenta y férrea edad donde el egoísmo, la brutalidad y el vicio extremos campean por sus respetos. Próspero, usurpador de una tal isla es el típico

¹ Esta obra extraordinaria, esta comedia fantástica del bardo inglés, movió a Aníbal Ponce a escribir su *Humanismo burgués y humanismo proletario*, México, Editorial América, 1938, cap. III, “Ariel o la agonía de una obstinada ilusión”.

tirano renacentista que con sus artes mágicas ha vencido a la bruja, la dueña legítima de la isla, y ha esclavizado al heredero de ésta, el monstruoso Calibán, al cual pone a su servicio. El usurpador libera también al genio Ariel, al que a veces alaba (“gentil y bravo espíritu”), pero al que también castiga e insulta cuando éste demanda su libertad (mentiroso y “maldito ser”). En suma, Próspero, humanista y mago, hombre al que Shakespeare presenta como indulgente, amante del bien y proclive al perdón (todo en una pieza), y su hija Miranda se sirven por igual del teratológico pero útil Calibán y del alado espíritu cuyo reino es el aire. Ambos seres el material y el espiritual aspiran a la libertad, pero las artes mágicas de Próspero los tienen aherrojados y son inútiles los insultos y cóleras del uno, así como las súplicas y cortesías del otro hacia el autócrata.²

Nuevos naufragos llegan a la isla misteriosa y Calibán aprovecha la ocasión para conspirar con ellos contra el tirano. Sucede que los nuevos recién llegados son antiguos enemigos de Próspero al que habían arrebatado el ducado donde era amo y señor. Con adulaciones y bajezas consigue Calibán la ayuda de algunos de los naufragos; mas advertido Próspero, que cuenta con los servicios de Ariel, quien se complace en atormentar al monstruoso Calibán, con gran facilidad y despertando la codicia de los conspiradores derrota a los intrusos. Calibán, vencido y humillado, reconoce su falta y acepta sumisamente su destino de pobre diablo, sólo útil cuando está al servido de su amo; Ariel por contra, obtiene de Próspero su libertad y emprende el vuelo para perderse feliz entre las nubes y reintegrarse a su etéreo elemento: el aire puro y azul.

En 1878 la leyenda de Ariel y Calibán es motivo de la preocupación de un gran humanista francés, Ernesto Renan, poseedor de la sabiduría de un Erasmo y de la ironía de un Montaigne. Resulta oportuno observar que cuando el intelectual galo escribe, como él dice, “su nueva confesión espiritual” o *Calibán, continuación de La tempestad*, drama filosófico, ya han pasado sobre el dos revoluciones: la doble y práctica experiencia de la revolución de 1848 (abdicación de Luis Felipe y elección de Luis Napoleón Bonaparte a la presidencia de la Segunda República) y la de 1871 (Capitulación de París, levantamiento del pueblo parisino, la Comuna y su aplastamiento). *Calibán*, “el odioso monstruo rojo” de Renan y de Shakespeare, vuelve a conspirar contra

2 Todo este párrafo de acuerdo con la interpretación anticolonialista del autor argentino. Cfr. *op. cit.*, p. 71-82.

Prosperó, mas esta vez triunfa el rebelde porque su incredulidad lo hace inmune a los hechizos y artes mágicas de su amo y a la ayuda que a éste presta Ariel. Próspero abdica a favor de Calibán, éste se pronuncia contra los libros y el latín, instrumentos del poder intelectual mediante los cuales se domina al pueblo. Ariel, ofendido por no poder influir en el nuevo e impuro tirano, decide morirse. Los antiguos cortesanos rodean ahora al nuevo amo, lo adulan, reblandecen y quiebran la obstinada intransigencia del monstruo, hasta el punto de que éste otorga a Próspero, el vencido, una beca de estudio.³ Y para que nada falte, un legado papal bendice a Calibán y reconoce diplomáticamente el nuevo orden político. Próspero acepta la nueva situación y con ánimo avieso confía en que el tiempo remansará las cosas y que el *pueblo*, representado simbólicamente por Calibán, no podrá permanecer mucho tiempo en el poder puesto que el pueblo no puede fundar nada estable.⁴

El historiador y sociólogo argentino Aníbal Ponce, de filiación marxista, había dictado en 1935 en el Colegio Libre de Estudios Superiores de Buenos Aires una serie de lecciones que posteriormente serán recogidas y editadas en México, en 1938, bajo el sugestivo título de *Humanismo burgués y humanismo proletario*. De esta breve obra de 136 páginas nos interesa destacar las correspondientes al capítulo III de la primera sección, intitulado “Ariel o la agonía de una obstinada ilusión”, porque el tema que aborda –como lo hemos ya sintetizado– es la exégesis ideológica, en primer término, de *La tempestad* de Shakespeare, y secundaria y tangencialmente la continuación y recreación dramática del mismo tema abordado por Renan. El pensador Aníbal Ponce es el primer iberoamericano que reinterpreta las fantasías shakespearianas presentándonoslas como fiel reflejo de la sociedad burguesa renacentista y no, según se había creído, como mera apariencia de valores estéticos. Próspero es, pues, “un déspota que no tolera otra voluntad que la suya”;⁵ tiene a su servicio a Calibán, al que explota inmisericordemente, al que desprecia (“infecto esclavo”, “pedazo de estiércol”), pero al que necesita para poder sostener la civilización elitista fundada por el culto tirano de la ínsula. Ariel representa las “funciones del espíritu”,⁶ la inteligencia egoísta (*homo pro se*) ajena o

3 *Cit. Ponce, op. cit.*, p. 87-89.

4 *Ibidem.* p. 90.

5 *Ibid.*, p. 79.

6 *Ibid.*, p. 82.

desdeñosa del mundo real de los hombres comunes, es decir de la masa. Como escribe Ponce, para que existiesen “hombres libres, despreocupados del trabajo, era menester una turba de asalariados y de siervos que asegurasen el ocio de los amos. Ariel no gozaría en el aire su libertad de espíritu si Calibán no llevara la leña hasta la estufa junto a la cual Próspero relee sus viejos libros”.⁷ Y, resume el autor, “el desprecio de la acción es, en el fondo, la voluptuosidad de la inteligencia que saborea en el aislamiento su propio egoísmo”.⁸

Por lo que respecta al nuevo *Calibán* de Ernesto Renan, Aníbal Ponce subraya lo ya apuntado sobre la sufrida experiencia revolucionaria del famoso bretón durante su juventud y madurez. El autor francés sintió como una amenaza a su clase burguesa el ascenso ininterrumpido y firme de la clase obrera, y ello no puede menos de manifestarse en su alegórica continuación de *La tempestad*.⁹

Otro escritor iberoamericano, el marxista cubano Roberto Fernández Retamar, propiciara un singular vuelco interpretativo a la figura de Calibán.¹⁰ Es decir, da un paso más adelante y partiendo del anagrama shakespeariano (*caníbal: Calibán*) nos hace ver que si bien el dramaturgo inglés se inspiró, sin duda, en el ensayo de Montaigne, *De los caníbales*, no consideró como el ensayista francés que tales supuestos salvajes nada tenían de bárbaros. Shakespeare nos presenta a Calibán, el hombre concreto americano, como un esclavo salvaje al que no sólo es factible sino legítimo robarle la tierra, explotarlo, vivir de su trabajo e inclusive exterminarlo.¹¹ Para Fernández Retamar, como para otros críticos modernos, *La tempestad* alude a América, y cita a Astrana Marín, el traductor español de Shakespeare, para el cual el ambiente americano de la isla misteriosa es claramente indiano. Y nuestro autor cubano añade por su cuenta algo que él considera aun más importante: “que Calibán es nuestro [indio] caribe”.¹² El mismo cuya falsa imagen forjara Colón a partir del primer contacto, ya en su versión de buen salvaje (el taino o el araguaco) o del mal salvaje (el caribe o caníbal), cuya mansedumbre o bestialidad los

⁷ *Ibid.*, p. 84.

⁸ *Loc. cit.*

⁹ *Ibid.*, p. 89.

¹⁰ *Calibán. Apuntes sobre la cultura en nuestra América*, México, Ediciones Diógenes, 1971.

¹¹ *Op. cit.*, p. 18.

¹² *Ibid.*, p. 19.

hace respectivamente candidatos ideales para la extinción y pues víctimas del instinto homicida del colonizador. Por lo que toca al *Calibán* renaniano, este bárbaro “es la encarnación del pueblo, presentado a la peor luz, sólo que esta vez su conspiración contra Próspero tiene éxito, y llega al poder, donde seguramente la ineptitud y la corrupción no le permitirán permanecer”.¹³ La nueva versión de Calibán resulta así el producto más acabado del “elitismo aristocratizante y prefacista de Renan; su odio al pueblo de su país está unido a un odio mayor aun a los habitantes de las colonias”, porque la desigualdad entre los hombres se convierte en el humanista en ley.¹⁴

La familia crítico-literaria calibanesca ha proliferado, no sólo entre los estudiosos latinoamericanos, sino entre los caribeños antillanos y extraamericanos. El 2 de mayo de 1898 otro escritor argentino, mejor será precisar, francoargentino, Paul Groussac, pronunció un discurso en Buenos Aires que puede ser considerado como la primera respuesta alarmista latinoamericana frente a la absorción colonialista de Puerto Rico y Filipinas y frente al tutelaje imperialista de Estados Unidos impuesto a la recién independizada Cuba, “su primera neocolonia”.¹⁵ Groussac denuncia con inquietud y temor la amenaza de la ya descarada rudeza estadounidense sobre la civilización latina y latinoamericana a la que el *yankee* canibalesco consideraba caduca; el peligro ya había sido percibido tiempos ha por Bolívar y más recientemente por José Martí, que conocía muy bien las entrañas del monstruo por haber vivido dentro de ellas. También un brasileño, Joaquín de Souto, en un extraño poema, *O Guesa Errante*, el canto X, lo dedica a “El infierno de Wall Street”, el cual es calificado como “una *Walpurgisnacht* de bolsistas, politicastos y negociantes corruptos”.¹⁶ José Verissimo, “también brasileño, se adelanta, según parece, al uruguayo José Rodó para declarar que admira a los Estados Unidos, pero que no los estima.

A sus veintinueve años Enrique Rodó publica en Montevideo (1900) el famoso *Ariel* (respuesta y denuncia del tutelaje norteamericano en Cuba) que vino a ser para todos los países de lengua española el despabilador de la conciencia latinoamericana e hispana ante la visible política expansionista de los

13 *Loc. cit.*

14 *Ibid.*, p. 20.

15 *Loc. cit.*

16 *Cit.*, p. 23.

yankees y, al mismo tiempo, el inicio de la reconciliación entre la caduca y vapuleada Madre Patria (1898: guerra hispano-*yankee*) y sus antiguas colonias. En su libro *Rodó* nos presenta implícitamente la civilización estadounidense como Calibán (tosco, materialista, grosero, ambicioso e inescrupuloso) y la nuestra como encarnada en el espiritual Ariel. Para Fernández Retamar la identificación Calibán-Estados Unidos, propuesta por Groussac y divulgada por el uruguayo, resulta desacertada,¹⁷ y, sin duda parece estar en lo justo; pero el crítico cubano aunque reconoce el equívoco de los símbolos por parte de Rodó, destaca que éste no obstante “supo señalar con claridad al enemigo mayor que nuestra cultura tenía en su tiempo –y en el nuestro–, y ello es enormemente más importante”.¹⁸ De aquí se sigue el valor del mensaje rodoniano en cuanto a su actual vivencia e inclusive virulencia.

Las ideas de Aníbal Ponce y su clarividencia crítica por lo que toca a los símbolos son consideradas por Fernández Retamar como positivas; pero critica que el argentino, aunque tuvo en cuenta en su examen el sesgo americano, lo abordó “tomando en consideración exclusivamente al mundo europeo”.¹⁹ Habría que esperar, prosigue el crítico, otras circunstancias (la presencia de los países coloniales recién liberados) para que la lectura de *La tempestad* produjera nuevas interpretaciones. En esta línea renovadora se encuentra la tesis expuesta por O. Mannoni en su libro *Sicología, de la colonización* (París, 1950) donde “Calibán queda identificado con el colonial”, el cual, a fin de cuentas, padece el que Mannoni, excolonial él mismo, llama “complejo de Próspero”. Mas este complejo será rechazado por Frantz Fanon en su libro *Piel negra, máscaras blancas* (1952). Tócale el turno ahora a la obra del barbadense George Lamming, *The pleasures of exile* (Londres, 1970), en donde la figura de Próspero se presenta astutamente enmascarada supuesto que “el lenguaje, que es su don a Calibán, es la prisión misma en la cual los logros de Calibán serán realizados y restringidos”.²⁰ El inglés John Wain renovará en los años sesenta del siglo en curso la lectura de *La tempestad* y en 1964 aparecerá como fruto de dicha lectura *El mundo vivo de Shakespeare*, obra en la cual nos asegura que el salvaje Calibán “produce el patetismo de todos los pueblos explo-

17 *Ibid.*, p. 24.

18 *Ibid.*, p. 31.

19 *Ibid.*, p. 26.

20 *Cits. op. cit.*, p. 27.

tados, lo cual queda expresado punzantemente al comienzo de una época de colonización europea que duraría 300 años. Hasta el más ínfimo salvaje desea que lo dejen en paz antes de ser ‘educado’ y obligado a trabajar para otros”.²¹ En 1969 aparecen tres obras más en las cuales la imagen de Calibán se convierte en el símbolo orgulloso de nuestra maltratada realidad. El martiniqueño Aimé Césaire, de lengua francesa, escribe una obra de teatro, *Una tempestad. Adaptación de “La tempestad” de Shakespeare para un teatro negro* (París, 1969); otro barbadense, Edward Brathwaite dedica a Calibán un poema en el libro de poesía *Isla* (Londres, 1969) y Roberto Fernández Retamar en la revista habanera *Bohemia* (19 de septiembre de 1969) publica un ensayo titulado “Cuba hasta Fidel”, en que establece la identificación de nuestros pueblos iberoamericanos con Calibán, símbolo de nuestro mestizaje afroiberoamericano, y no Ariel, como imaginó Rodó. En Césaire, Ariel es un esclavo mulato y Calibán un esclavo negro. Brathwaite dedica su poema a Cuba.²²

En Fernández Retamar el mestizaje latinoamericano (biológico y cultural) se identifica con Calibán, el *Salvaje* del Nuevo Mundo. En esta interpretación sigue al patriota José Martí, hijo de padre y madre españoles, quien a sí mismo se identificaba con los pueblos aborígenes americanos y sentía emotivamente correr por sus venas la sangre rebelde del salvaje Calibán. Esto fue en él posible porque su cristianismo y patriotismo acendrados le impelían a ello y porque él nunca aceptó, de acuerdo con su herencia española, el concepto discriminatorio de raza.

La estirpe de los *salvajes Calibanes* se ha multiplicado y el personaje dramático ha sido interpretado, como hemos visto, de acuerdo con el tiempo y las circunstancias históricas de los explotados pueblos coloniales, ayer sometidos y hoy liberados, aunque no del todo, de los interesados Prósperos imperialistas.

21 *Cit.*, p. 28.

22 Todos estos datos en p. 28-30.



INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS



Historia de una desilusión y de un amor imposible

513

Significativa y curiosa fue la respuesta que un delegado indio diera al comisionado electo de los Estados Unidos para los Asuntos Indígenas por la década de los cincuenta, cuando éste seriamente se lamentaba de que todavía (1952) hablaban en el país su lengua nativa mas de cien tribus indias y de que éstas aún vivían bajo sus propios usos, costumbres y leyes. En acabando de expresar esto el comisionado, una bronceína figura se levantó en la asamblea y expreso: “usted me perdonará –dijo una voz con reposada dignidad– si yo le digo a usted que mi pueblo fue americano hace miles de años antes que lo fuera el suyo. La cuestión no es cómo ustedes pueden americanizarnos, sino cómo podemos nosotros americanizarlos. Hemos estado haciéndolo desde hace ya mucho tiempo. A veces nos descorazonamos por los resultados. Con todo, seguiremos intentándolo”.¹

Justamente tal intento de aproximación y comprensión, y, por ende, de americanización es al que en cierto modo aspira el documentado y esclarecedor

1 *Cit.* Félix S. Cohen, “Americanising the white man”, *apud Boletín indigenista*, v. XII, núm. 2, México, 1952, p. 119.

estudio de Roy Harvey Pearce;² pero no partiendo en este caso de los supuestos y realidades en sí del mundo indígena, sino del marco estructural, tradicional y psicológico montado por los propios americanos blancos para enmarcar el cuadro histórico de las relaciones tricenturias entre novoiñgleses, norteamericanos y pieles rojas: el tríptico en este caso, dibujado y coloreado por la *civilizada y sombreada* “idea de salvajismo” o pantalla histórico-conceptual e inclusive literario-artística por la que tendrán que transcurrir, proyectándose, los indios de Norteamérica, y arrastrando su dilatada y dislocada *historia*, no contada por ellos, por supuesto, sino por sus contrarios.

La obra esta dividida en tres partes: la primera comprende un extenso y único capítulo de antecedentes históricos (1609-1777) en el que se estudian con gran rigor de detalles las relaciones anglo-indígenas en esta gran etapa colonial; la segunda (1777-1851) incluye siete capítulos esenciales que constituyen la tesis del libro; pero dicha parte, a diferencia de la primera, se desentiende un tanto del rigor limitativo impuesto por el sector histórico seleccionado. El autor subdivide por su parte los siete capítulos de la manera siguiente: en los tres primeros se refiere a las circunstancias y a la naturaleza de la idea de salvajismo tal y como ella llegó a ser simbolizada por el indio; en los restantes; se interesa en el desarrollo de las imágenes del símbolo.³ Es decir, la *idea* de salvajismo es la recreada que corresponde por contraste a un ente humano incivilizado, agreste, en estado de selvatiquez y rudeza; el *símbolo*, a saber, el vehículo para la *idea*, es el indio piel roja y las *imágenes* aquellas que se hallan en la literatura social, histórica e imaginativa dentro de un espacio cronológico que abarca de 1609 a 1851. Y ahora se comprenderá, según creemos, el porqué del desdén por el encuadramiento o etapa histórica limitativa. La tercera parte (de 1851 en adelante) esta constituida solamente por un capítulo de cierto aire conclusivo: *La idea de civilización*. Se trata de una especie de sumario y breve compendio de consecuencias y se añade además una meditación o advertencia para el hombre norteamericano, a fin de que reconozca humildemente que la civilización es únicamente una herencia afortunada y que dicha civilización debe entrañar siempre vida y no muerte; comprensión y no rechazo. Que en la hermandad universal de todos los hombres

2 Roy Harvey Pearce, *The Savages of America. A Study of the Indies and the Idea of Civilization*, Baltimore, The John Hopkins Press.

3 Pearce, *op. cit.*, p. XI.

cabe convivir con una salvaje idea del bárbaro acerca de la civilización y, por consiguiente, que cabe aceptar la ayuda perentoria que el caníbal, por ejemplo, pudiera proporcionar al hombre civilizado y cristiano.

Empero aunque en nombre de un cristianismo humanitario se podría solicitar y aceptar tal ayuda, ella, con todo, resultará inoperante justo por el concepto descristianizado, inmanente y cientificista (naturalista) que el propio autor, secularizando al máximo, se ha forjado del *hombre*. Mas lo que Roy Harvey Pearce intenta comunicar fundamentalmente es su mensaje americanista; su deseo de que no se vea al todavía *salvaje* pielroja desde la imagen opuesta blanca y civilizada; sino desde la propia orilla indígena, la cual anularía toda preconcebida idea acerca del salvajismo del indio. Se trata, pues, de un serio y generoso intento de comprensión del ser del indio forjado por la conciencia histórica anglosajona mediante un método historiográfico que no excluye las simpatías y que se substancia compensatoriamente con un procedimiento de *americanización*: de exclusión del indio como *lo otro*. Este proceso de comprensión, saturación y transculturación no se conformará, por tanto, con denunciar el maltrato dado a los indios como “*A Century of Dishonor*”, según lo escribiera en 1881 Helen Hunt Jackson, sino que va más allá, mucho más allá de la filantropía y del humanitarismo: allende la protección, la *piEDAD* y *censura* victoriosas. Porque en definitiva los sentimientos piadosos protectores se levantaron no clamando por el indio real, el indio auténtico de carne y hueso, sino por una *idea* de éste creada por la conciencia *civilizada* del hombre blanco en tres siglos de relaciones destructoras, según Pearce.⁴

Ahora bien, el hecho dramático es que la civilización norteamericana al subyugar al indio no sólo lo eliminó físicamente, sino que asesinó paradójicamente al propio ente creado por ella: la *salvaje criatura*.⁵ Para nosotros, gente hispanoamericana, tales hechos y las reflexiones históricas del autor sobre los mismos tienen un notable y curioso valor contrastante, porque precisamente el relato de aquella creación o recreación y de tal muerte y remordimiento expiatorio (los cuales constituyen el objetivo y vía americanizantes de la obra, pues que ella no es, en suma, sino un noble intento de mejor y mayor comprensión del pasado, que para bien o para mal está en nuestro presente y

4 *Op. cit.*, p. 244.

5 *Ibidem*, p. 234.

llega a ser parte de él) forman un espectáculo histórico insólito, dado que el indio y la idea acerca de lo indio que aquél entraña, para nosotros no es pasado gravoso o liviano, sino, por definición tradicional cristiana, constitutiva y medularmente, *Ser*.

El libro de Pearce está trabajado con criterio exhaustivo por lo que toca a las fuentes informativas primarias, secundarias y referenciales; el autor utiliza materiales riquísimos los cuales emplea inteligentemente para matizar e ilustrar su relato con pródigos trozos y selecciones que manifiestan precisamente los supuestos y preconcepciones de un historiador de las ideas: el nacimiento, cenit, nadir y ocaso de la *idea de salvajismo*, artificio central de todo el libro, y que aquél persigue incansablemente a través de las crónicas, leyendas, historias, relatos de exploraciones, poemas y novelas románticas que se refieren a las relaciones pacíficas y sangrientas (mucho más las segundas) entre hombres blancos y rojos en un espacio de tiempo histórico (tácito que no metódicamente utilizado y expreso) que comprende desde comienzos del siglo XVII a la primera mitad del siglo XIX. Precisamente esta primacía temática central, este ceñimiento *a priori* de *The Savages of America* a la susodicha y casi exclusiva idea de salvajismo le ha impedido al autor beneficiarse de un conjunto de otras ideas y le han obligado a presentar como complejo de tensiones, contradicciones, confusiones y errores lo que no es sino un continuo proceso dialéctico de revalidación e invalidación de ideas primordiales dentro de un espacio y tiempo históricos dialécticamente divisibles y comprensibles. Lo que hace el doctor Pearce, inspirado ciertamente por su maestro, el profesor A. Lovejoy, es poner de manifiesto los *facta* del salvajismo y de la civilización; es a saber, los aciertos y limitaciones de los predecesores y contemporáneos que abordaron con él el tema indiano de la idea de salvajismo como opuesta a la civilización.

Entre los antecedentes que nos presenta Pearce en el primer capítulo de su obra se encuentra lo que se podría llamar la historia de la evangelización anglosajona en América. El plan evangelizador o civilizador, si así se prefiere, es enjuiciado por el autor, y con demasiada facilidad, como un proceso teórico: el noble salvaje americano, el bondadoso hombre natural fue considerado como un ente racional capacitado, por consiguiente, para llegar a ser cristiano; pero al fallar el supuesto y al no poder llevarse a cabo tal plan en el terreno de la práctica, se transformó dicho concepto y de resultados del cambio se obtuvo por final de cuentas la contradicción, la destrucción de los pielesrojas.

Dios, la naturaleza y el progreso contribuyeron a la extinción de los indios y con ello se dio paso a la civilización cristiana protestante.

La teoría evangelizadora (sembrar espiritualidades y cosechar temporalidades) no se comprobaba, porque el supuesto catecúmeno indio resultaba ser una “anomalía aterradora”⁶ dentro del grandioso y contractual plan bibliocrático. Lo paradójico era ver que el contacto cristiano civilizador en lugar de mejorar al salvaje lo envilecía más. La moral natural y las virtudes primigenias del indio no se compadecían con la moral y las virtudes cristianas:⁷ los dos planos éticos originados en Adán inexplicablemente se excluían. Aun siendo ambos planes, el natural (salvaje) y el civilizado (cristiano) fundamentados en el primer hombre, ambos divergían totalmente. Hubo, pues, necesidad de explicar la anomalía y se echó mano a la idea de progreso; a la idea del éxito o ascetismo ultramundano, si es que interpretamos la idea de progreso desde la raíz del pensamiento teológico puritano. La imposibilidad de conciliar dos tipos distintos de moral se resolvió mediante este mecanismo teológico del progreso. Quedarse anclado en el pasado natural, como le ocurría a los pielesrojas, era ponerse en peligro de destrucción; el indígena norteamericano se presentará, por tanto, como un rezago del pasado salvaje y satanESCO contra el cual el presente civilizado y elegido (cristiano) tendrá que luchar implacablemente para llevar a cabo la cristianísima idea puritana de progreso material y espiritual. La extrañeza americana se presentaba y se nos presenta aún en un triple movimiento evolutivo salvador: estudiar al indio será estudiar el pasado; civilizar al indio será triunfar sobre dicho pasado y aniquilar al indio, matar aquel demoniaco pasado. La historia de los Estados Unidos de Norteamérica llega así a concebirse en tres direcciones: progresando desde el pasado al presente, de Este a Oeste y de lo más bajo a lo más alto.⁸

Esta idea progresiva de la civilización cristianopuritana es la que por contraste y privación nos proporciona la idea de salvajismo. Se construye así tal idea no diciendo lo que era en sí mismo el indio, sino expresando lo que no era; no viendo al salvaje en su ser, sino contemplándolo y definiéndolo desde nuestro ser; es decir, desde la vertiente civilizada. El puritano novoiNGlés intentó definir al indio en términos de cristiano civilizado, y al definir una realidad en

6 *Ibid.*, p. 21.

7 *Ibid.*, p. 48.

8 *Ibid.*, p. 49.

términos de otra, ensayaba animosamente *recobrar* para los pieles rojas la pureza y fe religiosas que él ya habla recobrado.⁹ Pero inútilmente, *La idea de salvajismo*, en suma, tiene raíces teológicas protestantes que operaron a través de los siglos y que no es difícil ver cómo operan todavía en Norteamérica.

El destino común de civilizados y salvajes quedara bifurcado, y el destino del hombre cristiano llegará a vislumbrar e incluso conocerse por referencia a la salvaje criatura que ya estaba excluida del único y autentico hado del hombre. La idea de salvajismo se simboliza, pues, en el indio, quien por razones que Pearce no aclara del todo, no puede progresar en la desesperada lucha por alcanzar la civilización. Ahora bien, lo que nos parece es que el autor no ha sacado todo el partido que debería haber extraído si se hubiese abismado más en la sima teológica donde se encuentra, según nuestro parecer, toda la explicación del fenómeno histórico denominado idea de salvajismo. Desde la profundidad calvinista y knoxista tan misteriosa cuanto terriblemente predestinatoria, el pielroja se nos presenta como un ente desolado y satánico para el que resultaron inútiles todos los esfuerzos de los abnegados evangelizadores novoiingleses, porque la falla del proyecto regenerador no estuvo del todo en los hombres (simples instrumentos de la divinidad, para los cuales Pearce tiene palabras de encomio) sino en el propio Dios puritano: la evangelización contractualista brindada por los misioneros protestantes a los indios (*holy and civil covenants*) o cambio de la libertad naturalista por la servidumbre político-cristiana civilizadora, no pudo llevarse a cabo por la inoperancia del decreto predestinatorio; negativo para los pielesrojas, y por la inanidad de la insuflación vocacional en los mismos. La idea de salvajismo y la subsecuente destrucción de los indios, antes que resultados de un proceso de inadaptación creemos que son consecuencia de la teología individualista de salvación adoptada en la Nueva Inglaterra por la brillante legión de evangelizadores puritanos.

El *melancholyfact*¹⁰ observado por los norteamericanos desde 1777 a 1850, de que la vida civilizada y cristiana no regeneraba a todos los salvajes, sino que más bien los hundía en la abyección y los destruía, debe plantearse ante todo como un inconveniente de tipo teológico: *pity and censure* no son únicamente el precio del progreso de la civilización sobre el salvajismo, sino asimismo

⁹ *Ibid.*, p. 31.

¹⁰ “El hecho melancólico”, p. 66.

resultado de la negación del libre albedrío.¹¹ Cuando el hombre norteamericano de ayer experimentaba compasión por el indio al observar los estragos que la civilización cristiana causaba a éste, pero a la par, y de inmediato, lo censuraba por su lento o nulo avance en el camino de la gracia, estaba realmente desinteresándose del auténtico problema teológico y hacía por consiguiente a Dios responsable único del incomprensible cuanto monstruoso decreto predestinatorio negativo. El hombre puritano responsabilizaba a Dios del éxito o del fracaso: los indios nunca fueron elegidos de Dios, ni siquiera los cherokees, que alguna vez parecieron, sólo parecieron, estar a punto de elección santificante, o que si lo fueron no lo tomaron en cuenta los puritanos.

La segunda parte de la obra de Pearce responde también a lo que podemos denominar la *etapa filosófica* del acercamiento y explicitud de lo indígena. Es asimismo la trasposición de los problemas teológicos al plano ilustrado, natural y positivo; es, por consiguiente, la muerte del ideal evangelizador o, en términos naturalísticos, la explicación de la imposibilidad de salvación. Ante el problema que presentaba el indio pielroja como ser anómalo y refractario a la ley del progreso, no se resolvió por modo teológico, como antes (siglo XVII), achacando a Dios la incomprensible solución destructora, sino que se dieron como explicaciones diversas causas naturales: aislamiento, efectos del medio ambiente, del clima, etcétera (Ferguson y Robertson).¹² Ahora bien, la nueva idea de progreso puesta entonces en circulación por la escuela histórica escocesa emergió también del fondo teológico protestante que a grandes rasgos hemos ya descrito. Era la salida empírica al callejón cerrado de la obscuridad predestinatoria, el modo también analítico, racional y neomoral que el hombre ponía en juego para realizar su destino.¹³ La escuela escocesa, escribe Pearce, observó que el hombre poseía una naturaleza original inmutable; pero que obedecía a leyes de desenvolvimiento intrínsecas a ella misma. El progreso social e individual evidenciaban empíricamente el asentimiento de Dios reflejado en el éxito alcanzado en el orden social, técnico y moral;¹⁴ lo cual, si bien se mira, no deja de ser sino una prueba inmanente y más segura del vislumbre calvinista predestinatorio (*certitudo salutis*) del

11 *Ibid.*, p. 53.

12 *Ibid.*, p. 86.

13 *Ibid.*, p. 82.

14 *Ibid.*, p. 83.

éxito. La vida civilizada era una ganancia necesaria; una victoria obligada sobre las virtudes naturales de la vida primitiva o salvaje. Esta filosofía de la escuela histórica escocesa proporcionó a los hombres norteamericanos una técnica ilustrada (progreso de las artes) para la comprensión del salvaje; también un cuadro general teórico (virtudes socio-económico-políticas, fisio-craticismo, división del trabajo, derecho de propiedad, estado social civilizado, etcétera) sobre el cual anotar los datos empíricos para obtener una comprensión del salvajismo o cuando menos una idea de éste.¹⁵ En tal caso para justificar la desaparición lenta pero inexorable de los pielesrojas frente a la civilización a través de un proceso reflexivo que no excluía la compasión (*pity*) ni la condena (*censure*). Y a este respecto los comentarios que recoge Pearce en Franklin, Jefferson, Morse, Smith y otros son más que concluyentes. La escuela escocesa hizo pues comprensible para los norteamericanos el redondeamiento de la idea de salvajismo: la idea de una creencia.¹⁶

Podemos resumir críticamente los tres primeros capítulos de la segunda parte de esta manera: la idea de la historia como progreso es la proyección al plano natural de la idea teológica de la historia como providencial o predestinatoria. La dependencia del siglo XVII respecto al Génesis se tradujo en el XVIII y especialmente en el XIX, en dependencia respecto a la ley natural. La idea de salvajismo que pone en circulación la fundamentación filosófica de la escuela histórica escocesa del siglo XVIII, viene a ser la secularización del concepto teológico-calvinista del no electo. Al fallo de la técnica salvatoria se respondió con una teoría naturalista de la vida salvaje: explicación de la no-elección o predestinación negativa, condenatoria.

El capítulo IV de esta segunda parte representa la explicación de la idea de salvajismo desde el punto de vista científico o positivo; de aquí las diversas *pruebas* o ensayos para confirmación de la hipótesis; es decir, la comprobación de las causas originadoras del salvajismo de los indios a partir de 1815.¹⁷ En 1824 Edward Everest demanda de la filosofía de la historia una respuesta que explique el éxito de ciertas naciones y el fracaso de otras. El destino de las naciones lo encontrará él mismo explicado en los lineamientos de la ya citada escuela escocesa ilustrada y en el acento que ésta ponía en las circunstancias

15 *Ibid.*, p. 90.

16 *Ibid.*, p. 89.

17 *Ibid.*, p. 114.

ambientales. En Henry Schoolcraft se fundirán definitivamente la idea de salvaje con la de salvajismo.¹⁸ Empero resulta muy necesario advertir que Schoolcraft, con todo y su armazón cientificista, no puede desprenderse por completo de las ligas teológicas con el pasado, como lo prueban sus libros que, en última instancia, sólo quieren ser un camino de salvación para el salvaje. En definitiva, Schoolcraft desea exonerar al hombre blanco y como lejano eco de un trasnochado teologismo hará recaer la trágica responsabilidad religiosa, cazadora y no horticultora de los pielesrojas, en el propio Dios.¹⁹ Claro está que el científico no se atreverá a ir tan lejos explícitamente; pero esto es lo que uno encuentra cuando revisa cuidadosamente su pensamiento; por ejemplo éste: que la vida del salvaje es una *declinación* de un tipo superior agricultor.²⁰ El salvajismo es, por consiguiente, decadencia, retroceso de la civilización, negación cristiana: es la muerte. El salvajismo es también la derrota frente a la civilización que es lo cristiano; es por lo tanto lo digno de piedad sin duda alguna, pero a la vez motivo de censura. El salvajismo era también de suyo, por su propia naturaleza, ahistórico: la ahistoria.²¹

Desde 1850 en adelante el análisis de lo indio va a ser mucho más objetivo, frío, detallista y científico; abordaje desde un punto de vista metodológico filonaturalista, es decir más cercano a las ciencias naturales; ya no se identificará al indio como un salvaje, sino se le considerará como un primitivo; la evidencia suma para una teoría general del progreso liberada ya del tributo teológico que la idea de salvajismo implicaba, tal como lo sustenta Schoolcraft.²² El cordón umbilical de la explicación postlapsaria ha sido cortado definitivamente. Así, pues, el énfasis histórico moral de la teoría precedente sobre el salvaje se trocara en simple y abrumadora recolecta de datos y más datos; en objetivas descripciones de sociedades e instituciones primitivas como la hará Morgan en su *Liga de los iroqueses* (1851). La historia en esta época no puede sustraerse al método coleccionista, clasificador y disecador utilizado por los sabios naturalistas; el método histórico cientificista logrará así deshumanizar al pielroja, y la decantada objetividad del procedimiento facilitará la transformación de los infelices indios en meras cosas

18 *Ibid.*, p. 120.

19 *Ibid.*, p. 123.

20 *Ibid.*, p. 126.

21 *Ibid.*, p. 127.

22 *Ibid.*, p. 134-135.

destruibles. El capítulo V se nos presenta como un previo avance romántico desde el mecanicismo ilustrado y científico de la gran etapa anterior, al organicismo y oposición al optimismo progresista de la escuela histórica escocesa. Esta tendencia prerromántica hace que los hombres norteamericanos se preocupen desde mucho antes de 1850, como buenos occidentales, por un pasado tradicional, puro y literariamente digno de ser vuelto a vivir. Desdeñando el método analítico anterior, intentarán sustituirlo por otro intuitivo y más comprensivo. La vida primitiva del salvaje americano fue ahora idealizada y se aspiró devotamente a revivirla y vivificarla de acuerdo con la añeja tradición dieciochesca del buen salvaje. Pero el contacto con la realidad del indio hacía que la noción teórica (el noble salvaje) en el campo de la realidad resultara, las más de las veces, embarazosa.²³ El hombre norteamericano se comparó a sí mismo con el salvaje y concluyó por reafirmar una imagen del indio que correspondía a la de un hombre situado al margen de la sociedad y de la historia.

Intentando traducir el ideal de vida primitiva, el norteamericano acabó por conocerse y definirse mejor. Así Franklin recurrirá al indio para criticar la sociedad colonial, y el primitivismo de Crèvecoeur responderá en última instancia a un objetivo similar; a cierto hastío romántico hacia la civilización. Su asco por las torpezas de ésta moverán también al cuáquero J. Bartram a exaltar las virtudes ingenuas del noble salvaje cheroqui. Frente al corrupto hombre civilizado, los Thoreau, Emerson y Fuller indagaron entre los indios no tanto para buscar entre ellos al noble salvaje, sino para establecer la posibilidad no menos romántica del noble civilizado. Y. B. Rush, en su afán por salvar al hombre americano, quiso hallar un término medio entre la decadente civilización y el agresivo salvajismo de los pielesrojas. Se quería educar a los niños conforme a la ley natural rousseauiana y conforme a los dictados de la ley natural o de la selvática naturaleza americana, y encaminar la civilización hacia el idealismo agrario.²⁴

Pasa Pearce a continuación al estudio crítico de las ideas que respecto a la del salvajismo, simbolizado en el indio, expresaron Jefferson, Bradford, Channing, Guyot, Adams, Chipman, Newman, etcétera, y las que se encuentran en las historias sobre América de J. Belknap, de Samuel Williams, R.

²³ *Loc. cit.*

²⁴ *Ibid.*, p. 139, 150, 151.

Proud, E. Sandford, Bancroft y Parkman. El análisis de tales autores sirve para probar que los estadounidenses, comparándose a sí mismos con los pielesrojas, podían ver desarrollarse ante sus propios ojos la ley del progreso cristiano civilizador.²⁵ Es una vez más la justificación del triunfo, por modo secular, de la civilización sobre la barbarie, del presente sobre el pasado básico necesario, del camino sobre la tierra cerrada, del progreso sobre el retroceso, de la historia sobre la ahistoria y, en suma, del triunfo de Dios sobre Satanás y sobre su satánico continente.

Los capítulos VI y VII están plenamente saturados de esencia romántica; tratan, nada menos, de la imagen del indio en el drama, en la poesía y en la literatura novelesca. Dentro de la literatura americana el doble sentimiento justificativo para con el indio encontrará un espléndido cultivo: frente a la *piEDAD* experimentada y reflejada en la imagen literaria del noble salvaje, se opondrá la *censura* y el enjuiciamiento crítico de una tan cuestionable nobleza.²⁶ Ahora bien, Pearce debería haber percibido que en este doble juego de *piEDAD* y crítica, en el que se integra la visión literaria del noble salvaje, hay también la réplica y defensa americanas contra Europa.

Por lo que se refiere al capítulo VI (*La imagen en el drama y en la poesía*) hay que decir que el indio americano halló su puesto en poemas, cuentos y dramas en calidad asimismo de noble salvaje; es decir, en su capacidad de hombre apto para producir en los lectores el sentimiento doble ya conocido. Pero los autores, junto con este cultivo sentimental, abonaron también, como tenía que ser, el tradicionalmente histórico de *censura*, y el noble salvaje aparecerá, por tanto, como carente de nobleza, innoble. En la historia literaria del indio americano se marcan dos momentos: al principio la idea de salvajismo concuerda con la idea acerca del noble salvaje; posteriormente, una vez que es subsumida tal conjunción, se la reconstruye para venir a dar en el salvaje a secas; es decir, con un ente histórico con el que los norteamericanos habían estado comprometidos desde un principio.²⁷ Glosar los autores que se utilizan en este riquísimo y sugerente capítulo pleno de referencias, llevaría tiempo y, sobre todo, más espacio del que es prudente disponer. Añadamos únicamente que si la visión del noble salvaje significó el compromiso con la

²⁵ *Ibid.*, p. 155.

²⁶ *Ibid.*, p. 110.

²⁷ *Ibid.*, p. 170.

corriente romántica en boga de 1800 a 1850; la del innoble salvaje no estuvo menos comprometida para poner de relieve y por contraste las excelencias románticas del héroe blanco. Se trataba, en definitiva, de acomodar al indio dentro de la literatura: las acomodaciones de la *imagen* a la *idea*, sin que falten naturalmente los casos en que la *idea* destruye virtualmente la *imagen*.²⁸

Lo significativo para nosotros, y parece que Pearce no quiso caer en la cuenta de ello, es que esta poesía indigenista retiene, aunque sutilmente, los lazos con el pasado histórico y es, por lo mismo, reflejo del viejo proyecto o proceso evangelizador. El poeta Freneau (1822) aconsejará que el trato con los indios debía establecerse por el lado de la cristianización y no del egoísmo.²⁹ Lo mismo expresará francamente Mrs. Sigourney (1822), y aconsejará sinceramente a sus conciudadanos que le envíen a los pielesrojas “that book which teaches to forgive”.³⁰ Y mucho más importante que el sentimiento del pasado prometeico, anticuario e histórico de Longfellow en su *Hiawatha*,³¹ nos parece que es su inspiración poética al presentar al héroe indio que calladamente en la noche abandona a los misioneros puritanos que trataban de catequizarlo y marcha, solitario, altivo y fatalista hacia el Oeste, hacia el ocaso, hacia la muerte. Longfellow supo ver con su intuición de poeta el abismo teológico infranqueable que el indio pielroja jamás pudo salvar. Hiawatha podrá ser así el héroe del pasado histórico americano, la tesis necesaria, digamos en términos hegelianos: imagen poética del noble salvaje y símbolo asimismo de una raza trascendentalmente condenada. Mas para mejor entender lo que nos quiso decir el poeta, bastará con que añadamos algunos atributos más al noble salvaje; para que éste pueda aparecer ahora como el noble y representativo y selvático pagano del pasado histórico o prehistórico de Norteamérica.

Por lo que toca al capítulo VII (*La imagen del indio en la literatura novelada*), lo que dijimos al analizar el VI podríamos repetirlo aquí sin mayores violencias. Los novelistas, Cooper a la cabeza de todos ellos, traficaron con la idea del noble e innoble salvaje, sentimiento de culpabilidad y de odio. Teoría literaria justificativa del constante avance hacia el Oeste con la ocupación consabida de la tierra de los indios. Cooper estereotipa a su vez un concepto

²⁸ *Ibid.*, p. 188.

²⁹ *Cit.*, p. 184.

³⁰ “Ese libro que nos enseña a perdonar”.

³¹ *Ibid.*, p. 192-193.

del indio, y a partir de él la idea de salvajismo llegó a ser un medio fundamental para la comprensión del progreso norteamericano en sus glorias, tragedias y peligros.³² Pero el héroe de esta época ya no es el indio (el indio en sí ya no interesa), sino el blanco fronterizo, el pionero; híbrido que carga a cuestas la tremenda y romántica aventura de vivir a horcajadas entre la civilización y la barbarie. Héroe del bosque, de la montaña y de la sabana; nuevo salvaje mitad por mitad entre caimán y caballo; como les gustaba alardear, por ejemplo, a los kentuckyanos fronteros, que a la postre será también sacrificado literariamente en aras del progreso, como una víctima más del salvajismo. Se trata de un proceso expiatorio y justificatorio al mismo tiempo; aquí ya lo indio será la negación absoluta de la civilización: el símbolo del indio es el salvaje.

En un principio (finales del siglo XVIII), los norteamericanos definieron el salvajismo, según hemos glosado, en términos de civilización o no civilización; para fines del siglo XIX estaban ya de acuerdo sobre los beneficios y sacrificios que imponía la civilización en contraste con la barbarie. El indio fue definido como un salvaje; pero a esta definición no se había llegado partiendo de lo que los indios eran, sino de lo que los hombres blancos no podrían ser.³³ Los norteamericanos estaban además convencidos de que tenían razón, de que eran divinalmente justos; pero en realidad estaban hablando solamente de ellos mismos. En efecto, ellos tenían razones más que divinas para pensar así,³⁴ y las pruebas de esto son las que nos hemos tomado la libertad de rastrear y comentar a todo lo largo del hermoso cuanto documentado libro de Pearce. Como, por ejemplo, lo hacemos ahora además con la prueba que nos suministra el senador Thomas Hart, quien en 1846 se hacía portavoz del *destino manifiesto* o expresión secular de la proyección predestinatoria y vislumbre puritano de la certidumbre del “mandato y poder divinos”.³⁵

La tercera parte de la obra se interesa brevemente y de modo compendioso por la idea de la civilización; es a saber, por la justificación norteamericana del triunfo del progreso sobre el salvajismo, o alternativa para el pielroja entre civilización o muerte. El capítulo es también, como tiene que ser, un

32 *Ibid.*, p. 197.

33 *Ibid.*, p. 232.

34 *Loc. cit.*

35 *Idem.*

mea culpa justificante o absolutorio, y también una generosa voz de alerta, por parte del autor, para que su América no se crea ya más predestinada ni trascendentalmente victoriosa.

Y ya también para terminar queremos expresar nuestra extrañeza por no encontrar en el libro de Pearce (salvo lo que apunta acerca de Longfellow) la menor alusión al tema del indio como constitutivo autentico, legítimo y positivo del pasado norteamericano. Después del proceso creador-demoledor de la idea de salvajismo, el americano se quedó con un indio salvaje, aborrecido, marginal, ahistórico y en trance inevitable de total desaparición. Pero es entonces justamente (1842) cuando el pensamiento americano empieza a fijar su atención en el pasado cultural (arquitectónico y escultórico fundamentalmente) de los indios de Iberoamérica para verlo, aunque muerto o fosilizado, artística y civilizadamente utilizable, dramáticamente necesario y compensatorio. La idea de salvajismo se resucita y rechaza, y se traduce ahora en la idea arqueológica de un indio civilizado, creador de espléndidas culturas autóctonas (maya, azteca, inca, etcétera) y capaz, por tanto, de colmar la insuficiencia clásica y telúrica de la historia de Norteamérica (Stephens, Mayer, Norman, etcétera) y apta asimismo para servir de contrapeso y merecida réplica frente a las pretensiones culturales imperialistas del Viejo Mundo.³⁶

[En la edición original de *Imagología del bueno y del mal salvaje*, Juan A. Ortega y Medina incluyó como epílogo el poema *Los salvajes*, de Josephine Miles. Dicho poema también sirvió de cierre para su obra *La evangelización puritana en Norteamérica. Delendi sunt indi*, por lo que aparece en la página 385 del presente volumen].

36 Cfr. nuestro ensayo “Monroísmo arqueológico”, *apud Cuadernos Americanos* (núm. 5-6), México, 1942. [Dicho artículo aparece en el volumen 3 de estas *Obras*].



Bibliografía

527

- Bitterll, Urs, *Los salvajes y los civilizados*, trad. P. Sorozábal, México, Fondo de Cultura Económica, 1982.
- Lucrecio [Caro Tito], *De la naturaleza de las cosas*, versión de René Acuña, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1963.
- Carvajal, Micael y Luis Hurtado de Toledo, *Las cortes de la muerte*, Madrid, Biblioteca de Autores Españoles Rivadeneira, v. XXXV.
- Casas, Bartolomé de las, *Breve relación de la destrucción de las Indias Occidentales*, México, Romero Vargas y Blanco Editores, 1957.
- Cervantes, Miguel de, *Don Quijote de la Mancha*, en *Obras completas*, Madrid, M. Aguilar Editor, 1946.
- Cohen, Félix S., “Americanising the white man”, *Boletín Indigenista*, México, v. XII, núm. 2, 1952.
- Coleman, F. Rosenberg, *A Treasury of Writing*, Nueva York, 1948.
- Colón, Cristóbal, *Cartas del almirante don Cristóbal Colón al señor Rafael Sánchez, tesorero de los reyes*, edición facsimilar, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1939.
- Chinard, Gilbert, *L'exotisme américain dans la littérature française au XVIIe siècle*, París, 1911.
- , *L'Amérique et le Rêve exotique dans la littérature française au XVIIe et au XVIIIe siècles*, París, 1913.
- Fernández Retamar, Roberto, *Calibán. Apuntes sobre la cultura en nuestra América*, México, Ediciones Diógenes, 1971.

- Gaos, José, *Historia de nuestra idea del mundo*, México, Fondo de Cultura Económica/El Colegio de México, 1973.
- Gerbi, Antonello, *La disputa del Nuevo Mundo. Historia de una polémica: 1750-1900*, México, Fondo de Cultura Económica, 1982.
- Gómez Canedo, Lino, “¿Hombres o bestias?”, *Estudios de Historia Novohispana*, México, Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Nacional Autónoma de México, v. 1, 1960.
- Guevara, Antonio de, *Reloj de príncipes o Marco Aurelio*, Madrid, Biblioteca de Autores Españoles Rivadeneira, v. LXV.
- Hakluyt, Richard, *The Principal Navigations, Voyages and Discoveries of the English Nation*, London, Everyman Library, J. M. & Sons Ltd., v. VI, 1918.
- Hanke, Lewis, *Aristotle and the American Indians*, London Hollis and Carter, 1959.
- Hesiodo de Ascra, *Teogonía. Los trabajos y los días y El escudo de Heracles*, México, Editorial Porrúa, 1972 (Sepan cuantos..., 206).
- Ímaz, Eugenio, “Prólogo”, en *Utopías del Renacimiento*, México, Fondo de Cultura Económica, 1966.
- Jones, M. Munford, *Este extraño Nuevo Mundo*, trad. A. Mateo, México, UTEHA, 1966.
- Mártir de Anglería, Pedro, *Décadas del Nuevo Mundo*, Buenos Aires, Editorial Bajel, 1944.
- Maza, Francisco de la, “Fray Diego Valadés”, *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, núm. 13, 1945.
- O’Gorman, Edmundo, *Investigaciones colombinas*, México, Secretaría de Educación Pública, 1949.
- , “Sobre la naturaleza bestial del indio americano”, *Filosofía y Letras*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, v. 1 y 3, 1941.
- Ortega y Medina, Juan A., *La evangelización puritana en Norteamérica*, México, Fondo de Cultura Económica, 1976.
- , *Ensayos, tareas y estudios históricos*, Jalapa, Ver., Universidad Veracruzana, 1962.
- , “Monroísmo arqueológico”, *Cuadernos Americanos*, México, núms. 5 y 6, 1942.
- Pearce, Roy Harvey, *The Savages of America. A Study of the Indies and the Idea of Civilization*, Baltimore, The John Hopkins Press, 1953.
- Ponce, Aníbal, *Humanismo burgués y humanismo proletario*, México, Editorial América, 1938.
- Powell, Philip Wayne, *Tree of Hate*, Nueva York/Londres, Basic Books Inc., 1971.



- Reyes, Alfonso, “La última Thule”, *Obras completas*, t. XI, México, Fondo de Cultura Económica, 1970.
- Reyes Valerio, Constantino, “Iconografía de un grabado de fray Diego Valadés”, *Cuadernos de Culhuacan*, México, Secretaría de Educación Pública/Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1975.
- Vázquez, Josefina Zoraida, *La imagen del indio en el español del siglo XVI*, Xalapa, Ver., Universidad Veracruzana, 1962 (Cuadernos de la Facultad de Filosofía y Letras, 16).
- Vespucio, Américo, *Carta de... de las islas nuevamente descubiertas en cuatro de sus viajes*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1941.
- Villoro, Luis, *Los grandes momentos del indigenismo en México*, México, El Colegio de México, 1950.
- Zavala, Silvio, *América en el espíritu francés del siglo XVIII*, México, El Colegio Nacional, 1949.



INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS