

La polémica de las imágenes del indígena hacia la primera mitad del siglo XVI

Por Marco Antonio URDAPILLETA*

LOS ESPAÑOLES CONSTRUYERON UNA SERIE DE IMÁGENES del indígena en la cual los mitos, los estereotipos, la filosofía y la teología se entretrejieron para modelar la experiencia del observador.¹ La función de estas imágenes era identificar al otro, pero al mismo tiempo lo evaluaron y, sobre todo, elaboraron una respuesta que legitimase el tipo de relaciones que los españoles podrían establecer con los pueblos indios. Sin embargo, más allá de los límites del horizonte interpretativo, durante los primeros sesenta años de la colonización hispana hubo notables diferencias al evaluar al indígena. Por ejemplo, la falta de comodidades en la vida cotidiana, la pobreza, eran síntoma de primitivismo o una virtud moral; la carencia de armas apuntaba hacia la Edad de Oro o un letargo de la *ratio*; la idolatría era una manifestación profundamente negativa o tenía rasgos positivos porque comportaba un elevado grado de comprensión del mundo y del sentido de lo religioso. Esto significa que las representaciones no sólo expresaron la mentalidad europeo-hispana, sino también un posicionamiento ideológico que refractó los intereses políticos de las nuevas sociedades coloniales. En el centro de este conflicto de intereses estuvo la percepción de las contradicciones del avance español: predicación con violencia, edificación de las repúblicas cristianas mediante la explotación, despojo y muerte de varios millones de indios.²

Las imágenes surgidas a raíz del encuentro y primera etapa de colonización pueden agruparse desde dos ángulos: la primera reúne las imágenes que denomino “cognitivas” en cuanto proponen, ante todo, la ubicación del indígena en el espacio humano conocido. A las segundas las llamo “estratificadoras”, porque una vez que el indio quedó

*Profesor en la Facultad de Humanidades de la Universidad Autónoma del Estado de México. E-mail: <marcoumx@yahoo.es>.

¹ Por imagen entiendo una representación icónica verbal de carácter narrativo que persigue representar el mundo empírico o referente.

² Es importante no perder de vista que el conflicto de la identidad del indígena y el modo de operar sobre él persigue, sobre todo, legitimar las acciones hispanas. Con la caída del imperio inca el capítulo de la legalidad que cuestionaba frontalmente las conquistas estaba ya prácticamente cerrado.

nominado, evaluado moralmente y sujeto a la Corona, surgieron las representaciones que dieron cuenta de este nuevo estado: el encomendado, el vasallo, el rebelde, el esclavo. En este artículo me detuve sólo a revisar la primera serie integrada por el “salvaje bueno”, la imagen idealizante propuesta por Colón y que luego apareció en Angleria, Las Casas y en franciscanos como Sahagún y Motolinia; el “salvaje malo”, puesta en circulación por Colón, recibió su forma acabada en manos de Fernández de Oviedo; el “falso civilizado”³ que fue una respuesta crítica —sustentada sobre todo por Sepúlveda— a la aparición de las “altas culturas” de América y el “civilizado”, que, ante todo, es una réplica a las imágenes que sostenían que la alteridad cultural de las naciones americanas eran un signo indeleble de barbarie.

La ley natural: el código para identificar al otro

LA construcción de estas imágenes mediante los mecanismos de oposición o semejanza y la determinación de ciertas unidades discretas que las componen, permiten especificar la existencia de un código común constituido por un ensamble de elementos que se distribuyen o combinan en cada una de las distintas imágenes. Estos elementos que reconocen al otro provinieron fundamentalmente del Decálogo y los Evangelios. Tal perspectiva se complementó con la *Política* de Aristóteles. Además, al margen de este código —aunque no completamente desligadas—, funcionaban las construcciones elaboradas por la cultura popular a través de los libros de viajes que narran lo exótico. En ellos se percibió al otro desde el ángulo de lo “monstruoso”, de los “nacidos contra la ley de la naturaleza”, del “portento”, de la “maravilla”, dice san Isidoro (1951: 279). El primer código sirvió para reconocer al otro mediante la operación de la semejanza; es decir, funcionaba privilegiando la operación de asimilar lo diferente a lo semejante, a lo conocido. Este código no buscaba aprehender al otro como es porque su alteridad era tasada negativamente. En el segundo, se estableció la irreductible alteridad del otro, su “monstrificación”, que generalmente se tradujo en una mirada que reconoce en el plano de lo no humano, incluso de la no descendencia de Adán y Eva, esto es, el poligenismo.

Esta primera perspectiva alcanzó su forma en la “ley natural”,⁴ en un código normativo de carácter universal que enunciaba la naturaleza

³ La palabra *civilización* fue acuñada por la Ilustración francesa en el siglo XVIII con una equivalencia relativa al término *policía* y a adjetivos tales como *pulido*, *político*.

⁴ Las leyes eran de dos tipos: humanas o divinas. “Las divinas se fundan en la misma

del hombre. Es un conjunto de principios que tienen la característica de ser “evidentes por sí mismos”, como por ejemplo: “unión del hombre y la mujer, recepción y educación de los hijos, la misma libertad para todos, común posesión de todas las cosas y derecho a adquirir todo lo que en el cielo, en la tierra y en la mar existe. Además es de derecho natural la restitución de lo prestado o de cosas depositadas, rechazar la violencia por la violencia” (San Isidoro 1951: 113). La ley natural era “la causa eficiente en la que se sustentaba la relación del hombre con el mundo que le rodeaba, y gobernaba todos los actos de la sociedad humana. Era la única base para juicios éticos en áreas donde no existen normas previas” (Pagden 1988: 94). Aunque en sentido estricto no era una serie de normas, sino “un sistema ético, una teoría en parte epistemológica, en parte sociológica, sobre los mecanismos que permiten a los hombres tomar decisiones morales”. Y este sistema se articulaba como un conjunto de ideas, “los *primae praecepta* implantados por Dios en la creación *in cordibus hominum* para permitir al hombre comprender su fin como (*qua*) hombre” (Pagden 1988: 99).⁵ La función de estos principios es cognitiva en tanto que hace posible la aprehensión efectiva, verdadera, del mundo, base de los juicios morales.⁶ De ahí que cualquier hombre que no manifieste una conciencia de estos principios no es hombre porque forman parte de su ser, pues a diferencia de los animales, conoce por la “razón natural” lo que la ley natural prohíbe. Estos *primae praecepta* dan lugar a los *secundae praecepta*, el soporte de todos los códigos reguladores del comporta-

naturaleza, y las humanas en las costumbres de los hombres” (San Isidoro 1951: 113). Así hay un derecho natural “que es el común a todos los pueblos y existe en todas partes, no por ley o institución sino por instinto de naturaleza” (*ibid.*). Además, continúa Isidoro llevando sus reflexiones un punto más adelante, “será ley todo aquello que fundado en la razón, sea conforme a la religión, conveniente a la disciplina y provechoso para la salvación” (*ibid.*).

⁵ La vida humana, el “hacer consciente humano”, tiende a su fin, su bien: la perfección de su naturaleza, conocer y participar de Dios (fin último). La perfección es la bienaventuranza, estado de un ser por completo acabado: no deseada, no teme a nada, ha satisfecho todas las aspiraciones del alma (Santo Tomás, *S. Th.*, I-II, q. 1, a. 8). La bienaventuranza se logra a través de la acción consciente, racional cuando se ha determinado el fin (Dios) y los medios adecuados para obtenerlo (*S. Th.*, I-II, q. 6, a. 2).

⁶ Del uso de la razón (a la cual le corresponde distinguir lo verdadero y lo falso) se deriva la voluntad (a la cual le toca discernir entre el bien y el mal), el “apetito racional”, dice Santo Tomás, que opera de manera libre, esto es, que delibera sobre el sentido de su actuar en función de su fin u objeto al que tiende. La razón conduce, entonces, a la voluntad dándole a conocer previamente su objeto bajo el aspecto de verdadero. Aparte de la razón y del objeto al cual tiende, el valor moral de la voluntad depende de la ley divina manifiesta bajo la forma de razón natural, en tanto que ésta es imagen de aquélla (*S. Th.*, I-II, q. 6, a. 3).

miento social del hombre. Prescriben, por ejemplo, las normas para la conducta cotidiana: lo que le está permitido comer, la manera de tratarse en el grupo social, el vestido adecuado etc. En este sentido “cada aspecto del comportamiento humano puede juzgarse natural y antinatural —y como el descubrimiento de los segundos principios depende de la deducción, también racional o irracional— por abstracción de algún primer principio muy general” (Pagden 1988: 45). Los *primae praecepta* expresan el consenso, entendido como “la causa eficiente de todo el cuerpo social, puesto que el consenso se deriva de la acción moral colectiva de sus miembros” (Pagden 1988: 96). Es así que cualquier persona que se apartara de la opinión de la mayoría sería un loco o un bufón. De ahí que se deduzca que el conocimiento seguro se identifica con la opinión aceptada por la mayoría. En la base de esta afirmación se encuentra el postulado tomista de la unidad psicológica y biológica del hombre. Según éste, los hombres, al estar unificados en sus mentes, no pueden diferir demasiado en cuanto a sus actividades sociales y culturales. De ahí la idea de que los humanos forman parte de una misma comunidad mundial.

Y si la ley natural está basada en la convicción de que los valores occidentales se hallan sustentados en la estructura de la realidad, entonces, ante los ojos de los europeos, el comportamiento de los indígenas fue considerado con frecuencia aberrante, irracional, al no poderse ubicar como una variante de algún modelo bien conocido o aceptado. En consecuencia, en no pocas ocasiones se sostuvo la tesis de la falta de humanidad del indígena o mejor dicho, su falta cabal de humanidad, esto es “incapacidad” para discernir los primeros principios. Esta afirmación no establecía la condición irracional del indio, su carencia de razón, sino un uso defectuoso, errado que lo hacía incapaz de actuar moralmente (esto es controlar sus instintos y pasiones), ordenar sus “repúblicas” y lograr su “salvación”.⁷ Queda, entonces, como una especie de “bestia” humana, se le convierte en monstruo porque la

⁷ El hombre también actúa en contra de su naturaleza, hace el mal y esto se debe a su libre albedrío o a un razonamiento erróneo o a la simple ignorancia. Según Santo Tomás el mal es lo irracional, lo que contraría a la razón. Son malos, entonces, los actos que socavan el orden racional y éste sería el mayor mal que podría padecer el ser humano (Santo Tomás *S. Th.*, I-II, q. 18, a.5). Dicho con otras palabras, existen grados del hacer consciente humano y éstos dependen de la relación que establezca el hombre con su nivel sensitivo. El mal proviene de una falta de control sobre las pasiones (que se ubican en el nivel sensorial) descritas en los términos de apetito irascible y concupiscible. Para establecer un equilibrio o para el control de las pasiones están las virtudes (hábitos) prudencia, templanza, fortaleza, justicia.

cultura cristiana era el paradigma con respecto al cual debía ser medida el resto de la humanidad.

Ahora bien, en líneas generales el paradigma europeo muestra que los rasgos más importantes de la civilización son el fenómeno urbano (tamaño de las poblaciones, material de construcción, abastecimiento, mecanismos de seguridad); la forma de subsistencia (agricultura como forma civilizada frente al nomadismo, pastoreo, caza, recolección); la complejidad de la cultura material, relativa a todo tipo de enseres y vestidos y a sus técnicas de elaboración que proporcionan comodidad al ser humano; la sofisticación del armamento; el comercio con moneda; la escritura y el conocimiento y práctica de las “artes” y las “letras”; las formas de alimentación propias (no comer víboras, por ejemplo) así como la religión verdadera (latria); la estructura patrilineal de la familia, la organización política no despótica etcétera.

A partir de este patrón se tomaron en cuenta una serie de pautas para la descripción y clasificación de los pueblos, como aparece especificado en la *Apologética historia sumaria* de Las Casas, considerada como el tratado más completo del periodo sobre la alteridad cultural. De ahí proviene este listado:

- 1) características fisiológicas;
- 2) localización geográfica;
- 3) disposición astrológica;
- 4) comportamiento;
 - a) sistema de creencias;
 - b) tipos de gobierno;
 - c) ritos;
 - d) instituciones;
 - e) modo de supervivencia;
- 5) normas suntuarias.

De este modo, si la cultura cristiano-europea se ofrece como paradigma de humanidad indiscutible a los ojos de quienes se ocupan de los “asuntos de indios”, el reconocimiento de la calidad humana de los nativos está condicionado por su cercanía al modelo cultural afincado en la ley natural. Para dar cabida a la diversidad de matices se construyeron varias representaciones del otro, pero siempre estuvo presente como límite el mecanismo de la semejanza, procedimiento que, independientemente de que “humanice” o “deshumanice” al otro, entraña con frecuencia su negación en cuanto que no persigue reconocer su “alteridad”, su diferencia en sí misma. Además, la diferencia debe ser suprimida a corto, mediano o largo plazo. La imposibilidad de aprehender al otro como es, resulta casi insalvable en el horizonte cultural

en el que se discuten estas cuestiones,⁸ aunque esta actitud etnocéntrica se flexiona al considerar el carácter evolutivo, perfectivo, del ser humano en su historia. Es decir, la historia es un proceso de perfeccionamiento, de educación del ser humano. Nisbet, en tal sentido, concluye que para el cristianismo este progreso es una “necesidad histórica”, ya que la historia está gobernada por Dios, quien tiene un plan para el género humano desde el origen de los tiempos.

Las imágenes cognitivas

Las imágenes cognitivas tienen simultáneamente un alcance descriptivo y valorativo, e invariablemente entrañan la ubicación del otro en una jerarquía en la que le corresponde una posición de inferioridad (hay muchos matices aquí, como se verá adelante; puede hablarse de una inferioridad ontológica, psicológica o histórica etc.). Estas imágenes se articulan alrededor de un conjunto de términos como “bárbaro”, “salvaje”, “idólatra”, “pagano” e “infiel”. Los dos últimos apuntan hacia el mismo sentido: describen al “no bautizado y que está fuera del gremio de la Iglesia Católica” (*Diccionario de autoridades*). El vocablo “pagano” es compatible con el de “salvaje” porque nombra a “el que vive en la campaña, o en el campo, que no goza del derecho de ciudadano”. Su eje no radica ya en la oposición cristiano-no cristiano (religión verdadera-religiones falsas), sino en la dicotomía naturaleza-artificialidad. El artificio, la complejidad propia de la vida humana sólo se alcanza en el marco de la ciudad, el núcleo del verdadero *consortium* humano. Por su parte, el término “bárbaro”, el más importante para la reflexión sobre el otro, presenta, de acuerdo con Aristóteles, tres sentidos (Las Casas propone cuatro, como se verá adelante): bárbaro es quien no conoce la lengua griega, el extranjero; pero técnicamente hablando, es un ser humano feroz, bestial, al que se le puede esclavizar (1252b 2, 1254a 5). Un eje capaz de accionar el conjunto es, en principio, el exterior-interior que marca la distinción de lo propio y lo ajeno. De ahí que al otro, al bárbaro, se le identifique por lo que no es y por lo que no tiene. Sin embargo, la identificación de “lo bárbaro” con “lo que no se es” admite una gradación con respecto a la cual la oposición cristiano-no cristiano ocupa el lugar determinante porque es el

⁸ Por ejemplo, dos de los mejores conocedores de los mexicas, Sahagún y Durán, escribieron sus historias o, mejor dicho, sus tratados —en el marco del canon enciclopédico—, con el propósito de extirpar idolatrías entre los neófitos, no con el de realizar una etnografía, una traducción fiel de una cultura.

orden más racional, más perfecto al que puede aspirar el cristiano. Desde este punto de vista, resulta posible identificar bárbaros con no-cristianos.⁹ El término más importante que articula el eje cristiano-no cristiano para describir al otro es “idólatra”. San Isidoro define la idolatría como la “adoración o culto de los ídolos”, esto es, darles la reverencia o servicio que sólo se debe a Dios. Porque “la impía soberbia de los hombres o de los demonios desea o manda que se le tribute culto”. Así, es idólatra todo aquel que no cree en el Dios “verdadero”. Los idólatras según esto han sido engañados por el demonio o por una persona soberbia.

En cuanto al concepto de salvaje, en su *Tesoro de la lengua Covarrubias* lo define como “todo lo que es de montaña”. Se refiere, en sentido estricto, a los hombres que viven en las montañas apartados del natural comercio humano, a los “rústicos” que no “saben de cortesía” y, por supuesto, no deja de apuntar al mítico *homo sylvaticus* medieval.¹⁰

En conclusión, las sociedades europeas del siglo xvi explicaban al otro a través de las figuras del “demonio” del “loco” y del “salvaje”, opuestas a las de “Dios”, “cuerdo” y “culto”, respectivamente.¹¹ La alteridad del indígena se fincó en la primera y tercera de estas contra-

⁹ Esta antítesis entre “policía” —dicho en términos más contemporáneos— y “barbarie” ha sido repetida ininterrumpidamente desde la Antigüedad. Los griegos tuvieron absoluta conciencia de su diferencia y de su superioridad cultural. Esta disposición hacia otros pueblos fue heredada por los romanos, quienes a finales del Imperio identifican cristianismo con Estado. En este sentido, “caído el Imperio Romano, la Europa Medieval y Bizancio heredaron el concepto grecolatino de *barbarie*, acomodándolo a las nuevas circunstancias. Al desaparecer el poder político, fuerte y centralizado, se oscurece, entre los siglos v y vii, la distinción entre *romanitas* y *barbarie* (Bestard 1987: 63). Al término *bárbaro* no se le atribuye tanto un significado cultural y de comportamiento como religioso. En efecto, se produce una indentificación entre “bárbaro” y “pagano”. Este último, sin embargo, conserva los atributos de ferocidad, brutalidad y deslealtad que habían sido asignados al bárbaro.

¹⁰ El salvaje, según Covarrubias, es imagen gráfica ficticia cuyas características son: “hombres cubiertos de bello de pies a cabeza, con cabellos largos y barva larga. Éstos llamaron los escritores de libros de caballerías salvages”. Pero también hay salvajes accidentales como los náufragos solitarios.

¹¹ Bartra señala que “en el siglo xvi el más extendido símbolo para comprender o designar al otro no era el salvaje: era la figura maligna del demonio. Ello implicaba que la definición de la alteridad, la externidad y la anomalía dependía conceptualmente de un eje vertical que tenía como polos opuestos el inframundo infernal y el supramundo celestial. Esta noción, consagrada por la teología, adjudicaba automáticamente a los fenómenos anormales una connotación negativa y diabólica. Al mismo tiempo existía otro eje conceptual cuyos polos extremos eran la naturaleza viva (animal o vegetal) y la civilidad: en este eje horizontal podemos ubicar, de un lado, a los hombres salvajes y, del otro, a los refinados habitantes de las ciudades” (Bartra 1997: 67).

posiciones, de ahí que Bartra (1992) sugiera que las operaciones clasificatorias se movían en dos ejes: uno horizontal, cuyos polos son lo natural-artificial y otro vertical, que se configura con los términos divinidad-demonio. El eje vertical, de honda raíz medieval, dominó en el horizonte intelectual hasta el siglo XVIII; el horizontal, originario de Grecia, ocupó un lugar importante en el pensamiento humanista (añado el tomismo), aunque vinculado ya estrechamente al eje vertical, y hace referencia a la complejidad lograda por una cultura, manifiesta por el grado y modo de dominio de la naturaleza y la forma de organización social. En ambos ejes era posible encontrar grados y el punto de cruce, de ahí que hubiera pueblos que estaban más cerca de lo demoníaco que otros a raíz de que en su cultura aparecían frecuentes transgresiones a la ley natural, el modelo de lo artificial, de la vida civilizada y moralmente buena. De ahí que un pueblo que siguiera la recta razón estaba más cerca de Dios que aquéllos que no practicaban la ley natural, y cuya cercanía con el polo “demonio” resultaba patente. Estos dos ejes convergían y entraban en una especial combinatoria en la que lo “artificial”, el desarrollo de las potencias morales e intelectuales, tuvo como punto culminante la “república cristiana”.

El salvaje bueno

Los primeros contactos con el indígena americano estuvieron marcados por su asimilación a la imagen del salvaje medieval.¹² En consonancia con el mito del *homo sylvestris*, los europeos encontraron dos tipos de salvaje, que en realidad eran dos facetas del mismo mito: el primero opera cuando se privilegian algunos elementos culturales a través del modelado de la Edad de Oro;¹³ el segundo cuando se retoman los aspectos agresivos, bestiales que dan lugar a la imagen del mal

¹² El *homo sylvestris* encontrado en América por los europeos —afirma Bartra— es una actualización del mito del *homo sylvestris* que existió en la cultura europea desde la antigüedad griega. “No fue inventado por el emergente colonialismo ni por la antropología, sino que existe mucho antes, desde los orígenes griegos de la civilización occidental” (1992: 13). La imagen del salvaje sirve, dice Bartra, pensando en el momento del Descubrimiento, “para evitar que su ego se disolviera en la extraordinaria otredad que están descubriendo. Parece como si los europeos tuviesen que templar las cuerdas de su identidad al recordar que el otro —su *alter ego*— siempre ha existido, y con ello evitar caer en el remolino de la auténtica otredad que los rodeaba” (*ibid*). En resumen, la importancia del mito del salvaje reside en que expresa algunas claves de la “identidad y la razón occidentales”.

¹³ Juan Antonio Ortega y Medina (1987: 13) recrea la expresión de la Edad de Oro con estas palabras: “La edad de oro, época del reinado de Saturno, en la que se vivía en la

salvaje (Bartra 1997: 11) del que se hablará en el siguiente apartado.¹⁴ De acuerdo con esto, las características que fundamentan esta tipificación de una humanidad dorada, edénica, iniciada por el Almirante son:

- 1) No violan los primeros principios de la ley natural.
- 2) Usan adecuadamente la razón: “Son de muy buen entender”, “me parecen algúntanto más domésticos, gente de tracto y más sutiles”.
- 3) No construyen ciudades: “Mas no vide entre muchas poblaciones que yo vide ninguna que passasse de doze hasta quinze casas”. Y lo que esto implica, la poca sofisticación o complejidad de su modo de vida.

inocencia, se desconocían los males y los crímenes; la tierra producía generosamente y sin cultivo todo cuanto fruto pudiera el hombre para su alimento y regalo; los humanos vivían felices; no existía 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”.

¹⁴ El salvaje es una parte de la gama humana que tipifica al otro (recuérdese el catálogo de monstruos semihumanos medievales). Aunque, como apunta Bartra, puede comprender el otro que como sombra proyecta el mundo civilizado occidental. Y es un monstruo (monstruo viene de *monstrare*: lo que no puede dejar de verse, la maravilla, el portento) porque suscita la admiración. El surgimiento del monstruo también puede ser más entendible si se tiene en cuenta que el paradigma de conocimiento del europeo, el criterio para definir lo real en las tierras exóticas, tenía que ver con la diferencia que existía con respecto al mundo conocido. El *topos* exótico debía suscitar la admiración, el reflejo subjetivo de la diversidad del mundo registrada por el viajero. No se pierda de vista que la búsqueda de maravillas en la Edad Media constituye uno de los más importantes atractivos de la exploración del mundo; es el gran tema de todos los libros de viajes [...] son muy frecuentes las expresiones del tipo “maravillarse”, “deben maravillarse”. Su significado continúa el del verbo latino *mirari*, que indica admiración sorpresa, gusto por lo nuevo y extraordinario, no por lo bello (Kapler 1986: 55-56). En este sentido, no era del todo confiable un relato de tierras lejanas en el cual estuvieran ausentes los elementos que mueven la maravilla (*mirabilia* en el mundo medieval). Y todo esto sucede, como bien lo deja ver Le Goff, debido a que en el Medioevo la concepción de maravilla (difícil de asimilar al milagro en la ortodoxia cristiana) se plantea como la existencia de un “mundo al revés”. El supuesto de esta afirmación es que el poder de la Naturaleza puede engendrar la diversidad más absoluta, porque a diferentes espacios corresponden necesariamente seres también diversos, monstruosos. De ahí que, a fin de cuentas, lo increíble era que no hubieran maravilla en un lugar alejado. El ojo avizor como el nuestro apenas se iba formando y la mente estaba dispuesta con la ayuda de la imaginación para escenificar lo radicalmente diverso. En este sentido, las funciones de lo maravilloso medieval quedan sintetizadas por Le Goff a partir de la idea de que cumplen el papel de compensar las limitaciones de la vida cotidiana occidental y se expresa en los siguientes *loci*: a) El mundo al revés, el país de Cucaña, la abundancia de comida, la desnudez, la libertad sexual, el ocio, el mundo retrospectivo (paraíso terrenal, la Edad de Oro). La “oposición a la ideología cristiana” implícita en una idea del antihumanismo que implica al salvaje, a los monstruos y seres mixtos (*Mischwesen*); en última instancia esto significa que hay un “repudio” contra la idea del hombre como imagen de Dios y al “maniqueísmo”; por otra parte, en muchos casos hay “optimismo”, “maravilla” y *happy end* (Le Goff 1999: 23).

4) No son idólatras, y debido a su “buena disposición” pueden ser cristianizados sin dificultad. “No les cognozco secta ninguna y creo que muy presto se tomarían cristianos”; “Esta gente no tiene secta ninguna ni son idólatras”.

Salvados los “obstáculos” de la comprensión de los *primae praecepta* junto con el de la idolatría, Colón prepara su nota definitoria del “salvaje bueno” su estado de simplicidad¹⁵ descrito en los términos de desnudez: “Luego vieron gente desnuda”; “desnudos todos, hombres y mujeres, como su madre los parió”; “ellos andan todos desnudos como su madre los parió, y también las mugeres”; “La gente era una con los otros ya dichos de las mismas condiciones, y así desnudos”. De docilidad y mansedumbre: “Son gente dize el Almirante, muy sin mal ni de guerra”; “ellos no tienen fierro ni azero ni armas, ni son para ello”; “ellos no traen armas ni las cognocen, porque les mostré espadas y las tomaban por el filo y se cortaban con ignorancia”. “Y esta gente farto mansa [... son] muy mansos y sin saber que sea mal ni matar a otros ni pretender, y sin armas y tan temerosos que a una persona de los nuestros, fuyen ciento d’ellos”. Su “simplicidad” era tal que consideraban a los españoles como seres sobrenaturales: “e firmes que nosotros avemos venido del cielo”; “los cuales [los indígenas] los tocavan y les besaban las manos y los pies maravillándose y creyendo que venían del cielo, y así se lo davan a entender”. Esta simplicidad se manifiesta también en el desconocimiento del valor monetario y de la propiedad privada: “mas todo lo que tiene[n] lo dan por cualquier cosa que les den”; “y davan de lo que tenían por cualquier cosa que les diesen”. Es de notar que Colón advierte que los indígenas sí tienen una forma de gobierno, hecho que no concuerda con el icono de la primera etapa de la humanidad.

La imagen del salvaje bueno es aceptada sin demora y difundida por el humanista Pedro Mártir de Anglería en sus *Décadas*:

Es cosa averiguada que aquellos indígenas poseen en común la tierra, como la luz del Sol y como el agua, y que desconocen las palabras “tuyo” y “mío”, semillero de todos los males. Hasta tal punto se contentan con poco, que en la comarca que habitan antes sobran campos que falta nada a nadie. Viven en plena edad de oro, y no rodean sus propiedades con fosos, muros ni setos. Habitan en huertos abiertos, sin leyes, sin libros y sin jueces y obser

¹⁵ El sentido de simple —aplicado al ser humano— apunta, según Covarrubias, hacia dos sentidos; de un lado el bíblico: “hombre sencillo sin ningún doblez, justo y bueno” y del otro el “mentecato”, “falto de juicio”.

van lo justo por instinto natural. Consideran malo y criminal al que se complace en ofender a otro. Cultivan el maíz, la yuca y los ages, como hemos dicho que se hace en La Española (1965: I, 141).

Esta visión también alcanza a observarse en fray Bartolomé de Las Casas, quien en su *Apologética historia sumaria* (1967: I, 235) destaca la felicidad edénica de los indígenas: “Dije felices [los indígenas en general] porque verdaderamente así lo eran, pues sólo tomando de este mundo lo que necesario les era para vivir, lo tenían en abundancia, sin cuidados y sin zozobras, sin pendencias y sin tomar a nadie lo suyo, antes en toda quietud y sosiego, amor y paz y en alegría vivían”. También Vasco de Quiroga desarrolla cabalmente esta perspectiva del indígena en la *Información en derecho* (1985: 189), aunque él ya se encuentra con culturas con un alto grado de desarrollo material, pero al igual que el dominico a él no le importa lo exterior sino las cualidades del alma:

Y cuasi, de la misma manera que he hallado que dice Luciano en sus *Saturniales* que eran los siervos entre aquellas gentes que llaman de oro y edad dorada de los tiempos de los reinos de Saturno, en que parece que había en todo y por todo la misma manera e igualdad, simplicidad, bondad, obediencia, humildad, fiestas, juegos, placeres, beberes, holgares, ocios, desnudez, pobre y menospreciado ajuar, vestir, calzar y comer, según que la fertilidad de la tierra se lo daba, ofrecía y producía de gracia y cuasi sin trabajo, cuidado ni solicitud suya, que ahora en este Nuevo Mundo parece que hay y se ve en aquestos naturales, con un descuido y menosprecio de todo lo superfluo con aquel mismo contentamiento y muy grande y libre libertad de las vidas y de los ánimos que gozan aquestos naturales, y con muy grande sosiego dellos, que parece que no estén obligados ni sujetos a los casos de fortuna, de puros, prudentes y simplecísimos, sin se les dar nada por cosa, antes se maravillan de nosotros y de nuestras cosas e inquietud y desasosiego que traemos.

Este hombre, este “manso” salvaje, tiene ubicación dentro de la conciencia histórica del europeo, y parece provocar un hiato en el eje cristiano-civilizado/ bárbaro en favor de una alteridad estatuida en el mismo proceso histórico universal propuesto por el cristianismo. Esto es, el salvaje comunitario vive en un periodo histórico que semeja al de la humanidad anterior al diluvio universal, ajeno al pecado, inocente. Parece pertenecer a la mítica “raza de oro” que se caracteriza por su desconocimiento de las artes prácticas, pero que vivió en un clima de honradez moral, paz y, en general, de felicidad. Hay, pues, una equipa-

ración entre simplicidad e inocencia moral. Estas dos cualidades hacían posible su fácil conversión como observa fray Juan Ramón Pané: “que todas [las naciones indígenas] se hicieron cristianas, con sólo darles a conocer que hay un Dios que ha hecho todas las cosas, y creó el cielo y la tierra, sin que otra cosa se discutiese ni se les diese a entender, porque eran propensos a creer fácilmente” (Pané 1998: 48). Aún no habían arraigado en ellos las malas costumbres ni la idolatría.

El salvaje malo

LUEGO del encuentro con el salvaje bueno, Colón da la primera referencia del “salvaje malo”, del “caníbal” (Pané también lo percibe) el cual traduce los aspectos negativos del *homo sylvestris* medieval:

Así que monstruos no he hallado ni noticia [la carta está escrita después del primer viaje. Luego Colón encontrará cinocéfalos y hombres con cola], salvo de una isla que es Carib [...] que es poblada de gente que tienen en todas las islas por muy ferozes, los cuales comen carne humana. Éstos tienen muchas canuas, con las cuales corren todas las islas de India, roban y toman cuanto pueden [...] Son ferozes entre estos otros pueblos que son en demasiado grado covardes (Colón 1989: 145).

El caníbal no es “manso”, sino “feroz”, no es pródigo, sino voraz y codicioso. Además, y esto es lo fundamental, violenta la ley natural con el pecado nefando de la antropofagia. No obstante, su razón en términos generales no se halla disminuida, es de buen entendimiento: “Gente tan fiera e dispuesta e bien proporcionada e de muy bien entendimiento”; por ello son bastante aptos para cristianizar y “civilizar”, pero bajo el dominio heril: “Los cuales quitados de aquella inhumanidad creemos que serán mejores que otros ningunos esclavos, la cual luego perderán que sean fuera de su tierra” (Colón 1989: 145).

Fray Tomás de Ortiz continúa con este discurso de Colón, aunque su testimonio alcanza a la condición de todos los indios, a su naturaleza:

Éstas son las propiedades de los indios por donde no merecen libertades: Comen carne humana en la tierra firme; son sodométicos más que en generación alguna; ninguna justicia ay entre ellos; andan desnudos, no tienen amor ni vergüenza; son estóridos, alocados, no guardan verdad si no es a su provecho; son inconstantes; no saben que cosa sea consejo; son ingratisimos y amigos de novedades. Se precian de embeudarse, que tienen vinos de diversas yerbas y frutos, y granos, como cervezas y sidras, y con tomar fumos también de otras yerbas que emborrachan y con comerlas.

Son bestiales y préciense de ser abominables en vicios; ninguna obediencia ni cortesía tienen mozos a viejos, ni hijos a padres (Anglería 1965: II, 609).

Estos salvajes han perdido parte de su naturaleza humana, se han bestializado, no muestran prudencia suficiente ni manifiestan la posibilidad de interpretar el mundo como un orden como se puede ver en sus formas y tipos de trabajo; no poseen, tampoco, la conducta virtuosa que repara el vicio ni son capaces de conducta moral debido a su desconocimiento casi absoluto de los primeros principios. Es decir, no pueden ser libres, porque “no son de regir su vida” y se les puede capturar para educarlos o habituarlos a la cultura cristiana.

Pero el texto más relevante aquí es el de Gonzalo Fernández de Oviedo, que llamará a los indios “gentes salvajes” y argumentará fundamentalmente una debilidad en el intelecto que denomina “incapacidad” racional y que trae aparejada una voluntad perversa (“malas inclinaciones”, 1958: I, 31). Y agrega que “su principal intento [...] era comer, e beber, e folgar, e lujuriar, e idolatrar, e ejercer otras muchas suciedades bestiales” (*ibid.*: I, 95). Más adelante añade:

Son gente cruel, y aprovecha poco con ellos castigo ni halago ni buena amonestación. Son sin piedad, e no tienen vergüenza de cosa alguna. Son de pésimos deseos e obras, e de ninguna buena inclinación [...] ellos tienen poca memoria, e así, cuasi ninguna atención en lo que les conviene; e cuanto les enseñan, luego e muy presto se les olvida (*ibid.*: I, 168).

Para él la alteridad cultural y sobre todo la condición casi natural de los indígenas, bajo ninguna circunstancia traduce una Edad de Oro. Incluso los más apegados a la naturaleza, la gente “muy salvaje” de la provincia de Guacayarima eran descritos como meros primitivos que lindan con la bestialidad:

Estos vivían en cavernas o espeluncas soterrañas e fechan en las peñas e montes. No sembraban ni labraban la tierra, para cosa alguna e con solamente las fructas e hierbas e raíces que la natura, de su propio natural oficio producía, se mantenían e eran contentos, sin sentir necesidad por otros manjares; ni pensaban edificar otras casas, ni haber otras habitaciones más de aquellas cuevas donde se acogían. Todo cuanto tenían, eso que era de cualquier género que fuese, era común y de todos, excepto las mujeres que estas eran distintas, e cada uno tenía consigo las que quería (*ibid.*: I, 83).

Esta forma de vivir no podía ser sino miserable, casi animal. Más adelante Fernández de Oviedo advierte que la carencia del valor de cam-

bio occidental y el desprendimiento de estos pueblos constituye una muestra de una razón débil (que se traduce en una falta de constancia) más que una manifestación de la condición edénica e inocente del indígena:

Era ejercicio principal de los indios de esta isla Haití o Española [...] mercader e trocar unas cosas por otras, no con la astucia de nuestros mercaderes, pidiendo por lo que vale un real muchos más, ni haciendo juramentos para que los simples los crean, sino muy al revés de todo esto y desatinadamente; porque por maravilla miraban en que valiese tanto lo que les daban como lo que ellos volvían en precio o truco sino, teniendo contentamiento de la cosa por su pasatiempo, daban lo que valía ciento por lo que no valía diez ni aún cinco [...] Porque entre ellos, el mayor intento de su cabdal, era hacer su voluntad, y en ninguna cosa tener constancia (*ibid.*: I, 123).

El paso de una imagen a otra, de una idealización¹⁶ del “hombre primitivo” a su denigración como “bestia humana”, hay que verlo como la “caída del hombre natural”, según la certera expresión de Pagden. El “hombre natural” cede su lugar al bárbaro, al que erige grandes ciudades y se rige por el Demonio. Esto es, se pasa de la vida más sencilla a otra más compleja, aunque a los ojos de los europeos sigue resultando simple.

El falso civilizado

HACIA 1517, los españoles conocieron la existencia de culturas de mayor desarrollo que las del neolítico, afincadas en el Caribe. Un documento que relata este momento lo constituye la *Verdadera historia de la conquista de México* en donde Bernal Díaz señala dos cualidades que dieron pauta a la aparición de un nuevo tipo de otredad. Por un lado retiene la diferencia que marca la vestimenta: “y venían estos indios vestidos con unas jaquetas de algodón y cubiertas sus vergüenzas

¹⁶ Vespucio proporciona una imagen quizá más realista o más convincente porque en ella aparecen reunidos el buen y mal salvaje. Cito algunos fragmentos que pertenecen al salvaje bueno: Así será gente “mansa y tratable”, “desnudos”, “liberales”, sin “bienes propios, pero [...] comunes”, “viven sin rey”, “no tienen ninguna iglesia, ni tienen ninguna ley, ni siquiera son idólatras”, “no mercan entre ellos cosa alguna”, “viven y se contentan con lo que les da la naturaleza”, no aprecian las riquezas, “viven 150 años y pocas veces se enferman” (Vespucio 1986). El mal salvaje se advierte a partir de estas cualidades “muy bárbaro”, porque no tienen horarios para comer, porque comen en el suelo, porque orinan sin recato alguno, porque son antropófagos y guerrear sin orden, dan a su mujer o sus hijas como muestra de amistad.

con unas mantas angostas, que entre ellos llaman mastates” (Díaz del Castillo 1991: 6). Y por el otro, el indicio cierto de una vida en “policía” como la mampostería: “y después que lo hubimos visto, así el oro como las casas de cal y canto, estábamos muy contentos porque habíamos descubierto tal tierra” (*ibid.*: 8). En resumen, Bernal consideró a estos indígenas como “hombres más de razón que los indios de Cuba”. Sin embargo, Tenochtitlán, la ciudad más poblada de América y cuyo trazo urbano nada tenía que pedir a las metrópolis europeas sino que más bien las rebasaba, cayó en poder de las huestes de Cortés. ¿Cuál fue la imagen del indígena requerida para justificar la conquista, la pérdida de la soberanía de los mexicas? La de una aparente civilidad; la de sociedades más complejas, pero con gravísimos yerros en la comprensión de los primeros principios: “antropófagos”, “tiranos”, “homicidas”, “sodomitas”, “idólatras”; es decir, se recurrió a los mismos calificativos que sirvieron para estatuir la condición inferior de los caribes. El alto grado de “policía” o de civilización de los pueblos de Mesoamérica no fue obstáculo para seguir sosteniendo la tesis de la inferioridad o barbarie natural, por tanto, la condición servil de los indígenas. Además este posicionamiento puso en primer plano el carácter demoníaco de las culturas más complejas del Nuevo Mundo. Dato comprensible pues las prácticas religiosas de los mexicas, mayas e incas resultaron mucho más visibles para los europeos acostumbrados a ver las del Caribe.

Aunque esta perspectiva del indio adquirió su formulación más acabada en la obra de Juan Ginés de Sepúlveda quien, paradójicamente, sustentó esta imagen no en la demonización de las culturas, sino en la tesis psicológica de la debilidad racional del indio, justamente cuando la presencia de las altas culturas americanas pudo marcar lo contrario. Para él el inca, el azteca, el maya, no era sino un “homúnculo”, un hombrecillo, porque, pese a sus logros materiales y espirituales, no alcanza a formar una verdadera humanidad, como lo muestran sus religiones plagadas de politeísmo, sacrificios humanos y canibalismo.

El autorreconocimiento del conquistador suscitado por la alteridad del indígena que habita en ciudades, adquiere entonces una inusitada potencia destructora a causa de que su intento de reconocer al otro es débil, pues el paradigma cultural sustentado en la ley natural lo utilizó para establecer diferencias sistemáticas. En efecto, el acercamiento a través del criterio de la semejanza, movimiento típico para intentar el reconocimiento y la comprensión del otro como ontológicamente igual —no idéntico—, se vio truncado cuando el paradigma se utilizó para seguir los criterios reductores de la desemejanza radical. No se reco-

noce aquí la alteridad del grupo humano ajeno, sino su imposible semejanza respecto al *yo*. La semejanza es sólo una parodia, o dicho en otros términos, constituye la inversión disfrazada pensarán algunos que satánica del *yo*:

Pues aunque algunos de ellos demuestran cierto ingenio para algunas obras de artefacto, no es este argumento de prudencia humana, puesto que vemos á las bestias, y a las aves, y a las arañas hacer ciertas obras que ninguna industria humana puede imitar cumplidamente y por lo que toca al modo de vivir de los que habitan la Nueva España y la provincia de Méjico, ya he dicho que á éstos se les considera como los más civilizados de todos, y ellos mismos se jactan de sus instituciones públicas, porque tienen ciudades racionalmente edificadas y reyes no hereditarios, sino elegidos por sufragio popular, y ejercen entre sí el comercio a modo de las gentes cultas. Pero mira cuanto se engañan y cuanto disiento yo de semejante opinión, viendo al contrario en esas mismas instituciones una prueba de la rudeza, barbarie e innata servidumbre de estos hombres. Porque el tener casas y algún modo racional de vivir y alguna especie de comercio, es cosa de que la misma necesidad natural induce, y sólo sirve para probar que no son osos ni monos, y que no carecen totalmente de razón. Pero, por otro lado, tienen de tal modo establecida su república, que nadie posee individualmente cosa alguna, ni una casa, ni un campo de que pueda disponer ni dejar testamento á sus herederos, porque todo está en poder de sus señores que con impropio nombre llaman reyes, a cuyo arbitrio viven más que al suyo propio, atendidos a su voluntad y capricho y no a su libertad, y el hacer todo esto no oprimidos por la fuerza de las armas, sino de un modo voluntario y espontáneo es señal ciertísima del ánimo servil y abatido de estos bárbaros (Sepúlveda 1941: 109-111).

En esta interpretación de la ley natural hay dolo: “Si los otros no son semejantes a nosotros —podría decir el humanista cordobés entonces no son cabalmente hombres”. Niega la evidencia de la posibilidad de cercanía con los indígenas; ellos son “hombrecillos” en quienes apenas es posible advertir “vestigios de humanidad” como se observa al fallar en el cumplimiento de los primeros principios son seres humanos “bestiales” aptos para la servidumbre. De tal forma, su “policía”, su orden social era en realidad apenas un orden humano, esto es, racional: ni las instituciones, ni la avanzada arquitectura, ni el comercio, ni el gobierno hacen patente un alto grado de avance cultural, a pesar de que durante muchos años la presencia de estos factores determinó el carácter “culto” de una nación. Además, esta imagen confronta a la del indio como un ser de la Edad de Oro, cuando considera como un estigma de inferioridad el poseer las cosas de manera colectiva. Según

el criterio de Sepúlveda, el paradigma para evaluar, simultáneamente, reconocer una cultura se modificó para resaltar la importancia de elementos tales como el tipo de propiedad y el regimiento de los gobernados: si el gobierno es “despótico” y los gobernados lo aceptan, no cabe duda, según este tratadista, que tal nación está constituida por siervos: “han nacido para la servidumbre y no para la vida civil y liberal” (*ibid.*: 111). Aunado a lo anterior, se atribuyeron a estos pueblos —como ya se señaló arriba— cualidades del “mal salvaje”, razón valedera para tratarlos como siervos. Y en tanto seres humanos con mínimo desarrollo de la capacidad racional, los españoles estarían “obligados á mostrar el camino a los hombres errantes, así la ley de la naturaleza y de caridad humana nos obliga á traer á los paganos al conocimiento de la verdadera religión” (*ibid.*: 137). Prácticamente, se trataba de fundar su humanidad, pero desde la superioridad hispana, pues no son iguales: “Me parecería cosa muy absurda, pues nada hay más contrario á la justicia distributiva que dar iguales derechos á cosas desiguales, y á los que son superiores en dignidad, en virtud y en méritos igualarlos con los inferiores, ya en ventajas personales, ya en honor ya en comunidad de derecho” (*ibid.*: 171).

El civilizado

ESTA imagen supone que el indígena es un ser que posee su propio modo de vivir que responde a las expectativas del bien común y que tiene costumbres buenas que no violentan los primeros principios. Esta imagen pretendía rebatir la visión negativa del indígena, en particular la difundida por las altas culturas. Fray Bartolomé de Las Casas señaló que el término “bárbaro”, fundamental para referir al indígena, estaba sustentado en una interpretación deficiente o dolosa de la *Política* de Aristóteles. Para disipar ese error o, mejor dicho, para dar forma a su propia concepción de la identidad del indígena, el dominico revisó los usos del término y estableció cuatro acepciones.¹⁷ La primera designa a “todo hombre cruel, inhumano, fiero y violento alejado de la humana

¹⁷ Sólo como mención, ya que se encuentra fuera del periodo considerado, está Joseph de Acosta, quien en *De procuranda indorum salute* (1589) distingue tres tipos de “bárbaros”: “Una primer clase es la de aquellos que no se apartan gran cosa de la recta razón y de la práctica del género humano” (Acosta 1984: 61), como los chinos, los japoneses o los hindúes. “En la segunda clase incluyo aquellos bárbaros que aunque no han conocido el uso de la escritura ni las leyes escritas, ni la ciencia filosófica o civil, tienen sus magistrados bien determinados [...] No obstante, están todavía muy lejos de la recta razón y de las prácticas propias del género humano” (*ibid.*: 63). Este tipo, dice el jesuita,

razón ya por impulso de la ira o de la naturaleza [...] se hace duro, áspero, pendenciero, intolerable y cruel y se precipita hacia crímenes que sólo perpetrarían las bestias fieras habitantes de las selvas" (Las Casas 1975: 125). En estos términos considera a los conquistadores. La segunda se define por el factor "comunicación" verbal. Dos personas pueden considerarse bárbaras cuando desconocen sus respectivas lenguas, o porque carecen de un idioma escrito ("literario") común que franquee el localismo de las lenguas vernáculas o que sirva como depósito del saber de toda la cultura regional. La tercera comprende a aquellos hombres que, por impío y pésimo instinto, o por malas condiciones de la región que habitan, son crueles, feroces, estóridos, estúpidos y ajenos a la razón, los cuales no se gobiernan ni con leyes ni con derecho, ni cultivan la amistad ni tienen constituida la república o la ciudad de una manera política; más aún, carecen de príncipe, leyes e instituciones: "Éstos no contraen matrimonio conformándose con ciertos ritos; no tienen ningún comercio humano [...] viven disipados y desperdigados" (*ibid.*: 128).

Las cuatro clases, continúa el obispo de Chiapa, se reducen a dos: los bárbaros *secundum quid*, que agrupa la primera, la segunda y cuarta categorías debido a que poseen "ciertas costumbres bárbaras y principalmente por defecto de la fe" (*ibid.*: 43), y los "bárbaros propiamente dichos", descritos en la tercera clase; es la imagen del mal "salvaje". Son seres "bestiales", "salvajes", pero muy escasos y como monstruos de la naturaleza. La última categoría de bárbaros incluye a "todos aquellos que no conocen a Cristo", pues "todo hombre, por muy perfecta que sea su administración política, todo hombre, por gran filósofo que sea, está expuesto a las máximas barbaries, esto es, a los peores vicios si no está imbuido de los misterios de la filosofía cristiana" (*ibid.*: 142). Entonces, dice el obispo, los indígenas son llamados incorrectamente "bárbaros" si se piensa en ellos como bárbaros por naturaleza. Detrás de esta argumentación hay un supuesto capital: el principio cristiano de la unidad biológica y psicológica del género humano que subraya que los hombres poseen condición racional y libre: "Todas las naciones del mundo son hombres, y de todos los hombres,

está muy extendido en el Nuevo Mundo y se refiere tanto grandes imperios como a los pueblos araucano y totonaca. "Viniendo ya a la tercera y última clase de bárbaros, es imposible decir el número de pueblos y regiones de este Nuevo Mundo que comprende. En ella entran los hombres salvajes, semejantes a las bestias, que apenas tienen sentimientos humanos [...] A este tipo de bárbaros alude Aristóteles cuando escribía que se les podía cazar como bestias y domar por la fuerza" (*ibid.*: 65). La referencia a las comunidades neolíticas del norte de América, de las selvas tropicales y el Caribe es obvia.

y de cada uno dellos es una no más la definición, y ésta es que son racionales; todos tienen su entendimiento y su voluntad y su libre albedrío” (Las Casas 1967: 1, 257-258).

Los hombres en cuanto tales son capaces de discernir los *primaе praecepta* de la ley natural y en el caso de los indígenas señala el dominico que su yerro radica en la percepción de los *secundae praecepta* debido a una educación o costumbres deficientes (*ibid.*: 200). Es un gravísimo error ubicar a todos los moradores del Nuevo Mundo en la tercera categoría —es decir, hacerlos monstruos— porque Dios no puede formar todo un continente de hombres defectuosos, incapaces de cumplir su fin humano:

Si se encontrase en los hombres generalizada la monstruosidad como el tener los ojos en lo alto de la frente, o la generalización de mudez o la sordera, se seguiría que la perfección del universo, que lo primero que Dios se propuso en la creación según se ha dicho, fallaba en su parte más noble, al sufrir ésta la generalización del mal o del pecado natural o la monstruosidad, lo que no ocurre en las demás cosas. Por lo tanto, la determinación de Dios de querer un universo lo más bello y perfecto posible, se frustraría grandemente [...] Luego tal estupidez de ingenio y de las facultades superiores, así como de las sensitivas inferiores [...] es imposible que se dé en el hombre de una manera general, sino que, más bien, lo normal es que se encuentran hombres ingeniosos, sagaces, trabajadores y dotados de talento, y por lo tanto, es imposible que exista toda una región o provincia habitada por hombres estúpidos o necios o que sufren tales defectos o monstruosidades naturales (Las Casas 1975: 131).¹⁸

Lo que sucede es que el ejercicio de la *ratio* genera diversos grados de desarrollo en todas las culturas, esto es, hay un progreso histórico que no es otra cosa que una muestra del ejercicio de la potencia racio-

¹⁸ En la *Apologetica historia sumaria* va a probar, ya no sólo con la teología, sino también con la filosofía natural sus tesis. Establece la confluencia de dos tipos de “causas” que confirman que los indígenas son “gentes de buena razón”. Demuestra, mediante un extenso análisis de las “seis causas naturales” (“la influencia benéfica del cielo y de las provincias, la compostura de los miembros y órganos de los sentidos exteriores e interiores, la clemencia y suavidad de los tiempos, la edad de los padres, la bondad y sanidad de los mantenimientos; con los cuales concurren algunas particulares causas como la disposición buena de las tierras y lugares y aires locales”) que los indígenas no se han desarrollado en un clima adverso y en consecuencia no hay posibilidades de encontrar un linaje humano monstruoso. Luego repasa las cuatro causas accidentales (“la sobriedad del comer y beber, la templanza de las afecciones sensuales, la carencia de la solicitud y cuidado acerca de las cosas mundanas y temporales”), el carecer asimismo de las perturbaciones que causan las pasiones del ánimo, conviene a saber, la ira, gozo, amor y encuentra que los indios son pacientes, mansos, humildes etcétera.

nal. En este punto Las Casas recurre a la tradición cristiana, en particular al tomismo¹⁹ y a la descripción tópica del hombre primitivo de Cicerón (1997: 1,1,2)— y señala que existe una escala de evolución de la humanidad; es un proceso histórico-cultural que va de lo imperfecto a lo perfecto; de lo simple, a lo complejo y refinado. La clave de éste es el saber (*sapientia*), visto como experiencia, como el “buen juicio”, como “prudencia” de la razón que puede ordenar su entorno para conseguir su fin:

Los primeros hombres que vivían en una simplicidad columbina (llaman los antiguos autores “las gentes del siglo dorado”). Hombres desnudos sin casas, sin fuego y sin cognoscer los frutos de la tierra de que se habrían de mantener, ni supiesen cómo los habían de guisar. La necesidad es la maestra de las cosas. Comían coles y otras yerbas y frutas monteses y de los árboles. Comenzaron poco a poco, con el buen juicio de la razón que tenían, a tomar experiencia de las cosas comestibles para sustentación y conservación del ser y de la vida humana (Las Casas 1967: 1, 221).

Así, todos los pueblos maduran, lo señala y pondera Las Casas en su *Apologética historia*, pero no ubicó a los indígenas como en el primer estadio, el de los salvajes; para él la mayor parte de las naciones indias son pueblos que ya tienen un camino recorrido, una experiencia cultural manifiesta en su vida civil. Las diferencias culturales, y habría que incluir también aquí a los yerros graves (canibalismo, homicidio ritual), tienen que ver con su vivir histórico, con su experiencia. Este retraso en la Historia tuvo su origen en una falta de desarrollo de la potencia racional no por una debilidad biológica o psicológica, como lo propone Aristóteles, o por el castigo de Dios que padeció toda la humanidad.²⁰ Tampoco las naciones están muy atrasadas: sólo les falta el conocimiento de Dios.

¹⁹ Considero que lo más relevante de la comprensión histórica tomista quizá sea el relieve concedido al plano inmanente de la existencia humana; esto marca una preocupación por el bien de la comunidad, entendido como el que corresponde a la naturaleza humana, o mejor dicho a la *ratio* humana. En tal sentido puede decirse que hay bien común perfecto si la sociedad es perfecta y viceversa. Ésta se mide por las condiciones que crea para alcanzar el bien común. Por ello la perfección social, continúa el Aquinate, será la norma definitiva para valorar un acontecimiento histórico. Entonces, los hechos históricos de mayor valor son los que llevan a la perfección intelectual y sobre todo a la perfección moral de un pueblo, no los bienes materiales. De ahí que se hable de una evolución, de una gradación en el progreso espiritual o “educación” o “segunda naturaleza” de los pueblos. En este encuadre es muy importante resaltar que el bien común por excelencia es la justicia (*S. Th. 1-11, q. 58, a. 7 ad 2 y q. 50, a. 2 ad 3*).

²⁰ “Había cierto conocimiento de un solo Dios. Pero los tiempos andando, faltando

Ahora, si bien podría plantearse un mal uso de la razón, en “vicios” y “costumbres depravadas”, no se manifiesta como una deficiencia en la comprensión de los primeros principios —la ley natural—, sino de los segundos (*secundae praecepta*), las costumbres, la “segunda naturaleza”. Además argumenta que las divergencias culturales que a los europeos les parecen síntomas fehacientes de atraso deberían ser vistas a partir de sus efectos en la sociedad, porque es ahí donde la razón se muestra como tal. Por ejemplo, si una cultura carece de escritura rasgo esencial para la vida civilizada europea— no significa falta de memoria, pues se puede ejercer de manera oral o a través de “pinturas”. O si carece de arado, de fierro, de ciertas “artes mecánicas”, de moneda, de murallas, o que falten o sean imperfectas ciertas técnicas que tipifican la vida civil, no importa porque son sociedades “bien ordinarias, bien proveídas, por sí suficientes” (Las Casas 1967: I, 342) que cumplen cabalmente con su función de sustentar la vida humana con orden, como lo demuestra una vasta población.²¹

Una cualidad notable de las sociedades indígenas civilizadas es que su forma de gobierno se asemejaba a la tiranía, porque el poder del soberano y la reverencia que se le daba era grande, pero el dato fundamental para Las Casas era que su gobierno era legal y los ciudadanos eran “obedientísimos a sus príncipes” a quienes “sobremanera los amaban” (*ibid.*: II, 306). Además, la población era óptima y la tiranía necesariamente “disminuye a la población” (*ibid.*: II, 305). Esto significa —prosigue el dominico, observando siempre los efectos que hay una vida ordenada y civil cuyos pilares son la justicia y su principal efecto visible, la paz. Y todo esto en consonancia con la tesis de la mansedumbre natural de estos pueblos: “Pues como estas gentes indianas tengan por fin la paz, y en todas las partes, lugares y pueblos y ciudades de todas estas indias viviesen comúnmente quietos y en paz entre sí, al menos los populares, que ninguno hacía daño al otro sino por maravilla” (*ibid.*: I, 240-241). Los indios, revira el obispo, estaban “tiranizados” por el demonio:

gracia y doctrina, y añadiendo que los hombres pecados a pecados, por justo juicio de Dios fueron aquellas gentes dejadas ir por los caminos errados que el Demonio les mostraba como acaeció a toda la masa del linaje humano (poquitos sacados), como arriba en algunos capítulos se ha declarado, de donde nació el engaño de admitir la multitud de los dioses” (Las Casas 1967: I, 638).

²¹ Para Vitoria se trataría más bien de observar si viven “una vida más regalada y refinada” propia del ser humano y que corresponde a un desarrollo material más o menos avanzado. Es decir, se pregunta si “vivían como las bestias, sólo para seguir viviendo” en un estadio inferior de humanidad (Vitoria 1960: 1018).

De donde parece, y parecerá más claro abajo, que los indios que hacían y hoy hacen sacrificios de hombres, no era ni es de voluntad, sino por el miedo grande que tienen al demonio por las amenazas que les hace, que los ha de destruir y dar malos tiempos y muchos infortunios si no cumplen con él el culto y servicio que por tributo en señal de su señorío le deben, por el derecho que de tantos años atrás sobre aquellas gentes pretende tener adquirido (*ibid.*: 1, 645).

Pero este dominio no era mayor que el resto de los pueblos de Europa antes de que llegaran al conocimiento de Dios, pues, por ejemplo entre los griegos y romanos había sacrificios humanos, sodomía, culto a ídolos aberrantes y, sin embargo, se les consideraba “políticos”. La idolatría, era una forma religiosa desviada, cuyo origen se halla en la “natural corrupción del ser humano”. De ahí que fuera “natural”, “universal” y “muy arraigada” (*ibid.*: 1, 386); es, dice el obispo, “ignorancia y plaga universal del linaje humano”. Lo que hace el demonio es continuar el engaño que proviene de la ignorancia y aprovecharlo (*ibid.*: 1, 384) “escureciendo la lumbre natural que muestra e inclina a buscar al verdadero Dios” (*ibid.*: 1, 632). Así, las naciones indígenas deberían considerarse pueblos a los que aún les falta experiencia y conocimiento, y no bárbaros en sentido estricto, su comunidad cumple las expectativas y sólo carecen del conocimiento de la ley divina, culminación de la comprensión de la ley natural. En efecto, la alteridad de las culturas americanas tenía lugar en la historia y no en la psicología. Esta postura mostraba las bondades de un universalismo cristiano y un iusnaturalismo que atemperaban las posiciones eurocéntricas, prontas a identificar necesariamente fe y cultura, y que tienden a observar la diferencia como carencia. Sin embargo, en muchos aspectos el afán apologético de fray Bartolomé lo llevó a la idealización del indígena.

Sahagún y Motolinía muestran un punto de vista parecido a Las Casas. Consideran al indígena desde el ángulo de su innata bondad humana, de su simplicidad que los hace fáciles víctimas del demonio. Y una vez que superen este escollo “cuasi no tienen estorbo que les impida ganar el cielo [...] porque su vida se contenta con muy poco, y tan poco, que apenas tienen con qué se vestir ni alimentar” (Motolinía 1990: 58). Particularmente los franciscanos resaltan la pobreza del indio tan cara a la orden franciscana— y las virtudes que traduce:

Es suyo el reino de Dios, porque apenas alcanzan una estera rota en que dormir, ni una buena manta para hacer cubierta, y la pobre casa en que habitan rota y abierta al sereno de Dios; y ellos simples y sin ningún mal, no

codiciosos de intereses, tienen gran cuidado en aprender lo que les enseñan, y más en lo que toca a la fe (Sahagún 1971: 125).²²

Al hacer el balance de estas imágenes resalto el hecho de que las percepciones del otro implican una distorsión desde el momento en que su elaboración depende en gran medida de la lógica del proceso de colonización, pues como afirma Baudot:

Los europeos eligen las imágenes del amerindio que puedan servir para confortar y justificar su propio proyecto de sociedad o mejor dicho de expansión de su sociedad [...] Buscan las imágenes que les permitan confirmar sus proyectos, y son imágenes del Otro “previstas”, en que el “asombro y la duda” son muy poco inocentes. La acción europea: descubrir, conquistar, poblar, fundar, evangelizar, explotar, está programada al margen de los discursos alimentados por las imágenes y los textos del encuentro, y sólo recurre a ellos para asegurarse. Las imágenes del Otro se sitúan dentro de un proceso *a priori* anterior a la representación directa del Otro y no *a posteriori*, como resultado o consecuencia de esa imagen o de ese discurso textual. En el desarrollo ulterior de la acción colonizadora, el discurso textual de la imagen del Otro sólo vendrá a conferir matices a la acción, a flexionar secundariamente tal o cual línea de conducta, pero nada más. No determina la acción porque la historia, la dialéctica histórica de la expansión europea, ya la había determinado antes (Baudot 1992: 109).

En términos generales la observación de Baudot registra el fundamento de la clasificación del indígena. Sólo hago una aclaración con respecto a su último aserto, para salvar el escollo del pesimismo que puede advertir en varios estudiosos del tema. Como ya se comprobó, la per-

²² Las Casas explica que esta pobreza es más bien un producto de una elección cultural, de una costumbre compartida por todas las culturas indígenas y, como los franciscanos, ve más la virtud que la carencia: simplemente constata que a los indígenas les basta con lo indispensable para la vida; de ahí que las murallas, las casas de piedra y las torres sean sólo artículos suntuarios. Es una muestra de desprendimiento, pues la vida “regalada” puede llevar a la “sensualidad”. Además, revira el dominico, las “verdaderas riquezas” no son las “artificiales”, las “pecuniarias”, sino las que provienen de los “frutos de la tierra, las naturales” (1967: I, 361). Sin embargo, en esta vida frugal se percibe una relativa abundancia, dirigida al mantenimiento de las estructuras religiosas y de gobierno, que no están desvinculadas. Junto a esta opinión y a las de Sahagún y Motolinía, hay otra bastante difundida que ve en esta carencia de bienes materiales una existencia miserable al borde de la inanición. De acuerdo con las teorías culturales del momento, el avance material se reflejaría necesariamente en un mayor rango de comodidad, esto es, en una vida más humana, menos animal que generalmente es más compleja y con mayores necesidades. A la vista de esta creencia la mayoría de la población de las Indias Occidentales seguía siendo muy pobre, tan es así que recordaba muchísimo al hombre de los orígenes, al “primitivo”.

cepción del indígena, en general, tendió a ser codificada en sentido negativo, pues la llamada ley natural limita de manera substancial la percepción de la alteridad aunque hubo intentos encaminados, no tanto a abrir fisuras en el paradigma cultural y dar entrada al relativismo cultural, como a ampliarlo, esto es a forzar al máximo sus posibilidades de apertura e intentar el reconocimiento de una identidad plenamente humana del otro. En efecto hay una desigualdad, dirán, pero es de carácter histórico y con la predicación del Evangelio se acaba. Ésta respuesta se dio, como es sabido, en el marco de un debate generado por cuestionamiento del rumbo que había tomado la colonización. Así, por ejemplo, creo que el acercamiento lascasiano al otro no significó exclusivamente “flexionar secundariamente tal o cual línea de conducta”, sino la propuesta de un examen que reconociera al otro, pero sobre todo que este reconocimiento mostrara sus derechos. Si no fuera así ¿qué otra cosa significarían, por ejemplo, la defensa de la libertad política del indígena como base del proyecto del “imperio soberano” que el dominico propone? Otra cosa es que su acción política haya resultado poco fructífera.

Además, fue imposible en ese tiempo construir las imágenes del indígena con la asepsia que postula la etnografía porque captar la alteridad como tal implicaba el reconocimiento de la existencia de otra “razón”; y por otro lado, existía una serie de condicionantes ideológicas derivadas de la lógica política del Imperio que estaba fraguando alrededor del mundo. Así el otro, a partir de los mismos rasgos, podía ser bestia u hombre en la Edad de Oro.

Finalmente, en el siguiente cuadro planteo los puntos más importantes para la concreción de las imágenes que se expusieron en este artículo.

SALVAJE BUENO

- 1) Sigue los *primae praecepta*.
- 2) Costumbres y modo de vida primitivas, pero que poco violentan los *secundae praecepta*
- 3) Forma de gobierno elemental, o no la hay, pero hay justicia.
- 4) Religión natural o no la hay.
- 5) Atributos morales esenciales: simplicidad y mansedumbre

MAL SALVAJE

- 1) No sigue los *primae praecepta*.
- 2) Costumbres y modo de vida primitiva debido a una falta de desarrollo de la potencia intelectual. No sigue adecuadamente los *secundae praecepta*.
- 3) Forma de gobierno elemental, o no la hay. No hay justicia, sino imposición.
- 4) Idolatría.
- 5) Atributo moral fundamental: ferocidad.

FALSO CIVILIZADO

- 1) No sigue los *primae praecepta* porque practican la sodomía, el canibalismo y el sacrificio humano
- 2) Costumbres y modo de vida, primitivos, pese a su desarrollo de las artes mecánicas, pues no conocen el arado, el hierro y la escritura etc. Además, no siguen adecuadamente los *secundae praecepta*.
- 3) Forma de gobierno despótica, tiránica. No hay justicia.
- 4) Idolatría compleja y sanguinaria.
- 5) Atributos morales fundamentales: ferocidad y abatimiento.

CIVILIZADO

- 1) Sigue los *primae praecepta*.
- 2) Costumbres y modo de vida avanzados, aunque sin complejidad o "lujo". En lo esencial se mantienen los *secundae praecepta*, aunque sus manifestaciones sean diferentes.
- 3) Forma de gobierno autoritaria, aunque no tiránica, que persigue la justicia.
- 4) Idolatría compleja y sanguinaria, pero que según Las Casas, no viola los principios de la ley natural; es un mero culto a dioses falsos. Desde la perspectiva de los franciscanos sí hay un atentado contra los primeros principios y los ídolos se ven como "diablos mentirosos".
- 5) Atributos morales fundamentales: simplicidad, mansedumbre.

BIBLIOGRAFÍA

- Abellán, José Luis, 1976, "Los orígenes españoles del mito del Buen Salvaje: fray Bartolomé de las Casas y su antropología utópica", *Revista de Indias*, núm. 145 (jul.-dic.).
- Acosta, Joseph de, 1984, *De procuranda indorum salute. pacificación y colonización*, Madrid, CSIC.
- , 1985, *Historia natural y moral de las Indias*, México, FCE.
- Anglería, Pedro Mártir de, 1965, *Décadas del Nuevo Mundo*, México, José Porrúa e hijos, 2 tomos.
- Aristóteles, 2000, *Política*, Madrid, Gredos.
- Bartra, Roger, 1992, *El salvaje en el espejo*, México, UNAM/Era.
- , 1997, *El salvaje artificial*, México, UNAM/Era.
- Baudot, Georges, 1992, "Nahuas y españoles: dioses, demonios y niños" en Miguel León Portilla, Manuel Gutiérrez Estévez, Gary H. Gossen, Jorge Klor, edis., *De palabra y obra en el Nuevo Mundo: imágenes interétnicas*, México, Siglo XXI.
- Bestard, Joan, y Jesús Contreras, 1987, *Bárbaros, paganos, salvajes y primitivos: una introducción a la antropología*, Barcelona, Barcanova.
- Bitterli, Urs, 1982, *Los "salvajes" y los "civilizados": el encuentro de Europa y Ultramar*, México, FCE.
- Casas, Bartolomé de Las, 1967, *Apologética historia sumaria*, México, UNAM, 2 vols.
- , 1975, *Del único modo de atraer a todos los pueblos a la verdadera religión*, México, FCE.
- , y Juan Ginés de Sepúlveda, 1975, *Apología / Apología*, Madrid, Editora Nacional.
- Cicerón, Marco Tulio, 1997, *De la invención retórica*, México, UNAM.
- Colón, Cristóbal, 1982, *Textos y documentos completos: relaciones de viajes, cartas y memoriales*, edición de Consuelo Varela, Madrid, Alianza.
- Cortés, Hernán, 1987, *Cartas de relación de la conquista de México*, México, Espasa-Calpe.
- Díaz del Castillo, Bernal, 1991, *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*, México, Alianza.
- Fernández de Oviedo, Gonzalo, 1957-1958, *Historia general y natural de las Indias*, Madrid, Atlas, 5 vols.
- Isidoro de Sevilla, 1951, *Etimologías*, Madrid, La Editorial Católica.
- Kappler, Claude, 1986, *Monstruos, demonios y maravillas a fines de la Edad Media*, Madrid, Akal.
- Le Goff, Jacques, 1999, *Lo maravilloso y lo cotidiano en el Occidente medieval*, Barcelona, Altaza.
- Motolinía (fray Toribio de Benavente), 1971, *Memoriales o Libro de las cosas de la Nueva España*, México, UNAM.
- , 1990, *Historia de los indios de la Nueva España*, México, Porrúa.

- Nisbet, E., 1996, *Historia de la idea de progreso*, Barcelona, Gedisa.
- O'Gorman, Edmundo, 1977, *La invención de América*, México, FCE.
- Ortega y Medina, Juan A., 1987, *Imagología del bueno y mal salvaje*, México, UNAM.
- Pagden, Anthony, 1988, *La caída del hombre: el indio americano y los orígenes de la etnología comparativa*, Madrid, Alianza.
- Pané, Juan Ramón, 1988, *Relación acerca de las antigüedades de los indios*, México, FCE.
- Pastor, Beatriz, 1983, *Discurso narrativo de la conquista de América*, La Habana, Casa de las Américas.
- Real Academia Española, *Diccionario de autoridades*, ed. facsimilar, Madrid, Gredos, 1963.
- Sahagún, Bernardino de, 1989, *Historia de las cosas de la Nueva España*, México, CONACULTA.
- Sepúlveda, Juan Ginés de, 1941, *Tratado de las justas causas de la guerra contra los indios*, México, FCE.
- Todorov, Tzvetan, 2001, *La conquista de América. la cuestión del otro*, México, Siglo XXI.
- Tomás de Aquino, 1955, *Suma Teológica*, Madrid, La Editorial Católica.
- Vespucio, Américo, 1986, *Cartas de viaje*, Madrid, Alianza.
- Vitoria, Francisco de, 1960, "Relecciones teológicas" (1527-1541), en *Obras de Francisco de Vitoria*, Madrid, Editorial Católica.