

Discursos legitimadores de la conquista y la colonización de América

Francisco Castilla Urbano
(Editor)



Discursos legitimadores de la conquista y la colonización de América

OBRAS COLECTIVAS
HUMANIDADES 41

© edición de: Francisco Castilla Urbano.

© de los textos: sus autores.

© de esta edición: Universidad de Alcalá • Servicio de Publicaciones, 2014

Plaza de San Diego, s/n • 28801, Alcalá de Henares (España).

Página web: www.uah.es

La reproducción total o parcial de este libro (incluido su diseño), su alquiler, su incorporación a un sistema informático, su transmisión o transformación en cualquier forma o por cualquier medio, sea este electrónico, mecánico, por fotocopia, por grabación u otros métodos, sin la autorización previa y por escrito de los titulares del *copyright*, vulnera derechos reservados.

I.S.B.N.: 978-84-16133-29-1

Depósito legal: M-20591-2014

Impresión: Cimapress, S. L.

Impreso en España (Unión Europea)

Discursos legitimadores de la conquista y la colonización de América

Francisco Castilla Urbano
(Editor)

Índice

Francisco Castilla Urbano	
<i>Introducción</i>	9
Jorge Cañizares-Esguerra	
<i>Las justificaciones hispánicas de los peregrinos (circa 1620)</i> <i>y puritanos (circa 1630) para colonizar América</i>	21
Francisco Castilla Urbano	
<i>Francisco de Vitoria y John Locke: sobre la justificación de la conquista de</i> <i>América al sur y al norte del continente</i>	37
Fermín del Pino Díaz	
<i>Lecturas tempranas norteamericanas de las crónicas de Indias españolas.</i> <i>Un recuerdo personal</i>	59
Jaime de Salas Ortueta	
<i>Benjamin Franklin, Thomas Paine y la formación de una esfera pública</i> <i>moderna en Estados Unidos previa a la revolución</i>	75
Antolín Sánchez Cuervo	
<i>La colonización del norte y del sur: Perspectivas del exilio español del 39....</i>	85
Julio Seoane Pinilla	
<i>De cuando los Estados Unidos se crearon a sí mismos como indios</i> <i>y se vieron como la mejor Europa</i>	101

José Luis Villacañas Berlanga

Tiempo e imperio: el caso Moctezuma 125

María José Villaverde

Civilizados y salvajes: los amerindios vistos por los ilustrados franceses ... 149

Introducción*

Durante mucho tiempo se ha tendido a establecer una diferencia radical entre la conquista y colonización del centro y del sur del continente americano, a la que se atribuía una base premoderna, incluso genéricamente medieval¹, y volcada sobre la posesión de la tierra, y la del norte, moderna y asentada sobre patrones comerciales. La primera de ellas se identificaba con un catolicismo de cruzada, intolerante y oscurantista, que no había tenido reparo en inculcar esa religión a sangre y fuego; la segunda, por el contrario, era atribuida a grupos protestantes, comprometidos con la libertad religiosa y de conciencia. Con estos presupuestos, no debe sorprender que se hablase de imperio de conquista, para definir al español, y de imperio de comercio, para denominar al inglés².

Parece claro que esta distinción saltaba por encima del siglo y medio de distancia temporal que mediaba entre el inicio del proceso de conquista y colonización hispano respecto al anglosajón y de sus respectivas visiones del mundo, para elevar a categoría los prejuicios ideológicos. De hecho, no sólo ignoraba el proceso continuo de cambio de los imperios, sino que dejaba de lado la permanente mirada de unos rivales sobre otros para ver cuánto de lo que hacía cada uno representaba una amenaza que había que salvar o se podía adaptar y aprovechar en beneficio propio. Tal vez la razón de esta resistencia al reconocimiento de desarrollos más versátiles y adaptativos fuera la de que un proceso de esas características sólo podía tener

* Una primera versión de esta Introducción, más breve, ha sido publicada en *Informes USA*, 17 (Instituto Universitario de Investigación en Estudios Norteamericanos “Benjamin Franklin”, Universidad de Alcalá). Enero 2014, <http://www.institutofranklin.net/es/publicaciones/informes-usa>.

¹ A. Tovar, *Lo medieval en la conquista y otros ensayos americanos*. México. Fondo de Cultura Económica, 1981.

² J. Lang, *Conquest and Commerce. Spain and England in the Americas*. New York. Academic Press, 1975.

como consecuencia un fuerte mimetismo entre las acciones de los colonizadores del norte y los del sur de América. Pero, además, hace ya tiempo que se viene cuestionando el alcance real de unas diferencias establecidas como poco en tiempos de la Ilustración³, y el resultado es la existencia de muchas más coincidencias en las ideas y las actitudes hacia los indios de españoles y británicos, franceses, holandeses, etc., de las que se habían venido admitiendo⁴.

En esta situación se encuentran, sin duda, los respectivos discursos de legitimación, esto es, discursos filosóficos y políticos que, sin dejar de hacer un uso secundario de los datos históricos o mezclados con ellos en una amalgama de imposible separación, han encontrado su mejor apoyo en el terreno de la ideología y de la función legitimadora de los intereses de una u otra nación. A pesar de su pertenencia a períodos históricos diferentes; a pesar de los credos religiosos enfrentados que profesaban sus autores (o de la ausencia de éstos); a pesar de las distintas autoridades intelectuales y modos de argumentación en los que basaron sus alegatos; a pesar, en fin, de las desiguales circunstancias en las que se escribieron y de los grupos y gobernantes a los que se dirigieron, los discursos legitimadores sobre el dominio de las Américas por cualquier pueblo europeo registran importantes coincidencias. En ellos nunca faltan debates sobre la legitimidad de la conquista propia y ajena, sobre los derechos de los pueblos indígenas y, en no menor medida, el triunfalismo y la dosis de patriotismo o nacionalismo que permiten descubrir la propia ideología y analizar la identidad cultural y política de los colonizadores y sus metrópolis respectivas. Tales argumentos y construcciones ideológicas crean, imponen y desarrollan la imagen de la acción de los europeos al norte y al sur del continente americano. Los discursos legitimadores, por tanto, constituyen el fundamento de una manera de entender el mundo y con él, especialmente, Europa y los países europeos protagonistas de su expansión, a lo largo de los siglos. Incluso los discursos de los descendientes de los colonos europeos asentados entre el cabo de Hornos y el estrecho de Bering muestran reveladores paralelismos sobre el derecho a la tierra, la necesidad de tutelar (en el mejor de los casos) a los indios y la consideración que se otorgan a sí mismos, más tardíamente, como los legítimos representantes políticos de aquellos territorios; por esta razón no dejan de ser sino discursos legitimadores, igualmente decisivos para la comprensión de la realidad americana y europea.

³ Montesquieu, *Del espíritu de las leyes*. Madrid. Tecnos, 1980, XXI, p. 301: “Los españoles consideraron al principio las tierras descubiertas como objeto de conquista: pueblos más sutiles que ellos las vieron como objeto de comercio, y en este sentido orientaron sus miras”.

⁴ J. Cañizares-Esguerra, *Puritan Conquistadors. Iberianizing the Atlantic, 1550-1700*. Stanford University Press, 2006.

Un atractivo adicional de estos discursos para su investigación es que, al haberse repetido a lo largo del tiempo, en distintos lugares, por multitud de autores y con argumentaciones diversas, hacen posible una comparación que sobrepasa los siglos, las sociedades, los nombres de los publicistas y las razones dadas, para mostrar finalidades coincidentes. Aunque se ha insistido mucho sobre las diferencias que existían entre las dos sociedades surgidas del proceso colonizador, las construcciones ideológicas imponían su parecido cuando se veían desde el punto de vista de las consecuencias para los pobladores autóctonos de América. En la práctica, las sociedades latinoamericanas integraban a los indígenas, pero se estructuraban asimétricamente para situar en sus puestos más representativos a sus elites de conquistadores o criollos, según el momento; las sociedades anglosajonas, por el contrario, resultaban segregadoras y, por tanto, se organizaban de manera radicalmente diferenciada según se tratara de indios o colonos, que sólo se mezclaban para intercambiar sus mercancías o para enfrentarse periódicamente por unos territorios que iban pasando progresivamente a manos de los europeos. También sus bases económicas de partida resultaban muy diferentes: el colonialismo hispano se basaba en las minas de plata y en una población india numerosa y mayoritariamente sedentaria, cuya explotación se hizo más fácil por su propia pertenencia a imperios precolombinos fuertemente jerarquizados; al norte de México, la inexistencia de metales preciosos, al menos en un primer período, y la ausencia de una población abundante y de fácil sometimiento, obligó a los nuevos inquilinos a buscar rentabilidad en la inversión a más largo plazo, y a explotar la tierra con su propio trabajo o el de los esclavos africanos importados. A pesar de estas diferencias, que no dejaron de registrar convergencias según lo permitieron o exigieron las circunstancias, en los dos casos el presupuesto organizativo fue la apropiación de la tierra y sus recursos por los nuevos pobladores, el expolio de sus habitantes originales y la imposición de formas de vida que les eran ajenas.

Haciendo abstracción de las importantes diferencias entre territorios y poblaciones cuya diversidad es imposible negar, hasta bien entrado el siglo XIX estas formas de vida se pueden englobar en dos grandes grupos: sociedades más cercanas al *ancien régime* que a la modernidad burguesa poblaban el mapa desde México hasta la Patagonia. Todas ellas compartían lo que se suponía un incómodo desenvolvimiento en un mundo capitalista que cada vez presentaba más signos identificadores de las colonias del norte. Éstas, además, no sólo impusieron un ideario social liberal e individualista que debía servir de modelo para el resto de las sociedades sino que habían dado muestras precoces de su *savoir faire* al adelantarse para alcanzar la independencia tras triunfar en su revolución frente a los ingleses.

La pérdida de la mitad del territorio mexicano a favor de los Estados Unidos tras la derrota de las tropas del general Santa Anna a mediados del siglo XIX y la

influencia creciente, cuando no el intervencionismo indisimulado sobre los vecinos del sur, vendrían a confirmar este diagnóstico. La visión teleológica de la historia que había fabricado la historiografía protestante y anglosajona alcanzaba su plenitud⁵. Pero con ello se revelaba otro supuesto infundado y, desde luego, sumamente discutible: era una construcción a mayor gloria de una nación que se había convertido en un nuevo imperio siglos después de que tuvieran lugar aquellos procesos de colonización que eran fruto de colonos y colonias de diversos países. En realidad, el proceso independentista de los Estados Unidos fue durante un tiempo la excepción y no la norma tanto al norte como al sur del continente, aunque no puede negarse que abrió la puerta a procesos de emulación por parte del resto de los colonos, a la ayuda de los nuevos independentistas hacia los que albergaban ese mismo deseo dentro de las viejas colonias, al apoyo de otras potencias para provocar esa independencia, etc.

Aunque por causas diferentes, también la historiografía hispana, especialmente desde el triunfo del bando franquista en la Guerra Civil, venía a dotar de credibilidad esta visión de sesgo protestante⁶. Se presentaba llena de principios encaminados a rememorar un imperialismo religioso con el que tendía a identificar lo mejor de la nación; desde su perspectiva, los Reyes Católicos y sus descendientes habrían tenido como motivo principal de la acción española en el Nuevo Mundo la evangelización de sus habitantes. Bajo este supuesto, se habría acentuado la imagen diferenciada entre los resultados de la colonización española de América y la del resto de los países europeos, especialmente, la de los ingleses; ésta se consideraba basada en principios mercantilistas que mostraban el interés económico de cualquier empresa por encima de la consideración y salvación de las personas. A esa oposición inicial se unía la preocupación por rechazar una “leyenda negra” que era vista como un producto de los enemigos de España y sus obras; uno de los episodios más sobresalientes de aquélla, si no el que se situaba por encima de cualquier otro, tanto para los atacantes como para los defensores, era el proceso que supuso el descubrimiento, la conquista, la colonización y la conversión al catolicismo de las tierras americanas⁷.

Esta valoración ha sido fuertemente discutida en los últimos años. No sólo se niega la existencia de la “leyenda negra”⁸, sino que se constatan procesos simila-

⁵ H. Butterfield, *Butterfield y la razón histórica. La interpretación whig de la historia*. Introducción y traducción de R. Orsi. Madrid. Plaza y Valdés Editores, 2013.

⁶ F. Castilla Urbano, *El pensamiento de Francisco de Vitoria. Filosofía política e indio americano*. Barcelona. Anthropos, 1992, pp. 13-33.

⁷ V. D. Carro, O. P., *La teología y los teólogos-juristas españoles ante la conquista de América*. Madrid. Publicaciones de la Escuela de Estudios Hispano-Americanos de la Universidad de Sevilla, 1944, 2 vols.

⁸ R. García Cárcel, *La leyenda negra. Historia y opinión*. Madrid. Alianza Ed., 1998, p. 14.

res en el proselitismo religioso practicado en Latinoamérica y en Nueva Francia⁹. Aunque la coincidencia en la evangelización podría ser atribuida al fondo común católico de españoles y franceses, no dejaría de representar un cambio en la línea tradicional, que concebía al proselitismo religioso hispano en soledad, sin que ni siquiera fuera posible su equiparación con ningún otro, a la vez que le rodeaba de amplias dosis de oscurantismo; incluso se cuestiona la objetividad que llevó a considerar la acción política española como un ejemplo único de “dominio fruiluno”¹⁰. En cualquier caso, la similitud, señalada por Jorge Cañizares-Esguerra, entre los predicadores puritanos de la América británica y los católicos de la española, al situar ambos las prácticas indígenas bajo la guía del demonio¹¹, y justificar de esta forma la necesidad de poner término a su dominio sobre aquellos territorios, no deja lugar a dudas de que la diferencia casi ontológica establecida durante tanto tiempo entre ambas colonizaciones y sus respectivos discursos legitimadores no puede mantenerse¹².

Las coincidencias entre practicantes de religiones tan enfrentadas a la hora de juzgar al indio sobrepasan ampliamente ese plano para extenderse por múltiples ámbitos. La visión inicial del indio como instrumento del diablo al que había que liberar, incluso a pesar suyo, de tal dominio, se transforma, en una etapa posterior, como Hegel advirtiera¹³, en la de un ser que carece por su inmadurez de la capacidad organizativa para crear estados políticos y elevarse a una ciudadanía equiparable a la de los europeos. Esta senda valorativa de América y los americanos que, con otras palabras, seguirían tantos pensadores, entre ellos nuestro Ortega y Gasset¹⁴, tampoco constituía una auténtica novedad, pues ya en Francisco de Vitoria se man-

⁹ A. Greer y K. Mills, “A Catholic Atlantic”, en J. Cañizares-Esguerra y E. R. Seeman, eds., *The Atlantic in Global History, 1500-2000*. Upper Saddle River, New Jersey, Pearson, 2007, pp. 3-19.

¹⁰ R. L. Kagan, “Un país gobernado por los curas. Reflexiones en torno a la imagen de España en Estados Unidos a comienzos del siglo XIX”, en Martínez Millán, J., y Reyero, C. (coords.), *El siglo de Carlos V y Felipe II. La construcción de los mitos en el siglo XIX*. Madrid. Sociedad Estatal para la Conmemoración de los Centenarios de Felipe II y Carlos V, 2000, pp. 419-436.

¹¹ J. Cañizares-Esguerra, *Puritan Conquistadors. Iberianizing the Atlantic, 1550-1700*, ed. cit., y J. Cañizares-Esguerra, “The Devil in the New World: A Transnational Perspective”, en J. Cañizares-Esguerra y E. R. Seeman, eds., *The Atlantic in Global History, 1500-2000*, ed. cit., pp. 21-37.

¹² B. Arneil, “The Wild Indian’s Venison: Locke’s Theory of Property and English Colonialism in America”, *Political Studies*, XLIV (1996), pp. 60-74, no parece ser consciente de ello cuando señala que “Locke wanted to provide an alternative to the Spanish doctrine of violence” y “thus, it is the peaceful labour on vacant land, and commerce rather than conquest, which provides both a just title to the new world and a superior method of colonization” (p. 73).

¹³ Hegel, G. W. F., *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*. Prólogo de José Ortega y Gasset; advertencia de José Gaos; traducido del alemán por José Gaos. Madrid. Alianza, 2001, pp. 169-77.

¹⁴ Ortega y Gasset, J., “La «Filosofía de la Historia» de Hegel y la historiología” (1928), en *Obras completas*. Madrid. Alianza Editorial, 1983, vol. IV, pp. 521-41, y “Meditación del pueblo joven”, VIII, pp. 359-449.

tenía la condición infantil del indio, lo que le convertiría en sujeto de tutela¹⁵. La insuficiencia también afectaba a las concepciones de la naturaleza, que en América mostraba elementos defectivos o monstruosos con relación al Viejo Mundo¹⁶; se extiende, asimismo, a las formas de organización social que, gracias al dominio de los europeos en el norte y en el sur, pasan de cazadoras y recolectoras, propias de salvajes, a sedentarias y agrícolas; alcanza a la producción de las minas y riquezas del suelo, dejando de ser descuidada o casi artesanal para convertirla en ordenada e industrial, y, sobre todo, abarca el diseño del territorio, que, de ser considerado yermo, agreste o selvático pasa a transformarse en fértil, cultivado y productivo, según los cánones de la tradicional explotación agrícola europea. Todos estos supuestos se asientan sobre discursos legitimadores que los justifican y que igualan, casi en la misma medida, la acción europea sobre todo el territorio americano.

El debate, por tanto, en los últimos treinta años parece estar inclinándose más a favor de la existencia de fuertes coincidencias en lo que se refiere al proceso de conquista y colonización, coincidencias que afectan a lo religioso, político, económico o social, sólo rotas por las características particulares de cada territorio conquistado o colonizado, más que por las esenciales diferencias que marcaron décadas de estudios y reflexiones. A ello habría que añadir, según demuestran trabajos como los de J. H. Elliott¹⁷, desde la historiografía anglosajona, y los de discípulos suyos más inclinados a la historia de las ideas, como A. Pagden¹⁸, que buena parte de esas coincidencias procederían del intento de imitar la acción española. Sólo se impondrían elementos diferenciadores cuando el ya citado peso de las circunstancias, haciendo inviable esa imitación, abriera el camino a salidas peculiares.

Tal vez la mejor manera de representarnos la competencia entre monarquías que desde el siglo XVI atenazó a los estados europeos con capacidad para llevar a cabo la conquista y colonización de tierras americanas, sea la imagen de múltiples espejos enfrentados entre sí que recogen cada uno lo reflejado por los otros pero nunca de igual forma. La imagen descubierta en cada uno siempre resulta suficientemente deformada como para exigir una corrección que, por necesidad, produce figuras

¹⁵ A. Pagden, *La caída del hombre natural. El indio americano y los orígenes de la etnología comparativa*. Versión española de B. Urrutia Domínguez. Madrid. Alianza Ed., 1988; F. Castilla Urbano, *El pensamiento de Francisco de Vitoria. Filosofía política e indio americano*, ed. cit.

¹⁶ A. Gerbi, *La disputa del Nuevo Mundo. Historia de una polémica, 1750-1900*. México. F.C.E., 1993.

¹⁷ J. H. Elliott, "Inglaterra y España en América: colonizadores y colonizados", en J. H. Elliott, *España en Europa. Estudios de historia comparada*. Valencia. Universidad Valencia, 2002, pp. 237-64; J. H. Elliott, *España, Europa y el mundo de ultramar (1500-1800)*. Madrid. Taurus, 2010, y J. H. Elliott, *Empires of the Atlantic world. Britain and Spain in America, 1492-1830*. Yale University Press, 2006.

¹⁸ A. Pagden, *Señores de todo el mundo. Ideologías del imperio en España, Inglaterra y Francia (en los siglos XVI, XVII y XVIII)*. Barcelona. Península, 1997.

con nuevas propiedades. Cuando Francia, Inglaterra, Holanda, etc., miraban con envidia el ejemplo español e intentaban aplicarlo a sus empresas colonizadoras en Terranova, Nueva Inglaterra, Virginia o Carolina, no podían evitar que la imagen resultante se distorsionara respecto del original: una razón poderosa para ello fue que nunca pudieron encontrar algo equivalente a los aztecas o a los incas, que les garantizara la existencia de súbditos cuyo esfuerzo hiciera rentable su dominio. De ahí que debieran optar por alternativas (imágenes, desarrollos) diferentes.

Los discursos elaborados para justificar primero la imitación y después la diferenciación del modelo colonial español deben atraer nuestra atención porque en todos ellos figuran los argumentos que defienden la validez o la reforma de ese colonialismo europeo¹⁹. Pero, a su vez, el proceso de imitación habría de repetirse en los siglos siguientes con los mismos protagonistas en posiciones alternas: el colonialismo de los españoles encontró un modelo para renovarse en las formas de explotación que guiaban el progreso de las colonias inglesas. Por esta razón, el estudio de las interacciones mutuas resulta fundamental y no debe quedarse en las relaciones entre metrópoli y colonias²⁰, sino que debe abarcar también la competencia entre los diversos centros de poder y sus respectivas periferias²¹. Los discursos legitimadores cambian de referencia, de protagonistas, de época y de finalidad, pero siguen siendo legitimadores de una conquista y una colonización que pocos europeos parecen cuestionar²². El interés de su estudio no sólo lleva a conocer mejor la acción europea en América sino también al conocimiento de la propia forma de ser europea, que tanto debe a su expansión.

Buena prueba de ello nos proporcionan los artículos aquí recogidos, pertenecientes todos ellos al I Encuentro Internacional “Discursos legitimadores de la conquista y la colonización de América al norte y al sur del continente”, y que se inscriben dentro del Proyecto de Investigación de igual nombre, financiado por el Instituto de Estudios Norteamericanos Benjamin Franklin de la Universidad de Alcalá. En el primero de ellos, Jorge Cañizares-Esguerra analiza algunos de los primeros discursos legitimadores de los puritanos ingleses en Norteamérica y muestra la similitud de sus argumentaciones con lo esgrimido un siglo antes por los españoles para justificar su conquista de los imperios azteca e inca; a la vez, su comparación descubre también algunas semejanzas entre Roger Williams y Las Casas, tanto en la manera de criticar los respectivos modos de apropiación de la

¹⁹ F. Castilla Urbano, *El pensamiento de Juan Ginés de Sepúlveda: vida activa, humanismo y guerra en el Renacimiento*. Madrid: CEPC, 2013.

²⁰ J. Cañizares-Esguerra, *Cómo escribir la historia del Nuevo Mundo*. México: FCE, 2007, p. 32.

²¹ F. Castilla Urbano, “La conquista de América en la Ilustración francesa y española: Montesquieu y Cadalso”, *Bulletin Hispanique* (próxima publicación).

²² S. Muthu, *Enlightenment against empire*. Princeton University Press, 2003.

tierra por los colonos, como en su negativa a dar por válidos los títulos que emanan del pretendido derecho de los monarcas inglés y español a repartir esos territorios como si fueran suyos. De esta forma, lo que venía siendo un debate en torno a la conquista y colonización sobrepasa esa barrera y se muestra ligado a la discusión “europea” sobre los límites del poder regio, el derecho de resistencia a los mandatos de quien gobierna, el enfrentamiento entre distintos credos religiosos y la visión compensatoria de los males o bienes con la que esos credos contemplaron el Nuevo Mundo. Lo que pasó en América y lo que provoca América no sólo afecta al territorio espacial e ideológico de la colonia sino que se eleva a categoría universal.

No menos significativa se muestra la comparación entre el pensamiento de Francisco de Vitoria y el de John Locke, objeto del artículo de Francisco Castilla. A pesar de las considerables diferencias personales, históricas y religiosas entre uno y otro pensador, y a pesar también de los contextos temporales, políticos y sociales tan diversos en los que se desarrollaron sus respectivas vidas y en los que escribieron sus obras, las coincidencias en las consecuencias que se siguen de las mismas para los indios y sus territorios no dejan de ser sorprendentes. En este caso no se trata de colonos que argumentan desde la realidad americana lo que puede ser interpretado como una defensa de sus intereses. Ni Vitoria ni Locke pusieron un pie en América en toda su vida, pero esto no fue obstáculo para que sus discursos respectivos acerca de los indios y de los europeos ejercieran una influencia superior a la de cualquier conocedor directo de la realidad del Nuevo Mundo. El prestigio de sus figuras, asentado sobre aportaciones teóricas y prácticas de muy distinto alcance, no dejó de aumentar cuando elaboraron sus ideas sobre las cosas de Indias, y sus propuestas constituyeron, durante mucho tiempo, el centro de las discusiones en sus países y fuera de ellos. El resultado de sus análisis, en ambos casos, fue una merma de derechos de los indios y una atribución a los europeos de una superioridad que salta por encima de los tiempos y de las razones en las que se fundamenta.

Un aspecto diferente de los discursos de conquista y colonización es el que nos muestra el artículo de Fermín del Pino. Su conocimiento de la literatura antropológica y de las crónicas de Indias españolas le permite explicar el interés norteamericano por esas obras como parte del proceso de reivindicación de lo propio de los padres fundadores de los Estados Unidos. A mi manera de ver, sus actividades venían a perseguir tres finalidades: por una parte, el conocimiento de lo americano (aquí es de destacar que consideran ese ámbito como propio, por encima de la distinción entre el sur hispano y el norte de raíces anglosajonas); por otra, consiguen reunir testimonios en contra de la supuesta inferioridad de la naturaleza americana, aireada desde Europa por De Pauw, Buffon, etc.; en tercer lugar, anticipando lo que vendrá un siglo después, comprenden, en el doble sentido de entender y de no

culpabilizar, la naturaleza imperial de la acción española, en un momento en que ellos mismos están dando los primeros pasos que los encaminarán a desarrollar un dominio similar primero sobre el resto de América y más tarde sobre el mundo entero. Esas actitudes nos dicen también mucho de la adaptación de los discursos de conquista ya no sólo a las circunstancias de cada tiempo, sino a las de los contextos más variados: los norteamericanos no sólo tienen en el interior de su territorio sus propios indios, sobre los que han dirigido durante siglos sus propios relatos civilizadores, sino que, según lo permite su fortaleza industrial y militar, cambian los sujetos sobre los que los aplican y los extienden más allá de sus fronteras.

El texto de Jaime de Salas Ortueta, que es el único de los aquí incluidos que no pudo ser leído durante el Encuentro, no se ocupa propiamente de los discursos legitimadores, sino del momento anterior a los mismos; “Benjamin Franklin, Thomas Paine y la formación de una esfera pública moderna en Estados Unidos previa a la revolución” estudia la base social e intelectual en la que se van a constituir los discursos independentistas frente a la corona británica, pero también, casi de forma paralela, los relatos legitimadores que incidirán en los indios norteamericanos y, con el tiempo, en el resto de América. No sólo es interesante ese caso ejemplar en el que se han constituido los padres fundadores, sino el hecho de que sus actitudes y escritos se utilicen como un depósito del que tienden a sacarse los recursos a propósito de cualquier discusión del presente. Ese carácter ejemplar tienen también sus afirmaciones y posturas en lo que afecta a la conquista y colonización; unas reflexiones que respiran liberalismo y buenas intenciones, aunque lamentablemente hayan sido olvidadas en múltiples ocasiones para abrir paso a un pragmatismo acomodaticio. En este sentido, poco importa la faceta dialogante y conciliadora de Franklin frente a la polémica y severa de Paine que el profesor Salas contrapone: con el tiempo, una y otra estaban condenadas a ser utilizadas en beneficio exclusivo de los intereses de conquista y colonización, no de liberación.

Antolín Sánchez Cuervo bucea entre los exiliados españoles del 39 para descubrir los no muy numerosos análisis que hicieron de las diferencias entre la conquista y colonización al norte y al sur de América. Las aportaciones más amplias son las de Américo Castro, José Gaos y Eduardo Nicol. Mientras que Nicol contrapone ambas conquistas mediante valoraciones antitéticas, que no dejan de idealizar en exceso la española y que presentan de una forma demasiado descarnada la inglesa, Gaos reconoce las diferencias, pero, en una mirada más preocupada de la tierra que ha dejado atrás que de la que lo ha acogido, considera a España el último reducto del antiguo imperio que falta por independizarse; plantea así una cuestión que debería ser objeto de profundización: las consecuencias del fin del colonialismo en las antiguas metrópolis. No deja de tener su interés la reflexión de ambos pensadores, pero quien realmente desarrolla un estudio más completo sobre los discursos

de colonización y sus consecuencias es, sin duda, Américo Castro. En su obra adquiere una importancia especial el afán de posesión de los conquistadores hispanos frente al de conocimiento de los ingleses. Ambos son, a su vez, síntomas de un proceso respectivamente anárquico y ordenado; basado en moldes casi medievales o modernos; católico y barroco frente a protestante e ilustrado; de base monárquica frente a la republicana. A pesar de la importante oposición entre ambos procesos, el resultado final no es más favorable al indio de Norteamérica que al sometido por los españoles: el primero queda marginado de la comunidad, mientras que el segundo es integrado pero a costa de su subordinación. La conclusión, en los tres pensadores, pudiera ser que no hay procesos colonizadores que resulten satisfactorios ni para los autóctonos ni para los foráneos, pero aceptar esta conclusión no puede llevarnos a ignorar que no hay elección: la conquista insta un proceso que no tiene freno ni marcha atrás.

El artículo de Julio Seoane sobre los EE.UU. creándose a sí mismos como indios y viéndose como la mejor Europa, es otro buen ejemplo de cómo los discursos de conquista y colonización no sólo alteran al conquistado, al presentarlo según las premisas más favorables al conquistador, sino que también modifican la propia percepción del colonizador, que se idealiza en sus formas, hasta transformarse en algo que tampoco es. Los colonos ingleses no dejaron de sentirse como los auténticos continuadores de su tierra de procedencia, una tierra que estaba muy lejos, cada vez más, de ser lo que ellos creían. Así fue con respecto a la filosofía de Hutcheson, que sirve para fundar el colegio que con el tiempo habría de convertirse en la Universidad de Princeton; con la idea de una Escocia que se eleva muy por encima de la consideración de la que gozaba en el Reino Unido del que formaba parte; con el inglés hablado en los Estados Unidos, que se supone a sí mismo perfeccionado con el cambio de aires, hasta convertirse en un producto más puro que el original del que procede; con el acomodo de las interpretaciones ossiánicas en tierras americanas y, por último, con la escultura que la imaginación de los norteamericanos, se empeña en naturalizar como propia, sea por traslación de su simbología clásica (La esclava griega), sea por los ropajes indios que cubren un cuerpo de moldes no menos clásicos (La última de su tribu). Se trate de la apropiación del pensamiento escocés, del idioma inglés, de la inspiración ossiánica o de la escultura de un artista que donde realmente se sentía a gusto era en su refugio florentino, lo importante es que también esas cambiantes perspectivas disfrazan la conquista de pureza lógica, idiomática o étnica, para establecer un discurso de colonización; un discurso que no tiene reparo en reivindicar una embellecida imagen india frente a los europeos a la vez que las acciones cotidianas relegan a los indios de carne y hueso a reservas donde apenas es posible la vida.

José Luis Villacañas se ocupa en su estudio de los paralelismos y desencuentros entre el tiempo psíquico, el tiempo de la comunidad política y el tiempo de la profecía. La figura de Moctezuma, como protagonista, y la *Crónica Mexicana* de Hernando de Alvarado Tezozomoc, como relato que le proporciona la materia prima en la que ver los juegos de poder y su combinación en el sentir del gobernante y las elites aztecas, atraen su atención. Precisamente por eso, su análisis no es ajeno a los discursos de legitimación de la conquista. También los aztecas tuvieron que huir y recorrer territorios en los que fueron perseguidos hasta alcanzar a asentar su dominio en un espacio que consideraron propio. Fue en ese lugar donde constituyeron su imperio, un imperio que se va ampliando con nuevos pueblos subordinados. El tiempo de la profecía legitima la conquista y la fundación de la comunidad política, a la vez que la hace crecer y expandirse con nuevas exigencias hacia los que quieren dominar: sus hijas, su trabajo, su servicio, todo es bueno para imponer la lógica de la expansión. Sólo con el fastidio ante ese tiempo que anteriormente le dio alas, el poderoso Moctezuma parece comprender que también para él y para los suyos ha podido llegar la hora de que la profecía alumbrase un nuevo poder y asome en el horizonte la imposición de un nuevo tiempo. Los símbolos se conjugan para que un audaz intérprete llamado Hernán Cortés, más avisado y dispuesto a vencer o morir en el intento, imponga su propia lógica temporal. Un nuevo discurso de legitimación se abre paso.

El análisis que la profesora María José Villaverde realiza de la valoración que los hombres de las luces hicieron de los amerindios es también muy representativo de la ideología que destilan los discursos de conquista y colonización. Como afirma la autora, la simpatía que, ocasionalmente, pueden llegar a mostrar los pensadores del XVIII por esos “salvajes” que les permiten mostrar las lacras de sus sociedades, no es obstáculo para despreciarlos por su supuesta falta de inteligencia e, incluso, por sus características físicas. Desde esta valoración, que no necesitaba la ciencia de su época para ser aceptada mayoritariamente, pero que contó con ella, es como ilustrados como Marmontel o Voltaire vieron con simpatía la acción de algunos conquistadores, a pesar de las críticas a su crueldad. El clima, las condiciones del suelo, la incapacidad para demostrar atisbo alguno de civilización, etc., cada uno de estos elementos y, en ocasiones, todos a la vez, sirvieron para justificar lo que se consideró torpeza para adoptar las prácticas vitales y las valoraciones de los europeos ilustrados. Sólo Rousseau parece haber rechazado el esquema que equiparaba el salvajismo con la degeneración psíquica y orgánica, para abrazar una admiración por las formas de vida que identificaba como libres e igualitarias. Esta perspectiva no es, sin embargo, la que se va a imponer en el pensamiento europeo de la época y posterior, por lo que será el pensamiento mayoritario de las luces el que transmita la semilla de la que germinará la convicción de la inferioridad de los

indios americanos en la que se recreará el racismo. De esta forma, los discursos de conquista y civilización alcanzan una nueva etapa, esta vez, de la mano de una ciencia dispuesta a prestar su saber a los prejuicios e intereses que demandaba la colonización del mundo.

Por último, antes de abrir paso a las ponencias del Encuentro, quiero aprovechar la ocasión que me brindan estas líneas para agradecer a los colaboradores de este libro sus contribuciones y las exposiciones en las que las anticiparon. Muchos alumnos de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Alcalá se beneficiaron de ello. Especialmente quiero dar las gracias al profesor Serafín Vegas, Catedrático de Filosofía de esa Facultad, por aceptar la presidencia de honor del Encuentro; son muchas las veces en que ha prestado su ayuda y colaboración a los miembros de su área de conocimiento, pero en este caso tiene, si cabe, más importancia, puesto que a su permanente disponibilidad se une su comprensión para apadrinar una actividad que no pertenece a las que habitualmente ocupan sus investigaciones. Por último, no puedo dejar de recordar y también de agradecer la presencia en la jornada inaugural del profesor José Antonio Gurpegui, Director entonces del Instituto de Estudios Norteamericanos Benjamin Franklin; sin su apoyo, ni el Encuentro ni esta publicación hubieran sido posibles.

*Francisco Castilla Urbano
(Universidad de Alcalá)*

Las justificaciones hispánicas de los peregrinos (*circa* 1620) y puritanos (*circa* 1630) para colonizar América

Jorge Cañizares-Esguerra (Universidad de Texas, Austin)

1. Introducción

Cuando setecientos puritanos zarparon el 8 de Abril de 1630 del puerto de Yarmoth (Isla de Wight, en el sur de Inglaterra) el líder de la expedición John Winthrop había meditado sobre su decisión por meses. Los riesgos para Winthrop eran inmensos: dejaba atrás familia, una práctica legal en la corte en Londres, y señoríos y vastas tierras en Groton. La promesa de éxito en el noreste del continente americano era vaga y llena de peligros; pocos ingleses habían logrado acercarse en Norteamérica. Los colonos en Jamestown, la colonia más antigua de Virginia, habían sido casi exterminados por un levantamiento indígena en 1622 y como empresa comercial seguía siendo una fracasada promesa. La colonia de peregrinos fundada en 1620 en Nueva Plymouth había sobrevivido feroces inviernos y ataques indígenas, pero permanecía pequeña, dividida, y sin un plan claro de expansión comercial. Las comunidades de pescadores que compañías de pesca de bacalao habían avicinado en Nova Escocia, Maine y Massachusetts a lo largo de los 1620 tampoco habían prosperado. Quedaban solo unas pocas familias, esparcidas en las costas y bosques de Nueva Inglaterra, aprovisionando flotas pesqueras.¹

Más serio aun para Winthrop era cómo acallar la duda de que la migración no era sino un plan para separarse de la Iglesia de Inglaterra y deshacerse de una vez por todas de los ritos anglicanos para “purificar” la religión. Puritanos como

¹ Para una biografía de Winthrop, ver Edmund S. Morgan. *The Puritan Dilemma. The Story of John Winthrop*, second edition (Library of American Biography, New York, 1999). Para el contexto de los fracasos de la colonización de Virginia, ver Karen Kupperman, *The Jamestown Project* (Harvard University Press, 2009). La historia temprana de Plymouth es hábilmente descrita por Nathaniel Philbrick en *Mayflower: A Story of Courage, Community and War* (Penguin, NY, 2006).

Winthrop no querían ser confundidos con la migración de los “peregrinos” que se asentaron en Nueva Plymouth. Los peregrinos eran radicales. Su migración, que se basó en comunidades inglesas en exilio de Holanda, fue el resultado de su rechazo absoluto a la iglesia anglicana, a la que consideraban corrupta, una creatura del Anticristo tanto como la iglesia católica. Otro problema implícito en la decisión de Winthrop era que la migración de los peregrinos fue liderada por artesanos, de rangos sociales inferiores, no por terratenientes y magistrados como él. ¿Cómo justificar la migración de prestantes líderes políticos y sociales de comunidades reformadas en un clima de confrontación cada vez más marcada con la corte de los Stuart, particularmente el nuevo rey Carlos I (reinó de 1625-1649), casado con una princesa católica y promovedor de tesis arminianas (cuasi católicas en cuanto a la salvación no por la gracia sino por intermedio de la buena conducta) dentro de la iglesia anglicana? Para muchos calvinistas la decisión de Winthrop de partir a América debilitaba aún más a la iglesia reformada y revelaba un espíritu separatista, no ecuménico, el rechazo a la búsqueda de la salvación y conversión de todos los anglicanos.²

Por último, Winthrop tenía que explicarse cuáles eran las bases legales para justificar colonias en territorios que pertenecían a otros, en este caso a los indígenas. ¿Se podía dar por sentado el derecho a asentarse en tierras americanas? La crítica despiadada a las prácticas españolas, de apoderarse de tierras americanas que no le pertenecían ni a la corona ni al papa, había caracterizado a las comunidades calvinistas en Holanda y en Inglaterra. ¿No estaban los puritanos adscribiéndose ellos mismos los derechos de soberanía y dominio que denunciaban como inválidos cuando se trataba de la monarquía de España? La paradoja de la posición de líderes como Winthrop al tomar la decisión de migrar para establecer colonias es que la razón de hacerlo tenía ultimadamente que ver con el resurgimiento del poder del anticristo católico. Carlos I y sus nuevos obispos, como William Laud, se convirtieron en el imaginario puritano en miembros de una gran alianza europea católica, encaminada a derrotar a los calvinistas en varios frentes, incluyendo Inglaterra, Francia y Europa Central. Las maniobras de Carlos I de cerrar varias veces el parlamento inglés, y clausurarlo indefinidamente en 1629, fueron leídas como parte de una estrategia para restablecer el poder de los rituales católico-arminianos en la iglesia anglicana. Para Winthrop, formar una colonia en Massachusetts permitiría la sobrevivencia del proyecto calvinista en un momento en que los hugonotes habían capitulado en La Rochelle (1628) y calvinistas y luteranos perdían múltiples frentes de batalla en Bohemia (1621), los Países Bajos (1625), y Dinamarca (1629). El deseo de Winthrop de formar colonias era el de sobrevivir a la brutalidad

² Ver Morgan, *Puritan Dilemma*.

católica encabezada por España. Él y sus colegas calvinistas se asumían congéneres con el indio americano: ambos eran víctimas de la barbarie e ilegalidad católica liderada por la monarquía hispánica.³

Este ensayo explora los argumentos movilizados por los ingleses calvinistas para justificar su partida a Nueva Inglaterra tanto en 1620 (los peregrinos de Nueva Plymouth) como en 1630 (los puritanos de Massachusetts). Analizo cuatro textos claves y busco elucidar las tensiones dentro de su discurso de colonización. Argumento que a pesar de toda la retórica de rechazo a la conquista española, los calvinistas presentaron argumentos que se corresponden de manera casi idéntica con aquellos esgrimidos por los españoles.

Tanto los peregrinos de Nueva Plymouth como los puritanos de Massachusetts asumieron desde un principio que la soberanía y dominio de América eran reserva de los monarcas Estuardo, ya sea Jaime I o Carlos I, quienes, a su vez, podían delegarla por intermedio de patentes reales. El primer paso tomado tanto por peregrinos como por puritanos fue el de asegurarse patentes reales formando compañías comerciales. Los directorios de las compañías comerciales, quienes tendían por lo general a permanecer en ciudades inglesas, ya sea en Londres o en Plymouth, recibían del rey la autoridad plena sobre los territorios asignados. Sus directorios eran responsables de pasar edictos, establecer leyes, y distribuir justicia, territorios y propiedades, es decir, asumían soberanía y dominio. A diferencia de los peregrinos que no tuvieron control del directorio de la compañía y que, por tanto, no dependieron de mercaderes-aventureros basados en Inglaterra, con quienes no siempre compartían prioridades religiosas o comerciales, los puritanos asumieron desde un principio control total sobre la patente real. Los puritanos transfirieron a Massachusetts el conjunto del directorio y comité ejecutivo de la compañía comercial, y de esa manera se aseguraron completa independencia en la administración de soberanía y dominio en los territorios que se les asignaron. Una vez que se definió la transferencia de dominio y soberanía del rey, los colonos calvinistas buscaron identificar rituales de la transferencia del dominio y soberanía de autoridades indígenas al rey, y por ende a ellos, una estrategia indiferenciable de aquellas proseguidas por Cortés con Moctezuma y Pizarro con Atahualpa.

³ Sobre las teorías inglesas de soberanía y dominio en América, ver David Armitage, *The ideological Origins of the British Empire* (Cambridge University Press, 2000); Ruth Barnes Moynihan, "The Patent and the Indians: The Problem of Jurisdiction in Seventeenth-Century New England", in *American Indian Culture and Research Journal* 2 (1977), 8-18; Wilcom E. Washburn, "The Moral and Legal Justification for Dispossessing the Indian", in James Morton Smith (ed.), *Seventeenth-Century America: Essays in Colonial History* (University of North Carolina, 1959), 15-32; Chester E. Eisinger, "The Puritans' Justification for Taking the Land", *Essex Institute Historical Collections* 84 (148), 131-143.

Pero las similitudes con la práctica y discurso legal de la conquista española no se limitaron a determinar los orígenes de la transferencia de soberanía y dominio. Tanto peregrinos como puritanos esgrimieron argumentos religiosos para justificar su expansión: la conversión de indígenas y la salvación de almas de gentiles. Para los calvinistas ingleses la gran batalla contra el demonio y su anticristo, que señalaban la inminencia del apocalipsis, hacían apremiante la conversión de los indígenas en América. Su discurso no se diferenciaba mucho, por ejemplo, de aquel que motivó a los franciscanos en México y Yucatán en el siglo XVI.

Mas sorprendentemente, los calvinistas también entendieron la conversión de los indígenas como un acto pedagógico en el que los principios de la religión podrían solo ser entendidos si los indígenas dejaban de vivir como bestias salvajes y aprendían a vivir como seres civilizados. Salvación y conversión fue para ellos (como lo fue para los españoles) un acto de transferencia de nuevos patrones de conducta y civilización a seres inferiores.

Por último, los calvinistas ingleses también presenciaron el surgimiento de furibundos críticos de sus doctrinas de soberanía, dominio y conversión. Roger Williams fue el Bartolomé de las Casas de Nueva Inglaterra. Como las Casas, Williams puso en vilo las bases jurídicas del todo el edificio de colonización al negar la autoridad de los reyes Estuardo de transferir dominio y soberanía en territorios que ya tenían dueños, los indios. Williams desplegó los mismos argumentos usados por Las Casas y Francisco de Vitoria para deslegitimar las patentes papales y reales sobre las que se justificó la conquista española. Para Las Casas y los neo-escolásticos de Salamanca, como para Williams, la absoluta separación entre poder espiritual y temporal negaba las bases jurídicas de cualquier reclamo de soberanía europea en América. Si para las Casas y Vitoria la soberanía sobre almas lo único que le permitía al papa era delegar a los reyes la tarea de promover y financiar misioneros para la conversión y no transferir autoridad temporal alguna para reclamar soberanía y dominio, de la misma manera, Williams castigó las autoridad espiritual y temporal de los Estuardo para transferir dominios y soberanías temporales que no les pertenecían. La radical separación del poder espiritual y temporal que le permitió a Las Casas deslegitimar la conquista española le permitió a Williams deslegitimar los derechos de la colonización puritana basados en patentes reales.⁴

⁴ Mi análisis de Williams y su radical separación de las soberanías espiritual y temporal se basa en el trabajo de Edmund S. Morgan, *Roger Williams: The Church and the State* (WW Norton Company, 1967). Morgan explora las ideas de Williams sobre radical separación de soberanías para explicar de dónde provinieron las teorías de Williams sobre tolerancia religiosa y de gobierno pero no explora su relación a debates sobre justificación de dominio y soberanía en la colonización de América. Se señala repetidamente que Williams introdujo visiones radicales del estado y la religión, pero no se explora en detalle sus consecuencias en el debate sobre expansión colonial y menos aún se busca conectarlas a debates

2. Razones y consideraciones sobre la legalidad de establecerse fuera de Inglaterra en partes de América (1622)⁵

Robert Cushman fue un cardador que después de vivir muchos años en el exilio en Leiden con las comunidades separatistas fue asignado en 1617 como representante de los peregrinos en Inglaterra para organizar la migración a América. La tarea fundamental de Cushman consistió en asegurar patentes reales. En vez de conseguir una nueva patente del rey, Cushman buscó la transferencia de una patente de una compañía comercial ya establecida: la de Virginia, creada en 1606, y cuyas venturas comerciales no habían prosperado. La compañía original de Virginia tenía dos sedes, una cuya junta de gobierno y patente residía en Londres y controlaba la colonización de lo que ahora consideraríamos la costa del estado de Virginia, llamada también Compañía de Virginia de Londres, y otra, cuyo gobierno y patente residía en la ciudad de Plymouth, que controlaba asentamientos comerciales en la costa de lo que ahora serían los estados de Nueva Inglaterra, conocida como Compañía de Virginia de Plymouth. Ambas compañías poseían dominio y soberanía delegados por el rey y podían por lo tanto transferirla a individuos o sub-compañías, del paralelo 34 al 41 en el caso de la de Londres y del paralelo 38 al 45 en el caso de la Plymouth. Cushman y sus separatistas se aliaron con un grupo de comerciantes y negociaron la transferencia en 1619 de la patente de Plymouth (cuya colonia de Popham en Maine de 1607 fracasó). Una vez que la transferencia se legalizó, los separatistas y sus socios comerciales (no tan piadosos como los peregrinos) emprendieron el proceso de organizar la migración y asentamiento de una colonia, de peregrinos y varios otros reclutados por los comerciantes, que se estableció en Nueva Plymouth en 1620.

Después de una breve visita a Nueva Plymouth en 1621, y después de que los peregrinos sobrevivieron un crudo invierno y serias divisiones con los colonizadores enviados por los mercaderes asociados, Cushman regresó a Londres a publicar versiones esperanzadoras y positivas de Nueva Plymouth para contrarrestar aquellas muchas negativas de sobrevivientes desconsolados que empezaban a circular en Inglaterra. Cushman publicó en 1622 una relación o memorial del

hispánicos del siglo XVI. Ver, por ejemplo, el reciente libro de John M. Berry, *Roger Williams and the Creation of the American Soul: Church, State and the Birth of Liberty* (Penguin, 2012). Sobre las teorías de soberanía espiritual papal y temporal real y su impacto en los debates hispánicos de colonización, ver los trabajos de James Muldoon, *Canon law, the expansion of Europe, and world order* (Ashgate, 1998) y *The Americas in the Spanish World Order: the justification for conquest in the seventeenth century* (University of Pennsylvania Press, 1994).

⁵ Uso la versión facsímil publicada en George Cheever (ed.), *The Journal of the Pilgrims at Plymouth in New England, in 1620 Reprinted from the Original Volume* (John Wiley: New York, 1848).

cruce marítimo y primeros meses de asentamiento y negociaciones con los grupos indígenas titulada *A Relation or Journal of the beginning and proceedings of the English plantation settled at Plimouth of New England, by certain English adventurers both Merchants and Others*, que contenía también una reflexión suya sobre las bases legales y teológicas que justificaban la nueva colonia: *An answer to all such objections as are any way made against the lawfulness of English plantations in those parts*, también conocida como *Razones y consideraciones sobre la legalidad de establecerse fuera de Inglaterra en partes de América*. Me interesa ahora detenerme en este documento.

Para Cushman la migración-colonización a New Plymouth necesitaba ser justificada más allá de un argumento bíblico. Los israelitas recibieron de Dios su territorio y fueron guiados por profecías y milagros. Dios dirigió directamente a Lot a las riveras del Jordán y a Abraham a posesionarse de las tierras de Canaán. Dios a través de un ángel guió a María y a José a huir a Egipto. Es más, Dios asignó a Abraham un territorio específico, sagrado. Los peregrinos sin embargo no eran los israelitas del Antiguo Testamento. Desde la llegada de Cristo, Dios había dejado de comunicarse con su iglesia a través de sueños y milagros. No había ya justificación profética o bíblica que justificase la migración de la iglesia de Dios. El único territorio sagrado al que los peregrinos podrían aspirar se encontraba ahora en el cielo, no en la tierra. Para Cushman, los peregrinos debían justificar su migración en términos algo más mundanos, con argumentos de la ley natural y de gentes.

El argumento central para justificar el migrar, de acuerdo con Cushman, era la obligación de aquellos que tenían el conocimiento del evangelio de compartir con aquellos que no lo habían recibido. Cushman usó la parábola de Lucas 19 para explicar por qué la colonización por motivos religiosos era permitida. Lucas 19 relata la historia de un poderoso señor que dejó a sus tres criados dineros para invertir. Al volver el señor encontró que dos criados habían hecho crecer el dinero y los premió, pero el tercero lo había guardado para protegerlo. El señor condenó a su criado conservador: “Por tu propia boca te juzgo, siervo malo; sabías que yo soy un hombre severo, que tomo lo que no puse y cosecho lo que no sembré.” (Lucas 19:21). Cushman presentó a los peregrinos como los criados de Cristo que debían hacer crecer el capital que el Señor les dio, compartiéndolos con los gentiles del Nuevo Mundo. La migración de los calvinistas tenía entonces como su principal motivo la conversión de los indígenas.

Ahora bien, Cushman entendía que semejante justificación era algo débil porque los indígenas de Nueva Inglaterra no eran los únicos gentiles que podrían ser convertidos. ¿Por qué migrar a New Plymouth y no a otros lugares de la tierra? La respuesta se encontraba en la historia y el derecho. De acuerdo a Cushman, los territorios de Florida a Canadá eran reconocidos por consenso, inclusive de

cronistas e historiadores de otros imperios europeos, como tierras bajo el dominio y soberanía del rey de Inglaterra. Una tradición antigua de viajes, descubrimientos y demandas le otorgaban al rey de Inglaterra dichos privilegios. La mayoría de tierras de Nueva Inglaterra no habían sido ni cultivadas ni cercadas y eran por lo tanto baldías. Dios había dado órdenes a los hombres, desde el tiempo de los patriarcas del libro del Génesis como Abraham y Lot, de ocupar y establecer control sobre territorios vírgenes; los ingleses con patentes reales tenían por lo tanto derecho a establecer asentamientos.

El argumento de transferencia de soberanía y dominio real a los colonos propuesto por Cushman no se diferenció en nada de aquel propuesto por algunos juristas españoles en el siglo XVI. En realidad no se diferenció en nada de aquellos propuestos por Cortés y Pizarro que buscaron demostrar que la soberanía y dominio del rey de España había sido incluso reconocido por monarcas locales como Moctezuma o Atahualpa. Como lo hicieron a su tiempo Cortés y Pizarro, Cushman insistió en que el emperador Massasoit, monarca de territorios de Nueva Inglaterra más extensos que aquellos de Inglaterra y Escocia juntos, y a quien rendían vasallaje una variedad de caciques regionales, había reconocido de forma explícita que el rey de Inglaterra era “su señor y comandante”. Lo más llamativo de semejante argumento, es que Cushman insistía en que el acto de reconocimiento y trasmisión de soberanía y dominio de Massasoit a los Estuardo había ocurrido tanto oralmente (episodio en el que él mismo había sido testigo) como por escrito (enfrente del jefe de milicias de los peregrinos, el capitán Myles Standish).⁶ Cushman reconoció que semejante argumento resonaba con el presentado por conquistadores como Cortés y Pizarro y por lo tanto buscó establecer diferencias con los españoles. El reconocimiento oral y escrito de Massasoit de la soberanía y dominio del rey de Inglaterra no había sido extraído por la fuerza y en un acto de conquista militar, “ni con amenazas y asaltos, ni blandiendo la espada y sonando trompetas, porque nuestra capacidad militar no es mucha y nuestro poderío es aún menor. La guerra que conducimos con ellos [los indígenas] es de otro tipo: es una transada por amistosos gestos, amor, paz, honestidad, y sabiduría.”⁷

⁶ “First the Imperial Gouemor Massasoit whose circuits in likelihood are larger then England and Scotland, hath acknowledged the Kings Maiestie of England to be his Master and Commander, and that once in my hearing, yea and in writing, vnder his hand to Captaine Standish, both he and many other Kings which are vnder him, as Pamet, Nauset, Cummaquid, Narrowhiggonset, Namaschet, with diuers others that dwell about the baies of Fatuxet, and Massachuscl.” (104-105)

⁷ “neither hath this beene accomplished by threats and blowes, or shaking of sword, and sound of trumpet, for as our facultie that way is small, and our strength lesse: so our warring with them is after another manner, namely by friendly vsage, loue, peace, honest and iust cariages, good counsel.” (105)

El conjunto del argumento de Cushman se diferencia muy poco de aquel propuesto por fuentes españolas del siglo XVI: la colonización de América tenía como principal objetivo y justificación la conversión religiosa de sus habitantes. La soberanía y dominio de los territorios de los indígenas, a su vez, eran por derecho propiedades del rey.

3. *Ensayo de las consideraciones acerca de la Plantación (1629)*⁸

En el año anterior a su partida John Winthrop hizo circular entre los patrocinadores de la posible migración puritana un manuscrito que ahora conocemos como el *Paper of considerations concerning the Plantation*. El manuscrito, que tiene varias copias y versiones, recapitula muchos de los argumentos de Cushman pero difiere en general del documento publicado por el cardador inglés. Las diferencias tienen que ver con la posición geopolítica de los calvinistas en la segunda mitad de la década de los 1620, bastante diferente de aquella que los peregrinos enfrentaron a fines de los 1610; con la posición social de migrantes puritanos como Winthrop (lugartenientes, dueños de señoríos, magistrados, prestantes líderes religiosos y políticos, miembros de la iglesia anglicana); y con el control ejercido sobre la compañía comercial y por ende sobre la patente concedida por el rey sobre territorios americanos.

A diferencia de los peregrinos, los puritanos obtuvieron una transferencia de la patente real de la compañía de Virginia a una compañía que ellos controlaban, la Massachusetts Bay Company. Los peregrinos dependieron de “mercaderes-aventureros”, quienes desde Londres buscaron sacar ventaja de sus socios peregrinos, esquilmandolos y enviándoles colonos con prioridades bastante diferentes a la de los separatistas. No es de sorprenderse que New Plymouth se escindiera poco después del arribo del Mayflower a las costas de Cape Cod. Los puritanos, en cambio, controlaron desde un principio la patente y por ende la transferencia de soberanía y dominio concedida por el rey. Es más, al moverse en masa los miembros del comité ejecutivo de la compañía a Nueva Inglaterra, el gobierno de la Massachusetts Bay Company quedó lejos del control de los Estuardo en Londres. Los puritanos efectivamente ejercitaron el dominio y soberanía de los territorios adscritos a su compañía, y su comité de dirección comercial se convirtió a su vez en el parlamento y ejecutivo de una sociedad política. Esta diferencia entre peregrinos y puritanos explica el énfasis de Winthrop en identificar la potencialidad mercantil de Nueva Inglaterra y sus posibles mercancías y líneas de comercio.

⁸ Uso la versión del manuscrito que perteneció y que anotó el colega de Winthrop, Sir Jon Eliot y que fue publicada en *Proceedings of the Massachusetts Society* 8 (1864-1865): 417-430.

El manuscrito también difiere del de Cushman en la angustiada búsqueda de Winthrop por dar respuestas a aquellos puritanos preocupados por el futuro de una iglesia asediada en Europa y escépticos de la sabiduría de permitir la migración de líderes religiosos y políticos precisamente cuando más se los necesitaba para dar batalla a un resurgente anticristo católico. ¿Tenía sentido partir y abandonar Inglaterra cuando el rey Carlos I cerraba el parlamento y obispos como Laud buscaban cambiar el equilibrio entre calvinistas y arminianos en la religión de estado? ¿Tenía sentido migrar y debilitar la iglesia puritana si a las comunidades reformadas en Inglaterra les podía suceder lo que les pasó a los hugonotes en La Rochelle y a los calvinistas en Bohemia y ser completamente exterminadas? La respuesta de Winthrop era sencilla: la mejor defensa de los puritanos era asegurarse una retaguardia, lugares alternativos de defensa y sobrevivencia como los que Dios concedió a la mujer y a su hijo en Apocalipsis 12, a quienes separó al ser asediados por el demonio: al niño lo atrajo a su lado y a la mujer la envió al desierto. Una iglesia floreciendo en el desierto era la mejor alternativa en el marco geopolítico del momento.

La migración a América no solo era geopolíticamente astuta pero era también la respuesta al desengaño inglés permanente de sembrar colonias viables. Para Winthrop la razón del fracaso de Jamestown, moribundo desde su creación en 1606 y agonizante a raíz del ataque indígena de 1622 que exterminó a gran parte de los colonos, tenía más que ver con la naturaleza de los migrantes y sus prioridades que con la naturaleza y potencialidad del territorio. Winthrop descontó como absurdas las críticas que hacían del clima, alimentos y topografía de Nueva Inglaterra un lugar degenerante, peligroso, inseguro y poco propicio para ser defendido. De acuerdo a Winthrop los fracasos de colonización promovidos por la compañía de Virginia, de Florida a Maine, yacían en: 1) las prioridades “carnales” de la colonización; 2) en el tipo de colonos que habían sido enviados, es decir, “una multitud de personas rudas e ingobernables, la escoria misma del pueblo”; y 3) en la naturaleza de sus gobiernos.⁹

Las colonias que los puritanos ingleses crearían prosperarían solo si enviaban colonos de calidad: poderosos señores terratenientes, educados párrocos y magistrados, pero sobretudo colonizadores piadosos. Para el terrateniente Winthrop tanto como para el cardador Cushman la justificación central de establecer colonias era una: la religiosa, es decir, convertir a los gentiles y derrotar al Anticristo en la batalla global anunciada por el Apocalipsis. La motivación de la colonización no podía ser “carnal” sino religiosa, el “llevar el evangelio a esas partes de la tierra

⁹ “There were great and fundamentall errors in the former which are like to be avoyded in this, for first their maine end was Carnall & not Religious, secondly they used unfitt instruments a multitude of rude & misgov’ned psons, the very scumme of the people, thirdly they did not establish a right forme of government.” (424)

para ayudar a la conversión de todos los gentiles del fin de los tiempos y para edificar las fortificaciones contra el Anticristo, a favor de quien los jesuitas trabajan por esos lares.”¹⁰. Era prioritario entonces tener gente prestante, educada, una elite. Los católicos, a diferencia de los ingleses, Winthrop argumentó, enviaban a sus elites a convertir indígenas y establecer colonias: “debe reprocharse a nuestra religión que cuando profesamos la intención de convertir esos indígenas no enviamos a las personas indicadas para ese trabajo sino solo aquellos que nos están de más y son una carga para nuestra economía, mientras los papistas, movidos por su entusiasmo por atraer a los indios a sus supersticiones, usan tanto a los más hábiles como también sus más sofisticados instrumentos”¹¹.

Existieron pues diferencias importantes entre el discurso del cardador Cushman, representante de los peregrinos separatistas, y el del hidalgo Winthrop, representante de los congregacionalistas puritanos, pero en lo esencial, en el discurso de justificación legal y religiosa, los dos fueron muy semejantes. Winthrop y Cushman no sólo compartieron con los españoles la idea de que era justificada la colonización cuando tenía como prioridad la conversión de los indígenas, sino también la idea de que la soberanía y dominio podía ser transferida. Winthrop, como Cushman, dibujó una Nueva Inglaterra baldía, donde los indígenas no habían cultivado ni cercado la tierra y por lo tanto eran carentes de derechos civiles y políticos sobre esos vastos territorios. Para los dos autores, los puritanos se encontraban en condiciones semejantes a los que se encontraron los descendientes de Adán y los de Noé después del diluvio, es decir, frente a una tierra deshabitada. Como Cushman, Winthrop encontró en las historias del génesis el derecho divino, natural y de gentes a poseer territorios baldíos.¹²

¹⁰ “First, It wilbe a service to the Church of great consequence to carry the Gospell into those parts of the world, to help on the cominge in of fulnesse of the Gentiles and to rayse a Bulworke against the kingdome of Antichrist, which the Jesuites labour to rear up in those parts.” (420)

¹¹ “It is a reproach to our Religion that when we professe an Intention of Convertinge those Indians we send nott psons meett for such a worke but such only as wee cann well spare & most Coinonly those that are a burden to our selves, while the Papists out of a false zeale to draw them to their supsticon sticke not to imploy their most able and useful instruments.” (420)

¹² “The whole earth is the lords Garden & he hath given it to the sonnes of men, which a generall Condicon, Gen: 1. 28. Increase & multiply, replenish the earth & subdue it, which was againe renewed to Noah, the end is Double morall & naturall that man might enjoy the fruites of the earth & god might have his due glory from the creature, why then should we stand hear striving for places of habitation, (many men spending as much labo’ & cost to recover or keep somtymes a Acre or two of land as would pcurer them many hundred as good or better in another country) and in ye mean tyme suifer a whole Continent, as fruitfull & convenient for the use of man to lie waste without any improvement.” (421)

“And for the Natives in New England they inclose noe land neither have any settled habitation nor any tame cattle to improve tlie land by, & soe have noe other but a natural right to those countries Soe as if wee leave them sufficient for their use wee may lawfully take the rest, there being more then enough or them & us.” (424)

Un elemento que no se encuentra en Winthrop, sin embargo, es referencias al rey de Inglaterra como depositario histórico de la soberanía y el dominio de la costa atlántica de la América del Norte. No hay mención en Winthrop de casos de reconocimiento de vasallaje de emperadores indígenas a los reyes Estuardo. La razón no debe sorprendernos: Carlos I se había convertido ya en el imaginario puritano en un rey cuya piedad estaba en entredicho y por lo tanto su autoridad. Sin embargo, en la práctica, los puritanos reconocieron la soberanía y dominio del rey sobre territorios americanos al constituirse en compañía y asegurarse una patente real.

Los otros dos textos publicados por colegas de Winthrop en 1630, el de John Cotton, *La promesa de Dios a su colonia (Gods Promise to His Plantation)* y el de John White, *La suplica del colonizador o justificación para crear colonias y respuestas a las típicas objeciones (Planters Plea or The Grounds of Plantations Examined and Usual Objections Answered)* ensayan argumentos muy similares a los de Winthrop y sus preocupaciones son las mismas: las bases legales y bíblicas que justifican la apropiación de territorios baldíos (tanto Cotton como White consideran Nueva Inglaterra un terreno sin cercados y cultivos y en consecuencia abierto a la colonización); las causas por las que las pasadas colonias ingleses habían fracasado; las razones por las que partir de Inglaterra no debilitan el campo reformador (puritano) dentro de la iglesia anglicana (ni Cotton ni White son separatistas); el origen de la autoridad a asentar colonias en la transferencia de la soberanía y el dominio de los Estuardo por intermedio de una patente real; la conversión de los indígenas como la motivación primaria de la colonización. White sin embargo añade elementos al debate que profundizan aún más la similitud con las tesis hispánicas del XVI. Presento brevemente los argumentos de Cotton y los de White.

4. *Gods Promise to His Plantation* (1630)

Cotton, uno de los puritanos más doctos de entre los 3.000 puritanos que migraron al Nuevo Mundo en la primera gran oleada de 1630, añade muy poco a los argumentos de Winthrop fuera de aportar mayor riqueza de ejemplos bíblicos sobre las migraciones de patriarcas, israelitas, y apóstoles a nuevas tierras.¹³ La principal preocupación de Cotton fue el detectar cómo y cuándo Dios comunicó sus deseos de trasplantar individuos y comunidades. Cotton arguyó que la comunicación en el caso de los israelitas fue clara e indisputable: Dios les prometió una tierra; los invitó a partir y los guó en su migración; les indicó dónde echar raíces; eliminó con guerras a sus potenciales enemigos; y creó la suficiente tierra baldía para que ellos

¹³ Sigo el texto de Cotton, *Gods Promise to His Plantation* (William Jones and John Bellamy: London, 1630).

la ocupasen. El propósito de semejante trasplante fue establecer territorios donde sus leyes y sus reglas fuesen obedecidas y respetadas en toda su pureza. La voluntad divina fue clara en el caso de los israelitas, pero en el caso de los puritanos los signos de la voluntad divina no tanto, por lo que se necesitaba gente como Cotton que la interpretara. Como Cushman, Cotton encontraría la tierra prometida en Cristo mismo, no en un espacio geográfico. Cualquier territorio en el que se construyese la iglesia y se obedeciesen las leyes de Cristo sería “prometido”. Había signos sin embargo de que Dios conminaba a individuos y comunidades a trasplantarse: ayudándoles a superar obstáculos y dificultades y a tomar la tierra sin violencia, desocupándola de sus habitantes originarios por medios “legales” y convirtiéndola en terrenos baldíos. Los signos indirectos indicaban claramente que Dios promovía la migración a Nueva Inglaterra: las plagas de 1617 a 1619 eliminaron al 90% de la población indígena de Nueva Inglaterra, una señal de la providencia.

A las razones generales que impulsaban a individuos a migrar, incluyéndose la búsqueda de conocimiento y negocios y la huida de la persecución y del mal, Cotton identificó razones específicas que sugerían que la providencia divina apoyaba la migración puritana: la presencia de una autoridad estatal, la corona, con dominio y soberanía que podría ser transferido a compañías¹⁴. Junto con las plagas que destruyeron a los indios, este era otro signo de la providencia divina.

Cotton consideraba a los individuos jardines donde florecían las semillas de la gracia de Dios. Todo individuo, toda casa, toda comunidad, independientemente de su localización, debía aspirar a sembrar y cultivar las leyes de Dios dentro de sí misma. Para Cotton la seguridad de individuos y comunidades yacía en el seguir las ordenanzas de Dios cuidando sus cultivos interiores. Tragedias, diásporas, desarraigos le ocurrieron a Israel al alejarse de las ordenanzas. La seguridad de individuos y comunidades, sin embargo, no debía ser juzgada en términos de persecuciones y peligros. Bastaba seguir las leyes de Dios dentro de cada persona y grupo para que todo plantío sobreviviera y floreciese, sin temor a las estratagemas del Enemigo.¹⁵ La nueva plantación americana les ofrecía a individuos y comunidades la oportunidad de establecer su seguridad a pesar de los muchos peligros. La clave de esa seguridad residía en gran medida en transmitir el evangelio a los indígenas. La colonización se convertía así en un trueque entre lo temporal y lo espiritual en el que los puritanos se beneficiaban de las tierras y recursos indígenas y los indígenas

¹⁴“First, if soveraigne Authority command and encourage such Plantations by giving way to subjects to transplant themselves, and set up a new Commonwealth.” (11)

¹⁵“To exhort all that are planted at home, or intend to plant abroad, to looke well to your plantation, as you desire that the sonnes of wickednesse may not afflict you at home, nor enemies abroad, looke that you be right planted, and then you neede not to feare, you are safe enough: God hath spoken it, I will plant them, and they shall not be moved, neither shall the onnes of wickednesse afflict them any more.” (17)

del evangelio puritano. Esta última parecía ser la razón verdadera por la que Dios deseaba una nueva plantación en América.¹⁶ Para Cotton América debía ser creada del tráfico comercial entre lo temporal y lo espiritual.

5. *Planters Plea or The Grounds of Plantations Examined* (1630)

En *La súplica del colonizador* John White argumentaba que la colonización era un proceso natural asociado desde Adán y Noé a la responsabilidad de ocupar territorios baldíos.¹⁷ Para White la colonización de grandes territorios vacíos era una válvula de escape contra el “egoísmo, el fraude, y la violencia” a la que conducían la sobrepoblación y el abarrotamiento. La colonización del despoblado, en el esfuerzo de hacer la tierra productiva, generaba en cambio “frugalidad, simplicidad, y justicia”. Esta era la razón por la que períodos primitivos, caracterizados por la gran cantidad de tierra despoblada, eran conocidos como “la edad de oro”.¹⁸ A aquellos que objetaban que la colonización de América no podía ser comparada a las de los herederos de Adán y Noé porque en el presente Dios no parecía guiar la migración de su iglesia insuflándolos de los mismos espíritus heroicos (*heroycall spirits*) de los patriarcas, White los refutaba señalando que la mano de la providencia parecía guiar la migración de los puritanos. Daba la impresión que Dios, señalaba White, como castigo a la idolatría indígena, había vaciado las tierras de Nueva Inglaterra de sus dueños originales a través de “guerras, pestes y hambrunas”, e inclusive canibalismo.¹⁹

Para White la colonización debía ser un acto religioso. El objetivo principal de establecer una colonia no era la de alimentar y acomodar cuerpos, dándoles tierras y pertrechos, sino la de expandir el reino de Cristo. El trabajo “de colonización a nombre de Cristo [debe considerarse] por encima de cualquier otro acto civil o

¹⁶ “Sixthly, and lastly, offend not the poore Natives, but as you partake in their land, so make them partakers of your precious faith: as you reape their temporalls, so feede them with your spiritualls: winne them to the love of Christ, for whom Christ died. They never yet refused the Gospell, and therefore more hope they will now receive it. Who knoweth whether God have reared this whole Plantation forsuch an end?” (19-20)

¹⁷ John White, *The Planters Plea or Grounds of Plantations Examined* (William Jones: London, 1630).

¹⁸ “Shifting into empty Lands, enforce men to frugalitie, and quickneth invention: and the settling of new States require justice and affection to the common good: and the taking of large Countryes Presents a natural remedy against: couetousnesse, fraud, and violence; when every man may enjoy enough without wrong or injury to his neighbor. Whence it was, that first ages, by these helpes, were renowned for golden times, wherein men, being newly entred into their possessions, and entertained into naked soile, and enforced thereby to labor, frugality, simplicity, and justice.” (4-5)

¹⁹ “And, although I dare not enter so farr into Gods secrets, as to affirme, that he avenged the neglect of this duty by Warres, Pestilences and Famines: which unless they had wasted the people of these parts of this word, wee should ere this, have devoured one another.” (7)

secular. Y merece honor y exaltación por encima de la conquista más gloriosa o la empresa más exitosa conducida por los individuos más reconocidos en el planeta. La derrota de Satán es un acto más memorable que una victoria sobre hombres. La expansión del reino de Cristo [ha de considerarse más importante] que el añadir tierras al señorío de algún hombre y la salvación de almas [debe ser considerada] más que la de provisionar a cuerpos e individuos.”²⁰ Para White como para los franciscanos en México en el XVI, la colonización de América era parte de un gran plan divino asociado con el fin de los tiempos. La conversión de los indígenas era parte de la conversión general de gentiles y judíos en la víspera de la segunda llegada del mesías. Si para los franciscanos los aztecas, criaturas del demonio, prepararon a través de su violencia la llegada de la civilización y el evangelio, para White, los españoles, criaturas del demonio, prepararon la llegada de los puritanos. El Anticristo había, sin saberlo, facilitado el plan final de Dios de salvación: los puritanos vendrían a completar lo que la violencia hispánica allanó: “Nos es probablemente difícil concebir que Dios en ese extraño descubrimiento, tuviera ningún otro propósito que este, es decir, que después de haber castigado el ateísmo e idolatría de esos paganos y salvajes [indígenas] por intermedio de la crueldad de los conquistadores, y familiarizarlos a través de la mezcla con otros pueblos con la civilización, para de esa manera hacer que la luz gloriosa del evangelio de Jesucristo brille sobre ellos”.²¹

White, como muchos ideólogos españoles del XVI, presentó la empresa civilizadora como el primer paso, indispensable, para la conversión. El indígena de Nueva Inglaterra debía ser transformado de bestia en hombre para poder entender el evangelio: “Se sugiere que uno con dificultad puede convertir a una gente bruta sin primero civilizarla. Debemos esforzarnos en hacer ese trabajo con ellos primero y después [introducir] la religión”.²² La conversión era un acto que tomaría tiempo,

²⁰ “It suites with the mind of God, and is furthes carried from private respects, by so much the more it advances this worke of planting Colonies above all civill and humane ends, and deserves honour, and approbation, above the most glorious Conquest and , or successful enterprizes that ever were undertaken by the most renowned men that the Sunn hath seene, and that by how much the subduing of Satan is a more glorious act, then a victory over men: and the enlargement of Christs Kingdome, then the adding new mens dominions: and the saving of mens soules, then the provision for their lives and bodies.” (10)

²¹ “and as great folly to imagine, that hee who made all things, and consequently orders and directs them to his owne glory, had no other scope but the satisfying of mens greedy appetites, that thirsted after the riches of that new found world, and to tender unto them the objects of such barbarous cruelties as the world never heard of. Wee cannot then probably conceive that GOD, in that strange discovery, ayimed at any other thing but this, that, after hee had punished the Atheisme, and Idolatry of those heathen and brutish Nations, by the Conquerors cruelty, and acquainted them, by mixture of some other people, with civility, to cause at length the glorious Gospell of Iesus Christ to shine out unto them.” (15)

²² “Besides, it hath beene intilmated that wee hardly have found a brutish peopple wonne before they had beene taught civillity. So wee must endeavour and expect to worke that in them first, and Religion

un acto lingüístico de traducción y Nueva Inglaterra era un lugar ideal para hacerlo. Su despoblación garantizaba menor resistencia de parte de los indígenas y por lo tanto la convivencia pacífica, oportunidades para la transformación de los indios en criaturas civilizadas, y tiempo para el aprendizaje de la lengua, primero comercial y más tarde teológica.²³

6. Conclusión: la obra de Roger Williams

El discurso hispánico de soberanía y dominio estuvo predicado en la idea de la transferencia de la soberanía espiritual del papa al rey de España quien tenía por lo tanto como tarea la conversión del indígena. Dicha conversión a su vez implicaba la creación de la iglesia y de recursos para construirla. La transferencia de soberanía espiritual muy pronto se convirtió en transferencia de soberanía temporal, es decir, control sobre tierras que, su vez, se convirtió en transferencia de la autoridad política de reyes locales al monarca hispánico. Tamaña justificación sin embargo no resistió el escrutinio de críticos como Francisco de Vitoria y Bartolomé de las Casas quienes insistieron que de un reclamo de soberanía espiritual no se podía llegar a un reclamo de soberanía temporal. La monarquía de España por lo tanto tenía autoridad sólo para enviar misioneros, no conquistadores, a apoderarse de territorios y poder que no eran de ellos. Para las Casas y Vitoria existía una radical separación entre poder temporal y espiritual y los monarcas de España por lo tanto no podían reclamar ni dominio ni soberanía sobre América.

Roger Williams fue el correlato de las Casas y Vitoria en Nueva Inglaterra. Este radical llevó el discurso de la separación de las soberanías espirituales de las temporales a su conclusión lógica, como Edmund Morgan hace ya más de cinco décadas lo exploró con elegancia y elocuencia.²⁴ Historiadores como Morgan y, más recientemente, John Berry (quien esencialmente repite el análisis de Morgan) encuentran en esta doctrina de separación de soberanías la clave para todo el intrincado y complejo pensamiento de Williams sobre estado e iglesia. Para Williams el estado no existía para privilegiar una religión, ni la religión para usar poderes temporales que disciplinasen a los miembros de la sociedad a aceptar un solo dogma. Argumentos a favor de la tolerancia religiosa y un estado laico fueron los resultados lógicos de semejantes doctrinas.

after|wards.” (53)

²³ “unlesse God should worke by miracle; neither can it be expected that worke should take effect untill we may be more perfectly acquainted with their language, and they with ours. Indeede it is true, both the Natives and English understand so much of one anothers language, as may enable them to trade one with another, and fit them for conference about things that are subject to outward sense.” (52)

²⁴ Morgan, *Roger Williams*.

Este interés en las ideas de estado e iglesia de Williams entre los historiadores ha dejado un tanto de lado el impacto de Williams en los debates sobre transferencia de soberanía y dominio a los colonos de Nueva Inglaterra. Williams, como Las Casas, negó el fundamento básico de la doctrina puritana de colonización: la transferencia a través de una patente real de la soberanía y dominio de los Estuardo al directorio de una compañía comercial. Tanto como para Las Casas, para Williams las premisas del discurso eran absurdas: los colonos de Massachusetts no tenían ningún derecho a asentarse en América.

El argumento de Williams tomó a los puritanos desprevenidos y creó una crisis moral profunda. Hacia 1635 sin embargo los puritanos habían resuelto el problema, gracias en gran parte a las soluciones propuestas por Williams. El único derecho que los colonos tenían a la tierra era si la compraban de los líderes indígenas bajo estrictos principios de transferencia. Para que el título puritano sobre la tierra fuese válido, y a su vez para poder establecer dominio y soberanía sobre la tierra comprada, los indígenas del común no podían vender su tierra, solo autoridades reconocidas. Los puritanos, a su vez solo reconocían títulos firmados por líderes indígenas aprobados por magistrados y cortes puritanas. Se evitaban así transacciones y transferencias de tierras entre individuos del común de los dos grupos. Williams introdujo un nuevo discurso de dominio y soberanía: era posible únicamente si había habido una transferencia comercial de territorios.²⁵

Las semejanzas entre el discurso hispano de soberanía y dominio en América en el siglo XVI y el puritano en el siglo XVII son extraordinarias. Es ya tiempo de dejar de estudiar América por estancos.

²⁵ Ruth Barnes Moynihan, "The Patent and the Indians".

Francisco de Vitoria y John Locke: sobre la justificación de la conquista de América al sur y al norte del continente

Francisco Castilla Urbano (Universidad de Alcalá, Madrid)

1. Introducción

Reconocemos de antemano las diferencias que existen entre los dos autores que hemos escogido para esta comparación. Ambos pertenecen a períodos históricos separados entre sí por más de siglo y medio de distancia; se identificaban en grado diverso con religiones no sólo distintas, sino enfrentadas una a la otra en supuestos básicos; se formaron en ambientes académicos y valores con frecuencia contrapuestos; actuaban guiados por la confianza en figuras, supuestos y métodos intelectuales lejanos entre sí; mantuvieron una dedicación vital que no guarda relación en cada caso; estaban inmersos en ambientes casi incompatibles por origen, creencias y desarrollo personal; tuvieron que vivir bajo formas de gobierno de muy variados caracteres, ante las que mostraron actitudes no coincidentes; estuvieron subordinados, en fin, a gobernantes que ejercían el poder con distinta mano.

Sin dejar de lado estas diferencias y otras muchas que pueda haber, nuestro objetivo es mostrar la presencia de coincidencias importantes en los discursos legitimadores de dos de los pensadores que probablemente hayan ejercido una mayor influencia en la manera de entender la conquista y colonización sobre sus sociedades, sobre el resto de las sociedades europeas y sobre los gobiernos que las dirigían. Se trata de Francisco de Vitoria (1483-1546) y de John Locke (1632-1704).

2. Los contextos: conocimiento de lo americano desde Europa

Ni Francisco de Vitoria ni John Locke llegaron a poner sus pies en América, pero eso no fue obstáculo para que tuvieran una información relevante de lo que

allí estaba pasando, y para que pudieran elaborar teorías al respecto que habían de tener una importancia decisiva entre sus contemporáneos y seguidores.

En el caso de Vitoria es muy probable que el tratamiento de “las cosas de Indias” le fuera familiar desde su estancia en París, donde John Maior o Mair se había aproximado a los problemas religiosos y políticos planteados por el descubrimiento del Nuevo Mundo desde 1508¹, poco después de que el dominico iniciara su etapa formativa en la capital francesa². Pero, sin duda, desde su regreso a España, al instalarse en 1523 en el colegio de San Gregorio de Valladolid, el lugar más utilizado por la corte y los consejos reales y, sobre todo, por el Consejo de Indias, para sus deliberaciones, la relación con tales asuntos debió acentuarse. Al ganar en 1526 la Cátedra de Prima de Teología en la Universidad de Salamanca se instala en el convento de San Esteban, de cuyos vínculos con la evangelización americana dan prueba célebres misioneros como Antonio Montesinos, Pedro de Córdoba, Domingo de Betanzos o Vicente de Valverde, entre otros muchos que partieron de allí³. El propio Domingo de Soto, amigo y seguidor de Vitoria en tantas cosas, y a quien se debe un temprano tratamiento del derecho de conquista en su reelección⁴ *De dominio* (1535), estuvo a punto de embarcar para las Indias, abandonando su cargo de prior de San Esteban⁵.

En ese ambiente, no extraña que Vitoria prestara cada vez más atención a los problemas indios, alcanzando su momento culminante al pronunciar en 1539 sus reelecciones *De indis* y *De iure belli* (o *De indis, pars posterior*), la primera probablemente el 1 de enero y la segunda el 18 de junio⁶. Tampoco sorprende que fuera

¹ En su *Comentario al libro IV de las Sentencias*, aunque es en 1510, en su *Comentario al libro II*, cuando se ocupa del derecho de los reyes hispanos al dominio de los indios. Véase P. Leturia, “Maior y Vitoria ante la conquista de América”, *Anuario de la Asociación Francisco de Vitoria*, III, 1930-1931, pp. 43-87, que reproduce los textos americanistas del escocés, y M. Beuchot, “El primer planteamiento teológico-jurídico sobre la conquista de América: John Mair”, *La Ciencia Tomista*, CIII, 335, 1976, pp. 213-230.

² R. G. Villoslada S. I., *La Universidad de París durante los estudios de Francisco de Vitoria O. P. (1507-1522)*. Roma. Universidad Gregoriana, 1938, p. 28.

³ L. G. A. Getino, *El Maestro Fr. Francisco de Vitoria. Su vida, su doctrina e influencia*. Madrid. Imprenta Católica, 1930, p. 193 y ss., y p. 541. Sobre Antonio de Montesinos y la trascendencia de su actitud en defensa de los indios, F. Martínez, R. Mate, M. R. Ruiz (coords.), *Pensar Europa desde América. Un acontecimiento que cambió el mundo*. Barcelona. Anthropos, 2012.

⁴ Una *relectio* o *repetición* era una conferencia de dos horas de duración que los profesores de algunas universidades estaban obligados a dar cada año en días no lectivos sobre la materia que habían desarrollado en las *lectiones* ordinarias del curso.

⁵ V. Beltrán de Heredia, *Domingo de Soto. Estudio biográfico documentado*. Salamanca. I.C.H., 1960, pp. 615-16, y *Francisco de Vitoria*. Barcelona. Edit. Labor, 1939, pp. 129-30.

⁶ Debido a sus enfermedades, Vitoria sólo impartió quince de las veinte reelecciones que le correspondían, habiéndose perdido la primera y la última, por lo que sólo nos han llegado trece. La primera edición de las reelecciones vitorianas es la de Lyon (1557). Véase F. Castilla Urbano, “Francisco de Vitoria, una

consultado en varias ocasiones por las autoridades en cuestiones que afectaban a la evangelización y colonización⁷. Sin embargo, cuando parecía estar en mejores condiciones para profundizar en esos temas, el rey dirige desde Madrid una carta al prior de San Esteban en la que censura el tratamiento de los temas indianos “en sermones y en repeticiones”, a la vez que reclama los escritos con ellos relacionados⁸. Esta intervención supuso el fin de la dedicación pública de Vitoria a las “cosas de Indias”; no obstante, la indignación que le provocan las noticias que llegan de allí se expresa privadamente en la carta del 8 de noviembre de 1545 (no de 1534, como tantas veces se ha dicho) al P. Arcos⁹.

La relación de John Locke con América y su interés por los asuntos de aquel continente resulta también evidente, aunque digan poco de ella sus primeros biógrafos: J. Le Clerc¹⁰ y P. Coste, así como la biografía de 1823 que encabeza el volumen I de la edición de sus obras¹¹. Sin embargo, todos ellos coinciden en destacar que durante varios períodos de su vida desempeñó empleos relacionados con el comercio y las plantaciones de las colonias. Esta actividad comienza a partir de 1666, cuando Locke se convierte en el hombre de confianza de Lord Ashley, poco después Earl of Shaftesbury, que llegaría a ser Canciller de Inglaterra durante una

biografía de sus ideas políticas y religiosas”, en VV.AA., *Humanismo y visión del otro en la España moderna*. CSIC. Madrid, 1992, pp. 13-135.

⁷ La carta del 31.I.1539 (reproducida en F. de Vitoria, *Relectio de indis*. Edón. L. Pereña. Madrid. CHP-CSIC, 1967, pp. 154-155, por la que se cita en lo sucesivo), en la que se alude a fray Joan de Osegueira para que informe a Vitoria de cuantos datos sean necesarios para poder solucionar las dudas planteadas por el obispo Zumárraga, sin que nos haya llegado la respuesta dada por Vitoria; la carta del 18.IV.1539 (ibídem, p. 156), solicitando que reclute hasta doce sacerdotes para México, también a petición de Zumárraga; la Real Cédula del 31.III.1541 (rep. por E. Hinojosa, *Discursos leídos ante la R. Academia de la Historia en la recepción pública de D...*, el día 10.III.1889. Madrid, pp. 64-65), dirigida a Vitoria para que, junto con los teólogos de Salamanca que estime convenientes, manifieste su opinión sobre el bautizo de los indios, respondida con el *Parecer de los teólogos de la Universidad de Salamanca sobre el bautismo de los indios*, del 1.VII.1541 (*De indis*, ed. cit., pp. 157-64).

⁸ Carta del 10.XI.1539, reproducida en *De indis*, ed. cit., pp. 152-3.

⁹ El año 1534 es el que se indica en *De indis*, ed. cit., pp. 137-139, y otros lugares; véase F. Castilla Urbano, *El pensamiento de Francisco de Vitoria. Filosofía política e indio americano*. Barcelona. Anthropos, 1992, p. 252.

¹⁰ J. Le Clerc, “The Life and Character of Mr. John Locke” (1689 y 1713; 1705), no se ocupa de las influencias que la obra de Locke pudo haber recibido. La traducción inglesa de esta biografía, por T. F. P. Gent, fue incluida por M. Whiton Calkins en su edición abreviada del *Essay Concerning Human Understanding* (Books II and IV, with omissions) de Locke. Leipzig. Félix Mainer, 1913, pp. IX-LIII. Las fechas figuran señaladas, respectivamente, en *The Works of John Locke*, 10 vols., Aalen (Alemania). Scientia Verlag, 1963 (reimpresión de la edición de 1823), I, p. IV, y en la edición de A. C. Fraser de J. Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*. New York, Dover Publications, 1959 (reimpresión de la edición de 1894), p. LIII.

¹¹ P. Coste, “The Character of Mr. Locke”, publicada poco después de la muerte del autor inglés y añadida como prefacio a la edición de sus obras realizada por Des Maizeaux (1719), en *The Works of John Locke*, ed. cit., X, pp. 161-74; la segunda ocupa las pp. XXIII-XL.

de las épocas más turbulentas de su historia. Las posibilidades de enriquecimiento que ofrecían las colonias no pasaron desapercibidas a este aristócrata que, junto con otros propietarios de su mismo rango, había conseguido la cesión por parte del monarca inglés del territorio de Carolina. En su interés por establecer un marco jurídico desde el que organizar su dominio, Locke fue nombrado Secretario de los Lores propietarios (1668) y responsable de establecer una constitución para el nuevo territorio. Aunque ha habido muchos desacuerdos¹² y silencios¹³ respecto a la autoría definitiva de *The Fundamental Constitutions of Carolina*, hoy en día parece claro que si Locke no fue su autor, debió tener una participación importante en su redacción¹⁴.

Los servicios de Locke a los Lores propietarios fueron numerosos hasta 1675, por lo que fue recompensado con una propiedad de tierra en la colonia. Sin embargo, dada la impopularidad de los propietarios entre los pobladores de Carolina, nunca llegó a sacar provecho de la misma. Poco después de ser nombrado Shaftesbury Presidente del *Council of Trade and Plantations*, Locke pasa a ocupar la Secretaría del organismo (1673). Su misión es la de eliminar los obstáculos que impidieran el desarrollo del comercio inglés. Para ello es fundamental vender los productos ingleses en las colonias a cambio de materias primas y productos agrícolas. El tráfico mercantil estaría garantizado por una amplia flota nacional que aportaría riqueza a la metrópoli. El conocimiento de los asuntos coloniales incluso animó a Locke a invertir parte de su dinero en una compañía de comercio con las Bahamas que el rey había cedido en 1670 a los Lores propietarios de Carolina¹⁵. Sólo con la caída de Shaftesbury, que supuso para Locke la pérdida de su cargo de Secretario en el Consejo, se produce su alejamiento momentáneo de los asuntos coloniales.

¹² Se le atribuye por primera vez en la edición de *Works* de Locke por P. des Maizeaux (1720); M. Seliger, *The liberal politics of John Locke*. New York. F. A. Praeger Publishers, 1968, también. M. Cranston, *John Locke, a biography*, London, Longmans, Green and Co., 1957, niega su autoría. Los desacuerdos afectan también a otra obra relacionada con la literatura de viajes: "Introductory Discourse to Churchill's Collection of Voyages, containing the whole History of Navigation from its Original to that Time (A. D. 1704) with a Catalogue and Character of most Books of Travels" (incluida en sus *Works*, X, pp. 357-564), sobre la que puede verse F. Castilla Urbano, "El indio americano en la filosofía política de John Locke", *Revista de Indias*, XLVI, 178 (1986), pp. 421-51.

¹³ Le Clerc, P. Coste y Fraser no se pronuncian.

¹⁴ R. L. Colie, "Locke, John", *Enciclopedia Internacional de Ciencias Sociales*, tomo 6. Madrid, Aguilar, 1974, p. 684 señala la influencia de Locke en los artículos relacionados con la tolerancia religiosa (con prohibición expresa de los ateos); J. R. Milton, 'John Locke and the Fundamental Constitutions of Carolina', *The Locke Newsletter*, 21 (1990), pp. 111-33; D. Armitage, 'John Locke, Carolina, and the *Two Treatises of Government*', *Political Theory*, 32 (2004), pp. 602-27, y P. Milton, 'Pierre Des Maizeaux, *A Collection of Several Pieces of Mr. John Locke*, and the Formation of the Locke Canon', *Eighteenth-Century Thought*, 3 (2007), pp. 260-5.

¹⁵ M. Cranston, *John Locke, a biography*, ed. cit., p. 155.

El filósofo inicia poco después su conocido viaje a Francia, que va a abrir paso a la vida de exilio en Holanda. Tras el triunfo de la revolución de 1688 y gozando ya de cierto reconocimiento en toda Europa, regresa a Inglaterra, donde poco después comienzan a aparecer sus obras más famosas. El nuevo monarca, Guillermo de Orange, desea aprovechar sus conocimientos y experiencia. Locke, enfermo y en contra de su propia salud, acepta ser Consejero de Comercio (1696) en Londres, una ciudad que no era el lugar más adecuado para su asma.

En el Consejo de Comercio (*Board of Trade*), Locke revive los días pasados en el Consejo de Comercio y Plantaciones; su influencia crece y, desde su cargo, la utiliza para controlar la información de las diversas colonias, apoyando el nombramiento de Comisionados acordes con su gusto¹⁶. Por fin, en 1700, coincidiendo con la llegada al poder de antiguos enemigos, Locke se retira de su importante puesto: se encuentra al final de su vida y la enfermedad le acosa.

A pesar, pues, de la innegable distancia entre un fraile dominico que expone en la Salamanca del segundo cuarto del siglo XVI sus ideas acerca de lo que está ocurriendo en Mesoamérica y Sudamérica, y un laico inglés de creencias religiosas calvinistas o socinianas que escribe en la segunda mitad del siglo XVII mirando a Norteamérica, se pueden sintetizar tres rasgos en los que ambos personajes coinciden:

1. Lo que está ocurriendo en América alcanza la suficiente relevancia como para convertirse en una cuestión central en sus respectivas sociedades.
2. El interés de ambos pensadores por los problemas religiosos, morales, económicos, etc., que está generando la conquista y la colonización les hace buscar respuestas a la acción europea.
3. No sólo expresan sus opiniones en escritos teóricos que alcanzan considerable influencia, sino que reciben encargos y consultas oficiales que los vinculan con la política de sus respectivos países en América.

3. Los fundamentos: la ley natural

Además de compartir contextos en los que lo americano juega un papel protagonista, de elaborar análisis que van a marcar el debate sobre los asuntos indios de sus respectivas sociedades y de colaborar con las autoridades en la solución de algunos de los problemas planteados por la situación colonial, tanto Vitoria como Locke van a desarrollar sus teorías sobre la base de un mismo fundamento: el que proporciona la existencia de una ley natural dada por Dios.

¹⁶ *Ibidem*, p. 25.

En efecto, el catedrático de Salamanca acepta la jerarquía de leyes procedente del tomismo, según la cual, además de la ley eterna presente en el intelecto divino, está la ley natural, como manifestación de esa ley eterna en el alma humana, y la ley divina positiva, que es la ley de Dios revelada a los hombres a través de las Sagradas Escrituras. Por último, está la ley humana positiva, que comprende las leyes que los hombres crean para dirigir las sociedades políticas, y que sirve para aplicar y concretar la ley natural, adaptándola a las circunstancias sociales y temporales de cada sociedad. Por eso, si alguna ley positiva estuviera en desacuerdo con la ley natural no sería propiamente ley sino “corrupción de la ley”, lo que implicaría que los ciudadanos no estarían obligados a cumplirla. A su vez, como la ley natural está presente en todos los hombres, no es imprescindible el conocimiento de la ley divina positiva para actuar conforme a la voluntad de Dios. Dicho de otra manera, es la ley natural la que permite que todos los hombres tengan igual capacidad de conocer y actuar rectamente.

La ley natural se ofrece, pues, como el instrumento divino para dar a conocer lo justo a los hombres; constituye, por tanto, “un sistema natural de ética que no dependía ni contradecía la revelación cristiana y que podía mantenerse por sí mismo”¹⁷. De su realización se ocupa el derecho natural, del que dependerán, por tanto, las leyes humanas positivas. Entre éstas se incluye el derecho de gentes, cuyo origen, el pacto de todo el orbe, le otorga un poder¹⁸ que “es derecho natural o se deriva del derecho natural”¹⁹.

La importancia de ambos derechos, natural y de gentes, resulta fundamental en el esquema vitoriano. Ya hemos visto que el derecho natural hace a todos los hombres iguales, dotándoles, por el mero hecho de serlo, de unos derechos inalienables. Asienta, por tanto, sobre bases naturales e igualitarias, que más allá del ámbito del cristianismo enlazan con la filosofía aristotélica y estoica²⁰, la sentencia divina según la cual todos los hombres son hijos de Dios y, por tanto, poseedores de los mismos derechos. El derecho natural realiza en todos los hombres, de manera

¹⁷ B. Hamilton, *Political thought in sixteenth-century Spain. A study of the political ideas of Vitoria, De Soto, Suárez, and Molina*. Oxford University Press, 1963, p. 19.

¹⁸ *De potestate civili*, en F. de Vitoria, *Obras. Relecciones teológicas*. Edón. T. Urdánoz. Madrid. BAC, 1960, pp. 191-192 (en lo sucesivo, las relecciones de Vitoria, salvo la *De indis* y la *De iure belli*, se citarán por esta edición, con el título de la relección seguido de la página donde se localiza la cita): “el derecho de gentes no sólo tiene fuerza por el pacto y convenio de los hombres, sino que tiene verdadera fuerza de ley. Y es que el orbe todo, que en cierta manera forma una república, tiene poder de dar leyes justas y a todos convenientes, como son las del derecho de gentes. De donde se desprende que pecan mortalmente los que violan los derechos de gentes, sea de paz, sea tocantes a la guerra, en los asuntos graves como en la inviolabilidad de los legados. Y ninguna nación puede darse por no obligada ante el derecho de gentes, porque está dado por la autoridad de todo el orbe”.

¹⁹ *De indis*, ed. cit., p. 78.

²⁰ *De potestate civili*, pp. 155-156.

natural e independiente de la religión, la ley cristiana, imponiendo como propios de la razón aquellos preceptos que a cualquier creyente le es obligado cumplir para serlo con propiedad. Se establece así claramente la diferencia entre lo natural (la ley de Dios anclada en la naturaleza humana) y lo religioso (la gracia, a la que sólo unos pocos elegidos pueden acceder), permitiendo la autonomía de ambos órdenes. Esta distinción dota de fuerza la argumentación vitoriana contra herejes como Wyclif y, por extensión, contra el luteranismo: el dominio político y civil es legítimo por derecho natural, por lo que no se ve afectado por el pecado o la infidelidad²¹. Esto no sólo viene a otorgar validez a los derechos de los indios, sino que instaura un orden político independiente de la fe de cada uno: cualquier república será legítima siempre que sus gobernantes velen por el bien común. Queda por resolver, no obstante, la existencia de elementos del derecho natural que parecen incompatibles con la situación actual; así, en el estado de inocencia todas las cosas eran comunes por derecho natural, pero, tras la caída en el pecado, el mantenimiento del orden exige la existencia de la propiedad privada. Aquí ejerce su papel el *ius gentium*: adapta el *ius naturale* a la realidad²², sin que ello implique la pérdida de unos derechos que le son previos²³.

Al igual que Vitoria, Locke va a construir su teoría política sobre la ley y el derecho naturales, solo que su punto de partida va a ser la idea de estado de naturaleza. Aunque ésta no esté exenta de dificultades, como ya expusiera Hume²⁴, al retrotraer Locke a este medio el inicio de la vida humana, sólo quedan los individuos y la ley natural. Esta constituye una garantía para la libertad de la persona, pues, contra lo que los defensores del autoritarismo como Filmer²⁵ y Hobbes venían a

²¹ *De indis*, p. 14 y ss.; véase *De potestate civili*, p. 164 y ss., y *De potestate Ecclesiae prior*, p. 249. Véase M.-F. Renoux-Zagamé, *Origines théologiques du concept moderne de propriété*. Genève. Librairie Droz, 1987, p. 274.

²² F. de Vitoria, *Comentarios a la II-II*, q. 57, a. 3, n. 1. Edón. V. Beltrán de Heredia. Salamanca. Biblioteca de Teólogos Españoles, 6 vols., 1932-35 y 1952; vol. III, p. 12: “Una cosa puede ser adecuada a otra en orden a una tercera. Como el que estén divididas las posesiones no implica equidad ni justicia, pero se ordena a la paz y a la concordia de los hombres, que no podría conservarse si cada uno no tuviese bienes determinados; y por tanto es de derecho de gentes el que las posesiones estén divididas”.

²³ *De indis*, p. 78: “al principio del mundo (cuando todas las cosas eran comunes), era lícito a cualquiera dirigirse y recorrer las regiones que quisiera. Y no parece que haya sido esto anulado por la división de las tierras; pues nunca fue la intención de las gentes impedir por semejante repartición la comunicación y el trato entre los hombres”.

²⁴ D. Hume, *Tratado de la naturaleza humana*. Ed. de F. Duque. Editora Nacional. Madrid, 1981, vol. II, III, II, II, p. 719: el estado de naturaleza es “una ficción filosófica que ni tuvo ni podrá tener nunca realidad”.

²⁵ En lo sucesivo, citaremos los *Dos ensayos sobre el gobierno civil* según la edición de J. Abellán y la traducción de F. Giménez Gracia. Madrid. Espasa Calpe, 1991. Utilizaremos una T, seguida de números romanos para indicar el número de *Tratado* (I o II), y de números arábigos que señalarán el número de párrafo. Para la presente cita: T II, 22.

suponer (T II, 172), la libertad no consiste “en que *cada uno pueda hacer lo que le venga en gana*”, sino “en que cada uno pueda disponer y ordenar, según le plazca, su persona, acciones, posesiones y su propiedad toda, dentro de lo que permiten las leyes bajo las que vivimos” (T II, 57 y 6). Aunque el concepto de ley natural desarrollado por Locke tampoco está exento de debate²⁶, no se puede negar que la concibe como el instrumento racional que Dios ha dado a los hombres para que sepan comportarse moralmente²⁷; es, por tanto, una ley racional y divina lo que, dicho sea de paso, le permite justificar la intolerancia hacia los ateos²⁸ a la vez que introduce un fundamento natural, racional y religioso en sus preceptos²⁹.

Como en Vitoria, la ley natural lockeana actúa como un principio de moralidad que lo mismo rige la actuación de los hombres que fundamenta las leyes positivas; no en vano, la justicia de éstas “es proporcional a su proximidad a la ley natural, por la que se han de regular e interpretar” (T II, 12). Este planteamiento parece dar por supuesto cuáles son los preceptos de la ley natural, pero aunque Locke declara que “existe una ley tal y que es tan inteligible y clara para una criatura racional y para un estudioso de la ley, como lo son las leyes de las repúblicas, si no más” (T II, 12), en absoluto tales preceptos son conocidos más allá de las mismas generalidades que era posible apreciar en Vitoria (T II, 6: “nadie debe dañar a otro en su vida, salud, libertad o posesiones”; T II, 11: “quien derrame la sangre de un hombre, verá la suya propia derramada”; T II, 31: “la misma ley natural que nos otorga la propiedad, es la

²⁶ W. von Leyden, “John Locke and Natural Law”, *Philosophy*, 21 (1956), pp. 23-35; J. W. Yolton, “Locke on the Law of Nature”, *Philosophical Review*, 67 (1958), pp. 477-98; L. Strauss, “Locke’s Doctrine of Natural Law”, *American Political Science Review*, LII (1958), pp. 490-501; R. Singh, “John Locke and the Theory of Natural Law”, *Political Studies*, 9 (1961), pp. 105-18; M. Seliger, “Locke’s Natural Law and the Foundation of Politics”, *Journal of the History of Ideas*, 24 (1963), pp. 337-54; J. W. Byrne, “The Basis of the Natural Law in Locke’s Philosophy”, *Catholic Lawyer*, 10 (1964), pp. 55-63; F. Oakley y E. W. Urdang, “Locke, Natural Law, and God”, *Natural Law Forum*, 11 (1966), pp. 92-109; D. E. Soles, “Intellectualism and Natural Law in Locke’s *Second Treatise*”, *History of Political Thought*, 8, 1 (1987), pp. 63-81.

²⁷ J. Locke, *Ensayo sobre el entendimiento humano*. Edón. de S. Rábade y M.ª E. García. Madrid. Ed. Nacional, 1980, vol. 2, IV, XIX, 4, p. 1036: “La razón es la revelación natural, por la que el Padre eterno de la luz y el origen de todo conocimiento comunica al género humano esa porción de verdad que ha colocado dentro del alcance de sus facultades naturales; la revelación es la razón natural aumentada por toda una serie de conocimientos nuevos, comunicados inmediatamente por Dios, y de los que la razón manifiesta su verdad mediante el testimonio y las pruebas que tiene de que proceden de Dios”.

²⁸ J. Locke, *Carta sobre la tolerancia*. Edón. de P. Bravo. Madrid. Tecnos, 1991, p. 57: “no deben ser de ninguna forma tolerados quienes niegan la existencia de Dios. Las promesas, convenios y juramentos, que son los lazos de la sociedad humana, no pueden tener poder sobre un ateo. Prescindir de Dios, aunque sólo sea en el pensamiento, disuelve todo”.

²⁹ F. Tricaud, “Le roman philosophique de l’humanité chez Hobbes et chez Locke”, *Archives de Philosophie*, 55 (1992), pp. 631-643.

que le pone límites a la misma”; T II, 56: “todos los padres y madres están obligados por ley natural a defender, alimentar y educar a los hijos”, etc.).

Por otra parte, estas disposiciones, aunque permiten diferenciar la propuesta de Locke (preservación de la humanidad) de la de Hobbes (autopreservación)³⁰, no siempre están exentas de conflictos entre sí, sobre todo cuando se tiende a equiparar a la sociedad³¹, a la humanidad³² y a la totalidad de los individuos³³. Lo importante, no obstante, es que la ley natural garantiza los derechos naturales del individuo como tal y las obligaciones que asisten a cada uno para que el ejercicio de esos derechos sea posible. Por eso “la verdad y el cumplimiento de la palabra dada pertenecen a los hombres en tanto que son hombres y no en tanto que son miembros de una sociedad” (T II, 14), en la misma medida “que *obligan al Todopoderoso*” (T II, 195).

Así pues, la ley natural (y su expresión en el derecho natural) se ofrece en ambos pensadores como la base de un vínculo entre Dios y los seres humanos que, a través de la misma, obtienen unos fundamentos morales básicos y universales de comportamiento. No importa, a este respecto, que el Dios que cada uno de ellos concibe como origen de esa ley natural sea distinto, propio de un católico en el caso de Vitoria y de un hombre educado en el calvinismo en el de Locke, porque lo importante es que esa moral que los dos deducen de la ley natural pretende ser universal e inmutable. Quiere ser también una moral racional que aparece, sin embargo, cargada de presupuestos cristianos³⁴ y europeos de los que ninguno de los dos llegó a ser del todo consciente. De ahí que juegue un papel fundamental tanto para justificar el rechazo hacia los ateos como para instaurar la validez única de formas de organización familiar o social europeas; tanto para establecer la legitimidad y superioridad de la propiedad privada sobre la colectiva como la de las formas de producción individuales sobre las comunales y la de las formas de vida sedentarias sobre las nómadas. Por otra parte, las leyes positivas, que deben en todo momento mantener su conformidad con la ley natural para ser válidas, transmiten estos mismos supuestos.

³⁰ J. Tully, “The framework of natural rights in Locke’s analysis of property”, en J. Tully, *An Approach to Political Philosophy: Locke in Contexts*, ed. cit., pp. 96-117 (en p. 111).

³¹ T II, 134: “*la ley natural primera y principal*, que debe gobernar incluso al legislativo mismo, es *la preservación de la sociedad*”.

³² T II, 135: “*la ley fundamental de la naturaleza es la preservación de la humanidad*”; véase T II, 7.

³³ T II, 183: “*la ley fundamental de la naturaleza es la conservación de todos los individuos*”.

³⁴ J. Colman, “Locke’s empiricist theory of the law of nature”, en P. R. Anstey, ed., *The philosophy of John Locke. New perspectives*. London. Routledge, 2003, p. 125: “Locke never doubts that the precepts of the law of nature coincide with the rules of conduct God has revealed in the Scriptures”.

4. Los planteamientos: tolerancia limitada del otro

Tal y como nos es conocida, la relección *De indis* se divide en tres partes que se ocupan, respectivamente, del dominio de los indios (bárbaros en el vocabulario clasicista utilizado por Vitoria) antes de la llegada de los españoles, de los títulos no legítimos que se alegan para justificar su conquista, y, finalmente, de los títulos legítimos. Con anterioridad a estas tres partes existe una introducción en la que Vitoria justifica lo oportuno de la discusión que va a abordar y la intromisión de los teólogos en estos temas. En concreto, se plantea en la misma lo inútil y ocioso que parecía discutir lo que ya había sido objeto de las deliberaciones de los reyes y sus consejeros. A este respecto, Vitoria considera que los asuntos de Indias presentaban un aspecto sobre el que lícitamente se podía dudar, puesto que si, por una parte, eran hombres capacitados y honrados los que se habían ocupado de ellos,

por otra parte, se oye hablar de tantos asesinatos, de tantos abusos sobre hombres inofensivos, de tantos propietarios que han sido despojados de sus bienes y riquezas, [que] con razón puede uno preguntarse si todo esto ha sido hecho justa o injustamente, y por esto no parece que sea del todo inútil esta cuestión³⁵.

En segundo lugar, una vez mostrada la licitud del tratamiento del problema, se plantea Vitoria quiénes debían ser los encargados de resolver las dudas sobre el mismo. Su respuesta sigue la línea enunciada al comienzo de la relección *De potestate civili*³⁶: nada es ajeno al oficio de teólogo. Para Vitoria eran los teólogos los que debían resolver un problema que afectaba a la conciencia de los colonos y conquistadores, así como a la del Rey, cuyas leyes parecían seguir aquéllos. Asimismo, también desde el lado de los indios se justificaba la intervención de los teólogos:

he de observar que esta discusión no pertenece a los juristas, al menos exclusivamente. Porque aquellos bárbaros no están sometidos, como diré enseguida, al derecho positivo, y por tanto sus cosas no deben ser examinadas por las leyes humanas, sino por las divinas, en las cuales los juristas no son bastante competentes para poder definir por sí mismos semejantes cuestiones³⁷.

En definitiva, son los teólogos, más que cualquier otro grupo de sabios, los especialistas más cualificados para ser consultados sobre esta cuestión, “y no sé con

³⁵ *De indis*, p. 10.

³⁶ *De potestate civili*, p. 150.

³⁷ *De indis*, p. 11.

certeza que hayan sido llamados para discutir este asunto teólogos que pudieran dignamente ser oídos sobre materia de tanta monta³⁸.

Planteado en estos términos, el tratamiento del problema pasaba a ser una cuestión del máximo interés e importancia a la que Vitoria se aproxima con el bagaje de un científico: seccionando la cuestión principal en tantas partes como sean necesarias para su mejor comprensión. Su punto de partida es: “¿Esos bárbaros, antes de la llegada de los españoles eran verdaderamente dueños pública y privadamente? Esto es: ¿eran dueños legítimos de sus bienes y propiedades particulares y había entre ellos quienes fueran príncipes y señores de los demás?”³⁹. La negación del dominio sólo podía tener lugar por tres motivos: “porque son pecadores, porque son infieles o porque son idiotas”. Las dos primeras explicaciones son erróneas porque, como había demostrado el mismo Vitoria en sus relecciones *De potestate civili*⁴⁰ y *De potestate Ecclesiae prior*⁴¹, ni el pecado mortal ni la infidelidad son impedimento alguno para el verdadero dominio.

La tercera posibilidad, esto es, que los bárbaros sean idiotas o amentes, la desarrolla Vitoria en varios análisis parciales. Niega, en primer lugar, que las criaturas irracionales puedan tener dominio; todo cuanto existe en el mundo está creado por Dios para el hombre, y sólo éste puede tener auténtico dominio. El dominio de los seres humanos lo poseen incluso los que carecen de la razón que caracteriza a éstos, bien por no haberla alcanzado todavía, como es el caso de los niños, o bien por haberla perdido, como ocurre a los dementes. En ambos casos, pueden padecer injusticia, razón que le parece suficiente a Vitoria para reconocerles su derecho al dominio. Sin embargo, bastaba un ligero inventario de las instituciones de los bárbaros para demostrar que estaban lejos de poder ser englobados entre los dementes,

porque en realidad no son idiotas, sino que tienen, a su modo, uso de razón. Es evidente que tienen cierto orden en sus cosas: que tienen ciudades debidamente regidas, matrimonios bien definidos, magistrados, señores, leyes, artesanos, industrias, comercio; todo lo cual requiere uso de razón. Además, tienen también una forma de religión, y no yerran en las cosas que son evidentes a otros, lo que es un indicio de uso de razón⁴².

³⁸ *Ibidem*, p. 11. Vitoria volverá a reafirmar algo parecido al final de la refutación de los títulos ilegítimos (p. 75): “me importa consignar que yo nada he visto escrito acerca de esta cuestión, ni he intervenido en deliberaciones ni reuniones sobre esta materia. Puede, pues, ocurrir que algunos tal vez funden el título y la justicia de esta conquista y soberanía en alguno de los títulos precedentes, y no sin alguna razón. Mas yo hasta ahora no puedo defender otra cosa que lo dicho”.

³⁹ *Ibidem*, p. 13.

⁴⁰ *De potestate civili*, pp. 164 y ss.

⁴¹ *De potestate Ecclesiae prior*, p. 249.

⁴² *De indis*, pp. 29-30.

Por tanto, los bárbaros poseían dominio tanto pública como privadamente, de la misma forma que los cristianos. Vitoria se enfrenta con esta conclusión a la tradición de pensamiento representada por Mair, Palacios Rubios, Bernardo de Mesa, etc., que había hablado de los indios como seres similares a los esclavos por naturaleza a los que había aludido Aristóteles en la *Política*. Precisamente, lo que hace Vitoria es reinterpretar el modelo aristotélico del que partían aquellos pensadores al mantener la distinción entre esclavos por naturaleza y esclavos por convención⁴³. El catedrático de Prima de Teología va a dejar de lado la esclavitud natural en sentido estricto para convertirla en servidumbre civil; de esta forma el maestro dominico transforma un modelo natural y de difícil adecuación en la realidad de su tiempo, en un modelo cultural. El esclavo por naturaleza estaba condenado a ser presa de su condición, el siervo civil podía modificar ésta y dejar de serlo con el paso del tiempo. Al poner el acento en la educación, en la cultura recibida, el modelo aristotélico no sólo dejaba de ser el universo del inmovilismo y se abría a la modificación paulatina de sus elementos, sino que dejaba de servir de barrera discriminatoria entre un “ellos” y un “nosotros”; también entre los europeos era posible encontrar individuos similares a los bárbaros del Nuevo Mundo: “creo que el hecho de que nos parezcan tan idiotas y romos proviene en su mayor parte de su mala y bárbara educación, pues también entre nosotros vemos que muchos hombres del campo bien poco se diferencian de los brutos animales”⁴⁴.

En definitiva, lo que, según Vitoria, quiso decir el filósofo griego acerca de los que son como los bárbaros,

es que hay en ellos una necesidad natural de ser regidos y gobernados por otros, siéndoles muy provechoso el estar sometidos a otros, como los hijos necesitan estar sometidos a los padres y la mujer al marido. Y que ésta sea la intención del filósofo es claro; porque del mismo modo dice que hay algunos que por naturaleza son señores, es decir, los que están dotados de inteligencia poderosa. Y es cierto que no entiende aquí que estos tales puedan arrogarse el imperio sobre los demás por ser más sabios, sino porque han recibido de la naturaleza facultades para regir y gobernar a los otros. Y así, aun supuesto que estos bárbaros sean tan ineptos y brutos como se

⁴³ *Política*, I, 6, 1255 a y ss.

⁴⁴ *De indis*, p. 30. Véase Pagden, A., *La caída del hombre natural. El indio americano y los orígenes de la etnología comparativa*. Versión española de B. Urrutia Domínguez. Madrid. Alianza Ed., 1988, pp. 148-150 y la crítica de B. Tierney, *The idea of natural rights: studies on natural rights, natural law, and church law, 1150-1625*. Grand Rapids. W. E., Eerdmans P. C., 2001, p. 270, y *Rights, laws and infallibility in Medieval thought*. Aldershot. Variorum, 1997, pp. 295-322.

dice, no por eso debe negárseles que tienen verdadero dominio, y que hayan de ser incluidos en la categoría de los siervos civiles⁴⁵.

Si el dominico se hubiera quedado en esta modificación de la teoría aristotélica de la esclavitud natural, habría que afirmar sin sombras su aportación al reconocimiento del indio como un igual al europeo, aunque fuera en la que consideraba su más baja escala, la de los rústicos campesinos. Sin embargo, Vitoria nunca acabó de despejar las dudas sobre la capacidad de los indios. Si el párrafo citado anteriormente tendía a establecer una *cierta* equiparación, al final de su exposición *Sobre los indios*, tras enunciar siete títulos legítimos que justificarían el dominio de los españoles, enunciaba un octavo título que “no me atrevo a darlo por bueno ni a condenarlo en absoluto”, y que parecía inclinar su opinión a favor de la incompetencia de los indios:

Esos bárbaros, aunque, como se ha dicho, no sean del todo incapaces, distan, sin embargo, tan poco de los retrasados mentales que parece que no son idóneos para constituir y administrar una república legítima dentro de límites humanos y políticos. Por lo cual no tienen leyes adecuadas, ni magistrados, y ni siquiera son suficientemente capaces para gobernar la familia. Hasta carecen de ciencias y artes, no sólo liberales sino también mecánicas, y de una agricultura diligente, de artesanos y de otras muchas comodidades que son hasta necesarias para la vida humana⁴⁶.

Unos individuos de estas características no son tanto rústicos carentes de la suficiente educación, como niños necesitados de la correspondiente tutela. Ésta, casi no hace falta decirlo, debería ser desempeñada por los monarcas españoles, que se encargarían de legislar en su beneficio:

para utilidad de todos ellos pueden los reyes de España encargarse de la administración y gobierno de aquellos bárbaros, nombrarles ministros y gobernadores para sus pueblos, y aun darles nuevos príncipes mientras constase que era conveniente para su bienestar⁴⁷.

Por consiguiente, no se puede negar que el análisis vitoriano de los indios y de sus instituciones y costumbres representaba un avance con respecto a sus antecesores tanto en el reconocimiento de la validez de sus formas de vida, de su derecho a

⁴⁵ *Ibíd.*, p. 31.

⁴⁶ *Ibíd.*, p. 97.

⁴⁷ *Ibíd.*

ejercer el dominio sobre sus bienes, como de su organización política y social. Sin embargo, no dejaba de suponer una tolerancia limitada desde el momento en que ninguno de estos elementos alcanzaba a ser considerado válido en igual medida que sus equivalentes europeos, lo que arrastraba a los indios a una dependencia de la que sólo sus tutores podían sacarles.

¿Podemos imaginar algo semejante en John Locke? Ciertamente, no aparece en este autor preocupación alguna por la evangelización de los indios. Todo lo contrario: rechaza explícitamente que la propagación de la religión pueda justificar merma de derechos alguna o conquista por las armas⁴⁸, y es rotundo a la hora de definir los derechos de los indios en relación con el gobierno de los españoles:

Ningún hombre debe, por lo tanto, ser privado de sus goces terrenales a causa de su religión. Ni siquiera los americanos, sometidos a un príncipe cristiano, deben ser castigados, en sus cuerpos ni en sus bienes por no adoptar nuestra fe y nuestro culto. Si están persuadidos de que agradan a Dios observando los ritos de su propio país y que obtendrán la felicidad de esa manera, deben ser dejados a Dios y a sí mismos⁴⁹.

Pero, a pesar de esta actitud, no debe olvidarse que el origen de la reflexión lockeana sobre los indios está relacionado con su derecho a las tierras que ocupan, cuestión que enlaza directamente con el análisis vitoriano de la existencia de dominio entre los bárbaros. En efecto, la teoría política de Locke hace de la propiedad de la tierra el derecho a proteger más importante, hasta el punto de que convierte su adquisición, en la mejor muestra de predeterminación calvinista, en una expresión de la elección divina de los propietarios:

Dios entregó el mundo a los hombres en común; pero dado que se lo dio para su beneficio y para que obtuvieran de él la mayor cantidad posible de ventajas, no se puede suponer que hubiera de permanecer siempre en común y sin cultivar. Se lo entregó para el uso del hombre industrioso y racional (y el *trabajo* iba a ser el título que le diera derecho sobre él); no para alimentar las fantasías y la avaricia de los pendencieros y facinerosos. (T II, 34)

El “hombre industrioso y racional” cumple el mandato divino y recibe el reconocimiento de ese mismo Dios en forma de propiedad *privada*. A la adquisición de ésta empuja también el afán posesivo con el que Locke parece dotar al ser humano:

⁴⁸ J. Locke, *Carta sobre la tolerancia*, ed. cit., p. 22: “Nadie, por lo tanto, ni las personas individuales, ni las Iglesias, ni siquiera los Estados, tienen justos títulos para invadir los derechos civiles y las propiedades mundanas de los demás bajo el pretexto de la religión”.

⁴⁹ *Ibíd.*, p. 42.

“aunque las cosas naturales se nos dan en común, el hombre (por ser su propio amo y el propietario de su propia persona, así como de sus acciones y del producto de su trabajo) tenía en sí el fundamento de la propiedad” (T II, 44). El lugar donde mejor podía realizarse ese afán posesivo no es difícil de imaginar: “América, que nos ofrece hoy día un modelo de lo que fueron las primeras épocas de Asia y Europa” (T II, 108).

La cuestión es: ¿por qué creía Locke que en América la tierra estaba disponible? Ciertamente había toda una literatura previa que incidía sobre esta cuestión⁵⁰, pero lo que nos interesa es la respuesta de Locke y ésta era que consideraba que los indios no la trabajaban de la misma manera que los europeos. Como el trabajo es la causa de “nueve de cada diez partes” de los productos que se extraen de la tierra e incluso “en la mayoría de las cosas el noventa y nueve por ciento es atribuible al trabajo” (T II, 40), la pobreza de los indios sólo puede achacarse a su falta de interés por esa forma de trabajo que constituye el cultivo de la tierra:

Que esto es así lo demuestra claramente el que muchas naciones de América andan sobradas de tierra y, sin embargo, en ellas escasean todas las comodidades de la vida. Pese a que la naturaleza las ha provisto con la misma liberalidad que a otros pueblos con gran cantidad de materias primas, esto es, con un suelo fértil, apto para producir en abundancia todo cuanto puede servirnos de alimento, vestido y para nuestro puro deleite en general, con todo y con eso, la falta de las mejoras impuestas por el trabajo hace que no disfruten ni de una centésima parte de las comodidades de que gozamos nosotros; y un rey de un territorio vasto y fértil vive en una vulgar choza y se alimenta y viste bastante peor que un jornalero en Inglaterra. (T II, 41)

La pobreza de los aborígenes americanos se debe, por tanto, a que no practican la agricultura como lo hacen los europeos; una insuficiencia que no puede ser gratuita, puesto que lo que Dios quiere es que los hombres cultiven las tierras. Los indios eran recolectores y cazadores (T II, 26), nómadas que se conformaban con los frutos o las piezas alcanzadas en sus desplazamientos. Una actividad de esas

⁵⁰ B. Arneil, “Trade, Plantations, and Property: John Locke and the Economic Defense of Colonialism”, *Journal of the History of Ideas*, 55, 4 (1994), pp. 591-609; idem, “The Wild Indian’s Venison: Locke’s Theory of Property and English Colonialism in America”, *Political Studies*, XLIV (1996), pp. 60-74 y los caps. 4 y 6 de su *John Locke and America. The Defense of English Colonialism*, ed. cit., pp. 88-117 y 132-167; Mark A. Michael, “Locke’s Second Treatise and the Literature of Colonization”, *Interpretation*, 25, 3 (1998), pp. 407-427, y P. Corcoran, “John Locke on the Possession of Land: Native Title vs. the ‘Principle’ of Vacuum domicilium”, *Proceedings, Australasian Political Studies Association Annual Conference 2007*, refereed paper, Social and Political Theory Stream. Australasian Political Studies Association and Monash University: 24-26 September 2007. Available (15.IV.2012): <http://arts.monash.edu.au/psi/news-and-events/apsa/refereed-papers/political-theory/corcoran.pdf>.

características no genera más propiedad que la de los bienes que se consumen. Para adueñarse de la tierra hace falta algo más: “la medida de su *propiedad* vendrá fijada por la *cantidad de tierra* que un hombre labre, siembre, cuide y cultive, y de cuya producción pueda hacer un uso pleno que no implique un desperdicio”; en este caso, la apropiación no se reduce al producto generado, sino que, “mediante su trabajo, este hombre cercaría, por así decir, esta tierra, separándola de la que es común” (T II, 32).

El indio, por consiguiente, no accede a la propiedad de la tierra que usa desde siempre, mientras que los colonos británicos alcanzan su dominio con el mero trabajo sobre su parcela. Locke tiene la habilidad de presentar esta adquisición particular como fruto de un mandato divino: “aparecen siempre juntos el cultivar la tierra y el tener un dominio. Lo primero otorga el título para lo segundo. De modo, pues, que cuando Dios ordena al hombre que cultive la tierra, le está diciendo también que se apropie de ella” (T II, 35). Este sentimiento de misión divina no es algo aislado en el pensamiento de Locke, sino que aparece permanentemente entretejido con sus ideas. De hecho, cuando quiere presentar a los colonos estableciéndose en el Nuevo Mundo, no puede dejar de hacerlo equiparándolos a las familias de los patriarcas bíblicos:

Imaginémonos a un hombre o una familia puestos en la misma situación que vivieron los hijos de Adán o de Noé; si establecieran su plantación en alguna tierra interior de América, veríamos que las posesiones que podía crear, según las medidas que hemos fijado, no serían muy grandes, ni perjudicarían al resto de la humanidad, ni siquiera en nuestros días, ni les darían motivo de queja, ni se sentirían, por ello, injuriados. (T II 36)

Los colonos, al extender el modo de vida europeo, desarrollan un trabajo apropiador sobre una tierra que aparece sin dueño y desaprovechada, y todo ello, por mandato divino. Por el contrario, a los indios, apegados a su modo de vida cazador-recolector, aunque –dicho sea de paso– no era el único existente entre ellos, se les atribuyen tres características defectivas: no aprovechan la tierra como es debido, porque su explotación no es considerada trabajo en sentido estricto; no sólo no pueden exhibir vínculo alguno con los designios del Señor, sino que parecen actuar abiertamente en contra de éstos, y, por último, no son considerados dueños de la tierra en la que llevan miles de años.

Todos estos incumplimientos parecen remitir a una misma causa: porque “la condición de la vida humana, que requiere trabajo y materiales sobre los que trabajar, supone necesariamente la *propiedad privada*” (T II, 35). Así pues, la diferencia

primera y esencial entre europeos e indios es la de la apropiación individual de la tierra, que confiere derechos desiguales a unos y otros.

A esta diferencia hay que añadirle el supuesto lockeano de que indios y europeos viven, unos con respecto a otros, en estado de naturaleza. En efecto, los colonos proceden de una sociedad civil, con sus leyes, jueces y poder ejecutivo (T II, 87), sociedad o comunidad que “en su conjunto constituye un solo cuerpo en estado de naturaleza respecto a todos los otros estados o personas ajenas a dicha comunidad” (T II, 145). Aunque Locke habla de “muchas naciones de América” (T II, 41), no otorga a éstas el mismo reconocimiento que a las europeas; los indios no constituyen sociedades equivalentes a éstas, sino que se encuentran en niveles de organización inferiores, con reyes cuya autoridad apenas existe en tiempo de paz y es poco más que la de los generales en sus ejércitos en tiempo de guerra (T II, 108). Aquí se revela uno de los supuestos ocultos en el mensaje de que “al principio, todo el mundo era [como] América” (T II, 49): la suposición de que ha habido una evolución desde el estado de naturaleza a la sociedad civil, sitúa a las sociedades europeas en un nivel que todavía no han alcanzado las americanas. Por lo demás, aunque así fuera, las sociedades que no comparten leyes, jueces y autoridades comunes se encuentran entre sí en estado de naturaleza, lo que sólo les permite acudir a la ley natural (y confiar en sus propios recursos) para resolver sus conflictos. Indios y colonos se encuentran, pues, en estado de naturaleza, aunque esto no impide que pueda darse entre ellos el intercambio comercial:

Las promesas y negocios propios del trueque, [etc., entre los dos hombres de la isla desierta,] mencionados por Garcilaso de la Vega en su *Historia del Perú*⁵¹, o entre un suizo y un indio, en los bosques de América, actúan como lazos mutuos para estos hombres, aunque se mantienen en un estado de naturaleza el uno respecto al otro. Porque la verdad y el cumplimiento de la palabra dada pertenecen a los hombres en tanto que son hombres y no en tanto que son miembros de una sociedad. (T II, 14)

⁵¹ La *Historia del Perú* es la traducción inglesa o francesa de la *Primera parte de los Comentarios reales de los incas*, obra de Garcilaso de la Vega, cuyo L. 1, capítulos VII y VIII, introduce la historia de Pedro Serrano, que serviría de inspiración al *Robinson Crusoe* de Defoe. El fragmento entre corchetes no aparece en la edición que venimos utilizando. El Inca Garcilaso relata cómo Pedro Serrano, náufrago en una isla desierta, subsiste con grandes penalidades en la misma hasta que tres años después de su llegada se encuentra con otro náufrago. El aspecto de ambos era tan horrible que se creían uno al otro el demonio. En su huida, Pedro Serrano reclama la ayuda del Señor, lo que oído por el otro náufrago permite su identificación como cristiano y el consiguiente abrazo una vez que él mismo recita el Credo. Los dos náufragos conviven durante cuatro años hasta que los rescata un navío que acertó a ver el humo provocado por el fuego que utilizaban para llamar la atención.

La teoría política de Locke consagraba mediante esta doctrina el expansionismo de los colonos en América: los indios no tenían derecho a la propiedad de la tierra, pero podían negociar con los pobladores europeos que se adueñarían de sus territorios. El comercio con los indígenas permitiría a aquéllos complementar su economía, sin que ello supusiera un reconocimiento político que les obligara a respetar los límites de su nación: su intercambio tenía lugar en estado de naturaleza. De esta forma cada cual conservaba su derecho a luchar en defensa de su propiedad sin apelar a ningún juez común y en la medida en que lo permitieran sus fuerzas; ésta es la situación característica del estado de naturaleza⁵². Pero, como el colono adquiriría la propiedad de su terreno con el cultivo del mismo, era el único legitimado por la ley natural para defenderlo con la fuerza: la ley natural “enseña a todos los humanos que se molesten en consultarla que al ser todos iguales e independientes, nadie puede perjudicar a otro en su vida, salud, libertad o posesiones” (T II, 6). Al indio le correspondía el papel de agresor de aquellos que, habiendo usurpado sus tierras, contaban con la ley de la naturaleza a su favor, y esa ley no dejaba lugar a dudas: “*cualquier hombre tiene el derecho de castigar al culpable y de ser ejecutor de la ley natural*”. No deja de ser curioso que Locke illustre esta posibilidad con los colonos de las Indias Occidentales, que podrían servirse de quienes están a su servicio para “acaudillarlos y conducirlos contra los indios, para reparar alguna injuria que recibiera de ellos” (T I, 130; véase *ibídem*, 131).

Así, pues, como en el caso de Vitoria, el análisis lockeano de los indios les otorga una igualdad con respecto a los europeos, la del estado de naturaleza, que parece equipararlos en derechos. Sin embargo, también en el pensador británico este punto de partida se revela insuficiente porque, a pesar de esa igualdad formal, los indios no pueden acceder a los derechos de propiedad sobre unas tierras sobre las que vivían y de las que se alimentaban desde tiempos inmemoriales. El dominio, por tanto, en su forma más clásica en Vitoria y en su forma más moderna en Locke, se presenta como una realidad que los indios sólo pueden mantener bajo tutela, en el caso español, o cambiando sus hábitos productivos en la perspectiva del filósofo inglés. En ambos casos, la razón última que justifica esa exigencia es que su forma de vida no es acorde con la de los europeos. La tolerancia inicial de Vitoria y Locke hacia los indios y sus modos de vida se torna limitada, por no decir que desaparece, cuando se evidencia que el reconocimiento de su forma de gobierno, de organización de su sociedad y de distribución de su propiedad se consideran defectivos en su comparación con los europeos.

⁵²T II, 19: “*La ausencia de un juez común que posea autoridad sitúa a todos los hombres en un estado de naturaleza*”.

5. Los resultados: comercio, colonialismo y dominio europeo

Lo único que pretendía Vitoria al enunciar sus ocho títulos “por los cuales los bárbaros podrían venir a poder de los españoles” era legitimar lo que de hecho venía ocurriendo en Indias. Estaba lejos de pensar que si no tenía lugar la situación a la que estos títulos aludían, deberían abandonarse aquellos territorios. Por el contrario, lo ocurrido hasta ese momento tanto en el plano cultural como en el más estricto pero seguro que más relevante para Vitoria, de la evangelización, así como el comercio y los intereses existentes, tanto por parte de los particulares como de la propia corona, convertían tales supuestos en “consecuencias todas para nosotros inaceptables”⁵³. Esa decisión conducía directamente al mantenimiento de la situación existente, esto es, a la permanencia del dominio hispano sobre los indios y con ello a un colonialismo que no era equiparable al que habría de venir con el paso de los siglos, pero que contenía en su germen las características propias del mismo.

Vitoria podía considerar las cosas de Indias un asunto de conciencia a tratar por los teólogos, pero no era ajeno a la efectividad de los argumentos económicos cuando se trataban asuntos estatales. Puesto que bárbaros y españoles poseían productos complementarios⁵⁴, el comercio debía mantenerse. Incluso en el improbable caso de que la conquista fuera dejada de lado, siempre se podría aplicar un modelo de *factoría* similar al portugués: “también los portugueses sostienen intenso comercio con naciones similares que no conquistaron, y sacan de ello gran provecho”⁵⁵. De ahí que no dudara a la hora de señalar una posible fuente de ingresos alternativa en caso de ser aceptadas sus propuestas: las rentas reales se podrían mantener

porque sin faltar ni a la equidad ni a la justicia, sería lícito establecer impuestos sobre el oro y la plata procedentes de las Indias que podrían ser la quinta parte y aun mayor, según la calidad de la mercancía; y con razón porque esa navegación fue empresa de nuestros reyes y con la protección de su autoridad trafican libremente los mercaderes⁵⁶.

A estas dos razones de corte mercantilista, añadía Vitoria la que tal vez fuera para él la más importante: la labor evangelizadora había dado su fruto entre muchos indios y si se pretendía seguir con ella era necesario proteger la acción de la Iglesia. Por tanto, “es evidente que después que se han convertido allí muchos

⁵³ *De indis*, p. 98.

⁵⁴ *Ibidem*, p. 99: “hay muchas cosas en que los bárbaros abundan y que pueden por cambios adquirir los españoles”.

⁵⁵ *Ibidem*.

⁵⁶ *Ibidem*.

bárbaros, no sería conveniente ni sería lícito al Rey abandonar por completo la administración y el gobierno de aquellos territorios”⁵⁷.

También en Locke es perceptible el interés por sacar consecuencias comerciales de la conquista y colonización de Norteamérica, si es que no son éstas las que deberíamos poner en el inicio de su reflexión. Para comprenderlo con claridad debemos partir de dos conceptos fundamentales de su teoría como son el trabajo y la propiedad. El primero viene a garantizar la propiedad de aquello sobre lo que se aplica, sean frutos o caza. Sin embargo, cuando se extiende al cultivo de la tierra, a diferencia de cuando lo hace sobre los productos de ésta, genera una doble apropiación: la de la tierra y la de sus frutos. El mandato divino que exige cultivar la tierra, otorga también la propiedad de la misma, pero, además, garantiza una productividad (T II, 32) con la que los cazadores-recolectores indios no pueden competir. Locke no valora que esa productividad no era necesaria para los indios, a los que les alcanzaba con sus formas de trabajo para salir adelante. La productividad era una razón que sólo tenía valor al servicio de los colonos ingleses, que concebían sus cultivos en un régimen intensivo que buscaba su venta en el mercado. Con ello se pretendía una acumulación de capital, una idea ajena por completo a la mentalidad y a la economía india.

La preocupación por la productividad de los europeos descansaba, por otra parte, sobre una concepción de la tierra que la hacía objeto de dominio y explotación. También esto resultaba extraño para los indios; ellos se consideraban parte de una naturaleza armoniosa en la que las personas se servían de los productos y no se preocupaban de producir sin límite.

Sus ideas sobre el trabajo y la propiedad permitían a Locke dar por supuesto que el cultivo de la tierra tenía que asociarse de forma inevitable a la propiedad privada. Nunca acabó de reconocer que los indios poseían su propia organización y que ésta daba adecuada satisfacción a sus necesidades. Pero, aunque hubiera reconocido el trabajo indígena, como éste era colectivo, no consideraba que fuera suficiente para apropiarse de la tierra. En su teoría sólo el trabajo individual, no el comunitario, conducía a la apropiación de la tierra.

La propiedad tal y como es pensada por Locke es, por tanto, un derecho que sólo alcanza a quienes mantienen formas de vida ajenas a las de los indios, esto es, a los europeos y, en concreto, a los colonos europeos, que es de quien se está hablando permanentemente, aunque no se mencionen con ese nombre. Desde la perspectiva de éstos, más que de una teoría de la apropiación, de lo que se debería

⁵⁷ *Ibídem.*

hablar es de una forma de expropiación en beneficio de la colonización inglesa⁵⁸: en efecto, la apropiación privada de la tierra se realiza sobre la previa propiedad común no de la humanidad, como Locke supone, sino sobre la propiedad común de los aborígenes americanos.

La teoría política de Locke venía a legitimar, pues, la propiedad de la tierra mediante el trabajo agrícola. Su lugar ideal de aplicación eran los territorios americanos y el grupo social para el que parecía estar pensada eran los colonos ávidos de conseguir con sólo su esfuerzo lo que en Inglaterra les estaba vedado. Para éstos, lo importante no es la tierra que en América encontraban en gran cantidad, sino el trabajo que convierte las tierras, por medio de una definitiva y un tanto manipuladora calificación, de salvajes o baldías (T II, 36)⁵⁹ en productivas: “es el *trabajo* el que *otorga la mayor parte del valor que tiene la tierra*, y sin este trabajo, la tierra no vale prácticamente nada” (T II, 43). Entiéndase bien: el trabajo individual propio de los europeos, no el trabajo comunitario de los indios. Puesto que colonos e indios carecían de una autoridad compartida, todos ellos vivían en estado de naturaleza. Sin embargo, como el colono adquiriría la propiedad de la tierra con el cultivo de la misma, era el único que, por la ley natural, tenía derecho a recurrir a la fuerza para protegerla:

Así pues, se puede destruir a un hombre que hace la guerra contra nosotros o que ha manifestado una enemistad contra nuestro ser, por la misma razón por la que se puede matar a un lobo o a un león; porque todos los hombres de ese tipo no se someten a los lazos de la ley común de la razón, ni tienen otra regla que no sea el uso de la fuerza y la violencia, para todo lo cual, merecen ser tratados como animales de presa, como criaturas peligrosas y nocivas que, con toda seguridad, nos destruirían si llegáramos a caer en su poder. (T II, 16)

El indio americano quedaba no sólo desposeído de sus tierras, sino también privado del derecho a defenderlas; en caso de hacerlo, actuaba contra la ley natural. Se ha insistido tanto en que las propuestas de Locke para la colonización de

⁵⁸ J. Tully, “Rediscovering America: the *Two treatises* and aboriginal rights”, en J. Tully, *An Approach to Political Philosophy: Locke in Contexts*, ed. cit., pp. 137-176 (en p. 154).

⁵⁹ T II, 42: “cuando una tierra no se explota, ni como pastizal ni para ningún tipo de actividad agrícola, la denominamos *baldía*, y los beneficios que produce son prácticamente nulos”. P. Corcoran, “John Locke on the Possession of Land: Native Title vs. the ‘Principle’ of *Vacuum domicilium*”, art. cit., al negar que tenga sentido acusar a Locke de haber usado el principio de *terra nullius* (*vacuum domicilium*) para justificar la propiedad de las tierras indias por los ingleses no parece ver que el principio no funciona solo sino que va ligado a la relación que establece la teoría lockeana entre la forma india de ocupación del territorio, a la que no se reconoce como generadora de propiedad y su apropiación por los colonos en estado de naturaleza a través del cultivo, la productividad y la ley natural.

América eran contrarias a las de los españoles, basadas en el incumplimiento de la ley natural y en la violencia, que no se ha sabido ver que también en los *Dos tratados* la ruptura con ésta justificaba el uso de la fuerza por los colonos ingleses⁶⁰.

⁶⁰ B. Arneil, *John Locke and America. The Defense of English Colonialism*, ed. cit., p. 8, nota 20: "For Locke, as shall be discussed, American land should be appropriated peacefully, through either labour or purchase, not through conquest based on the breach of natural law, as the Spanish argued", y pp. 9, 19, 78, 121-2, 164-5, etc.

Lecturas tempranas norteamericanas de las crónicas de Indias españolas. Un recuerdo personal

Fermín del Pino Díaz (C.S.I.C., Madrid)

1. Introducción

Quiero agradecer al profesor Francisco Castilla por invitarme a participar en estas jornadas sobre las relaciones históricas de España con Norteamérica, amparado en la convocatoria del Instituto Benjamín Franklin. Nuestra relación personal se inició en el seno del C.S.I.C. (en su antigua sede madrileña de la calle Medinaceli), donde pudimos debatir en equipo acerca de estas relaciones culturales entre el Viejo y el Nuevo Mundo. Por esos años ochenta pude conocer a un grupo de jóvenes, y celebrar con ellos algún seminario en que pasar revista a la experiencia española con la alteridad indiana. Nuestra pretensión era hallar ideas y personalidades hispanas capaces de afrontar la aventura intelectual del Nuevo Mundo, de modo que mereciera la pena su rescate actual. Algo nos influía el ambiente del 92, cuya fecha centenaria nos suscitó una serie de trabajos y tesis doctorales, queriendo todos mostrar la existencia de una tradición intelectual española en relación con las altas culturas americanas de Mesoamérica y los Andes (refiriéndonos en diferentes tesis doctorales al dominico Francisco de Vitoria, al franciscano Fr. Bernardino de Sahagún, al clérigo humanista Licenciado López Medel y al jesuita José de Acosta), con lo que publicamos en 1992 un libro colectivo¹.

¹ *Humanismo y visión del otro en la España moderna. Cuatro estudios*, n.º 6 de la colección Biblioteca de Historia de América, publicada en el C.S.I.C., 1992, y firmado colectivamente por B. Ares, J. Bustamente, F. Castilla y F. del Pino. En un segundo intento ampliamos el horizonte temporal y espacial de la alteridad, fuera de las figuras prominentes conocidas, en otro simposio titulado *Visión de los otros y visión de sí mismos. ¿Descubrimiento o invención entre el Nuevo Mundo y el Viejo?*, Biblioteca de Historia de América, 12, 1995, coordinada con Carlos Lázaro.

2. Interés antropológico norteamericano por informes españoles

Era inevitable la comparación española con la experiencia de otros países, especialmente con la de Estados Unidos (país donde la antropología estaba más desarrollada), que había sucedido a Europa al frente de un sistema imperial. Justamente la autocrítica generalizada hacia la antropología clásica por la gente del 68 (asociando íntimamente la antropología y el colonialismo) nos hacía pensar seriamente en la leyenda negra de España, en su doble sentido (inexistencia de un imperio legítimo y moderno, así como de una ciencia nacional).

Ese sesgo comparativo de España y Norteamérica lo había yo realizado anteriormente. Quiero recordar el previo planteamiento bibliográfico de mi tesis doctoral, en que seleccioné el caso norteamericano (a partir de los manuales de historia antropológica) para decidir la existencia de una antigua antropología española en América². Mi interés evolucionó desde un primer ensayo de comparación internacional entre España y EE.UU. respecto de un mismo sistema de aculturación o de antropología aplicada (de ello traté en un breve curso dictado en el Centro Iberoamericano de Antropología, en mayo de 1968) a otro planteamiento más cercano a mi propia labor: un examen sistemático de las variadas –y hasta opuestas– opiniones de los manuales de Antropología sobre la aportación de las crónicas de Indias. En ambos casos, quedaba muy influido por la antropología internacional, en especial de origen norteamericano.

Esta influencia norteamericana la había sufrido asimismo en la maestría en Antropología americanista, del curso 1966-67, dirigida por el exilado Claudio Esteva Fabregat, llena de profesores internacionales: con exilados españoles como Juan Comas o Santiago Genovés, mexicanos como León Portilla o Jiménez Moreno, ingleses como Michael Kenny, españoles como Carmelo Lisón o Manuel Alvar... Había allí también historiadores, geógrafos, lingüistas, etc., entre los profesores del máster de Antropología, dependiente del Instituto de Cultura Hispánica y creado a continuación del XXXVI Congreso internacional de Americanistas (Sevilla, celebrado en el verano de 1964). Varios de los antropólogos asistentes a ese congreso (Pedro Carrasco, Juan Comas, Santiago Genovés, León Portilla...) tenían un estrecho contacto con la academia norteamericana.

Aunque tuve en ese tiempo dos experiencias iniciáticas de trabajo de campo previas (en el pueblo de Gistaín de los Pirineos de Huesca durante el verano del 67, y en la selva peruana en los veranos del 71, 74 y 75), el tema doctoral elegido terminó siendo historiográfico, no etnográfico. A pesar de las presiones generacionales,

²“Historia de la Antropología en España: opiniones y proposiciones con relación a las crónicas americanas”. Abril de 1975, Facultad de Ciencias Políticas y Sociología, 531 pp.

mi identidad profesional se fue configurando progresivamente como ‘historiador de la antropología’, y en ese sentido la atención que le concedí a la participación norteamericana fue aún más dominante. Existían varias tradiciones nacionales de antropología como opciones disponibles en Europa (inglesa, francesa y alemana, fundamentalmente), cada una de ellas con sus respectivas historias profesionales, pero la norteamericana ha terminado siendo donde más se ha desarrollado el sesgo histórico de la antropología, sin ningún género de duda. Y ello como consecuencia de su mayor profesionalización gremial, no al contrario: es el país donde hay más profesionales dedicados a ello, al mismo tiempo que se ha desarrollado más la historiografía de la misma. El propio Lévi-Strauss, que se hizo antropólogo en diálogo personal con esta tradición norteamericana (con Boas y Lowie como maestros, aunque no dejase de reivindicar posteriormente a Durkheim y Mauss como sus precursores nacionales) reconoce que el desarrollo profesional norteamericano se debe a incidentes de la propia sociedad:

En los Estados Unidos se asiste desde hace diez años [posguerra mundial] a una evolución sensacional que es, sin duda y ante todo, reveladora de la crisis espiritual que experimenta la sociedad norteamericana contemporánea (que comienza a dudar de sí misma y no logra ya aprehenderse, si no es por medio de esta incidencia de lo extraño que ella adquiere cada día más ante sus propios ojos), pero que, al abrir a los etnólogos la puerta de las fábricas, los servicios públicos nacionales y municipales y a veces inclusive los estados mayores, proclama implícitamente que entre la etnología y las otras ciencias del hombre la diferencia está en el método antes que en el objeto³.

La versión norteamericana de la disciplina no solo forma hoy parte de los manuales internacionales para ayudar a los alumnos a formarse como futuros profesionales, sino que hay asimismo innumerables libros específicos dedicados a contar biografías profesionales de la disciplina, de sus varios grupos de trabajo o tendencias, así como alguna autobiografía de grandes personajes y tratamientos críticos de su historia disciplinar: de acuerdo a este énfasis existe alguna cátedra y revista especializada en su propia historia, así como numerosas tesis doctorales dedicadas al tema⁴. Existe incluso algún archivo nacional especializado en fondos

³ Es decir, que no se ocupa solamente de los primitivos, su objeto original. Cita en pp. 137-138 de “La noción de arcaísmo en etnología”, cap. 6 de su famosa *Antropología estructural*, Barcelona, Paidós (1987). Publicado originalmente en *Cahiers Internationaux de Sociologie*, vol. XII, 1952, pp. 32-35.

⁴ Para conocer en detalle el desarrollo de los departamentos antropológicos norteamericanos donde se desarrollan estudios histórico-científicos, cf. de Stocking, “The history of anthropology: whence, where, wyther?”, *Journal of the history of the Behavioral Sciences*, II, 1966, pp. 281-290. El boletín

históricos del campo de la antropología, donde los ancestros reconocidos depositaron sus papeles y correspondencia conservada, aparte de los archivos particulares en diferentes universidades (Berkeley, Chicago y Nueva York principalmente): se ubica concretamente en Filadelfia, en el seno de la American Philosophical Society, una sociedad ilustrada que ha dedicado su atención temprana a la historia de los grupos indígenas, su población, sus lenguas, etc. Desde los tiempos de Benjamín Franklin, uno de sus fundadores, que se carteaba con Campomanes en busca de datos sobre los gitanos mientras Campomanes se informaba de los cuáqueros. Uno y otro se incluyeron entre los socios correspondientes de la institución ilustrada del otro, la Philosophical y la Academia de la Historia⁵.

Es cierto que la mayor parte de estos estudios histórico-antropológicos especializados se ocupan del período contemporáneo. Pero, al disponerse de una previa documentación colonial sobre los pueblos amerindios, particularmente abundante en lengua española (me refiero a las famosas ‘crónicas de Indias’), la atención que le han concedido los manuales norteamericanos de antropología ha sido mayor que en otras escuelas nacionales. Como es bien conocido, una característica de toda literatura historiográfica es la orientación nacionalista, debido a que el pasado se construye en gran parte e inevitablemente desde el presente; y ése es un defecto señalado hace tiempo por expertos de la historiografía científica, que se ha titulado “presentismo”, o también “precuritis”⁶. Es normal que sean procedentes del propio país los personajes que pasan a ser considerados ancestros disciplinares principales, o que sean preferidos del exterior aquellos estudiosos del pasado nuestro. En este caso, los cronistas le hablan a los antropólogos actuales de los aborígenes norteamericanos, y tienen el camino expedito para ingresar en el panteón de ancestros propios.

Siempre ha causado allí considerable atención la presencia de antiguos misioneros españoles, militares, navegantes o viajeros que viajaron por la franja meridional de su territorio (no solamente la antigua mexicana), sobre todo si produjeron informes sobre los llamados desde entonces ‘indios’, o ‘naturales de la tierra’.

historiográfico se titula “The history of Anthropology Newsletter”, y la colección de libros de historia sale publicada por la Universidad de Wisconsin. Tanto la revista como la colección estuvo dirigida mucho tiempo por Stocking, que pertenece a la Univ. de Chicago.

⁵ Harry Bernstein, “Las primeras relaciones intelectuales entre New England y el mundo hispánico, 1700-1815”. *Revista hispánica moderna*, 5, 1939, pp. 1-17.

⁶ En el caso de la antropología fue denunciado por el maestro de la historiografía antropológica George W. Stocking norteamericano por supuesto: “On the limits of presentism and historicism in the historiography of the Behavioral Sciences”. *Journal of the History of the Behavioral Sciences*, I: 211-218, 1965. Este ensayo se consolida como un mensaje relevante al incluirlo como capítulo inicial de su famosa colección de ensayos *Race, Culture and Evolution. Essays on the History of Anthropology*, 1968, The Free Press, 1ª edición.

Si bien la antropología no estudia solamente pueblos primitivos, como reconoce a su pesar Lévi-Strauss, es cierto que fue su materia original preferente, en lo cual vuelve Norteamérica a diferenciarse de Europa: tal vez se trate de la única potencia colonial que incluye dentro de su territorio numerosos grupos indígenas, en diferentes niveles de desarrollo, que continúan reafirmando su identidad cultural. La amplitud de la atención historiográfica norteamericana deriva tanto de la presencia de numerosos profesionales de origen extranjero en su academia antropológica, como de viajeros o especialistas que han visitado desde hace tiempo algunos de sus enclaves indígenas.

Como resultado de ello, la parte dedicada a la escuela norteamericana en mi tesis fue mayor que a las europeas, en una proporción aproximada del doble o el triple⁷. Por esa razón igualmente me remonté a los orígenes de las instituciones norteamericanas: en particular la *American Philosophical Society* de Filadelfia, creada por Benjamín Franklin en 1744, antes de su independencia. Pero también a las primeras sociedades antropológicas y de anticuarios, de mediados y finales del siglo XIX, en Filadelfia, Washington, Nueva York, Boston, etc. Hasta llegar en 1902 a la creación de la poderosa “American Anthropological Association”, editora final de la famosa revista *American Anthropologist* (creada en 1888), y testigo principal de su actividad profesional.

Por ello mismo ofrecí hablar en esta ocasión de este particular uso norteamericano de fuentes españolas. Me ceñiré solamente a casos tempranos y notables, especialmente de los siglos XVIII y XIX, evitando la enorme casuística que tendría que abordar si incluyo también la historia posterior de los estudios y ediciones realizadas a lo largo del siglo XX. Incluso sería un cuento de nunca acabar tratar de otras diferentes publicaciones y estudios realizados en este siglo XIX sobre fuentes hispanas. En mi tesis ocupa más de 200 pp. este apartado.

A esa atención preferente dedicada por los norteamericanos a la producción americanista española ya se refirieron admirativamente en el pasado otros testigos especiales, y no citaré sino la opinión de uno de ellos, conocido profesor de la Universidad española y director de cursos especializados en el antiguo Centro de Estudios Históricos creado en 1910, dentro de la Junta de Ampliación de Estudios (precedente longevo del actual Consejo Superior de Investigaciones Científicas, al que he pertenecido por más de 40 años). Me refiero a Rafael Altamira y Crevea, historiador del derecho que viajó desde 1910 en adelante numerosas veces al continente americano, especialmente a Estados Unidos, estableciendo una estrecha

⁷ Del texto citado en nota 2, se dedican a la antropología norteamericana las pp. 93-129, y 163-496. En suma 372, de las 531 totales.

colaboración con sus académicos. Altamira reconocía ya en 1917 (en plena primera guerra mundial) esta atención preferencial norteamericana hacia España:

[...] La nación en que más pronto, con mayor empuje y cuajando en la formación de grupos y escuelas, se ha significado esa reestimación de nuestra historia colonial y se ha perseguido el depurarla de calumnias y errores, es la nación norteamericana, la patria de Gaylor Bourne, de Lummis, de Stephens, de Bolton y otros más⁸.

Dejando a un lado este tono un poco patriótico en un hombre del 98, que se había propuesto reivindicar la historia cultural de su país en los debates nacionales de su tiempo (quien atendió emocionado al desastre de la marina española en Cuba y Filipinas, el mismo año que sacaba la cátedra de Historia del Derecho en Oviedo y dedicó posteriormente toda su energía personal a levantar el nivel cultural del país, comenzando por su oficio historiográfico) queremos llamar la atención sobre la situación lógica de que un país heredero del sistema colonial español en el Nuevo Mundo (a partir del cual construiría el resto de su larga vida imperial) tenga interés creciente y opinión favorable en las funciones imperiales cumplidos por el país antecesor⁹.

Parece comprender Altamira la identificación particular que debió sentir el nuevo imperio ante la experiencia variada de un imperio viejo, actuando sobre su propio territorio, según la doctrina Monroe. En mi tesis sostuve que esa simpatía hispanista de la Universidad californiana (a cuya escuela se refería particularmente Altamira) tenía que ver parcialmente con la oposición cultural entre la costa occidental y la oriental de EE.UU. Porque el resto del país (por ejemplo la escuela bostoniana de Prescott) siente una identificación con el pasado imperial, matizado de desconfianza, que puede compararse con la que siente el criollo limeño cuando asume el pasado incaico, pero no a la comunidad indiana coetánea. Por distante que se sienta un actor de otro, debe reconocer que le une las circunstancias comunes entre ambos¹⁰.

⁸ *La huella de España en América*. Madrid. Ed. Reus, 1924, p. 17.

⁹ Por esta misma época (1910) se le ocurría al escultor norteamericano Charles Rumsey dedicar a Pizarro una representación triunfante (a caballo y armado de su espada), elogiando sin rebozo alguno su propósito de conquista americana, y haciendo tres copias que ubicaron sucesivamente en la ciudad de Buffalo (Estados Unidos) situada al frente de la *Albright-Knox Art Gallery*, otra posterior en Trujillo (1929) y por último en Lima (1935, con motivo del centenario de su fundación). Muchos peruanos han creído que se trataba de una obra española, pero el representante español en Lima propuso más bien acompañar esta estatua ofensiva de un busto del inca Garcilaso, a cargo del arquitecto español Piqueras Cotoquí (autor del pabellón peruano en la Exposición Iberoamericana de Sevilla, y de la tumba de Pizarro en la catedral de Lima).

¹⁰ Algo de esa sensación respira la manera como se refiere Jefferson al precedente imperial hispano, tal como lo muestra el ensayo del ecuatoriano Esteban Ponce (University of Virginia at Wise) en

Hay un testimonio hispano más cercano (en el tiempo y en la vecindad disciplinar) que confirma la alta opinión que el mundo oficial norteamericano tuvo de su oponente imperial hispano, y me refiero al antropólogo Julio Caro Baroja, que pasó en los 50 una larga temporada en Washington (concretamente en la sede de la Smithsonian Institution), invitado por su colega George M. Foster, a quien él había acompañado en un viaje detenido por los pueblos andaluces, realizado poco antes. En otro viaje de entonces realizado a Filadelfia, concretamente al museo de la marina, le sorprendió la situación en que halló los trofeos de la guerra del 98:

[...] me chocó la gran importancia que se daba a los trofeos y recuerdos de la guerra de Cuba, porque siempre había tenido la impresión de que aquella, como guerra, fue tan desigual que no podía compararse con otras famosas. El caso es que aquel despliegue de recuerdos no me humilló, sino todo lo contrario. El 98 no había sido, pues, tan desastroso, cuando el vencedor le daba tal importancia¹¹.

No merece la pena detenerse a considerar si los museos de guerra son los sitios más indicados para juzgar la opinión militar respecto del contrario, estando de por medio el interés de exaltar la propia gloria. En todo caso, podría decirse lo mismo de los trofeos españoles (banderas, cañones y condecoraciones) exhibidos afanosamente en los archivos nacionales franceses relacionados con la gesta napoleónica de 1808. Aunque en este caso –al contrario de la guerra de Cuba y Filipinas– sí cabe hablar de una gesta militar del pueblo español, que se adelantó a la derrota final napoleónica en el frente ruso, cuatro años más tarde. Por ello, creo no entender así del todo la exhibición de trofeos obtenidos en una guerra finalmente perdida, y a manos de tropas indisciplinadas.

3. El interés norteamericano temprano en el siglo XVIII por España

Creo que la estima de estos trofeos españoles en museos norteamericanos actuales se relaciona más con el elogio de un imperio ajeno, que se desea por parte de su heredero, que con la honra de una victoria. Y eso se confirma en el interés manifestado anteriormente, a lo largo del siglo anterior al desastre militar español del 98. En este sentido, nos fiamos de algunos testimonios, entre ellos los recogidos por el profesor Harry Bernstein (*o. c.* en n. 5).

“Fragmentos de un discurso no amoroso: Tomas Jefferson y la América hispana. Una aproximación a las relaciones sur-norte”, *Procesos. Revista Ecuatoriana de historia*, 30, II semestre 2009, pp. 5-24.

¹¹ *Los Baroja, Memorias familiares*. Madrid. Taurus, 1972, p. 492

Al parecer, desde fines del siglo xvii había interés por aprender español entre bostonianos relevantes como el clérigo Cotton Mather y el juez Samuel Sewall (en 1669 y 1691, respectivamente), que buscaban afanosamente Biblias españolas traducidas en el siglo de oro (protestantes) o gramáticas españolas. Parece que en 1759 el presidente del Yale College, Reverendo Stiles, escribía al colegio jesuita de México en busca de profesores de español, pidiéndole referencias de españoles en México y California: años después, en 1784, este mismo sujeto discute con Francisco Miranda, visitante asiduo de Norteamérica y Europa, sobre la calidad de los colegios y universidades mexicanas tras la salida jesuita en 1767. También hay tempranas relaciones intelectuales norteamericanas con Perú, donde se lee atentamente la obra sobre la viruela del Dr. Zabdiel Boylston, que se aplicará por primera vez a nivel mundial en el mundo hispánico¹². El propio B. Franklin reconocía en 1788 cierta influencia en su conocimiento sobre los terremotos “de parte de un peruano indígena en París”¹³. Poco antes, en 1774, el director de la Real Academia de la Historia (el famoso conde de Campomanes) le hace saber a Franklin que ha sido elegido miembro correspondiente de la Academia. Doce años más tarde eligen a Campomanes correspondiente de la Filosófica de Filadelfia, el primero de todos.

Campomanes se carteaba también con el historiador escocés William Robertson, que le pide ayuda para reunir datos hispánicos para su *History of America* (1776), y le nombra asimismo socio de la Academia en esa misma fecha de 1777. Al sentirse reconocido por esta ayuda en la obra final, el académico español propone al rey incluso traducir al español la obra. La respuesta del secretario de Estado, el conde de Floridablanca (tal vez influido por las nuevas relaciones tensas con Inglaterra, y la actuación hispano-francesa a favor de las Trece colonias norteamericanas), es que debían ser los académicos españoles los que escribiesen esa historia con documentos propios: y para ello se nombra al joven erudito valenciano Juan Bautista Muñoz, con gran contrariedad de Campomanes, que prefería se tradujese la historia inglesa a una original española. Por ello, Campomanes nunca le quiso conceder ese honor de académico historiador de buen grado, ni siquiera facilitarle su tarea recolectora. Del esfuerzo documental realizado para escribir esa historia americana, sale el fabuloso Archivo General de Indias en 1785. La oposición

¹² La Real Expedición Filantrópica de la Vacuna, conocida como Expedición Balmis en referencia al médico español Francisco Javier Balmis, fue una expedición de carácter filantrópico que dio la vuelta al mundo y duró de 1803 hasta 1814. El rey Carlos IV apoyó y sufragó con fondos públicos al médico de la corte, el doctor Balmis, en su idea de una vacunación masiva de niños a lo largo del Imperio, ya que su propia hija la infanta María Luisa había sufrido la enfermedad. La expedición salió del puerto de La Coruña un 30 de noviembre de 1803. Esta es considerada la primera expedición sanitaria internacional en la historia. Datos tomados de Wikipedia.

¹³ Germán Arciniegas, *El continente de siete colores*. Buenos Aires, 1965, cap. 12.

radical y reiterada de Campomanes a la labor de un académico nombrado por el rey provocó la destitución de su cargo de director de la Academia de la Historia en 1791, siendo substituido por el duque de Almodóvar, bien inclinado hacia la historiografía de Muñoz. Cuando Campomanes volvió a tomar las riendas de la Academia en 1799, volvió a reproducir su hostilidad hacia Muñoz, que murió al poco de apoplejía, a las pocas semanas de su entrevista con Alejandro de Humboldt, que siempre guardará un concepto elevado de él y de su meticulosidad documental de historiador profesional, luego continuada por el marino D. Martín Fernández de Navarrete, director de la Academia entre 1825 y 1844¹⁴.

Sólo completaré la información de la Academia de la Historia, precisando que los nombramientos respectivos de Campomanes y Franklin no quedaron en proyectos, y que se enviaron informes recíprocos sobre los primitivos descubrimientos americanos de los españoles, y datos sobre los primeros pobladores blancos de New England, así como sobre los primeros cuáqueros de Pennsylvania y los moros españoles del Medievo. Y que Campomanes no fue el único corresponsal de la Sociedad Filosófica de Filadelfia, sino que hubo siete españoles más y algún portugués. Posteriormente también se intercambiarán entre la Filosófica y las academias de ciencias colombianas y guatemaltecas nuevas gramáticas y vocabularios. Algunas otras sociedades norteamericanas como la Ethnological aceptaron también la corresponsalía de doce hispanoamericanos.

Uno de los más ilustres académicos norteamericanos de la Ilustración, el presidente Thomas Jefferson, se relacionaba también en su país con españoles como los diplomáticos Valentín Foronda y el cónsul Gardoqui, agradecido por la ayuda recibida en el proceso de Independencia de Inglaterra. Se dice que Jefferson aprendió español en el viaje de Filadelfia a París, en 1784, leyendo el Quijote con ayuda de un diccionario español comprado al embarcarse. En realidad lo sabía ya en 1782 según referencias epistolares¹⁵. Pero más importantes son sus palabras, en una carta a su futuro yerno, Thomas Mann Randolph en 1787, desde su embajada en París:

With respect to modern languages, French, as I have before observed, is indispensable. Next to this, the Spanish is most important to an American. Our connection with

¹⁴Toda esta historia ha sido detenidamente contada por el ilustre profesor Cañizares-Esguerra, como para abundar más en ella. Ver *Escribir la historia del Nuevo Mundo*. Madrid, Fondo de Cultura Económica de España, S.L., 2008.

¹⁵En una carta dirigida en 1782 a su amigo el marqués de Chastellux, éste le menciona la obra de Ulloa en castellano para discutir sobre las dimensiones del conejo americano y el europeo. En otra carta de 1787 a su amigo el vasco-navarro Miguel de Lardizábal, a quien acababa de conocer en París, en que le pide libros españoles sobre América, reconoce tener ya la versión castellana de esta obra de Ulloa, que es la que cita en sus *Noticias de Virginia*. Le cita una docena de libros españoles sobre América ya en su poder (entre los cuales se hallan los jesuitas Venegas y Gumilla), e incluye otros dos más de Ulloa y Jorge Juan.

Spain is already important and will become daily more so. Besides this, the ancient part of American history is written chiefly in Spanish¹⁶.

Destaco especialmente su afirmación final que “la historia antigua americana se ha escrito principalmente en español”, y entiendo bien que no se refiere necesariamente al saber arqueológico, que tanto le interesaba entonces, pero tampoco lo excluye. A este respecto, quiero apuntar su uso común de la obra *Noticias americanas* (1772) de Antonio de Ulloa, a lo largo de su famosa *Notas de Virginia*, terminada justamente antes de su nombramiento de embajador en Francia (1781-1783). Poseía en estos años la versión castellana de esta obra de Ulloa, que cita en esa lengua (se trata de la primera edición de 1772, pues la otra no saldrá hasta 1792) pero también compró en Francia su traducción francesa de 1787, que salió justamente durante su misión diplomática en París. Cuando donó sus fondos finalmente a la Biblioteca del Congreso, constituyendo su primera base, los fondos hispanos sobre América superaban el medio centenar (la mayor parte en castellano), y el mayor porcentaje lo ocupaba Ulloa (5).

Aunque no son muchas las citas realizadas de Ulloa a lo largo de sus *Notas de Virginia*, siempre son elogiosas y llenas de respeto. De entrada, y tal vez para mostrar su familiaridad hispánica le llama “Don Ulloa”: “Don Ulloa mentions a break...”, “Don Ulloa inclines to the opinión that...”, “Don Ulloa, tells us”, “Don Ulloa here admits”, “In so judicious an author as Don Ulloa, and one to whom we are indebted for the most precise information we have of South America”, etc. Ahora bien, aunque Ulloa le merece respeto por haber visitado detenidamente el continente americano, especialmente el meridional (y no como el filósofo Buffon, o sus secuaces Raynal, De Pauw o W. Robertson), no le parecen igualmente respetables sus opiniones generalmente críticas sobre la capacidad humana aborigen, a pesar de conocer las habilidades técnicas y arquitectónicas de los incas peruanos. Y menos aún, cuando se atreve a hacer generalizaciones sobre el indio norteamericano, que es quien interesa a Jefferson defender. Así responderá a la inferencia de Ulloa sobre la cobardía india del Sur y del Norte, que queda así descrita en cita que recoge el propio Jefferson:

Los Indios vencidos son los mas cobardes y pusilánimes que se pueden ver [...] o lo que refieren las historias de la Conquista sobre sus grandes acciones es en un sentido figurado, o el carácter de estas gentes no es ahora según era entonces; pero lo que no tiene duda es que las Naciones de la parte Septentrional subsisten en la misma libertad que siempre han tenido, sin haber sido sojuzgados por algún príncipe extraño, y que viven según su régimen y costumbres de toda la vida, sin que haya

¹⁶ Gayle Wilson, *Monticello Research Report*, September, 1998.

habido motivo para que muden de carácter; y en estos se ve lo mismo que sucede en los del Perú y de toda la América Meridional, reducidos, y que nunca lo han estado. (*Noticias Americanas*. Entretenimiento XVIII. 1)

Aunque Ulloa cree conocer al indio norteamericano tras su visita a Luisiana (justamente el territorio que Jefferson logrará adquirir de manos de la Francia napoleónica en 1803, que acababa de obtenerlo de España en 1800 y que incluía una porción mucho mayor del actual estado de USA), Jefferson no se lo concede:

He was probably not acquainted himself with the Indians of North America, and had formed his opinion of them from hear-say. Great numbers of French, of English, and of Americans, are perfectly acquainted with these people... His reasoning then would have been reversed thus: Since the present Indian of North America is brave, and authors tell us, that the ancestors of those of South America were brave also; it must follow, that the cowardice of their descendants is the effect of subjugation and ill treatment. —For he observes, *ib.* [*Entretenimiento XVIII*, 27] that “los obrages los aniquilan por la inhumanidad con que se les trata.”

No se entiende a primera vista la importancia concedida por Jefferson a una opinión del ilustrado español, si no fuera porque la autoridad de Ulloa había sido empleada por el famoso filósofo francés conde de Buffon para sostener la inferioridad física del *homo americanus*, como afirma el Dr. Keith Thomson, miembro destacado de la actual American Philosophical Society:

Buffon was not the first to assert American degeneracy [...] Buffon’s immediate source was a book by a Spanish naval officer, Don Antonio d’Ulloa (*Relación histórica del viaje hecho de orden de su Majestad a la América Meridional*, 1748)... d’Ulloa’s thesis was that the human condition in the Americas was degenerate as a result of a long history of colonialism, slavery, exploitation of natural resources and subjugation of the native peoples. To d’Ulloa, it was natural that America lacked the large mammals of the Old World and was rife with noxious insects and poisonous reptiles. Buffon, focusing on North America, developed d’Ulloa’s observations into a complex theory in which climate played a central role [...] Of American Indians, he wrote, “the organs of generation (of the savage) are small and feeble. He has no hair, no beard, no ardour for the female. Though nimbler than the European, his strength is not so great. His sensations are less acute; and yet he is more timid and cowardly.” And so on. Jefferson refuted Buffon’s claims...¹⁷.

¹⁷ “Jefferson, Buffon and the Moose”, *American scientist*, núm. 2, MARGINALIA, Saturday, May 24, 2008. Está de acuerdo asimismo con esta precedencia de Ulloa sobre Buffon, Ralph Bauer, “Thomas Jefferson, the Hispanic enlightenment, and the birth of hemispheric American studies”, *Dieciocho*:

Efectivamente, las citas de Ulloa suceden a muchas sobre la obra de Buffon.

Dejemos a un lado la influencia de Ulloa y otras fuentes españolas sobre la magna obra de Buffon, como un hecho que requiere más desarrollo por su relevancia, para fijarnos solamente en esta coyuntura norteamericana de Jefferson que pone en relación estrecha y dialéctica ambas obras. Pero, aparte de la obra personal de Jefferson, creo más relevante en nuestro caso destacar la obra colectiva de las sociedades científicas norteamericanas en relación con las fuentes hispanas. Las gramáticas indígenas americanas en castellano o latín comenzaron a ser usadas para estudiar el origen de las poblaciones nacionales, a partir del surgimiento ilustrado de la lingüística comparada: la misma sociedad filosófica de Filadelfia (como otras sociedades científicas de Estados Unidos: la Antiquarian, la Ethnological, la Historical de Massachussets...) se interesan grandemente en las gramáticas elaboradas en el período colonial, sobre todo por misioneros. Miembros de la Filosófica como Jefferson o Benjamin Smith Barton colaboraron con las academias coloniales sudamericanas en reunir vocabularios para Catalina de Rusia. Y, detrás de las gramáticas, suscriben la opinión de algunos misioneros como el P. Acosta acerca de la dignidad intelectual de los indios, despreciados por los hombres vulgares, que no les entienden sus lenguas ni sus saberes. Dado que los misioneros protestantes no se interesaron especialmente en las lenguas aborígenes en general, hasta el siglo xx (Instituto Lingüístico de Verano), abogados como John Pickering (asimismo de la sociedad Filosófica) tuvieron que dedicarse a recolectar gramáticas misionales católicas (de procedencia francesa o española) para componer un cuadro inicial de las lenguas norteamericanas. En todo caso, es reconocido que el estudio directo de lenguas aborígenes desciende durante la Ilustración, por comparación con los siglos precedentes y el siglo xix, muy superior en este aspecto¹⁸.

También se interesan los académicos americanos en los estudios botánicos tempranos como los de Francisco Hernández, y el propio Barton reconoce disponer de un ejemplar único de la obra de Hernández publicada en Roma 1648 (*Rerum Medicarum Novae Hispaniae Tesaurus...*). Como Hernández, el médico ilustrado de

Hispanic Enlightenment, 22, March 2009, pp. 49-81: "I would argue, however, that Hispanic authors played a special role in Jefferson's writings that cannot entirely be accounted for by his noted literary cosmopolitanism".

¹⁸ Sin tiempo para desarrollar estos temas de lingüística comparada, nos remitimos a algunos tratados monográficos recientes: José Luis Suárez Roca, *Lingüística misionera española*. Pentalfa, Oviedo, 1992. Klaus Zimmermann (ed.), *La descripción de las lenguas amerindias en la época colonial*. Madrid. Vervuet Iberoamericana, 1997. Otto Zwartjes (ed.), *Las gramáticas misioneras de tradición hispánica (siglos xvi- xvii)*. Amsterdam: Rodopi, 2000. Otto Zwartjes, Even Hovdhaugen (ed.), *Lingüística Misionera*, Volumen 1, Amsterdam: Rodopi, 2004. Finalmente, original en castellano Ascensión Hernández de León-Portilla, "Paradigmas gramaticales del Nuevo Mundo: un acercamiento". *Boletín de la Sociedad Española de Historia de la Lingüística*, 7, 2010, pp. 73-107.

Filadelfia estaba interesado en antigüedades, además de la nomenclatura botánica, y se interesaba en el origen de los nativos americanos (*New Views of the Origin of the Tribes and Nations of America*, 1798), abordando incluso un estudio comparativo de lingüística (*Etymology of Certain English Words and one Their Affinity to Words in the Languages of Different European, Asiatic and American (Indian) Nations*, 1803)¹⁹.

4. La evolución decimonónica de las colecciones, sociedades y personas en Estados Unidos

La obsesión por reunir manuscritos españoles se vuelve generalizada en las primeras épocas nacionales norteamericanas, y las excelentes colecciones actuales reunidas en la biblioteca privada de la Filosófica de Philadelphia, o en las públicas de Boston o Nueva York se han ido formando en estos tiempos tempranos, a base de comprar a su vez ricas bibliotecas privadas (la de Logan en Filadelfia, de Adams y Prince en Boston, y de Lennox en Nueva York), y decidir como norma de su estatuto no venderlas luego ni dividir las de ningún modo. Naturalmente que los 6.500 libros de Jefferson vendidos en 1815 al Congreso de los EE.UU. serían constitutivamente inalienables, como la biblioteca del médico botánico Hans Sloan para la Biblioteca Británica en 1753. Ésta fue asimismo la condición que puso Hubert Bancroft cuando vendió sus 60 mil ejemplares de manuscritos y libros españoles a la biblioteca de la Universidad de California, que ha recibido su nombre.

Además de reunir manuscritos españoles sobre antigüedades americanas, se organizan posteriormente expediciones para visitar las ruinas de su propio territorio, o de la América del Sur. Tomas Jefferson en el siglo XVIII y Efraín Squier en el XIX excavaron los montículos prehistóricos de Virginia y Ohio. Lo hacen asimismo por el propio país gentes de la talla de Henry Schoolcraft, John L. Stephen, Justin Winsor, Daniel Brinton, etc., que luego publican colecciones de documentos, y tratados históricos. Pero luego organizan expediciones al exterior del propio territorio, primero más allá del Mississippi (Lewis and Clark, 1804-06, enviada por el propio Jefferson), y sucesivamente en Centroamérica, México o Perú. En estos países se valen de informantes locales, generalmente párrocos de aldea, para reunir códices indígenas, excavar ruinas, y recoger tradiciones folklóricas.

La suma de nombres se alargaría demasiado, y por ello nos centraremos en unos pocos, alrededor de los cuales se organizará la investigación y el debate nacional

¹⁹ Para una referencia sobre esta antropología temprana, ver de Alfred Irving Hallowell, "Anthropology in Philadelphia", *The Philadelphia Anthropological Society: Papers Presented on Its Golden Anniversary*, ed. J. W. Gruber, pp. 1-31. Philadelphia. Temple Univ. Press, 1967.

sobre el valor de las fuentes hispanas. Son tal vez los nombres más importantes los de Hubert Bancroft, William Prescott, Lewis Morgan, Adolph Bandelier y Franz Boas. Y alrededor de ellos se va a desarrollar un prolongado debate acerca de la metodología disciplinar en relación a las fuentes históricas, así como del nivel evolutivo real de las sociedades indígenas americanas (dentro del Norte y del Sur). Para historiadores contemporáneos como Prescott y Bancroft, la enorme documentación reunida sobre las sociedades americanas permite establecer que en Centroamérica y los Andes se alcanzó el nivel civilizatorio, al contrario que en las sociedades norteamericanas: para ello emplean especialmente la documentación española (gramáticas y crónicas de Indias con información religiosa, y económica), que combinan con la visita al terreno y la excavación, así como con la historia comparada.

Contra estos dos hispanistas se alza vigorosa la figura radical de Lewis Henry Morgan, un abogado brillante de Rochester (Michigan) que estudia y se encariña con las sociedades iroquesas de su vecindad, cuya organización familiar, social y política estudia de primera mano²⁰. Luego manda hacer encuestas por todo el mundo a través de la Smithsonian Institution y la Asociación Americana para el Avance de la Ciencia, a la cual pertenece, sobre los sistemas de parentesco (de afinidad y consanguinidad, que se suponen determinan modos diferentes de organización social), para establecer los tipos de organización social y de parentesco mundiales (1864-71). Finalmente publica su famosa obra *Ancient society* (1877), donde establece las fases de desarrollo de las sociedades pre-civilizadas, en el campo del parentesco, la economía, la religión y la política. En virtud de esta clasificación evolutiva de toda la humanidad, no admite que ningún pueblo aborigen americano haya superado el nivel del barbarismo medio, como los iroqueses: según él, los cronistas españoles exageran al hablar de una civilización azteca o inca. Para contradecirlos, se ayuda de la traducción de las crónicas españolas realizada por parte del suizo Adolph Bandelier, pagado por él mismo, al mismo tiempo que de las excavaciones que manda hacer al sur de Estados Unidos (Nuevo México, de donde dicen las tradiciones aztecas que descienden sus ancestros). Morgan morirá sin dar su brazo a torcer sobre la cuestión, afirmando lo siguiente:

Las historias de la América española merecen fe en cuanto se refieren a los hechos de los españoles y a los hechos y características personales de los indios, y en todo cuanto tenga relación con sus armas, implementos, utensilios, alimentación y cosas

²⁰ Los iroqueses han significado en la historia nacional algo especial, al haber ayudado a los ingleses contra los franceses que ocupaban el territorio septentrional de la costa atlántica, a lo largo del período ilustrado. Al recibir armamento de parte inglesa se terminaron imponiendo sobre otros grupos algonquinos, que apoyaban a los franceses. El asunto se menciona en la famosa obra de John Feminore Cooper, *El último mohicano*, 1826, referida a hechos de 1757, pero muy conocida internacionalmente.

de carácter similar. Pero en todo lo que respecta a la sociedad y gobierno indio, su régimen social y plan de vida, carecen casi por completo de valor, porque nada aprendieron ni nada conocieron de uno ni de otro²¹.

Se ha acusado a su colaborador Bandelier de seguirle al pie de la letra en esta crítica y concepción evolutiva, a pesar de lo que afirmaban las fuentes españolas, pero sin fundamento real, como luego se ha sabido y yo me molesté en verificar personalmente. En realidad, Morgan estaba demasiado convencido de sus razones histórico-culturales como para escuchar los disensos de su colaborador, el cual dependía absolutamente de él para su trabajo. Sin embargo, sus afirmaciones personales en contrario fueron cada vez más contundentes, así como su confianza en que la investigación etnohistórica debe apoyarse en documentos fiables, como reconoció el antropólogo Clyde Kluckhohn en 1941, al publicarse las cartas entre Morgan y Bandelier:

Bandelier representa un género de antropólogo que (con unas pocas excepciones notables como F. W. Hodge) ha sido demasiado raro desde entonces. Los etnólogos americanos, como clase, han sido escandalosamente olvidadizos de la investigación libresa... Y la siguiente situación, como dice Bandelier se aplica todavía, desgraciadamente, en demasiados casos: 'El olvido casi total para estudiar la lengua española y sus documentos han conducido al extravío a los americanos, donde la historia y la etnografía nacional deberían avanzar mucho más'²².

Bandelier fue enviado poco después a Perú-Bolivia por diez años (1892-1902) para seguir estudiando sitios arqueológicos y buscar documentación colonial, gracias a una generosa financiación proveída por el mecenas Henry Villar. Su patrón L. H. Morgan había fallecido, y su influyente colega Frederic W. Putnam no le renovó el contrato para seguir sus investigaciones arqueológicas y etnohistóricas en Norteamérica, al mismo tiempo que los negocios familiares le había dejado en la ruina. No pudo dejar de aceptar esta generosa oferta de viaje al lejano Perú, a pesar de que se estaban encontrando en Nuevo México (al mismo tiempo que pozos de petróleo), títulos de propiedad colonial de la tierra para los pobres indios, que les hubieran permitido resistirse a la expulsión...

Su dinamismo en Perú y Bolivia se dirigió a seguir el método norteamericano aprendido en Estados Unidos, al combinar las excavaciones arqueológicas con la

²¹ Lewis H. Morgan, *La sociedad primitiva*, ed. Ayuso, 1971, p. 232, nota 128.

²² Traducción nuestra de su "Review of Pioneers in American Anthropology, by Leslie White". *Hispanic-American Historical Review*, 21, 1941, pp. 325-30. Cita en p. 328.

consulta de crónicas de Indias y documentos de archivos coloniales. Cuando regresó a Estados Unidos, al cabo de diez años, le ofrecieron colaborar con Franz Boas en el recién creado departamento de antropología de la Universidad de Columbia, dictando en 1904-1906 dos cursos sobre “Archaeology of Peru” y “Spanish Sources for the American Ethnology”. Durante sus viajes a México anteriores a su ida al Perú, se había convertido al catolicismo, por lo cual obtiene luego apoyos varios (incluso de Roma) para recuperar la labor abandonada en 1892 en Nuevo México, por lo que decide ir a investigar al Archivo General de Indias sobre pleitos indígenas y títulos de propiedad de la tierra. Allí murió en marzo de 1914, siendo enterrado en la catedral.

La estela de Bandelier en Estados Unidos, especialmente en California y Nuevo México, no dejó de extenderse, proveyendo numerosos voluntarios en la recogida de información etnohistórica de origen hispano, y en la defensa de los intereses locales. Esta línea de defensa jurídica de los indígenas campesinos de Nuevo México ha continuado siendo una línea de desarrollo disciplinar en el país, y su popularidad se nota en que el nombre de Bandelier se ha dado a varios parques naturales en el sudoeste norteamericano.

Queremos dejar aquí de seguir nuestro panorama histórico, recordando simplemente que la presencia de la documentación española en la Etnohistoria americana no solamente no ha decrecido en el siglo xx, sino que ha crecido exponencialmente, como puede comprobarse en los sucesivos *Handbooks* de Etnología norteamericana (el primero de todos), sudamericana y centroamericana²³, en los que se ha concentrado el patrimonio científico etnográfico, procedente del pasado pero vigente en la praxis actual de la disciplina. Es a través de estas ininterrumpidas valoraciones etnohistóricas ofrecidas por la comunidad norteamericana de antropólogos como se han confirmado los actuales méritos de la documentación y la bibliografía en castellano para el conocimiento de la cultura ancestral norteamericana.

²³Frederik Web Hodge (ed.), *Indians north of Mexico*, Washington, Govt. print. off, two Parts, Smithsonian Institution. Bureau of American Ethnology, 1907-10. Julian H. Steward, (ed.): *Handbook of South American Indians*, 7 tomos. Washington, 1946-59. Smithsonian institution, Howard F. Cline, (ed.) *Handbook of Middle American Indians*. 16 vols. (Vols. 12-16, Guide to ethnohistorical Sources, Austin, Tex.) 1964-75.

Benjamin Franklin, Thomas Paine y la formación de una esfera pública moderna en Estados Unidos previa a la revolución

Jaime de Salas Ortueta (Universidad Complutense, Madrid)

1. Este artículo hace referencia al proceso por el que se constituye Estados Unidos en el momento previo a la revolución y la separación de la Corona británica. El planeamiento es ideológico en la medida en que entiendo que se trata de un proceso de toma de conciencia que se opera en una sociedad que a partir de un momento se entiende a sí misma como soberana. Convencionalmente tal es el significado de la *Declaración de Independencia* de 1776 pero el hecho es que dicha declaración tiene un contexto de una sociedad que podía concebir el ideal moderno de una república democrática por oposición a la visión tradicional de un mundo jerarquizado.

La tesis subyacente del trabajo es la siguiente: como es sabido la Ilustración da pie a la formación de una esfera pública donde el ciudadano se incorpora a un relato colectivo: periódicos, libros panfletos le informan; las conversaciones de café y las tertulias mantienen vivas sus inquietudes; con ello adquiere conciencia de ser parte de un todo, sobre el que puede, e incluso debe, opinar y ejercer en alguna medida su iniciativa. Pasa de entenderse como súbdito a verse como ciudadano.

En el caso europeo, el proceso de modernización, la introducción de una esfera pública y la consiguiente incorporación del ciudadano a ella se hace de una forma mucho más trabajosa. En parte se trata de un proceso en el que lo que entendía Hegel como la astucia de la razón ha predominado, siendo los resultados institucionales el producto inconsciente de unas prácticas colectivas más que un paso que se legisla de una forma puntual. Podemos pensar en los 200 años que separan la revolución francesa de la caída del muro de Berlín como un proceso complejo de las distintas naciones europeas por las que estas llegan, problemáticamente, a una madurez institucional y democrática. En Europa el periodo se caracteriza por grandes

aportaciones culturales pero no se da la aportación de políticos en ejercicio de tales como ocurre en Estados Unidos. Napoleón cierra la revolución francesa en cierta medida conculcando elementos fundamentales del mismo ideario revolucionario.

La aportación de los políticos de Estados Unidos no se limita a la organización de la rebelión y la promulgación de la constitución sino sobre todo se caracteriza por la introducción de formas a la cultura política que persisten en la vida actual. Pienso en la repercusión de las grandes figuras, los padres de la patria, especialmente Jefferson y Franklin pero también Washington, Madison y Hamilton. Y así en la defensa de la libertad frecuentemente se invoca a Jefferson mientras que Madison como defensor de la constitución es conocido por la idea de poderes que se contraponen y se complementan mutuamente dando a la sociedad la posibilidad de progresar establemente; la vocación productiva de la sociedad estadounidense encuentra en Madison su gran apologeta y finalmente Franklin, con su *Autobiografía*, se presenta como el gran valedor del sueño típico de Estados Unidos del *Self made man*, del hombre que se hace a si mismo dentro de las posibilidades que ofrece la sociedad de Estados Unidos. El resultado es un conjunto de trayectorias personales que aún hoy sirven de inspiración en los debates del momento.

De lo que se trata es que en un momento fundacional, los padres de la patria pudieron con su ejemplo no solo acertar en la creación de instituciones sino que lograron poner de manifiesto las creencias desde las que dichas resoluciones encuentran su sentido.

Este artículo no es sino una aproximación a un momento de excepcional riqueza, que felizmente ha sido bien apropiada por la historiografía de Estados Unidos. Nos interesa a los europeos como parte de nuestra cultura no sólo porque el pensamiento de los revolucionarios se deriva de fuentes europeas sino porque estamos hoy involucrados con formas políticas análogas.

2. La idea de una esfera pública debe mucho al libro de Habermas *Strukturwandel der Öffentlichkeit, La transformación estructural de la esfera pública*¹. Aunque la noción del siglo XVII de la *República de las letras* anticipaba la esfera pública es importante el surgimiento de este ámbito con la Ilustración. Una esfera o ámbito

¹ *Strukturwandel der Öffentlichkeit. Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft*. Berlin 1961. Para la aplicación a Benjamín Franklin de estos conceptos: Lewis P. Simpson. –“The printer as a man of letters: Franklin and the Symbolism of the Third Realm” en *Benjamin Franklin: A collection of critical Essays*. Edited by Brian O. Barbour. Englewood Cliffs, N. J. 1979. Asimismo, Michael Warner. –*The Letters of the Republic. Publication and the Public Sphere in Eighteenth-Century America*, Harvard/London 1990. Un planteamiento más amplio de la noción de comunidad imaginaria se encuentra en Benedict Anderson: *Imagined Communities*, London (2) 2006 y Charles Taylor. –*Modern Social Imaginaries*. Durham/London 2004.

público se diferencia tanto del mundo político y administrativo propiamente dicho así como de la iglesia, además del mundo privado del trabajo y de la familia. Anderson lo entiende como un ámbito imaginario al constituirse como realidad que trasciende los círculos de sociabilidad tradicionales y cada individuo lo constituye como parte de su proceso de socialización. Los ciudadanos pasan a verse como parte de un todo mayor. Para que dicha constitución tenga lugar, es necesaria sobre todo la aparición de la prensa escrita y de libros de gran difusión así como locales públicos donde se podían discutir los asuntos comunes del día. El espacio público pasa a convertirse en el contexto de legitimidad, en la medida en que el comportamiento de las autoridades debe adecuarse a la opinión pública que se constituye en dicha esfera.

El propio Habermas describe la evolución de este espacio durante el siglo XIX con la aparición de los partidos políticos. Pero debe destacarse por encima de su evolución, que el hecho fundamental es que la opinión pública se constituye en dicho ámbito y que esta es decisiva en los procesos políticos de una sociedad moderna.

3. La personalidad de Benjamín Franklin fue ciertamente polifacética. Fue un científico que se convirtió en miembro de la Royal Society apoyándose en sus trabajos sobre electricidad. Es una figura central de la literatura del momento con su *Autobiografía* que propone un semblanza clásica del hombre que se hace a sí mismo. Fue un ciudadano activo en la vida de Filadelfia y pasó a tomar parte en el congreso donde se presentó la Declaración de Independencia así como en los debates de la constitución de 1788.

Pero lo importante desde el punto de vista de este artículo es su papel en la aparición de una versión de la esfera pública en la Filadelfia colonial. Franklin se retiró a los 42 años en 1748 con unos ingresos anuales de 2.000 libras que expresan el progreso desde unos principios modestos. En este ámbito, su fortuna se debió a que fue capaz de ejercer simultáneamente como autor, impresor, editor y librero, funciones que hoy se distinguen claramente pero que él supo con singular acierto aunar y que de hecho se reforzaban mutuamente. Y con ello, hizo una contribución importante a la creación de ese ámbito público al que se ha hecho referencia en el apartado anterior.

En este sentido, el periodo más importante de su larga vida lo constituye su juventud. Efectivamente, desde 1727 hasta 1757, es decir desde sus 21 hasta sus 51 años, Franklin ejerció como ciudadano de Filadelfia con gran éxito desde el punto de vista social y económico contribuyendo a la constitución de ese ámbito público. Debemos detenernos más en ello.

4. Hay que distinguir entre las teorías de Franklin y sus prácticas. En términos generales su visión del hombre o de la sociedad no son especialmente relevantes y en muchos casos no nos conducen a un pensamiento sistemático de relevancia. Es cierto que le interesaban cuestiones éticas y que figura a través de la conocida obra de Max Weber como uno de los exponentes de la cultura ética de la modernidad. Pero desde luego no tiene un papel importante en la historia de la Ilustración. Por lo general la actitud que predomina en sus trabajos es la valoración de la utilidad del conocimiento hasta el punto de no buscar la originalidad sino más bien el buen empleo de saberes ya existentes.

Pero su perfil es de hombre práctico. No buscaba un sistema de pensamiento sino más bien formas de mejorar la calidad de vida de sus lectores y miembros de la comunidad a la que pertenecía. Por ello su personalidad literaria prefiguraba y armonizaba con el ciudadano bienhechor en el que se convertiría sobre todo a partir de su retirada profesional. Estaba convencido de la importancia del pensamiento para la vida cotidiana. Por ello, se encuentra comprometido al desarrollo del ámbito público y le interesará sobre todo el empleo de la razón para la comunicación.

5. Su contribución más importante se encuentra en los escritos publicados en el *Pennsylvania Gazette* publicación que adquirió en 1728. Las distintas vertientes de su personalidad intelectual están plenamente presentes aquí: por un lado quiere educar al lector como corresponde al ilustrado. A ello se añade que se dirige a él como un ciudadano más y en ello abunda en el carácter público de su comunicación. Y finalmente no se desentiende de la necesidad de vender ejemplares de sus publicaciones. Por todo ello, en todo momento va a buscar un estilo adecuado que siendo respetuoso permita enseñar y entretener al mismo tiempo.

En determinados momentos, lo que predomina realmente es el intelectual público que defiende el medio por el que se expresa. Su *Apología del Impresor* está dirigida a defenderse de las críticas a un artículo reciente y sus posibles indiscreciones². Mantiene que la prensa tiene que permitir la discusión independientemente de cuál pueda ser la opinión del impresor. Parte del principio de la importancia de que algo esté publicado. Es una forma de establecer la verdad pendiente de un desmentido explícito. Es consciente de que en el ámbito público, la noticia adquiere su propia realidad al comunicarse al conjunto de los lectores.

“Tantos puntos de vista como personas”. Así traduciríamos el dicho de Franklin. “So many men, so many minds”. Entiende Franklin que es inevitable que un impresor acabe ofendiendo a una parte de la sociedad salvo en el caso de que éste se

² Franklin, *Writings*. The Library of America, New York, 1987, pp. 171 y ss.

decida a publicar muy poco³. Pero es consustancial a su planteamiento que permita –e incluso casi se puede decir que fomente– que una posición sea refutada cuando a la hora de la confrontación de posiciones se imponga aquella que tenga la verdad de su parte:

A los impresores se les ha inculcado la creencia de que en el caso de que haya disparidad de opiniones, ambas partes deben ser oídas por el público y cuando verdad y error compiten de buena lid, la primera siempre se impondrá a la segunda. Por ello aquellos no tienen inconveniente de servir a quienes les paguen bien sin definirse por ninguna de las partes.⁴

Todo ello implica una determinada visión de la razón. En primer lugar esta es una facultad que permite la comunicación. Por ello mismo, está abierta a la formulación de distintas soluciones y medidas ante cualquier problema práctico que deba plantearse una comunidad. Además es solidaria con la práctica y con ello puede contribuir a la mejora de la misma. Lo fundamental es que con ello la razón permite que una sociedad trabaje conjuntamente en la solución de los problemas colectivos. Se puede atisbar y sustituir unas medidas con otras en función de ese debate permanente que la razón permite. Da pie a una forma de conversación, que sería el ámbito público mismo y que en última instancia se identifica con la vida misma de la sociedad. Finalmente la razón se debe imponer por su propio peso mostrando el camino que se debe seguir. De esta manera, gracias a la razón, la sociedad puede aparecer como una sociedad que se regula a sí misma. En este sentido, se da un avance importante con respecto a la “Republica de las Letras” del siglo xvii en virtud de la extensión de la imprenta y la aparición de los periódicos.

De todas formas hay que añadir que el estudio del caso de Franklin no solo ilustra los usos de la razón en el ámbito público sino también algunas de las limitaciones que inevitablemente la acompañan. Para mostrar esto adecuadamente puede ser de utilidad alguna comparación de orden histórico.

6. Sin duda alguna, el acierto de Franklin desde la perspectiva en la que se redacta este trabajo consiste en comprender la relación que se da entre la discusión pública y la política de una comunidad. Se mueve por un sentido compartido de la ciudadanía del bien público como dependiendo del trabajo e iniciativa de los ciudadanos. Justamente será esto lo que Tocqueville valorara en la vida municipal estadounidense⁵.

³ *Ibíd.* 173.

⁴ *Ibíd.* 172.

⁵ Ciertamente se puede argüir que Pennsylvania era mucho mayor y compleja que las pequeñas ciudades sobre las que Tocqueville trata en *La democracia en América*. De hecho la misma trayectoria de

Para mí, un punto de comparación en este punto es la figura de Leibniz. La diferencia de generaciones determina que Leibniz sea el pre-ilustrado por antonomasia muriendo en 1716. Franklin al nacer en 1706 coincide con el apogeo de la Ilustración. A pesar de esa diferencia, los dos viven desde la creencia típicamente ilustrada de que el saber tiene que mejorar la vida cotidiana. Por ello los dos coinciden en propuestas: medidas para evitar incendios en la ciudad, la constitución de bibliotecas públicas, hospitales que se mantienen por las cuotas de sus usuarios, la primera academia científica de Estados Unidos, etc.⁶

La diferencia con Leibniz es interesante: en el caso del filósofo alemán hay una visión verdaderamente global de forma que estas medidas se complementan con propuestas de la instalación de misiones protestantes en Oriente, el estudio comparativo de las distintas religiones universales o la conquista por parte de Francia de Egipto. El hecho es que en aquel momento le era posible ver el mundo europeo de una forma global en virtud de la expansión colonial que estaba teniendo lugar desde Europa.

Pero por otro lado, la perspectiva de Leibniz era mucho más jerarquizada. Se trataba de lograr la anuencia del Elector o cualquier otro de sus patronos o por el contrario, en la resistencia a la hegemonía de Luis XIV, Leibniz apelaba a una opinión pública internacional. Su labor tuvo una proyección internacional⁷. Desde luego no apuntaba a decisiones consensuadas como las que se podían tomar entre los burgueses de Filadelfia como pudieran ocurrir en el caso de las iniciativas de Franklin.

Esta disparidad no sólo refleja el hecho de que Filadelfia era una ciudad colonial, bastante incomunicada si se compara con Hannover. También es cierto que esa modestia del horizonte de Franklin se compensaba con algo muy efectivo a la hora de pensar en un espacio público: la igualdad de los participantes que asumen una iniciativa. En este sentido, Franklin fue una figura lograda porque, por oposición a Leibniz, encajó perfectamente en un mundo que por otra parte representa.

7. Los trabajos de Habermas sobre la esfera pública no solo son significativos por haber resaltado su importancia para comprender la evolución histórica de la sociedad moderna, sino por haberla establecido como un ideal que requiere el uso de la razón comunicativa⁸. La cuestión evidente es que si bien la práctica de

Franklin le lleva a actuar en el cambio institucional que tiene lugar en Pensilvania al convertirse en una colonia real antes de la revuelta contra la corona británica. Es decir, su actividad política aunque preferentemente local, rebasa la frontera de los asuntos municipales.

⁶ Cf. *Autobiography*, p. 1361, y 1372, o. c.

⁷ En ese sentido, una dimensión muy importante de la labor de Leibniz era lograr la confianza de sus superiores, lo que contrasta con la autonomía de Franklin, un hombre que se hizo a sí mismo.

⁸ El texto fundamental es “¿Qué es una pragmática universal?”, en *Teoría de la Acción Comunicativa: Complementos y Estudios previos*. Cátedra, Madrid. 1984. *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*. Frankfurt 1987.

Franklin encaja bien en un modelo de acción comunicativa tal y como la describe Habermas, sin embargo la existencia de un ámbito público no garantiza que estas virtudes van a preponderar. Desde luego, creo que es indudable que se da acción comunicativa dentro de la vida social pero esta coexiste con acciones que podemos entender como instrumentales o expresivas. Incluso la misma acción puede tener varias dimensiones según los interlocutores.

Por otro lado, también hay que tener en cuenta que en cierta medida las sociedades se transforman sin que el diálogo social haya propuesto o incluso asumido los cambios que sobrevienen de forma inconsciente. Es decir que el modelo que Franklin vendría a encarnar puede tener mayor o menor relevancia de acuerdo con la situación general de la sociedad del momento. Pero aun siendo limitada la noción de acción comunicativa de Habermas, es decisiva como ideal a la que de hecho una sociedad moderna tiene que atenerse para su propia estabilidad interna.

Por ello, Franklin como impresor, entra en el mundo de nuestra historia cultural justamente como el exponente quizá más puro de una forma de razonabilidad ilustrada en el ejercicio de la política. No se trata de una actitud progresista o de reivindicación –aunque de hecho fue uno de los primeros críticos de la esclavitud en la nueva república– sino de la voluntad de poner en claro las posibilidades de la situación mediante un diálogo racional. El hombre que con su *Autobiografía* refleja un ideal de persona emprendedora y diligente, sin embargo también se presenta como el empeñado en el diálogo, y el consenso como forma de decisión social. En cierta forma, este segundo Franklin es sin lugar a dudas, el más significativo⁹.

8. Al mismo tiempo, se da una circunstancia que pone de relieve una debilidad de la modernidad que Franklin encarna. Los impresores “sirven sin dificultad a autores enfrentados con tal de que les paguen sin reparar de qué parte están en lo que respecta al tema que se está tratando”. La lealtad última de aquellos estaría con la misma posibilidad de manifestarse. Efectivamente, la misma transparencia que busca el impresor que pone al alcance de sus lectores posiciones que pueden ser encontradas también da pie a las críticas a la falta de convicción última, a la imposibilidad de tomar un partido neto, e incluso en el peor de los casos a entender que Franklin no era ni leal ni sincero¹⁰. Realmente ¿se puede lograr un compromiso tan

⁹ Un autor coetáneo que además mantuvo correspondencia con Franklin y que encarna de una forma menos contundente estas virtudes dialogales, es David Hume, autor que es más conocido hoy por su *Treatise concerning human nature* pero que en realidad tuvo un gran éxito en su momento por su condición de ensayista e historiador. También él en su “Vida” puede presumir de retirarse con un patrimonio que él mismo se había ganado.

¹⁰ Esto se ha visto en los avatares de la recepción de su *Autobiography* en el siglo XIX y XX. Cf. “Introduction: Franklin, Lawrence and Tradition” in *Benjamin Franklin: A collection of critical essays*, o. c.,

grande con la existencia de una libertad en el desarrollo del ámbito público sin por ello estar comprometido con las cuestiones últimas?¹¹

De hecho encontramos en Franklin diferentes respuestas y opiniones pero es cierto que la actitud que defenderá como propia del impresor de dar entrada a distintas posiciones, le conduce a una cierta indefinición muy propia de la modernidad cuando se someten a la opinión pública muchas medidas posibles y esta vacila entre varias opciones dependiendo mucho de la casuística que se presenta.

9. Esto me conduce a considerar la posición completamente distinta de Tom Paine. El ámbito público al que con mucho esfuerzo había contribuido Franklin era ya una realidad en 1775¹² cuando comienza la revuelta contra la Corona británica. Sin embargo, no había propiamente unanimidad en lo que respecta a la dependencia con la monarquía británica y el alcance posible de la revuelta. Se acepta que el panfleto *Common Sense*, del que se publicaron 120.000 ejemplares en su primer año¹³, fue un factor decisivo en llevar la oposición a la corona hasta el punto de una completa separación como la que se mantiene en la *Declaración de Independencia*. Para Bailyn el éxito del panfleto de Paine se debe no sólo a su oportunidad o a la calidad de la prosa, sino a la capacidad de poner en cuestión una serie de tópicos sobre los que se fundamenta la convivencia de las trece colonias con el Reino Unido. Así ocurre en varias cuestiones fundamentales: la misma noción de un monarca como representante de Dios, el carácter filial de las relaciones de las colonias con la corona, la excelencia y carácter democrático de la constitución británica, la condición hereditaria de la monarquía o las limitaciones de la marina. El panfleto logra al tiempo dar a los colonos confianza en sus propias posibilidades así como una sensación de ultraje ante los abusos de la Corona¹⁴. Tiene poca importancia la objetividad de la posición de Paine. Lo importante es que logró minar los presupuestos ideológicos de una situación.

Podemos mantener que en realidad sin Franklin y la virtud que mantenía no hubiera habido un ámbito público pero sin un actor como Paine que pudiera movilizar la opinión, no se hubiera concluido en la revuelta contra la corona británica.

p. 2. Asimismo una evaluación reciente en Michael Warner, *o. c.*, pp. 81 y 90.

¹¹ Cf. Rorty que entiende que esto sería posible. *Contingency, Irony, and Solidarity*, pp. 44 y ss.

¹² Bernard Bailyn, *The ideological Origins of the American Revolution*. Harvard University Press, 1992, particularmente pp. 22 y ss.

¹³ Hay que comparar el número de ejemplares con la población de los trece estados, 2.150.000 habitantes.

¹⁴ "Thomas Paine" en *Faces of Revolution: Personalities and Themes in the Struggle for American Independence*, *o. c.*, pp. 67 y ss.

10. Hace relativamente poco tiempo, un comentarista, Edward Larkin, ha escrito en una monografía sobre Paine un texto: “Franklin’s Diffidence and Paine’s direct Style”, “El estilo directo de Paine por comparación a la modestia de Franklin”¹⁵ donde realiza la comparación entre los dos autores¹⁶. Resalta el hecho de que en el caso de Franklin hay una defensa de la modestia no solo como una virtud sino *la* virtud si se tiene en cuenta el lugar que ocupa en la lista de virtudes que él mismo enumera en su *Autobiografía*¹⁷ y esta virtud tendría importantes consecuencias estilísticas. En la misma *Autobiografía* mantiene que conserva del método socrático “el hábito de expresarme en términos de deferencia modesta, nunca usando cuando propongo una tesis que se pueda discutir, los términos *ciertamente, sin duda, indiscutiblemente*, o cualquier otro que refuerza el carácter positivo de mis afirmaciones. Por el contrario, digo: *Pienso, creo que una cosa es de esta manera, me parece a mí, pensaría de esta manera por tales o cuales razones, o me imagino que es de esta forma, o es de tal forma si no me equivoco*. Esta práctica me ha sido muy útil cuando he tenido que defender mis opiniones o persuadir a personas de medidas que en un momento determinado he querido promover”.¹⁸

Por el contrario, la fuerza con que Paine defendió sus posiciones era la apropiada para un momento revolucionario de la misma manera que no se adaptaba bien al diálogo que Franklin pretendía emprender con sus interlocutores. Su contribución es fundamental para la existencia y a la larga el mantenimiento de un ámbito público pero es cierto que en un momento determinado una retórica como la de Paine fue capaz de llevar a una comunidad a adoptar posiciones unilaterales y dejar atrás los supuestos que rigen en el funcionamiento normal dentro de este ámbito. Siguiendo en esto de nuevo a Larkin podemos concluir que Paine determina que el lector se sienta responsable por no seguirle en su retórica, mientras que Franklin muestra un respeto para el lector en el deseo de que llegue a ver las cosas como él las ve¹⁹.

¹⁵ Traduzco “diffidence” por “modestia”. Se podría utilizar términos como “sobriedad”, “timidez” o “tacto”, que lograrían captar matices que “modestia” no contempla. Se trata de la forma en que un individuo trata a otro sin que haya propiamente timidez, sino más bien respeto por el otro que condiciona la forma de dirigirse a él.

¹⁶ Edward Larkin, *Thomas Paine and the Literature of Revolution*. Cambridge, 2005, pp. 60 y ss.

¹⁷ Termina la lista de la siguiente manera: “Humildad. Imita a Jesús y Sócrates.”, *o. c.*, p. 1385.

¹⁸ *O. c.* 1322. Este texto sigue de la siguiente manera: “Como los principales objetivos de la conversación son informar o ser informado, dar gusto o convencer, desearía que personas bien intencionadas y sensatas no disminuyeran su capacidad de hacer el bien con una actitud engreída que pocas veces deja de producir rechazo, da lugar a oposición, y a contravenir todos los objetivos para los que el discurso nos ha sido dado, la de dar o recibir información y placer”.

¹⁹ Por ello, concluye Larkin, *o. c.*, p. 63: “esto es lo que determina que Franklin fue un hábil político mientras que Paine sencillamente un polemista sin igual”.

En este punto, la comparación que viene inmediatamente a la mente a la hora de evaluar a Paine es la figura de Rousseau. Sin tener la repercusión intelectual del autor del *Contrato Social*, acertaron los dos en reflejar el ánimo reivindicativo detrás de la revolución estadounidense²⁰. Si bien esta se caracteriza por el establecimiento de un ámbito público que requiere habitualmente unas virtudes de moderación, ecuanimidad y respeto, por lo mismo también es susceptible de intervenciones que se imponen por su misma unilateralidad. Sin embargo, la figura de Franklin vista desde la razón comunicativa de Habermas, muestra hasta qué punto también cabe progreso sin exponerse a los rigores de la retórica.

²⁰ Después Paine se unirá a la causa de la revolución francesa llegando a pertenecer a la Convención revolucionaria en 1792 y siendo autor en esta segunda etapa de *The Rights of Man* y *The Age of Reason*.

La colonización del norte y del sur

Perspectivas del exilio español del 39*

Antolín Sánchez Cuervo (Instituto de Filosofía-CSIC. Madrid)

1. En el contexto del exilio intelectual español de 1939 apenas encontramos reflexiones comparativas sobre los procesos colonizadores del norte y del sur de América, al menos si circunscribimos el primero de ellos al ámbito anglosajón –es decir, al norte de Río Bravo–. Mayormente cuantiosa fue la reflexión sobre la colonización del sur, la cual despertó cierto interés, especialmente en México. Tal fue el caso de José Gaos, Fernando de los Ríos, José M.^a Gallegos Rocafull, Eduardo Nicol y Ramón Xirau en el ámbito del pensamiento¹; de Ramón Iglesia y

* La presente contribución ha sido realizada en el marco del proyecto de investigación *El pensamiento del exilio español de 1939 y la construcción de una racionalidad política* (FFI2012-30822), financiado por el Ministerio de Economía y Competitividad del Gobierno de España.

¹ José Gaos, *En torno a la filosofía mexicana*, 2 vol., México, Porrúa, 1952-53. Este libro fue reeditado, junto con *Filosofía mexicana de nuestros días* (México, Imprenta Universitaria, 1954) y otros escritos dispersos, en el vol. VIII de sus *Obras completas*, Prólogo de Leopoldo Zea, México, UNAM, 1996; *El pensamiento hispanoamericano*, México, El Colegio de México, 1944, reeditado junto con su *Antología del pensamiento de lengua española en la edad contemporánea* (México, Séneca, 1945) en el vol. V de sus *Obras completas*, Prólogo de Elsa Cecilia Frost, México, UNAM, 1993; *Pensamiento de lengua española* (México, Stylo, 1945), reeditado junto con su antología *Pensamiento español* (México, Biblioteca Enciclopédica Popular, 1945) en el vol. VI de sus *Obras completas*, Prólogo de José Luis Abellán, 1990. Cf. también la edición póstuma de su libro inconcluso *El siglo del esplendor en México. Estudios de historia de las ideas en México desde fines del siglo XVII hasta principios del XIX*, en el vol. XV de sus *Obras completas*, Prólogo de Álvaro Matute, México, UNAM, 2009; Fernando de los Ríos, *Spain in the epoch of American colonization*, Nueva Cork, Columbia University Press, 1940 y “The action of Spain in America”, en el libro colectivo *Concerning Latin America*, Nueva Cork, Columbia University Press, 1940, pp. 25-78. Ambos ensayos fueron reeditados en *Obras completas V. Escritos guerra civil y exilio*, ed. de Teresa Rodríguez de Lecea, Madrid, Fundación Caja de Madrid-Barcelona, Anthropos, 1997, pp. 58-93; José M. Gallegos Rocafull, *El pensamiento mexicano de los siglos XVI y XVII*. México, Centro de Estudios Filosóficos, 1951; Eduardo Nicol, *El problema de la filosofía hispánica*, Madrid, Tecnos, 1961; Ramón Xirau (Prólogo, selección y notas), *Idea y querrela de la Nueva España*, Madrid, Alianza, 1973.

Rafael Altamira en el de la historia²; o de Américo Castro, Luis de Zulueta y Rubén Landa en el del ensayo divulgativo³. Sin olvidar las miradas antropológicas, las recreaciones artísticas y literarias o una visión extravagante, a caballo entre la poesía, el ensayo y el esoterismo apocalíptico como la de Juan Larrea. Se trata sólo de unos cuantos ejemplos que nos remiten a una visión exiliada de la conquista, la colonización y la independencia de América pendiente aún de sistematizar, lo cual nos permitiría calibrar sus continuidades y rupturas respecto del hispanismo y del americanismo anteriores a la guerra civil. Concretamente, de aquellas tendencias que circularon en el Regeneracionismo y en el 98, en la generación del 14 y en la estela del llamado krauso-institucionismo, todas ellas solapadas de alguna manera entre sí y en su conjunto alteradas por la experiencia de la guerra y el exilio.

Ciertamente, el exilio en cuestión fue, entre otras muchas cosas, una especie de “segundo descubrimiento de América”, según palabras de algunos de sus protagonistas, que si bien no llegará a desprenderse, completamente al menos, de la mirada reductora y en ocasiones paternalista propia del intelecto europeo, sí llegará a modificarla. Se trata de una imaginación exiliada que empieza a gestarse en textos célebres como el tantas veces citado poema “Entre España y México” que Pedro Garfias escribe a bordo del *Sinaia* rumbo a Veracruz⁴, insertándose también en algunas obras filosóficas relevantes. Los españoles –dirá José Gaos– “hicimos un nuevo descubrimiento de América. Sabíamos de la América española, pero qué diferente vivir su vastedad y diversidad en el presente, su profundidad y complejidad por el pasado y a una su juventud, su fermentar de formación, y por las tres cosas su pléthora de posibilidades de futuro”⁵. Eduardo Nicol, por su parte, aludirá a “una especie de nuevo descubrimiento de América, en el cual, por lo que se refiere a la filosofía,

² Cf. Ramón Iglesia, *El hombre Colón y otros ensayos*. México, El Colegio de México, 1944. Durante su exilio en México, Altamira dedicó varios libros y numerosos artículos a cuestiones relacionadas con la colonización de América, algunos de los cuales eran nuevas elaboraciones de escritos anteriores. Existen numerosas bibliografías de su obra, entre otras, la incluida al final del libro de sus discípulos Javier Malagón y Silvio Zavala *Rafael Altamira y Crevea. El historiador y el hombre*, México, UNAM, 1986.

³ Américo Castro, *Iberoamérica, su presente y su pasado*, Nueva York, The Dryden Press, 1941; Luis de Zulueta, *El rapto de América (ensayo sobre la colonización de América)*, Buenos Aires, Sudamericana, 1951; Rubén Landa, *Don Vasco de Quiroga*. Barcelona, Grijalbo, 1965.

⁴ Cf. *Sinaia. Diario de la Primera Expedición de Republicanos Españoles a México*, FCE-Inst.º Mexicano de Cooperación Internacional-Universidad de Alcalá. Ed. facsimilar, 1999. En la p. 16 Adolfo Sánchez Vázquez, autor del prefacio a la edición mexicana de 1989, evoca el momento en que Garfias escribió este poema, el cual empieza así: “Como en otro tiempo por la mar salada / te va un río español de sangre roja/de generosa sangre desbordada / Pero eres tú, esta vez, quien nos conquistas / y para siempre, ¡oh vieja y nueva España!”.

⁵ “Los transterrados españoles de la filosofía en México”, en José Gaos: *Obras completas. VIII. Filosofía mexicana de nuestros días. En torno a la filosofía mexicana. Sobre la filosofía y la cultura en México*. Prólogo de Leopoldo Zea. México, UNAM, 1996, p. 238.

lo que predominaba era un cierto rubor por el retraso del hallazgo, y un cierto júbilo en reparar la culpa que pudo haber en la ignorancia anterior”⁶. “Destruídas momentáneamente las mejores esperanzas de la Península” –dirá, asimismo, Joaquín Xirau– es preciso recoger todas las fuerzas para salvar en vilo los gérmenes fecundos que alientan vivos en tierras americanas.⁷ [...] En este momento es responsabilidad de América salvar a Europa. Es responsabilidad de México –y de la América hispana– salvar a España. [...] Se avecinan tiempos de la más grave responsabilidad para los destinos de la humanidad entera. Espero que cuando llegue el momento, las personas que llevan sobre sí la responsabilidad del mundo no olviden la existencia, una y múltiple, de una comunidad hispánica que tiene en germen y ya en viva esperanza, los fermentos de una generosa fraternidad humana.”⁸

Esta imaginación redescubridora, llena de ambigüedades, pliegues y contrapuntos que sólo una reconstrucción sistemática de esta reflexión exiliada sobre Iberoamérica podría esclarecer con precisión⁹, muestra por eso mismo una cierta complejidad, que además se acrecienta si tenemos en cuenta sus diversos registros y las influencias que recibió y asimiló en sus nuevos destinos. Ello nos previene ante interpretaciones acomodadas o recurrentes. Dicha imaginación no fue el mero fruto de un nacionalismo cultural mediante el que la comunidad intelectual exiliada quiso rehacer su identidad perdida, ni de un mero intento por reestablecer sin más la tradición anterior a la guerra. Pero tampoco supuso una transformación crítica de lo anterior lo suficientemente profunda como para erradicar eurocentrismos pervivientes o posibilitar planteamientos desenmascaradores, acordes con conceptos como el de “responsabilidad histórica”, por ejemplo. Fue, en cualquier caso, una imaginación incoada desde la experiencia de la guerra y el exilio, lo cual no dejaba de remitir a la quiebra de Europa bajo la creciente intimidación del nazi-fascismo, con todas sus consecuencias. Es decir, la reflexión exiliada sobre Iberoamérica fue sin duda una respuesta al hispanismo reaccionario o al discurso de la Hispanidad enarbolado por la España oficial –sin entrar ahora en las puntuales aunque significativas apropiaciones de ese concepto que se hicieron desde

⁶ Eduardo Nicol: *El problema de la filosofía hispánica*. México, FCE, 1998, p. 119.

⁷ Joaquín Xirau: *Sentido de la Universidad (1943)*, en *Obras completas. II. Escritos sobre educación y sobre el humanismo hispánico*. Edición de Ramón Xirau. Madrid, Fundación Caja Madrid-Barcelona, Anthropos, 1999, p. 469.

⁸ *México: nobleza obliga (1942)*, en *ibíd.*, p. 532.

⁹ He planteado una aproximación a esta cuestión, desde el ámbito del pensamiento, en “El exilio filosófico de 1939 y la imaginación del segundo descubrimiento”, en Agustín Sánchez Andrés y Juan Carlos Pereira (coords.), *España y México. 200 años de relaciones, 1810-2010*. Morelia, Universidad Michoacana san Nicolás de Hidalgo-Centro de Estudios Históricos sobre Relaciones Internacionales, 2010, pp. 481-510.

el exilio¹⁰—. Pero también a la destrucción de Europa y al fracaso del proyecto civilizador que había venido amamantando durante los últimos siglos, inspirado en la razón científico-técnica moderna. Bien es cierto que esto último constituía ya un cierto lugar común en la inteligencia iberoamericana desde los tiempos del arielismo por lo menos, pero también es cierto que la nueva circunstancia del 39 y la violencia en ella inscrita dotarán a esa reflexión de un sesgo crítico singular. No se tratará por ello de remozar sin más la vieja historia del “hispanismo” o del “hispanoamericanismo”, entendido como una apología de supuestos valores morales y “espirituales” frente al progreso científico y material, característico de la cultura anglo-sajona. Será cuestión, más bien, de rastrear en las tradiciones iberoamericanas de pensamiento fuentes de inspiración para un humanismo a la altura de tiempos oscuros, capaz de inscribirse con voz propia en un contexto particularmente crítico y convulso como el que acaban de dibujar las derivas totalitarias, opresivas e instrumentales de la ciencia y la política modernas.

Éste es el contexto hermenéutico que envuelve e impregna las comparaciones entre la colonización del norte y del sur que llegaron a apuntarse en el exilio intelectual español del 39. Lo hicieron, concretamente, Américo Castro, José Gaos y Eduardo Nicol en sus ya citados libros *Iberoamérica, su presente, su pasado* (1941, reeditado y ampliado en 1946 y 1954), *Pensamiento de lengua española y El problema de la filosofía hispánica*, respectivamente.¹¹

2. De las tres comparaciones señaladas, la de Américo Castro es sin duda la más significativa. Con ella se abre, a manera de unas “Observaciones preliminares” (pp. 1-9), el mencionado libro, que Castro escribió con una intención básicamente didáctica y divulgativa, pensando en sus alumnos de Princeton. Ahora bien, como sucede en muchos de sus libros, éste en concreto fue incorporando después nuevos materiales y reflexiones, hasta completar una versión considerablemente más amplia. En la tercera edición, de 1954, cuyo título se modificó, adoptando el de *Iberoamérica, su historia, su cultura*, el capítulo introductorio en el que se plantea la comparación, resulta más extenso¹². Para entonces habían transcurrido años de exilio, a lo largo de los cuales Castro había ido evolucionando hacia interpretaciones heterodoxas de la identidad hispánica. El impacto de la guerra civil y la propia experiencia del desarraigo le habían descolocado, despejando nuevos derroteros

¹⁰ Autores como Américo Castro, Fernando de los Ríos, León Felipe y Eduardo Nicol se refirieron al término “Hispanidad”, en un sentido obviamente diferente del que había acuñado Ramiro de Maeztu.

¹¹ Cf. la nota 1.

¹² Este capítulo ha sido recientemente recogido en la excelente antología *Américo Castro*, Madrid, Agencia Española para la Cooperación y el Desarrollo, 2012, pp. 183-199, elaborada e introducida por Juan Jesús Morales Martín y M.^a Carmen Rodríguez Rodríguez.

—nunca mejor dicho— a su investigación. La guerra y su desenlace se habían llevado por delante al Centro de Estudios Históricos en el que Castro había llegado a desempeñar un papel protagonista, pero no sólo eso. El exilio, entendido como un itinerario de derrota, le había traído del nacionalismo cultural hegemónico en aquella importante institución, y al que él mismo había contribuido, en busca, ahora, de claves ocultas y veladas para entender “España en su historia”, tal y como titulará su célebre libro, cuya primera versión publicará en 1948 y que tampoco dejará de reescribir. Su interpretación de esa historia, a partir de la convivencia medieval entre cristianos, moros y judíos, dará buena cuenta de esas claves.¹³

Esa evolución también se dejará sentir en su reelaboración del libro que nos ocupa, si bien de manera sutil y mucho menos significativa, ya que se trata de un libro por así decirlo menor, de carácter didáctico y divulgativo. La singularidad de la realidad histórica de España, su diferencia substancial respecto del resto de Europa, se traducirá en un proceso colonizador asimismo muy distante en sus formas, del llevado a cabo por otros imperios. Ciertamente, en su intención de ofrecer a sus alumnos una visión panorámica, pero por dentro, de la historia y la cultura iberoamericanas, Castro parte de las substanciales diferencias que las separan del universo norteamericano. Se trata de diferencias no sólo de lengua, sino también de eso que en otros lugares de su obra denominará “vididura”, término que de alguna manera nos remite a la levadura de la vida o a la vida por dentro. Como apunta el propio Castro, se trata de diferencias de eso “irreductible a hechos externos” que hay en unos pueblos y otros, que identifica el modo en que “obran, piensan y sienten cuando tienen conciencia de ser ellos mismos”¹⁴ y que es obra de lo que los hombres han hecho con la naturaleza y no al contrario. En este sentido, la vida por dentro y los procesos de su exteriorización en Iberoamérica es muy diferente que en Norteamérica y remite, precisamente, a dos maneras de entender la colonización casi opuestas. De entrada —apunta Castro— eran ya bien diferentes la vida de los indígenas de uno y otro lugar, mucho más compleja y desarrollada culturalmente en el sur. Pero más aún lo eran unos colonizadores y otros. En el caso del norte, “los ingleses en el siglo xvii y los norteamericanos desde finales del xviii, difundieron un sistema europeo de vida”, moldeado por la Reforma protestante, la razón científico-técnica y la lógica incipiente del capital, “sin tener en cuenta para nada lo que antes hubiese”. Es decir, arraigaron conforme a la incipiente cultura moderna del progreso, incompatible por definición con el reconocimiento de la tradición,

¹³ Sobre la evolución de Castro a raíz de su exilio, cf. la “Introducción” de Francisco José Martín a *Epistolario. Américo Castro y Marcel Bataillon (1923-1972)*, ed. de Simona Munari, Prólogos de Claude y Pilles Bataillon, José Lladó y Diego Gracia, Madrid, Biblioteca Nueva-Fundación Xavier Zubiri, 2012, pp. 23-62.

¹⁴ Américo Castro, *Antología*, p. 184.

identificada con un pasado sin derechos y, en el caso de las sociedades alejadas de la civilización europea, con lo bárbaro y salvaje. Aplicaron así, de manera uniforme, “una especie de geometría moral y social”¹⁵, inspirada en “[e]l racionalismo, la democracia calvinista, la santificación del trabajo y el ímpetu comercial”¹⁶.

Ciertamente –planteará Castro en la línea de la célebre tesis weberiana sobre el origen del capitalismo– el protestantismo puritano y calvinista “había borrado la distinción entre lo eclesiástico y lo secular, o sea, entre la Iglesia y la sociedad civil”¹⁷, adquiriendo esta última una impregnación religiosa sin mediación sacerdotal alguna, llamada a plasmarse en el trabajo constante y organizado, la explotación racional de la naturaleza, la prosperidad económica y la cooperación social. Asimismo, el libre examen o la libre interpretación de la Biblia permitía que su forma de vida religiosa fuera ya “una forma de democracia”¹⁸, promoviendo la autonomía en el orden moral, político y epistemológico. Siguiendo estas directrices ideológicas, la colonización del norte pivotará en el cálculo racional, el conocimiento científico, la moral del deber y el sentido cívico. Asimismo, la recepción de las ideas ilustradas en el siglo XVIII encontrará el campo abonado para el sentimiento patriótico y nacionalista, el cual siempre permanecerá cohesionado, mientras que la progresiva hegemonía global de la civilización tecno-científica a partir de ese mismo siglo XVII favorecerá la futura primacía de las ex colonias desde el mismo momento de su independencia. Una primacía que no sólo será económica y tecnológica sino también política, ya que la libertad de conciencia, inicialmente religiosa, se había extendido a todos los ámbitos de la ciudadanía, proyectándose hacia una sociedad democrática y regida por un régimen representativo, si bien separada de los indios y unida frente a ellos, los cuales vivían segregados y eran considerados inferiores por su cultura, si es que no por su constitución racial.

En el sur, la historia es completamente diferente y casi antagónica, mostrando además una mayor complejidad y contradicción. “*Allí*” –afirma Castro desde su cátedra en Princeton– “en vez de lo que hemos llamado geometría moral y social, la vida siguió un curso espontáneo y lleno de altibajos, más inspirado en vitalidad y en creencias que en razón y cálculo, sin forma estricta, sin límites claros”. Vitalidad entendida, en primer lugar, como “voluntad de señorío” y “aspiración aristocrática”, como “impulso señorial y bélico, con un sentimiento exaltado del valor de la propia persona” y como ambición de riquezas, lo cual se tradujo en una organización social escasamente productiva, que reproducía la de la España de entonces: “los grandes señores eran dueños de la tierra, y los labriegos (en

¹⁵ *Ibíd.*, p. 185

¹⁶ *Ibíd.*, pp. 185 y s.

¹⁷ *Ibíd.*, p. 187.

¹⁸ *Ibíd.*, p. 192.

América los indios) la cultivaban”¹⁹. Aquellos señores se adueñaron de las minas, empleando a indios y negros para su explotación y al servicio, todo ello, de su status económico y social mucho más que de un desarrollo racional del capital. A esta irracionalidad contribuyó el recelo y la desconfianza entre unas castas y otras, así como entre los propios señores, mayormente ocupados en ostentar su prestigio que en cooperar entre ellos. Castro apunta además cómo este desprecio hacia las tareas comerciales, extendido hacia las de orden técnico, científico e incluso artesanal, también obedecía al hecho de que en España eran propias de judíos y moros, estimándose por ello inferiores.

Los conquistadores españoles emprendieron así la colonización del Nuevo Mundo guiados por el afán de posesión antes que de conocimiento, lo cual explica en parte, para Castro, el mestizaje y la mezcla con la población india. En realidad, la subyugación de esta última, su destrucción en Cuba y las Antillas, su servidumbre y su empleo como mano de obra, convivió ambiguamente con el desposamiento “con la tierra y con las mujeres indias”, además de con ciertas reivindicaciones de su dignidad y sus derechos, como enseguida veremos. “Los españoles de los siglos XVI y XVII poseían primero la tierra, y luego contaban lo que había en ella”, crearon ciudades mestizas que luego serían capitales de naciones, pero no organizaron expediciones científicas hasta muy adentrado el siglo XVIII y por imitación de otros imperios europeos. Ese afán de convivencia posesiva explica, para Castro, que el imperio español no quisiera destruir, mayoritariamente al menos, la población indígena, si bien tampoco pudo absorberla del todo. Todo lo contrario que en la colonización del norte, en la que el afán de conocer precedió al de poseer y en donde la racionalidad científica excluyó, segregó y en buena medida destruyó a las comunidades autóctonas.

Pero la colonización del sur no fue sólo, ni mucho menos, una cuestión de vitalidad. Como ya hemos adelantado, también lo fue de creencias, rasgo fundamental e inseparable del anterior, que determinó también grandes diferencias respecto de Norteamérica. Si el colonizador protestante era sacerdote de sí mismo y justificaba su fe religiosa ocupándose de sus tareas cotidianas, orientadas además hacia el desarrollo de la propiedad, el trabajo manual y la actividad comercial, para el católico, en cambio, “la religión continuó siendo la búsqueda de lo sobrenatural a través de la Iglesia y de sus ritos simbólicos”²⁰. Sus creencias estaban moldeadas por un catolicismo contrarreformista y, posteriormente, barroco, expresado a través de obras artísticas y monumentales, así como en el culto esplendoroso. Por medio de ello se expresaba y sublimaba la relación emotiva con Dios –comprimida

¹⁹ *Ibíd.*, p. 186.

²⁰ *Ibíd.*, p. 187.

en la fe protestante—, el anhelo de trascendencia o de elevación de la tierra hacia algo superior, y una vitalidad encendida por mitos grandiosos. “El iberoamericano, animado de poética ilusión, se interesó en el más allá del otro mundo, y muy poco en la prosa de la vida diaria; quería percibir algo de las maravillas divinas, y por eso mismo fomentó el arte, en el cual siempre sentimos ecos de algo extraordinario y superior al hombre.”²¹

Pero esta fe religiosa también pivotaba en torno a una idea de la dignidad moral de la persona, de proyección universal aunque compatible con la jerarquía social, lo cual se tradujo en un reconocimiento de la humanidad e incluso la alteridad del indio, siempre limitado por la concepción cristiano-católica del hombre y la sociedad pero lo suficientemente firme como para acarrear importantes consecuencias. Tales fueron la traducción y conservación de la cultura precolombina, emprendida por frailes como Bernardino de Sahagún; la institución de comunidades o misiones en las que confluyen el utopismo renacentista, la lógica evangelizadora e incluso la proyección en el indio de una suerte de bondad natural y arcaica, como en el caso de Vasco de Quiroga; y lo que Castro subraya mayormente, el cuestionamiento de la propia legitimidad de la conquista y la denuncia de sus abusos, llegando a suscitar un debate oficial sobre la misma —la célebre polémica de Valladolid de 1551 entre Ginés de Sepúlveda y Las Casas—. Todo ello sería impensable en la colonización del norte, en donde los misioneros protestantes nunca consideraron relevante la evangelización de los indios, permaneciendo indiferentes a su suerte y en donde incluso los nativos cristianizados vivían segregados de los colonos.

Al hilo del comentario de Castro, podemos decir que, paradójicamente, la fe protestante de los colonos del norte, que era en sí misma una forma de democracia, excluyó de su radio de acción cívica a los indios, sobre los que incluso tuvo efectos letales, mientras que en el sur, la fe católica, de raíces teocráticas, inspiró una amplia crítica del proceso colonizador y de su efecto destructivo sobre la población nativa. Este último relativizó el concepto de barbarie, haciendo partícipe de ella a los propios conquistadores. Frente a Ginés de Sepúlveda, cuya justificación de la conquista mediante el recurso de la fuerza personificaba las modernas razones de estado, aproximándose en este sentido al perfil colonizador del norte aun a pesar de las insalvables diferencias entre la fe católica y la protestante, Las Casas planteó una crítica de esas mismas razones desde una mentalidad un tanto arcaizante, a caballo entre el mundo medieval y el moderno. Si bien su relativización del concepto de barbarie, a propósito de los sacrificios humanos practicados por los aztecas, supuso todo un precedente de algo tan contemporáneo como la antropología y el perspectivismo religiosos, su denuncia de la violencia conquistadora partía de una

²¹ *Ibíd.*, p. 193.

concepción tradicional del mundo que no dejaba de oponerse a las razones del progreso que más adelante guiarán la colonización del norte.

Pero, volviendo al comentario de Castro, ese cuestionamiento de la conquista desde dentro dio lugar a un hecho insólito en la historia de las colonizaciones modernas, característico del caso español e inimaginable en el caso de Norteamérica, como fue la contradicción entre los propios colonizadores desde el comienzo mismo de la conquista, arrojando ya los gérmenes de las futuras independencias. “Hubo una contradicción entre el régimen opresivo aplicado a los indios por los conquistadores, y el cristiano propósito de los teólogos para hacerlo más humano.” Los defensores de los indios se convirtieron así en críticos y adversarios de sus mismos compatriotas; las órdenes religiosas se situaron frente al imperio español, y calificaron de bárbaros tiranos a los colonizadores y a los funcionarios del Estado, porque utilizaban en provecho propio unas tierras que no eran suyas.²² [...] Consecuencia importante de lo anterior es que España fue el único país donde surgió un antagonismo entre las tierras nuevamente conquistadas y la metrópoli, ya en el mismo momento de la conquista. [...] España es el único gran pueblo que ha vivido en contradicción consigo mismo; los remotos gérmenes de la revolución del XIX y de la Independencia de Hispanoamérica estaban ya vivos a principios del siglo XVI.²³

En definitiva, la colonización del sur fue “una extraña mezcla de grandeza, virtud y crueldad”²⁴. Grandeza por las empresas de los conquistadores, plasmadas en grandes ciudades llenas de suntuosidad y belleza. Virtud por la obra realizada por los frailes, que ellos entendían como humanizadora. Crueldad por la esclavitud de los indios y la demolición de sus ciudades. Una mezcla en cualquier caso contradictoria en la que, si hubo principios unificadores, fueron “la gloria de Dios y la veneración del Rey”. Por eso, cuando la monarquía pierde fuerza y prestigio al tiempo que el sentimiento religioso se atenúa, fruto del declive de sus propias ilusiones poéticas, de la debilidad de sus cimientos científico-técnicos, de su escasa cohesión social y de la presión de otras potencias imperiales que han sabido aprovecharse de la racionalidad instrumental, los pueblos del sur empiezan a fragmentarse y a vivir separadamente. Contrariamente a los pueblos del norte,

²² *Ibíd.*, p. 189.

²³ *Ibíd.*, p. 190. Ambrosio Velasco ha rastreado en numerosos trabajos esta tradición emancipadora en el caso de México, plasmada en un humanismo republicano e intercultural que parte de críticos de la conquista como Las Casas y Alonso de la Veracruz y llega hasta ideólogos de la Independencia como fray Servando Teresa de Mier. Véase, por ejemplo, su reciente trabajo “Humanismo republicano iberoamericano y el proceso de Independencia en México”, en Antolín Sánchez Cuervo y Ambrosio Velasco Gómez (coords.), *Filosofía política de las independencias latinoamericanas*, Prólogo de Miguel León Portilla, Madrid, Biblioteca Nueva-CSIC, 2012, pp. 33-50.

²⁴ *Ibíd.*, p. 188.

No estaban unidos por intereses ‘horizontales’, ni ligados a un trabajo común que hubiese ligado entre ellos lazos sólidos, basados en realidades inmediatas y no sólo en creencias comunes. Permanecieron juntos mientras participaron de unas mismas ilusiones y de unos mismos respetos hacia algo que estaba por encima de ellos: religión, monarquía y fe en la grandeza del heroísmo personal. Pero a comienzos del siglo XIX, el imperio español se había convertido en una fuente de ingresos, y en una burocracia rutinaria y sin espíritu. Cada región de Hispanoamérica se sentía como un país independiente²⁵.

La unidad en un caso, la fragmentación en el otro, constituyeron así el último gran legado político de dos procesos colonizadores que simultanearon sus diferencias.

3. Las alusiones comparativas de José Gaos a los procesos colonizadores del norte y del sur son mínimas y se encuentran en el ensayo “El pensamiento hispano-americano. Notas para una interpretación histórico-filosófica”, incluido en su libro *Pensamiento de lengua española*. A propósito de las notas segunda y tercera, sostiene Gaos tres cosas:

En primer lugar, que ambas metrópolis, la española y la inglesa, eran antagónicas en sus formas políticas y económicas, además de en “la religión” y “el sentido de la vida”, lo cual ha seguido separando después y hasta nuestros días a sus antiguas colonias. Es decir, que las naciones de Angloamérica e Hispanoamérica han heredado los antagonismos de los imperios británico y luso-español, si bien en ambos casos –matiza Gaos– el proceso emancipador se ha originado en una común “ideología democrática, liberal, republicana y anti-imperialista”²⁶.

En segundo lugar, que existe un régimen de solidaridad entre la antigua metrópoli inglesa y la antiguas colonias del norte, mientras que en el caso del sur pervive un régimen de separación.

En tercer lugar, que, en el caso de Angloamérica, el centro de gravedad de la referida solidaridad se ha desplazada de la parte europea a la parte americana, trasplantándose el espíritu del viejo imperialismo inglés al nuevo imperialismo practicado por Estado Unidos.

De estas tres afirmaciones, la que mayormente puede interesarnos es la segunda. En este mismo libro y también en su ya citado ensayo *El pensamiento hispano-americano*, Gaos plantea una visión “histórica” o “temporal”, más que geográfica o espacial, del proceso colonizador y sus consecuencias. Conforme a él, el Imperio

²⁵ *Ibíd.*, p. 195.

²⁶ *Obras completas* VI, p. 40.

viviría “en los metropolitanos de la metrópoli y de las colonias satisfechos de él, pero también en los coloniales de las colonias o de la metrópoli fieles a él”, mientras que la Independencia haría lo propio “en los coloniales de colonias o metrópoli que aspiraban a ella, pero también en los metropolitanos de colonias y metrópoli que simpatizaron con ellos.” Asimismo, la Independencia “sigue viviendo en los ciudadanos de la antigua metrópoli que aspiran a que se logre la independencia política de ella y que simpatizan con la de las antiguas colonias, y en los ciudadanos de estos países amantes de la independencia no sólo del suyo, sino también de los demás y de la antigua metrópoli”; mientras que el Imperio “pervive en los ciudadanos de la última y de estos países que lo añoran en una forma u otra, en una u otra medida.” Gaos desliza así que el antagonismo metrópoli-colonias se deslizaría hacia otro más amplio, entre Imperio e Independencia, entendidos como los núcleos semánticos de una mentalidad o una conciencia ideológica y no solamente como un status político, aun cuando ambos factores se encuentren estrechamente ligados. “Imperios y repúblicas no están arraigados a los suelos: radican en las almas que los pisan con los pies de sus cuerpos”²⁷.

Pero, bajo este enfoque –apunta Gaos–, España sería la única nación de Hispanoamérica que aún no ha culminado su proceso emancipador. Mientras que las restantes naciones lo habrían hecho espiritualmente a partir del siglo XVIII mediante “una constitutiva ideología ochonovecentista, democrática, liberal, antiimperialista”; políticamente en el primer tercio del XIX –en el caso de las repúblicas continentales– o a finales del mismo –en el caso de las insulares–, España permanece aún “colonia de sí misma” y es “la única nación hispanoamericana que del común pasado imperial queda por hacerse independiente, no sólo espiritual, sino también políticamente”²⁸.

El comentario de Gaos es muy escueto y puntual, pero se encamina hacia una crítica del presente y expresa la condición exiliada desde la que se plantea. Tras la dependencia de España de su propio imperialismo, persistente hasta ese momento, asoma la circunstancia de la guerra y del consecuente exilio, del que el propio Gaos forma parte; y más allá de ella, la constante histórica de ese mismo imperialismo desde los mismos orígenes de España como entidad política. Por el contrario, su visión de las repúblicas hispanoamericanas no dejará de ser un tanto idealizada. Tal y como apuntará Sánchez Vázquez, cuando Gaos alude a esa ideología “democrática, liberal y anti-imperialista” que supuestamente las caracterizó a partir de las independencias, obvia el carácter frustrante de estas últimas, las cuales no lograron impedir toda suerte posterior de caudillismos, políticas autoritarias

²⁷ *Obras completas* V, p. 43.

²⁸ *Obras completas* VI, p. 40.

y soberanías endebles, tan dependientes de intereses económicos y geopolíticos neo-colonialistas²⁹.

Asimismo, Gaos señala la herencia imperialista de las antiguas colonias del norte y su actualidad, una cuestión a la que se refirió en algunos apuntes inéditos, escritos en esos mismos convulsos años cuarenta, durante el transcurso de la Segunda Guerra Mundial. En un breve escrito titulado “La situación actual de beligerancia forzosa”, fechado en diciembre de 1943, Gaos apuntaba el carácter decisivo y determinante de la guerra en cuestión, al jugarse en ella la posibilidad de “un nuevo régimen de vida, no sólo pública, sino privada y aun íntima, por la repercusión, siquiera, de la vida pública sobre la privada y sobre la íntima misma.” Se trataba por tanto de una beligerancia total, que podría acarrear la “esencial posibilidad constante de la muerte moral de la persona” tras un hipotético triunfo de los totalitarismos nazi-fascista y soviético, pero incluso también –llega a apuntar Gaos– de “británicos y norteamericanos”, aun a pesar de las bondades del liberalismo “relativamente a la vida pública de los individuos y a la independencia política de las naciones.” ¿Por qué? ¿Por qué la amenaza totalitaria de esta muerte moral no se dispararía, necesariamente al menos, con una derrota del nazismo y una victoria de quienes supuestamente personificaban los valores democráticos y liberales madurados a lo largo de la modernidad occidental? Precisamente porque, por desgracia –prosigue Gaos– éste es “conciliable superficialmente, aunque no lo sea sin inconsecuencia profunda, con el imperialismo relativamente a la economía y la cultura de los pueblos y su encarnación en la vida privada e íntima de los individuos.” De ahí el legítimo recelo de los países iberoamericanos ante una victoria aliada, la cual se traduciría en “un reincremento del imperialismo dirigido desde Norteamérica [...], que bastaría fuese económico y cultural para constituir un peligro enorme contra la cultura de los países al sur del Bravo.”³⁰

La democracia liberal representada por británicos y norteamericanos no es para Gaos equiparable, obviamente, a un estado policial y total, exclusivamente funcional e identificado con un partido oficial que absorbe y monopoliza opresivamente la acción política frente al resto de la sociedad, tal y como lo había definido en otro

²⁹ Cf. “Del destierro al transtierro”, en *Claves de la razón práctica*, n.º 101 (abril 2000), pp. 4-9; también en Alicia Alted y Manuel Llusia (dirs.), *La cultura del exilio republicano español de 1939*. (2 vol.). Madrid, UNED, 2003, vol. II, pp. 627-636.

³⁰ “La situación actual de beligerancia forzosa”, Texto manuscrito. Instituto de Investigaciones Filológicas de la UNAM, Fondo documental del Dr. José Gaos, Fondo 1, carpeta 9B, folio 921. Como bien es sabido, la tesis del imperialismo colonialista como condición previa del totalitarismo, enraizado en la contradicción entre el sistema político del estado-nación y el desarrollo económico e industrial del último tercio del siglo XIX, será ampliamente desarrollada por Hanna Arendt en 1967, en el segundo volumen de *Los orígenes del totalitarismo*, si bien ciñéndose al contexto europeo.

escrito inédito de esas mismas fechas³¹. Pero sí puede cumplir, a través de su expansión geopolítica o de un neo-imperialismo que ha dejado caducas las fórmulas asimiladoras del imperialismo clásico, lo que para el propio Gaos serán las dos grandes condiciones de posibilidad del totalitarismo: la publicidad y la tecnocracia, a las que dedicará toda una constelación de escritos más o menos breves, así como buena parte de un curso impartido en 1944, en los que ahora no podemos detenernos³².

4. Finalmente, cabe apuntar una alusión crítica de Eduardo Nicol a la colonización del norte en *El problema de la filosofía hispánica*, a propósito de un amplio y muy discutible elogio de la colonización del sur. Para Nicol, esta última no sólo fue “la primera empresa de unificación humana, cultural y política que se llevó a cabo en el continente americano”³³, sino que además lo fue sin recurrir, en realidad, a imperialismo ninguno. Para Nicol, si la cultura indígena entró en declive a partir de la conquista, ello se habría debido, sobre todo, a su asimilación al “nivel superior de vida humana que representaba para todo europeo de aquel tiempo su propia cultura”, plasmada, en este caso, en la evangelización. Conforme a este planteamiento, esta última habría impedido una explotación del indio “sin mitigaciones, sin frenos, sin responsabilidades morales”, y favorecido por el contrario un proceso colonizador sin “afán de dominio” ni “sentimiento ofensivo de superioridad”, así como basado en el respeto entre iguales, pues “la intención no era pragmática, la meta era puramente espiritual y el método era caritativo, no era político.”³⁴

Lo más relevante de la colonización del sur habría sido entonces que hizo posible el ingreso del nativo en la humanizada universalidad occidental, lo cual exigía como condición previa dos cosas: su pleno reconocimiento como un igual, con los mismos derechos que el colonizador; y, consecuentemente, su enajenación respecto de su cultura autóctona o de su subjetividad originaria, la cual era preciso incluso eliminar al ser incompatible con dicha universalidad. Por eso mismo, para Nicol “[l]a acción de España en América, su dominio político en ella, si así quiere decirse, no representó nunca una opresión del hombre sobre el hombre, fundada en una discriminación racial, sino al contrario. La unidad humana se logró efectivamente desde el siglo XVI. En verdad, ella fue el signo, la justificación moral y jurídica, el

³¹ “El totalitarismo, 3/12/43”. Texto manuscrito. Algunas páginas aparecen tachadas con dos líneas transversales. Fondo documental del Dr. José Gaos, Fondo 1, carpeta 9B, folio 899.

³² He abordado esta cuestión en mi ponencia inédita “La reflexión de Gaos sobre el totalitarismo”, presentada en el congreso *José Gaos. Actualidad de un filósofo*, celebrado en la UNED (Madrid), en febrero de 2011. Las ponencias de este congreso serán publicadas próximamente.

³³ *El problema de la filosofía hispánica*, p. 88.

³⁴ *Ibíd.*, p. 97.

ideal mismo de la colonización.”³⁵ Lo que Nicol denomina “Hispanidad”, en un sentido en cualquier caso bien distante del que unas décadas antes había acuñado Ramiro de Maeztu en clave tradicionalista y reaccionaria, se enraizaría así en la “unidad vital y cultural” que indios y españoles crearon *conjuntamente* desde el primer contacto.”³⁶ La conquista y la colonia habrían asentado así las bases de “un *ethos* común”³⁷ que las independencias, entendidas como un momento crítico dentro del proceso de maduración que debe atravesar toda vida en común, no harán sino realizar, mostrando con ello, además, un nivel superior de cultura al de las ex colonias de otros continentes como el asiático o el africano.

Es obvio que la visión nicoliana del proceso colonizador, que no sin razones Mari Paz Balibrea ha denominado “occidentalista” apoyándose en el término empleado por Walter Mignolo³⁸, resta significación a su dimensión violenta y a sus expresiones consumadas de inhumanidad. Soslaya el precio de sus bondades y la horma particular del supuesto universalismo que lo guió, llegando a confundir sus grandes resortes ideológicos –civilización, consideración del indio como un sujeto de derechos, evangelización...– con aquello legitimado por estos mismos resortes –reducción del indio con violencia o sin ella, anegación de su cultura autóctona, opresión militar, imposición de formas de vida enajenantes...–. Tiende a confundir la universalidad con una concepción particular de la misma; igualdad con asimilación; la memoria de las injusticias cometidas con la “nostalgia sentimental”³⁹ o con el supuesto “racismo” de la ideología indigenista⁴⁰; la diferencia con el desnivel entre culturas supuestamente superiores e inferiores.

Ciertamente, Nicol es un pensador occidentalista o logocéntrico y esos equívocos no constituyen una excepción entre las miradas que los filósofos europeos siempre han proyectado sobre América, salvo excepciones. Cabría no obstante esperar que su visión del problema fuera algo más crítica, teniendo en cuenta la amplia y compleja reflexión que a lo largo de su dilatada obra dedicó a conceptos como los de alteridad, inter-subjetividad, expresión o comunidad, en los que ahora no podemos detenernos. Ahora bien, en medio de esta insuficiencia crítica, Nicol deja entrever una cierta desmitificación de la idea ilustrada de tolerancia, basada en un respeto meramente externo al otro que, en el caso del “verdadero” colonialismo

³⁵ *Ibíd.*, p. 100.

³⁶ *Ibíd.*, p. 102.

³⁷ *Ibíd.*, p. 95.

³⁸ Cf. “Occidentalismo e integración disciplinaria: Eduardo Nicol frente a América”, en Antolín Sánchez Cuervo y Fernando Hermida de Blas (coords.), *Pensamiento exiliado español. El legado filosófico del 39 y su dimensión iberoamericana*, Madrid, Biblioteca Nueva-CSIC, 2010, pp. 82-101.

³⁹ *El problema de la filosofía hispánica.*, p. 98.

⁴⁰ Cf. *Ibíd.*, pp. 82-96.

—aquel que, contrariamente al español, se caracterizaría por una voluntad netamente imperialista—, se funda “en un sentimiento de superioridad racial, o simplemente en la desnuda superioridad de su poder”, carente de “la intención democrática de que todos sean iguales por la cultura y las creencias”, cuidándose por ello muy bien de respetar por fuera las formas de vida nativas y las tradiciones religiosas, a las que se considera como curiosidades exóticas e inofensivas. Con esto se perpetúa la desigualdad, y con ella la condición básica de predominio sobre el nativo. Esta especie de respeto es en verdad la muestra más directa de una arrogancia, de una discriminación y una condescendencia; es como una defensa, una barrera que se levanta para impedir la contaminación, sobre todo para impedir la igualdad⁴¹.

Tal habría sido el caso de la colonización del norte, en la que, contrariamente a la del sur, el indígena no era considerado como un igual “en potencia” que empezaba a serlo “en acto en cuanto se eliminaba justamente ‘lo exótico’”, o el colono construía catedrales “*para él*”, separadas de los lugares de culto “*para el indio*”⁴². Por eso en el caso de los Estados Unidos, la “libertad nacional no representó una equiparación humana de todos sus habitantes.” Aun es más, “[e]n verdad, esta equiparación no se ha logrado todavía; en el siglo XIX, el nuevo Estado seguía considerando a los indios como extranjeros, y hasta firmaba con ellos tratados de guerra y paz.”⁴³

Nicol no deja de ser parco en este punto, pero tras esta objeción asoma la crítica de la tolerancia liberal y contractualista, individualista y pragmática, ligada a la moderna noción de propiedad, que había planteado en su artículo de 1948 “Propiedad y comunidad. Suárez frente a Locke y Marx”⁴⁴, y que retomará y desarrollará en el nuevo contexto de la globalización tecnológica actual, en su libro *El porvenir de la filosofía* (México, FCE, 1972). Suárez y Locke, sin duda dos referencias fundamentales para entender la colonización de una y otra América, que Nicol no llegó a explorar a este respecto. En cualquier caso y aunque resulte paradójico, su elogio de la colonización española por su arraigo en la modernidad occidental daba pie a una crítica de la expansión canónica de esa misma modernidad —es decir, conforme a las exigencias del liberalismo contractualista—, que en el caso de las nuevas naciones del sur tendrá además plena actualidad, dados los intereses neo-colonizadores, fundamentalmente económicos, generados en el ocaso de la colonización

⁴¹ *Ibíd.*, pp. 97 y s.

⁴² *Ibíd.*, p. 98.

⁴³ *Ibíd.*, p. 99.

⁴⁴ Cf. *Las Españas*, n.º 9, 1948. Reeditado en *La vocación humana*, México, El Colegio de México, 1953.

española.⁴⁵ Dicho de otra manera, Nicol, al mismo tiempo que planteaba una visión más bien enmascaradora, por así decirlo, del paternalismo evangelizador de los misioneros del sur, sugería una visión desenmascaradora de la tolerancia liberal que guió a los colonos del norte.

⁴⁵ “[...] como eran escasos los medios de desenvolvimiento autónomo de las nuevas naciones, junto con las ideas ‘modernas’ de Europa vinieron las empresas europeas –y norteamericanas– que al parecer representaban la modernidad, las cuales iniciaron en Hispanoamérica esa nueva forma de colonialismo económica sin responsabilidades políticas que perdura, con variantes, hasta el siglo xx”, afirma Nicol a este respecto en *El problema de la filosofía hispánica*, p. 57.

De cuando los Estados Unidos se crearon a sí mismos como indios y se vieron como la mejor Europa

Julio Seoane Pinilla (Universidad de Alcalá, Madrid)

1. Introducción

La mayoría de las narraciones en las que se nos cuenta el modo en como los actuales EE.UU. fueron colonizados suelen presentar a unos europeos que llegaban al Nuevo Mundo con unos planes y concepciones del mundo ya bien establecidos y sin mirar realmente la tierra en la que ponían por vez primera su pie. Tal y como se comprueba, por ejemplo, en el artículo del Profesor Cañizares-Esguerra con el que comienza este libro, el modo como se iba a vivir en la nueva tierra estaba ya planteado en el barco en el que viajaban los futuros pobladores de Massachusetts (y antes de desembarcar ya se tenía bien claro qué se iba a hacer, qué se iba a pensar, de qué manera se iban a organizar, en suma, que no era preciso mirar más allá de lo que Europa, siquiera la Europa disidente, ya tenía en sí). En buena medida la colonización de los EE.UU. se hizo siguiendo este esquema y, por ello, suele tener sentido plantear la idea que de América y de sus aborígenes se ofrecía desde los distintos pensadores europeos; al fin y al cabo, era desde tal idea que se iba a colonizar pues, como acabo de decir, el colono no veía nada más allá que lo que ya traía visto aun antes de embarcar. Lo mismo le daba estar en América que en Australia o en cualquier otro sitio, pues sus pasos siempre iban a ser los mismos.

Un buen ejemplo, quizás el mejor, de esto que estoy diciendo es el modo como se establecieron las plantaciones de Virginia; como es conocido en ellas se reprodujeron en todo punto el mundo de la nobleza rural inglesa y sus costumbres, la misma disposición arquitectónica y “urbana”, las mismas aspiraciones y objetivos, etc. Pero también es de notar cómo, desde otra perspectiva diametralmente opuesta, no se veía más allá de Europa. Así, el caso de los cuáqueros en Filadelfia es bien curioso pues, infundidos de un loable espíritu igualitario llegaron hasta a dar

dinero a los indios que continuamente les atacaban. Es bien cierto que tal dinero se lo daban para promover su bienestar, pero en realidad con aquella filantrópica ayuda los indios –tal y como algunos buenos colonos les habían advertido a los menesterosos cuáqueros– compraron armas para dar mayor efectividad a sus ataques (y es siempre señalado que una colonización tremendamente exitosa, como la de los cuáqueros, terminó truncada precisamente por no saber ver que estaban en un mundo donde la evidente igualdad de los humanos no era todo lo que había que tener en cuenta).

Mas, aun cuando el colono no veía mucho más allá de la Europa que siempre llevaba consigo¹, y en este sentido tiene alguna virtualidad reseñar algunas concepciones de América que se barajaban en el XVIII europeo, me parece que quizás pudiera ser más explicativo considerar el modo en que el indio se dijo como indio y, para hacerlo, utilizó palabras europeas, ciertamente, pero considerando que no eran ya europeas, sino americanas –y que, además, eran mejor habladas por él que por Europa–. Lo que aquí quiero presentar es precisamente ese momento en que el Nuevo Mundo toma conciencia de sí y se dice a través de un discurso que considera por un lado completamente nuevo y, por otro, completamente original. Es evidente que siempre se sabe que los argumentos, las concepciones del mundo y las valoraciones provienen de una Europa ya distante, pero es evidente también que se dicen en un particular dialecto merced al cual se hacen conscientes de su originalidad. Es más, a través de ellas los colonos se hacen conscientes de que son los únicos que hablan con verdadera propiedad el idioma original. Como me voy a dedicar a la forja de los Estados Unidos, de una manera algo sumaria diría que mi intención en lo que sigue es prestar atención al momento cuando se dice EE.UU. con palabras netamente estadounidenses (como por ejemplo la abolición de la esclavitud que da buena parte de la imagen de lo que es esencial a la nueva nación) que evidentemente son distintas (si no mejores como el caso que veremos de la pronunciación del inglés) a las europeas, pero para cuya formación y composición miró a una Europa ideal.

Todo este trabajo lo voy a hacer con la exposición de tres ejemplos donde esto ocurre y me da la impresión de que es precisamente en este modo de proceder donde se da el carácter propio no ya de la conquista del Nuevo Mundo por parte de los europeos, sino de la conquista de Norteamérica por los propios norteamericanos. Es de este modo que se puede comprender el carácter de la nueva nación de mejor manera que haciendo recopilación de todas las influencias europeas que de modo evidente ayudaron a configurar los EE.UU. Al menos tal es mi convicción. De los

¹Y quizás en esto la colonización hispana tuvo excepciones mucho más destacables que realmente se dieron cuenta de que el indio con el que se las habían tenía algo que enseñar.

tres ejemplos que voy a exponer en este trabajo los dos primeros, el que refiere a la pronunciación del inglés y a la lectura de *Ossian* en Norteamérica, tiene que ver con los momentos en que los EE.UU. cobra su independencia; el tercer ejemplo, en el que se refieren algunas obras del escultor Hiram Powers, se sitúa precisamente cuando ya los EE.UU. han sido conquistados por los estadounidenses y necesitan “colonizarse” por ellos mismos (por un relato de qué sea ser estadounidense). Pero antes de hacer tal cosa quisiera en primer lugar exponer la influencia que tuvo la Ilustración escocesa en la formación de los EE.UU. Y ello no porque desee ahora desdecirme y retornar a la idea de América que se forjó en la Ilustración europea, sino porque es con estadounidenses de “carácter escocés” con los que se puede presentar de mejor manera estos tres ejemplos.

2. Escocia en Norteamérica

En 1978 Gary Wills publicó *Inventing America: Jefferson's Declaration of Independence* y, como si de repente los EE.UU. se hubieran encontrado con una herencia de la que desconocían su existencia, la filosofía moral escocesa comenzó a discutirse en el *New York Times*, el *New York Review of Books* y otras revistas de gran difusión planteando un legado con el que parecía que los EE.UU. se podían reconocer mejor². La tesis de Wills es que para la generación de la Revolución Americana la influencia de la Ilustración Escocesa, de corte más republicano, es mucho más patente e importante que la tradicional aceptación de Locke como padre de la Declaración de la Independencia. En la medida en que esta tesis se oponía a una creencia muy generalizada, generó algún debate que cuando menos tuvo el mérito de documentar las conexiones muy habituales que en su día hubo entre Escocia y América desde un punto de vista comercial, cultural, social e institucional. Casi como decantación de aquel debate creo que se podría afirmar que si podemos identificar los pilares sobre los que se edificaron los Estados Unidos con la Declaración de la Independencia, la Constitución y la Academia, Escocia influyó decisivamente sobre esta última y es una de las influencias (junto con el mundo lockeano principalmente) de las dos primeras³.

Como fuere, lo cierto es que se puede afirmar que quienes configuraron “la Constitución de los EE.UU. encontraron adecuados para sus propósitos a los pensadores

² Gary Wills, *Inventing America. Jefferson's Declaration of Independence*, Nueva York, Vintage books, 1979. Este libro se continuó con otra obra de Wills en la misma línea: *Explaining America. The Federalist*, Garden City (NY), Doubleday, 1981.

³ Esta es la sosegada tesis de Samuel Fleischacker, “The Impact on America: Scottish Philosophy and the American Founding” incluido en A. Broadie, *The Cambridge Companion to Scottish Enlightenment*, Cambridge University Press, 2003, pp. 272-302.

de la Ilustración Escocesa porque la situación social y objetivos de los dos grupos era muy similar”⁴. Similar ¿en qué sentido? En varios, pero quizás el más relevante es que en buena medida los fundadores de los EE.UU. tenían problemas de modernización análogos a los escoceses pues encaraban una yuxtaposición de primitivismo y civilización⁵. No hay que pensar mucho en la Escocia del XVIII para darnos cuenta de que, aparte de tres ciudades, el resto del territorio no dejaba de ser una tierra “salvaje” en la que las tradiciones antiguas chocaban frontalmente con el mundo que la Ilustración estaba construyendo entre Glasgow, Edimburgo y Aberdeen. Eran escenarios distintos y tan diferentes que los hombres de la Escocia civilizada debían de sentirse como los padres de la patria cuando tras firmar la Declaración de la Independencia miraron al vasto territorio que a poco les quedaría como obligación civilizar. Semejante tarea se llevaría a cabo siguiendo la agenda intelectual de los pensadores escoceses que se centraban en aplicar el pensamiento a asuntos prácticos, no sólo técnicos y científicos (dada su toma de partido por una orientación que se podría calificar de empirista), sino de índole económica, legal y de lo que nosotros hoy calificamos de cuestiones relativas a la filosofía moral y política⁶.

El sentido común, que terminó siendo el término con el que la filosofía escocesa acabó definiéndose (por mucho que la mayoría de los escoceses nada dijeran al respecto), es lo que, al decir de Wills, fundamenta la segunda sentencia de la Declaración de la Independencia que reza “sostenemos *como evidentes estas verdades...*” y no como “sagradas e innegables” que es lo que ponía en el primer borrador (hecho desde una perspectiva más lockeana) y lo que en último término caracterizó el modo como se construyó el nuevo país. El mundo de los EE.UU. por aplicarse a las verdades evidentes, cuando miró a los hombres los vio aplicados a sus negocios y componiéndose en las distintas esferas de la sociedad civil y no en alguna naturaleza humana que excedía el mundo del día a día cotidiano. Pues bien, tal era el ámbito de Hutcheson y su preocupación por el matrimonio, la moneda o la amistad, el conocido lugar de trabajo de A. Smith y el ámbito de estudio de toda la Ilustración escocesa.

Es innegable que Escocia presta ojos a los EE.UU. para decirse de modo estadounidense, pero lo que llama poderosamente la atención es la manera como

⁴ Daniel W. Howe, “Why the Scottish Enlightenment Was Useful to the Framers of the American Constitution”, *Comparative Studies in Society and History*, 31, 3, 1989, pp. 572-587, p. 574.

⁵ Bernard Bailyn, *The peopling of British North America: An Introduction*, Nueva York, Knopf, 1986, p. 131.

⁶ “A qué otro lugar más natural quienes apoyaban el nuevo gobierno podían dirigir la mirada para buscar ideas que a la Ilustración escocesa que estaba concernida con muchos de los mismos asuntos? Los pensadores escoceses se convirtieron en los más relevantes porque habían respetado el pasado y habían sintetizado su ciencia social con la defensa del gobierno equilibrado” (Ibídem, p. 583).

los pensadores escoceses adquieren un nuevo sabor y aroma en los EE.UU. (para decirse de manera genuinamente estadounidense hasta el punto de no tener mucho que ver con el original escocés). Un ejemplo claro de ello es el modo en como Hutcheson aparece en los discursos y panfletos de los revolucionarios que le utilizan para defender el derecho de rebelión frente al gobierno instituido (de lo cual es cierto habla en algún momento, pero no de modo extenso ni muy pormenorizado) o, desde otra perspectiva, como es aducido como autoridad en los discursos inflamados de los abolicionistas (siendo que Hutcheson no se ocupó sobre la cuestión de la esclavitud más que en un par de páginas en toda su obra). En los EE.UU. Hutcheson es un autor revolucionario, lo cual dista bastante del carácter pacífico y contemporizador que le acreditaba en Glasgow⁷. La primera explicación ante este hecho curioso bien pudiera ser la que habitualmente se suele dar, a saber, que las condiciones propias del Nuevo Mundo cambiaron el tono de las ideas que se traían de Escocia. Pero tal respuesta realmente no da razón de nada pues a buen seguro que si Hutcheson hubiera querido ser revolucionario, no le faltaban situaciones donde su pensamiento así lo podía haber hecho (no olvidemos que está leyendo a Mandeville y ante el mundo que este presenta sí que es precisa algún tipo de revuelta decidida); su pensamiento no es revolucionario porque no lo es y cuando en los nacientes EE.UU. se proclama “la verdad de Hutcheson” tomando con tal verdad la Bastilla de la esclavitud, tal situación merece ser analizada de un modo algo menos sumario que respondiendo a ella con el expediente del cambio de circunstancia. A mi modo de ver hay aquí una muestra clara de que lo importante no es tanto lo que Escocia preste a los EE.UU., los débitos que el nuevo país tenga con el pensamiento europeo, sino el modo como éste se dice de manera característicamente americana y, para decirse con tal idiosincrasia, utiliza palabras escocesas en este caso⁸. Permítaseme demorarme un poco más en este asunto con la presentación de un personaje ejemplar como es John Witherspoon.

⁷Desde otro punto de vista es interesante la manera en que Hutcheson influyó en el establecimiento de las relaciones interpersonales de los EE.UU. –sobre lo cual él nunca fue consciente de que escribiera línea alguna (Robert Kaplan, *Manning America. Francis Hutcheson, Homoaffective Relations, and National Identity in the Early Republic*, Tesis presentada en The City University of New York, 2008).

⁸Creo que quizás se pueda explicar esto de un modo claro y posiblemente más cercano haciendo referencia a la idea que tiene Sandel de la democracia en los EE.UU. Para explicar la compatibilidad entre las propuestas comunitaristas que acuden a la tradición y el hecho de que tal tradición no siempre está a favor de las libertades civiles (v. g., en el caso de los homosexuales y su relación con cargos públicos), Sandel arguye que lo importante no es tanto la democracia y su mundo de derechos cuanto los EE.UU. –que para decirse como tales optaron por decirse con la democracia–. De tal modo no es que la prohibición de algunas libertades sea una demostración de un bajo índice democrático, es que la democracia estadounidense se dice en un mundo donde se apuesta por tales prohibiciones (y, sin tal apuesta, los EE.UU. no son los EE.UU.).

En 1768 John Witherspoon fue invitado para hacerse cargo del Colegio de Nueva Jersey (que luego se convertirá en la Universidad de Princeton) por un grupo de la Iglesia Presbiteriana llamado “New Light” que pretendía imponerse ante el resto de los presbiterianos. Aunque inicialmente se mostró reticente ante semejante invitación –ya, de hecho, había rehusado justo un año anterior la misma proposición–, lo cierto es que al final terminó dirigiendo la marcha de la que sería una institución de referencia⁹. Y lo hizo en primer lugar componiendo un currículum que estaba menos interesado en la enseñanza clásica –europea– que ya se impartía en Yale o Harvard y, frente a ello, apostaba por prestar más atención a las matemáticas, la geografía y la filosofía natural¹⁰; un currículum netamente escocés que, además, portaba consigo un calvinismo racional y moderado de cuño hutchesoniano (que se debía mover, no lo olvidemos en un mundo cuáquero –con una gran relevancia en Filadelfia–) que, a la postre, terminó empapando la vida civil de los futuros EE.UU.

Aunque Witherspoon en Escocia era un enemigo declarado de Hutcheson, lo cierto es que para el diseño del Colegio de la futura Universidad de Princeton adoptó el mismo currículum que se usaba en Edimburgo y Glasgow, el cual se constituía bajo la influencia de la filosofía hutchesoniana del sentido moral. Puesto que muchos de los padres de la patria eran alumnos de Witherspoon, se suele tomar este hecho como prueba de la gran influencia escocesa en el establecimiento de los EE.UU.¹¹; pero ello olvida un hecho esencial, a saber, que el mismo Witherspoon fue un hombre muy activo en la toma de conciencia de la Declaración de Independencia –siendo uno de los firmantes– así como en el subsiguiente desarrollo de los EE.UU. Witherspoon es el mejor ejemplo de cómo decir EE.UU. después de tomar las palabras de Escocia. Eso sí, no se dice desde la influencia de Escocia, sino que se dice característicamente EE.UU. y para hacerlo se utilizan palabras que ya se consideran netamente estadounidenses. Witherspoon obra como estadounidense,

⁹ Esta relación de escoceses con la formación intelectual de los EE.UU. se repite en distintos sitios. Así en el caso, no de una Universidad, pero sí dentro del núcleo de la intelectualidad de Filadelfia, William Smith hizo lo mismo fundando un *college* que fue el primero en impartir un *professorship* de inglés en los EE.UU. Y también es el caso de Francis Alison que terminaría fundando el *college* que dio lugar a la Universidad de Filadelfia. Sobre este tema es instructivo el libro de Douglas Sloan, *The Scottish Enlightenment and the American College Ideal* (Nueva York, Columbia University, 1971).

¹⁰ Thomas P. Miller, “John Witherspoon and Scottish Rhetoric and Moral Philosophy in America”, *Rhetorica*, X, 4, 1992 (pp. 381-403), p. 381.

¹¹ Entre sus alumnos podemos encontrar treinta y siete jueces, tres de los cuales fundaron la Corte Suprema de los Estados Unidos, doce miembros del Congreso Continental, veintiocho senadores y cuarenta y nueve congresistas. Estudiantes suyos fueron Aaron Burr y James Madison y Jefferson y Hamilton se educaron en la filosofía moral que se enseñaba por profesores que se habían formado en el currículo presentado por Witherspoon. Se unió al Comité de Correspondencia y Seguridad en 1774 y fue elegido como miembro de la delegación de Nueva Jersey para el Congreso Continental donde fue muy activo para conseguir aprobar los Artículos de la Confederación y sirvió durante años desplegando una grandísima actividad.

no como escocés aunque bien es cierto que lo hace merced a la ayuda de un currículum que subrayaba dos aspectos básicos del interés de Hutcheson. Por un lado la preocupación por la sociedad civil a la cual se ha de dirigir toda la reflexión y por otra parte el necesario equilibrio que constantemente ha de establecerse entre nuestro natural sentido moral que se complace con el bien público y nuestro también natural interés propio –o egoísmo–. En relación con el primer interés en la futura Universidad de Princeton, frente a Yale o Harvard, se plantea la retórica muy ligada a una noción republicana o de humanismo cívico (lo cual en Europa se terminará perdiendo pues la retórica terminará refiriéndose a cuestiones relativas a las bellas letras y la literatura) y que en buena medida caracterizará la manera estadounidense de abordar los asuntos públicos¹². Se puede decir que tanto Escocia como Witherspoon “identifican la retórica con una visión idealizada de la democracia clásica, Witherspoon aplica la retórica a los debates políticos contemporáneos”¹³ y, en este sentido, es el currículum de Princeton el que más justicia hace a la vieja Europa; mucho más que el que se instituía en Escocia, por ejemplo, y casi podríamos decir que con él se dice Europa de mejor manera que como se decía en Europa. En referencia al segundo interés hutchesoniano, el que refiere al necesario equilibrio que es el corazón de la reflexión moral y política, ello no está lejos de la clásica idea de Madison acerca de la necesidad de equilibrar facciones competidoras para proteger los intereses compartidos¹⁴. La idea del equilibrio en el gobierno moral y político y de que los hombres pueden ser gobernados desde sus pasiones e intereses es algo que caló hondo en la formación de los EE.UU., pero mientras en Hutcheson la cuestión se mueve simplemente en el nivel de una moral que no pasa de la comunidad pequeña en la que efectivamente se vive, en Madison esta equilibrio se traslada a todas las instituciones de gobierno como si no tuviera miedo de aplicar Europa al completo y en todo lugar, como si tuviera que enseñar a quienes vivían al otro lado del Atlántico y se decían sus padres, lo que estos no sabían de sí mismos.

3. El caso del inglés americano

Witherspoon es quien acuña la palabra “americanismo” para referirse a las variedades dialectales del inglés que se hablan en los EE.UU. y quien, realmente, por vez primera escribe seriamente sobre las diferencias entre el inglés británico y el

¹² Los ideales clásicos de la retórica fueron comunes a los Estados Unidos del XVIII y del XIX. La elocuencia era algo que se enseñaba en la escuela y hablar en público era un arte que practicaban los políticos, los abogados, los predicadores, los estudiantes o los actores.

¹³ Miller, *o. c.*, p. 400.

¹⁴ A este respecto se puede consultar James Conniff, “The Enlightenment and American Political Thought”, *Political Theory*, 8, 3, 1980, pp. 381-402.

americano¹⁵. Lo interesante de sus reflexiones es que en un principio no se habla de los americanismos con ningún cariño pues se considera que tuercen y malentienden el buen inglés que, por el contrario a lo que se podía suponer, no es el que se habla en Inglaterra, sino el que en algún momento, casi mítico, se habló y ya ni siquiera existía en su día. Esto es importante. En primer lugar hay una toma de posición clara según la cual el inglés que se habla en los EE.UU. da cuerpo a la nueva nación y por ello merece ser cuidado y promocionado; parte de tal cuidado y promoción es el interés por mantenerlo lo más semejante posible al verdadero inglés. Pero, en segundo lugar, ello no necesariamente supone una identificación con Inglaterra, sino con un inglés de una Inglaterra que ya no existe.

Realmente los EE.UU. se querían decir con el inglés¹⁶ y “tan pronto como el público letrado en la América del XVIII siglo se hizo consciente de su propio lenguaje expresó un entusiasmo enorme por el estándar del lenguaje de Inglaterra. Quizás esto fuera un fenómeno colonial característico: gente aún insegura de su nueva cultura que trata de asegurarse mostrando que podían ser incluso más ‘proper’ que la gente de la madre patria”¹⁷. En todo caso, y aunque antes de la Revolución el idioma inglés en América era muy uniforme y quizás con menos variantes que en Inglaterra, lo cierto es que pronto comenzó a tener una gran diversidad ante la que se reaccionó con el sueño de poder ser capaces de manejar un inglés más puro que el del Viejo Continente. Este es un sueño que curiosamente se puede seguir en Benjamin Franklin que, pese a ser el adalid del sentido común, del experimento y de la vida pegada a las cuestiones prácticas, dedicó buena parte de su tiempo a cuidar el inglés y terminó siendo el padre del purismo del inglés americano y el iniciador de lo que se llamó la “Edad de los Pedantes” (entre otras cosas es el creador de los concursos de *spelling* que se hicieron muy populares y que aún hoy se siguen celebrando). En referencia a lo que vengo diciendo quisiera recordar su conocida respuesta a una crítica que Hume le hizo en relación a un panfleto sobre Canadá y Guadalupe que Franklin le había enviado. El escocés le recriminaba que usara un inglés más bien tosco y ante ello Franklin respondió: “espero que siempre hagamos del mejor inglés de esa isla nuestro estándar, y creo que así lo haremos”¹⁸. Y esta

¹⁵ En 1781 escribió una serie de colaboraciones en dos periódicos que posteriormente se recopilaron bajo el título de *Druid*. Las que hacen los números V, VI y VII reflexionan sobre las particularidades del lenguaje hablado en Norteamérica (Cf. John Witherspoon, *The Works of the Rev. John Witherspoon*, Nueva York, 1801, vol. IV, pp. 180-197).

¹⁶ Lo cual realmente es algo muy escocés: George Turnbull comenzó a impartir clases en inglés en 1722 y Hutcheson hizo lo mismo en 1730 marcando una estela que siguió A. Smith en 1752.

¹⁷ Daniel J. Boorstin, *The Americans. The Colonial Experience*, Nueva York, Ramdon House, 1958, p. 277.

¹⁸ Carta a Hume del 27 de septiembre de 1760 en *The Papers of Benjamin Franklin*, New Haven & Londres, Yale University Press, 1966, vol. 9, p. 230.

preocupación por el mejor inglés le llevó hasta a recriminar a Webster, el padre del inglés americano, que en su *Dissertations on the English Languages*, usara *notice*, *progress* y *advocate* como verbos.

Lo interesante es que este celo por el buen inglés se repite en todo el XVIII. Comencé este pequeño circunloquio sobre el inglés americano hablando de Witherspoon y con las reflexiones compiladas en su *Druid* quisiera continuar –al tiempo que desearía que se recordara el título de esta compilación para lo que va a seguir cuando se hable de Ossian–. Allí se explica que la uniformidad que hace que todas las clases hablen el mismo lenguaje común, amenaza la pureza del lenguaje pues los vulgarismos de una parte de la sociedad contaminan rápidamente el discurso de los demás, incluso de las personas letradas. Y eso lo hace con más facilidad que en Europa¹⁹ lo cual le parece algo peligroso. Witherspoon es uno de los personajes que más hacen por liberarse de la sumisión a Inglaterra (económica, social, religiosa y de cualquier tipo), siendo así ¿por qué no se libera de la atadura del lenguaje? La respuesta pudiera venir si recordamos las que hoy nos parecen anecdóticas discusiones que tuvieron lugar una vez que los EE.UU. se independizaron de la metrópoli, sobre si era preciso abandonar el idioma inglés y adoptar otro (se barajaron el griego, el alemán y el francés) a fin de afianzar la independencia. Aquellas discusiones se terminaron zanjando cuando se impuso la idea de Webster de que en los EE.UU. no se hablaba inglés británico, sino inglés americano (idea que se acompañaba de su *An American Dictionary of the English Language*, en el que se recogían 12.000 palabras nunca usadas en el inglés británico) y aquella solución es la que da cuerpo a la tesis que estoy tratando de mostrar, a saber, la lucha contra los americanismos tiene sentido porque EE.UU. comienza a decirse con palabras que son netamente americanas, pero para decir las estas miran a una Europa ideal que, al igual que ocurría, por ejemplo, en el caso del humanismo cívico que Witherspoon recuperó, ya se ha olvidado de sí misma. Por ello se trata de dar con un inglés más inglés que el de Inglaterra. Ese es el inglés de la nueva nación.

Ese y no otro es el intento del padre del nacionalismo lingüístico, Noah Webster²⁰, quien busca la “pureza del lenguaje americano” y para ello se emplea a fondo en este inglés idealizado, que no es otro sino el del mejor lenguaje del mejor periodo de Inglaterra, el que va de la reina Isabel a Jorge II²¹ (de 1530 a 1720) pues los

¹⁹ “Soy de la opinión que incluso los vulgarismos locales encuentran alojamiento en el discurso de la gente de la mejor posición más fácilmente aquí que en Europa” (J. Witherspoon, *Druid*, n.º 7 en *The Works of Ref. John Witherspoon*. Filadelfia, William W. Woodward, 1801, p. 191).

²⁰ Muy esclarecedor es, a este respecto, el libro de Joshua Kendall, *The Forgotten Founding Father: Noah Webster's Obsession and the Creation of an American Culture*, Nueva York, G. P. Putnam's Sons, 2010.

²¹ Ver cita de p. 280.

verdaderos innovadores peligrosos eran los escritores ingleses del siglos XVIII, los de la actual Inglaterra. Es por ello que Webster declara que “yo no innovo, sino que rechazo la innovación. Cuando escribo “fether” [por feather], “lether” [por leather] y “mold” [por mould] no hago sino reducir las palabras a su ortografía original, como se usaba en los libros escritos en el primer inglés”²². La búsqueda de la ortografía original no era tanto para dar con un inglés parecido al de la metrópoli, sino para llevar el lenguaje a la pureza de los primeros tiempos que posiblemente nunca existieron²³. En este tono ya en 1724 se reclamaba una Academia de la Lengua americana, y hasta el mismo John Adams pensó que porque Inglaterra nunca tuvo una Academia, eso hacía más imperiosa la creación de la Academia Americana²⁴. Pero se creara tal institución o no, lo cierto es que siempre hubo una preocupación grande por el tema de manera que incluso gente sin gran preparación se armaba de libro y gramática para poder hablar a la altura de cualquiera en los mejores sitios. Como dije anteriormente los juegos de *spelling* –los “spelling bees”– que habían sido promovidos ya en 1750 por Franklin, se hicieron muy comunes y en los colegios eran habituales competiciones sobre el tema. Puede resultar ciertamente curioso, pero bien pronto los americanos trataron de saber cómo se pronunciaba una palabra viendo de qué manera se deletreaba. El libro de Webster más vendido era el *American Spelling Book* que publicado en 1789 proporcionaba un estándar sencillo de pronunciación; ello en un mundo sin capital cultural ni aristocracia cultural, resultó mucho más efectivo que cualquier Academia y popularizó una cuestión que en Europa no tenía mayor interés hasta el punto de que resultó fácil que la clase de pequeños granjeros, de hombres de negocios, de pequeños empresarios pudieran hacer, como en Escocia, un núcleo de literatti.

En definitiva, “cada grupo de ciudadanos americanos ha tomado posesión del lenguaje no como una herencia natural, ni como un privilegio, sino como una

²² Lo expresa en la conocida carta a Thomas Daves del 5 de agosto de 1809. Existe un librito muy ameno de leer en el que aparecen todas estas intervenciones de las que vengo hablando, así como muchas otras y que se puede consultar de manera muy productiva, es el siguiente: M. M. Mathews (ed.), *The Beginning of American English*, The University of Chicago Press, 1963.

²³ No es extraño que Franklin escribiera a Webster lo siguiente: “No puedo sino aplaudir su celo para preservar la pureza de nuestro lenguaje, tanto de sus expresiones cuanto de su pronunciación, y para corregir los errores comunes en los que algunos de nuestros Estados incurrir de modo habitual en lo que respecta a ambas cuestiones” (carta a Webster del 26 de diciembre de 1789 en *The Writings of Benjamin Franklin*, Nueva York, 1905-1907, vol. X, p. 75).

²⁴ El problema es que como vio Witherspoon (p. 282) América era muy grande y además ningún Estado consentiría que hubiera algo superior a él mismo que le diera leyes, incluidas las leyes del uso del lenguaje. Pero hay que señalar que la propuesta de Adams se hizo en carta dirigida al Presidente del Congreso pues pretendía que fuera este el que tomara de su cuenta la creación de aquella “Academy for Refining, Improving, and Ascertaining the English Language” (en carta del 5 de septiembre de 1780).

adquisición como algo que se ha ganado a través de la aplicación y el estudio”²⁵ y ello supuso que si bien los EE.UU. cogieron las voces europeas, no las heredaron, sino que las adquirieron con esfuerzo. Ello tiene una innegable ventaja: el nuevo país se constituye de una manera democrática, recogiendo los frutos de su trabajo en común, construyéndose entre todos. El buen inglés no lo habla la aristocracia aislada, sino que se pronuncia en cualquier colegio o en un concurso de *spelling* donde el inglés es tan bien deletreado y pronunciado que no dice Inglaterra sino EE.UU. Por resumir lo dicho con James Fenimore Cooper: “si la gente de este país fuera como la gente de cualquier otro país, en este momento estaríamos hablando una enorme variedad de dialectos casi ininteligibles; pero, de hecho, la gente de los Estados Unidos, con las excepciones de unos pocos descendientes de alemanes y franceses hablan, todos a una, un inglés incomparablemente mejor que la gente de la madre patria”²⁶. Hasta los mohicanos de Cooper hablan de una manera imposible de imaginar en la más elegante Inglaterra, como si el indio se dijera como indio con palabras que aun teniendo un origen en una Europa ideal, en el momento que se las apropia y trabaja con ellas, estas adquieren netas tonalidades indias, mucho mejores y más puras que las europeas del momento. Por ello, no es que América deba nada a Europa, sino que el indio se alza como el maestro de una Europa tan decrepita que se ha olvidado de ella misma. Pero ¿es el colono un indio? Es el momento de pasar a los otros dos ejemplos explicativos.

4. La lectura de Ossian en Norteamérica

Lo que podríamos llamar el caso Ossian es bien curioso y generó en su momento una serie de actitudes contrapuestas que merecerían ser relatadas por extenso. Para lo que aquí nos ocupa valga recordar que entre 1760 y 1763 James Macpherson publica una serie de poemas que dice que ha traducido del gaélico y que recogen las narraciones hechas por Ossian, un bardo cuya voz se incrusta en los orígenes de la civilización gaélica²⁷. Apenas publicado el primer volumen el público excitado esperaba el resto de los poemas que Macpherson había recogido se suponía con la minuciosidad del antropólogo y no pasó mucho tiempo para que se generara un convencimiento público que consideraba indudable que allí se había descubierto un nuevo Homero. Y realmente eso fue Ossian, un bardo que legaba al mundo, a través del acervo popular, unos relatos cuya calidad y relevancia no le iban a la

²⁵ Boornstin, *o. c.*, p. 287.

²⁶ James Fenimore Cooper, *Notions of the Americans: Picked up by a Travelling Bachelor*, State University of New York Press, 1991, carta XXIV, pp. 361-62.

²⁷ Los tres volúmenes son: *Fragmentos de poesía antigua* publicado en 1760, *Fingal* en 1761-62 y *Temora* en 1762-63.

zaga a los que la tradición clásica había alabado como narraciones hechas por Homero. Además, el público se hizo consciente de que era posible que una lengua que no estaba dentro de la órbita de “lo clásico” pudiera generar valores de tanta altura como los que tradicionalmente se veían en el mundo griego.

También es verdad que apenas publicados los primeros poemas se puso en duda la veracidad de los mismos. Macpherson fue acusado de haberse inventado todo aquello que publicaba y los análisis filológicos más serios coincidían todos en negar la veracidad de que aquellos relatos realmente pertenecieran a alguna lengua antigua –y menos a una supuesta tradición gaélica–. A ello contestó Macpherson que si bien él en algunos momentos había dado alguna forma a los poemas, todos habían sido recogidos en las tradiciones orales de las Highlands y en su mayor parte la publicación respetaba esa hermosa e injustamente olvidada cultura. Creo que no hace faltar contar el resto de la historia que me parece hoy no nos ha de ser muy ajena, baste con llamar la atención sobre el hecho de que buena parte del folklorismo romántico nace aquí y, para lo que en este momento importa, dígase que parece ser que realmente Macpherson inventó la gran mayoría del material de las sagas ossiánicas, pero que incluso cuando era bastante clara tal invención no pocos siguieron creyendo en Ossian²⁸.

Esas antiguas sagas gaélicas formaron la imagen de una Escocia primitiva y noble, más cercana al ideal moral de la sencillez, la dignidad y la honestidad que el que se podía encontrar en el mundo que estaba apareciendo bajo la rúbrica de moderno. ¿Qué tenía que ver Escocia con el Nuevo Mundo? Es de esto de lo que ahora quiero hablar, pero para comenzar valga tener la siguiente cita de Thoreau como lema de todo lo que aquí voy a comentar: “Ossian nos recuerda las más refinadas y rudas eras, la de Homero, de Píndaro, de Isaac y de los indios americanos”²⁹.

Como he dicho Ossian aparece en Inglaterra entre los años 1760 y 1763 y ya en 1766 los tres volúmenes se ofrecen en Filadelfia³⁰. En los albores de la Revolución, tan sólo treinta años después de su aparición en Inglaterra todos los hombres

²⁸ Walter Scott aunque en no pocas ocasiones se mostró públicamente escéptico con su autenticidad, utilizó *Ossian* para construir la imagen de Escocia que llegó a Europa y EE.UU. Por otro lado Goethe o Byron se mostraron absolutamente partidarios de la veracidad de los poemas publicados por Macpherson pues aun cuando este les hubiera dado forma, lo cierto es que trataban de expresar una tradición oculta y cuya nobleza, calidad y relevancia se fundaba en la noche de los tiempos. Dígase, por último, que Napoleón era un seguidor convencido de Ossian.

²⁹ H. D. Thoreau, *A week at the Concord and Merrimack Rivers*, Nueva York, The library of America, 1985, p. 280 (la cita está en el relato del viernes).

³⁰ En la *Pennsylvania Gazette* del 23 de enero de 1766 se anuncia que David Hall, un librero de Filadelfia, ha importado ya *Fingal* y *Temora*. En relación a las vicisitudes de Ossian en los EE.UU. se puede ver Frederic I. Carpenter, “The Vogue of Ossian in America: A Study in Taste”, *American Literature*, 2, 4, 1931, pp. 405-417, sin olvidar la corrección que a este artículo se hace en Lewis Leary, “Ossian in America: A Note”, *American Literature*, II, 409, 1931, pp. 305-306.

de la colonia británica con cierta cultura habían seguido los relatos ossiánicos y es fundada la afirmación de que “si la Revolución no hubiera intervenido habrían obtenido una rápida popularidad”³¹. Lo interesante del caso Ossian es que en los Estados Unidos, cuyo parecido con las Highlands en principio no es muy acusado, a raíz de esta obra cundió una idea que me permitiría expresar como sigue: “como ellos, nosotros; nosotros, quienes nos oponemos al colono británico y tenemos consciencia de ser una nueva nación, somos esas verdes praderas deshabitadas y esos hombres rudos y acostumbrados a vivir sin comodidades y en lucha constante con una naturaleza muy dura”. La verdad es que si se deseaba ver algún paralelo quizás tampoco debían ser muy grandes los esfuerzos de la imaginación y tal se vio, aun la diferencia geográfica y paisajística entre las Highlands y América, pues Escocia era un país de acusados contrastes entre la zona del sur, donde la Ilustración había calado, y la “primitiva” zona del norte, donde aún prevalecía casi una vida medieval³².

Fuera sencillo o no establecer comparaciones lo cierto es que cundió un convencimiento generalizado de que los indios que inicialmente habían poblado Norteamérica podían ser considerados en paralelo a las nobles sagas gaélicas que Ossian relataba. Llegados a este punto, y como trataré de mostrar con el ejemplo de Hiram Powers, es preciso dar aquí razón de cómo era posible que el colono anglosajón se considerara un indio nativo americano, pero antes de dar tal explicación debemos ser conscientes de algo tan sencillo como que el público leía con agrado y convicción unos relatos que tendía a ver reflejados en su propia realidad. Y no solamente el público comenzó a verse a sí mismo luchando dentro del relato de los héroes ossiánicos, la misma poesía, la música, la pintura y hasta la vestimenta “americanas” se hacían con el modelo de Ossian en perspectiva.

Efectivamente, su primera imitación apareció en 1785 cuando Joseph Brown Ladd presentó una supuesta traducción del gaélico que tituló “Connal y Cremora. Una Elegía heroica” y que apareció en Charleston en el *Columbia Herald* con la firma de “Arouet” y que se fue siguiendo mes tras mes por otras “traducciones” hasta llegar en 1786 a publicar en sus *Poemas de Arouet* “La batalla entre Swaran y Cuchullin”³³. En este mismo año de 1786 se publica “The Loves of Artho and

³¹ Carpenter, *ibídem*, p. 408.

³² Añadamos que en Escocia las comunicaciones eran muy difíciles, que el potencial económico estaba aún sin explotar todo lo cual era fácilmente comparable con unos EE.UU. donde las distancias eran enormes, el aislamiento geográfico grande y las fronteras estaban en continuo combate entre indios, españoles, franceses y británicos (casi como si fueran clanes de las Highlands). De hecho parece ser que los EE.UU. coloniales podían ser tomados como una tierra de violencia medieval (Howe, *o. c.*, p. 581).

³³ Leary, *o. c.*, p. 306.

Colval” en la revista *Columbia Magazine*³⁴ y tan sólo un año después, la revista *Columbia Magazine* fue responsable de la primera parodia de Ossian, lo cual ya pone en claro que había una discusión entre partidarios y menos convencidos. Por último, en 1790, menos de treinta años después de la publicación original, se publicó en Filadelfia la primera edición definitiva de Macpherson la cual fue lo que nosotros hoy llamamos un “bestseller”.

Pero la imitación de los poemas del bardo gaélico se siguió de la toma de Ossian como modelo y como autoridad poética. No pocos poetas como Jonathan Sewall y John Blair Linn celebraban el estilo ossiánico e incluso este último tiene un poema titulado “La muerte de Washington. Un poema al modo de Ossian” que concluye su alabanza a Washington con “Like Fingal one is thine, and Washington is he!”. También Joel Barlow utilizó Ossian como inspiración para dar cuenta de las hermosas revoluciones francesa y estadounidense³⁵ y Hugh Henry Brackenridge escribió diversos poemas tomando Ossian como modelo expreso.

En suma el gusto poético se uniformaba con Ossian. Y las imágenes de “indios” gaélicos eran muy familiares a la audiencia estadounidense fertilizando canciones, poemas y hasta imágenes de moda³⁶. Quizás nos pueda parecer extraño que unos relatos de dudosa procedencia ejercieran una influencia tan grande, pero lo cierto es que empaparon el gusto de la nueva nación hasta el punto de que esta se consideraba a sí misma bajo la imagen de unas Highlands que en modo alguno se consideraban lejanas. Incluso poetas ya algo posteriores, como Poe y Withman fueron confesos admiradores de Ossian –en un momento, no se olvide, donde ya casi nadie creía en la autenticidad del trabajo de Macpherson– bajo cuya estela deseaban situarse (es de señalar que Withman se considera a sí mismo un poeta americano bajo la estela de las bellas sagas osiánicas)³⁷. Por último, no se debe olvidar que

³⁴ Carpenter, *o. c.*, p. 409.

³⁵ De nuevo la paradoja de que un autor muy conservador como Macpherson se utilice para forjar la alabanza de la revolución. Frente al favor que los hombres de la América británica concedían a su obra, Macpherson, que pasó una temporada en Florida como “agregado cultural”, abominó del Nuevo Mundo e incluso escribió contra los deseos de emancipación de las colonias (Valentina Bold, “‘Rude Bard of the North’: James Macpherson and the Folklore of Democracy”, *Journal of American Folklore*, 114, 454, 2001 (pp. 464-477), p. 474.

³⁶ Hasta el cancionero sufre esta influencia. Frank Hopkinson compuso *El primer americano poeta-compositor: oda a partir de los poemas de Ossian para voz y pianoforte* donde musicaba los poemas de Macpherson. En otro orden de cosas, las ilustraciones de Richard Hacklvit tituladas *True Pictures and Fashions in the People of that part of America now called Virginia*, incluyen imágenes de hombres y mujeres del siglo XVI –indios americanos– vestidos al estilo ossiánico (Bold, *Ibidem*, p. 466).

³⁷ Quizás algo que facilitara esta situación fue el hecho de que Macpherson fue un estudiante de Aberdeen influido por Reid y la escuela del sentido común –así como por el profesor de retórica Hugh Blair quien, vía Witherspoon, se iba a integrar en el ideario democrático de los EE.UU. Realmente, y aunque dar cuenta de ello excedería los límites de este trabajo, la sociedad estadounidense se configuró teniendo

Fenimore Cooper, uno de los padres del inglés americano fue siempre criticado porque en *El último mohicano* los discursos de los indios eran tan grandilocuentes que les hacían hablar como Ossian³⁸.

Me importa señalar en este momento que Ossian no es una influencia meramente estética o, si se prefiere, que las convicciones estéticas no son simplemente cuestiones de gusto. Tan común como la cita de Thoreau con la que empecé esta exposición, es la de Jefferson en la que confiesa que quiso aprender gaélico para leer Ossian en su lengua original y quizás de un modo arriesgado se podría afirmar, con Susan Manning, que con Ossian se estableció el fundamento para que Jefferson pudiera personificar el “espíritu estadounidense” en la Declaración de la independencia³⁹. Ciertamente “es difícil comprobar en qué medida el retrato de Ossian de una sociedad primitiva benevolente puede haber contribuido a la formación de las ideas de Jefferson sobre la igualdad de la humanidad”⁴⁰, pero resulta innegable que es una imagen que le acompaña de modo continuo⁴¹ y ha sido recurrente en los estudios sobre Jefferson la llamada de atención sobre el hecho de que *Ossian* le acompañó durante toda su vida tal y como el mismo confesó: “ha sido y creo que será durante el resto de mi vida la fuente de un placer diario y exaltado”⁴².

Se suele señalar con extrañeza el hecho de que aunque Jefferson conocía la disputa sobre la autenticidad de *Ossian*, ello pareció no preocuparle a pesar de su

muy cerca un modelo sentimentalista que hunde sus raíces en la filosofía de los sentimientos morales de Hutcheson; un sentimentalismo que en Europa se expresó con las novelas de Richardson o la *Nueva Eloísa* de Rousseau, pero que fue rápidamente olvidado con el Romanticismo (que procedía de la misma fuente).

³⁸Una crítica común que desde el inicio se dirigió a los indios de Cooper era precisamente que estaban idealizados y se parecían a los jefes de los clanes de Scott, a los piratas de Byron o a los héroes celtas de *Ossian*” (Cf. George Friden, “James Fenimore Cooper and Ossian”, *Essays and Studies on American Language and Literature*, vol. VIII, Upsala, A. B. Lundequistska Bokhandeln, 1949, (pp. 1-56), p. 55). También se puede ver la misma postura en Barrie Hayne, “Ossian, Scott and Cooper’s Indians”, *Journal of American Studies*, 3,1, 1969, pp. 71-89.

³⁹Susan Manning, *Fragments of Union: Making Connections in Scottish and American Writing*, Nueva York, Palgrave, 2002, p. 194.

⁴⁰Paul F. Moulton, “Imagining Scotland in Music: Place Audience and Attraction”, p. 38

⁴¹V. Bold & P. J. de Gatego, “The Source of Daily and Exalted Pleasure: Jefferson Reads the Poems of Ossian”, en Howard Gaskill (ed.), *Ossian Revisited*, Edimburgh University Press, 1991, p. 108.

⁴²Carta de Jefferson a Ch. McPherson del 15-2-1773 (en *The Papers of Thomas Jefferson*, vol. 1, Princeton University Press, 1950, p. 96). Jefferson le escribe esta carta al editor de la obra de Macpherson creyendo, por su apellido, que conocerá a McPherson. Y continúa: “no me avergüenzo de mí mismo por pensar que este rudo bardo del norte es el más grande poeta que nunca ha existido. Sólo por el placer de leer sus libros estoy deseoso de aprender la lengua en la que cantó y poseer sus canciones en su forma original. El Sr. McPherson, creo, nos podrá informar si posee los originales... Si están editados... envíeme una copia... no repararé en gastos para ello. Le pediría aún otro favor: que me envíe un catálogo de libros escritos en esa lengua”. Por otro lado es recurrente la anécdota de Jefferson y el marqués de Chastellux recitando pasajes de *Fingal y Temora* mientras pasaban la noche en Monticello tomando ponche.

innato escepticismo⁴³. Como fuere lo cierto es que el carácter del bardo Ossian terminó encarnando la imagen de lo que Jefferson quería para sí mismo: observancia del deber, sinceridad de intenciones, profunda consideración hacia la naturaleza y amor a la familia. El primitivismo sentimental de la épica de Ossian podría haber atraído a Jefferson tanto como la melancolía de las causas perdidas, de los héroes perdidos y de los amores perdidos. A menudo se ha llamado la atención sobre el hecho de que Jefferson romantizó a los indios americanos y fue subyugado por el poder de su retórica primitiva. Eso es algo que se debe tener muy presente pues es el camino por el que aquel que rompe con la colonia se considera a sí mismo bajo la tradición del indio que precisamente no es alguien que esté construyendo con él los Estados Unidos. Cómo se puede hacer este giro por el cual el nuevo estadounidense se considera a sí mismo un indio (y como veremos a continuación con el caso de Powers, un indio de los que están siendo llevados a la reserva), es algo que quizás corresponda a la historia de los procesos psicológicos explicar, pero quisiera concluir con el relato, también muy reproducido, que nos cuenta que cuando Jefferson escuchó una oración de despedida del jefe indio cheroqui, Ontassaté, se conmovió hondamente aunque no entendió ni una palabra. Y recuerda en *Notas sobre el Estado de Virginia*, que “cambiaría todas las oraciones de Demóstenes y de Cicerón y de cualquier otro eminente orador, si Europa hubiera forjado alguno más eminente, por hacer un solo pasaje superior al discurso de Logan, el jefe indio, a Lord Dunmore” tras haber perdido a toda su familia asesinada por el hombre blanco⁴⁴. Quizás lo paradójico es que Jefferson no dejaba de ser un “hombre blanco”.

5. El caso Hiram Powers

Que Europa podía servir para decir los EE.UU. siempre y cuando esa Europa se convirtiera en estadounidense (y se reconociera como Europa cuando se decía en el buen inglés americano), es lo que he tratado de mostrar; que ello supone que el colono se ha de transformar en hijo del indio, que ha de participar de sus tradiciones y que ha de adquirir la característica estadounidense precisamente bajo una saga que no es la que Europa reconoce, es lo que ahora quisiera exponer. Si nuestro inglés es mejor y más puro que el de Inglaterra, si además, nosotros tenemos también una

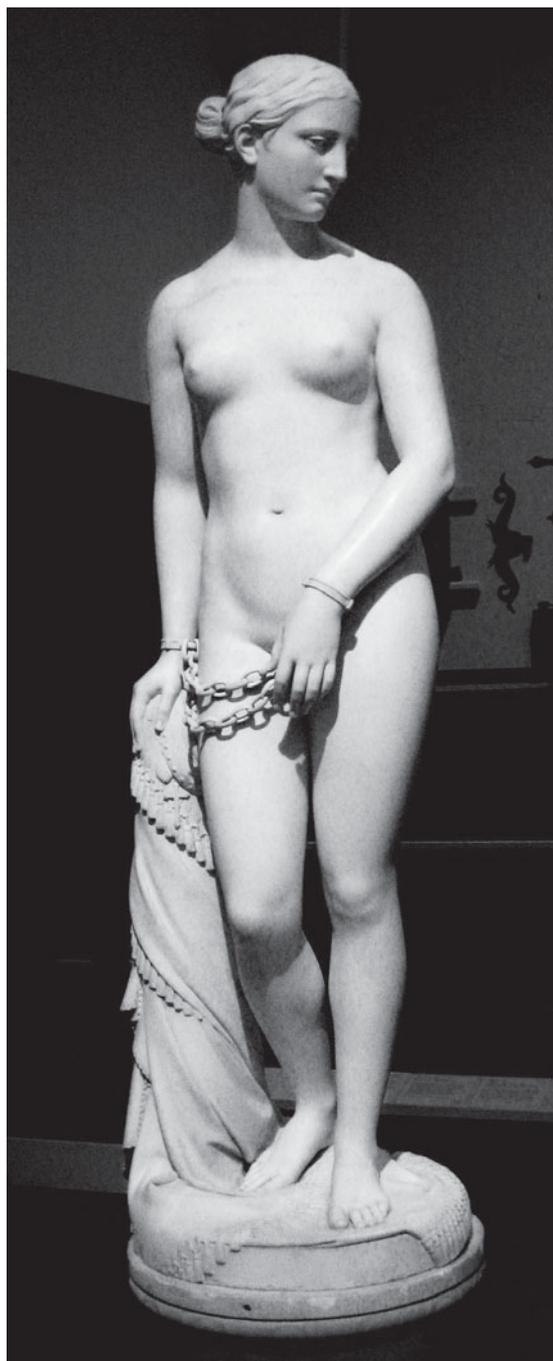
⁴³ En esto, como dije anteriormente, no estaba solo y se acercaba, por ejemplo a Poe que también era un “ardiente admirador de Ossian” cuya defensa tomó a su cargo en más de una ocasión (Jack McLaughlin, “Jefferson, Poe, and Ossian”, *Eighteenth-Century Studies*, 26, 4, 1993 (pp. 627-634), p. 631). Con Jefferson y Poe estaban Goethe que intentó traducirlo al alemán y lo cita en su *Werther*, Napoleón, Coleridge o Byron.

⁴⁴ Thomas Jefferson, *Notes on the State of Virginia*, Chapel Hill, University of North Carolina Press, 1955, p. 62.

tradición, la india, que es como la de Homero, Píndaro, Isaac u Ossian, por decirlo con la cita de Thoreau, sólo queda que realmente nos veamos como indios⁴⁵. Si ello lo hacemos con un lenguaje, con modelos e imágenes europeas, no será difícil poder proclamar lo que se podría llamar el efecto “Estatua de la Libertad”: posiblemente esta fue un regalo francés, pero en verdad no sólo es algo esencialmente estadounidense, sino que es imagen y ejemplo para el mundo europeo –y un convencimiento de que “nosotros somos más Europa que Europa; y lo somos porque somos indios, como los indios de las Highlands”. Esto último es lo que supuso la escultura de Hiram Powers.

Powers fue el primero de los artistas estadounidenses que ganó reputación internacional en el siglo XIX; y aunque comenzó trabajando en su país de origen, en cuanto le fue posible trasladó su residencia a Florencia donde residió la mayor parte de su vida y en donde centró su estudio del cual salían, y espero que no parezca ya casual, obras enteramente dedicadas a trazar las líneas del dibujo de los EE.UU. En buena medida su fama proviene de una obra titulada *La esclava griega* que fue apreciada tanto en Europa como en los Estados Unidos; en nuestro continente se ponderaba como una obra netamente estadounidense, pero dentro de los cánones neoclásicos que expresaban el culmen del arte moderno, y en los EE.UU. se exhibía con las mismas asunciones pero recibiendo una cantidad de visitas inimaginables en el viejo continente. Efectivamente, el interés del público estadounidense por *La esclava griega* es difícilmente imaginable hoy pues no sólo estaban siempre llenas sus exhibiciones, sino que estas se anunciaban con meses de anticipación y se proclamaban como la mejor atracción circense. Obviamente en la escultura de Powers no se veía tan sólo una escultura neoclásica.

⁴⁵ No se olvide que Ossian no es una “influencia” europea sobre el mundo cultural estadounidense, sino que es la palabra que nosotros, los creadores de la nueva nación usamos americanamente para decir EE.UU. No es, pues, cuánto se le debe a Europa o cómo esta consideraba al Nuevo Mundo, sino que Ossian es la independencia con Jefferson, es la alabanza de Washington, es la primera composición del “primer americano poeta-compositor”, es, en suma, EE.UU. diciéndose con palabras propias aunque, eso sí, recogidas de una Europa que ya no existe y a la cual podemos servir como modelo.



La esclava griega (1843)

Pero ¿realmente qué se veía cuando se admiraba esta obra? En primer lugar creo que se debiera poner bien claro qué no se veía, pues suele ser habitual en la crítica escultórica al uso subrayar el hecho de lo extraño que resulta que una escultura con un tono bastante impúdico pudiera ser vista con agrado por un público que en su mayor parte era de costumbres más bien retraídas. Es más, habitualmente se hace constar el atractivo que tenía para el público femenino el cual solía ser de moral más puritana que el masculino. ¿Cómo es posible que un desnudo tan sensual y explícito triunfara en un ambiente bastante puritano? ¿Cómo es posible que esta obra fuera adoptada por las masas estadounidenses? ¿Por qué generó innumerables poemas, visitas obligadas, reseñas periodísticas y hasta una serie de figuritas para decorar las casas de los burgueses estadounidenses? La explicación es bien sencilla y tan sólo hay que mirar a cualquiera de los miles de comentarios que sobre la obra de Powers se hicieron en su día: allí no había un desnudo, sino una cristiana sometida que alzaba su virtud: “la estatua desnuda debería ser un alma sin velo”⁴⁶ y, de tal modo, quienes la admiraban aunque la veían desnuda la cubrían con “un velo de sentimiento moral”⁴⁷. Además, a tal velo sentimental es preciso unir lo que era evidente: que aquella era la figura de una cristiana que estaba contra su voluntad en tal situación (lo cual quedaba denotado por la pudorosa mirada que huía de las miradas del turco que la había hecho esclava) y de la que se subrayaba su piedad, su profunda sensibilidad religiosa y, sobre todo, su modestia. En definitiva, allí no había nada que atentara contra las buenas costumbres, la desnudez de aquella escultura no era falta de aquella joven, sino que había sido desvestida por los impíos turcos que la subastaban (por lo que su involuntario desnudo era la proclamación de la virtud cristiana sobre el pecado tal y como no pocas congregaciones religiosas afirmaban en las muy numerosas llamadas que se hacían desde los ámbitos religiosos instando a sus fieles a admirar aquella obra).

En último término lo que allí se veía no era un desnudo sensual –como a nosotros hoy nos es palmario–, sino un relato moral contra la esclavitud que, a la postre, resultaría una de las imágenes sobre la que se terminaría construyendo los

⁴⁶ Carta de Powers a Elizabeth Barrett Browning del 7 de agosto de 1853 (aún no está publicada y la cito por Donald M. Reynolds, “The ‘Unveiled Soul’: Hiram Powers’s Embodiment of the Ideal”, *The Art Bulletin*, 59, 3, 1977 (pp. 397-414), p. 397.

⁴⁷ Linda Hyman, “*The Greek Slave* by Hiram Powers: High Art as Popular Culture”, *Art Journal*, XXXV, 3, 1976 (pp. 216-223), p. 219. Muchos de los poemas que se dedicaron a esta obra insistían en el hecho de la figura no estaba realmente desnuda: “Unclothed, yet clothed upon; her best defenders / from gazers rude thoughts are the snowy splendors / her perfect beauty scatters” [Poema de James F. Clarke citado en Hyman, *Ibidem*, p. 219]. Otro poema de R.S.C. en *the Knickerbocker Magazine*: “Naked, yet clothed with chastity, she stands / and as a shield trows back the sun’s hot rays /, her modest mien repels each vulgar gaze. Al final era su “blanco silencio” con el que aceptaba su destino lo que llevaba a considerar que puesto que ninguna mujer inocente y blanca podía ser impura, así sucedía con aquella estatua.

EE.UU. Y ello, de nuevo, se decía con palabras “europeas”, con el mismo tipo de palabras que se recogían en las sagas ossiánicas y que ayudaban a comprender la nueva nación como hija de unos indios originales capaces de enfrentar su tradición a la supuestamente más añeja y clásica tradición europea. Realmente Powers fue rápidamente tomado por los abolicionistas como un claro exponente de las posturas antiesclavistas. Ello no deja de ser curioso pues para realizar su obra escogió representar una mujer griega esclavizada por los turcos durante la Guerra Griega de Independencia (1821-1830) en lugar de fijarse en su propio país; pero curioso o no lo cierto es que la imagen del abolicionismo como parte integrante de la esencia de los EE.UU., se terminó diciendo precisamente con una escultura que remite a una guerra de independencia de un país europeo. Es más, Powers podía haber escogido como modelo a una esclava negra, pero no lo hizo⁴⁸ y realmente su éxito como creador de una imagen de lo que los EE.UU. es y de cómo se dice estriba en no haberlo hecho, en haberse remitido a una Europa que cobraba algún tipo de virtualidad cuando se expresaba sobre el trasfondo de la realidad estadounidense.

Como creador de imágenes de los EE.UU. con un lenguaje europeo que realmente Europa nunca llegó a hablar, Powers es un caso tremendamente interesante por el éxito que cosechó en los EE.UU. y, quizás de un modo más significativo, porque aun viviendo en Europa toda su obra se dirigió a dar palabras con las que decir EE.UU. Como mi intención era dar cuenta de la curiosa paradoja de que el nuevo estadounidense se sienta hijo del indio que cual bardo gaélico le traducía su país en términos ossiánicos, permítaseme atender en este momento a otra de sus obras, *The Last of the Tribes*, donde se nos presenta a una indígena en la cual se quiere expresar la esencia de los EE.UU. No es este el momento para dar cuenta del paradójico hecho de que estemos ante la efectiva representación de una india que camina de retirada hacia la reserva a la que se la ha condenado precisamente por aquellos que van a celebrar esta escultura como esencia de sí mismos, y si tan sólo me importa anotar la intención de Powers de poner delante de los ojos la esencia de los EE.UU., aquello que concedía a la nueva nación su definición y su diferencia con el resto del mundo.

⁴⁸ Esta es queja de Charmaine Nelson, “Hiram Powers’s America: Shackles, Slaves, and the Racial Limits of Nineteenth-Century National Identity”, *Canadian Review of American Studies*, 34, 2, 2004 (pp. 167-183), p. 173.



The Last of the Tribes (1867-72)

Powers tomó *The Last of the Tribes* como un equivalente de *El último mohicano* de James Fenimore Cooper. Como sucedió con esta última obra, la escultura de Powers promocionó una idea muy popular en su tiempo de que los indios americanos eran nobles salvajes que vivían en un cuasi edén en armonía con la naturaleza (como el mundo ossiánico) de modo que, aunque tal y como el mismo Powers declaró, el personaje estaba siendo llevado a una reserva, lo que allí se representaba era la huida de la civilización (de la civilización “global” que unía Europa con el nuevo mundo si se me permite decirlo así) y, en definitiva, el desprecio hacia el mundo que era incapaz de comprender la nobleza que Jefferson observaba en los relatos del bardo Ossian y en los discursos que no entendía de los nobles indios. Al igual que sucedía en el caso de *La esclava griega* lo que allí se veía no es lo que

nosotros europeos podemos ver, sino lo que los EE.UU. veían, a saber, su propio retrato; hecho, eso sí, con palabras que debían acudir a Florencia para formarse⁴⁹, pero no menos idiosincráticamente estadounidense. De hecho esas palabras que se recogen en Florencia sólo se hablan bien cuando entran en un discurso que nos presenta al indio americano que todo estadounidense realmente es (al igual que pasaba con el inglés americano que era mucho mejor pronunciado que el que se pudiera encontrar en Inglaterra). En este sentido estaría fuera de lugar investigar en cuanto “Europa” influye en la obra de Powers pues él mismo consideraba que estaba construyendo imágenes que podía legar a Europa para su progreso y bienestar con un convencido grito de que “nosotros somos su emblema”.

Ello es así, y ya con este ejemplo quisiera terminar, con el trabajo que Powers siempre llevó consigo y al que no sólo nunca encontró acomodo, sino que incluso quedó destruido. Me refiero a su escultura titulada *América*. Esta fue una obra que inicialmente ideó para colocar en el Capitolio y para la que nunca llegó a obtener ni fondos ni un compromiso firme de que alguna vez fuera a ser comprada. Es por ello que nunca conseguía los medios para ponerse a trabajar de una manera continuada en la misma y por lo que su finalización se demoró durante años intercalándose con la realización de otras obras. Lo cierto es que, aun sin conseguir fondos del Congreso, él comenzó su obra sin tener seguridad ninguna de que se expondría más allá de su propio taller y por fin consiguió terminarla en el año de 1855 (donde estuvo a la espera de que alguna instancia del Gobierno de los EE.UU. deseara tomarla como suya hasta que un incendio, diez años después, la destruyó –hoy tan sólo se conserva el molde que realizó Powers–). De esta pieza es interesante señalar, en primer lugar, la insistencia de Powers para colocarla en alguno de los estandartes de la joven democracia norteamericana; en segundo lugar el lugar donde se realizó, Italia, y el modelo de la tradición iconográfica más clásica a la hora de representar a la Libertad; en tercer lugar es de reseñar su nombre, América, que no fue el nombre con el que comenzó a idearla Powers.

En efecto, concebida como una personificación de la libertad, enseguida tomo el nombre no de Libertad sino de América y en ella, confesó Powers, “persigo la

⁴⁹ De hecho la modelo fue una mujer italiana y el traje indio que Powers modeló es inexistente salvo por los mocasines que sí que parecen propios de los indios que habitaban Ohio; pero ello no es óbice para estar representando la esencia “ossianica” de los EE.UU., tal y como confiesa el mismo Powers: “estoy empeñado en darla un carácter indio y su vestimenta (que será escasa) será al estilo indio” (carta a Georg P. Marsh del 21 de julio de 1850, –disponible en University of Vermont’s Special Collections en la George Perkins Marsh Collection). ¿De qué indio estamos hablando? No voy a entrar ahora a discutir sobre este indio tan idealizado como la Europa que prestaba las palabras para decirlo, pero vale la pena relatar aquí un hecho curioso: existe actualmente una receta de un puding llamado “puding *indio* al horno” la cual se atribuye ni más ni menos que a John Witherspoon.

personificación de nuestro credo político”⁵⁰. Realmente no fue siempre tan clara la idea de Powers y, de hecho, cuando fue rechazada en un primer momento porque al Presidente Franklin Peirce no le convencían las cadenas que eran pisadas por la figura (pues podían considerarse como una alusión que los estados esclavistas no tomarían bien), Powers protestó: aquellas cadenas hacían alusión al triunfo de la democracia sobre el despotismo que aún prevalecía en Europa (y acompañó esta protesta de alguna proclama esclavista –quizás de modo convencido, quizás tratando de ser más convincente en su no deseo de ofender a los Estados del sur–). La estatua no hablaba sino de una situación que podríamos calificar de difusamente internacional. Pero la estatua nunca tuvo la aprobación oficial. Tras la guerra civil, en los primeros meses de 1865, Powers comenzó a ver su estatua de manera diferente y las cadenas pisoteadas comenzaron a representar la lucha contra la esclavitud con la que ya se decían los nuevos EE.UU.; de tal modo *América* “representa nuestro país con su pie sobre la esclavitud rota y destruida para siempre. Es cierto que en el primer diseño no tenía en mente nuestro sistema esclavista. Las cadenas referían al modo en como conseguimos nuestra libertad nacional. Pero la estatua en sí comprende completamente ambas visiones”⁵¹. *América* terminó siendo la princesa india con falda de hojas de tabaco que era *The Last of the Tribes*, un icono de lo que eran “de hecho” los EE.UU. –si bien un icono dicho con las palabras, iconografía y estructura que bien podrían calificarse de idealmente europeas.

Podría seguirse este relato con otra de sus obras, *California*, una personificación del estado de California en la figura de una india nativa americana desnuda con una contención propia de las nativas americanas tal y como el mismo Powers la describe (y que, desde una mirada despegada, nada tiene de india y es más bien una joven florentina), pero terminaríamos exponiendo el mismo convencimiento del mundo que admiraba y se reconocía en aquellas esculturas (aquel convencimiento de Jefferson emocionado ante los discursos indios que no entendía): soy un indio, algo que nadie en el mundo entero es salvo los estadounidenses, y me digo con palabras de Europa que ya no son de Europa, sino que son mías, las del indio, las del bardo perdido y olvidado en la vieja Europa, las que se dicen con un inglés mejor hablado que el de cualquier habitante de Inglaterra. Es cierto que existen influencias europeas en su obra, pero lo interesante no son tales influencias sino el hecho de que Powers está diciendo EE.UU. cuando recoge tales influencias y las presenta de un modo que en la vieja Europa no se podían concebir (como si estuviera llevando

⁵⁰ Carta a Edward Everett del 4 de enero de 1848. Citada en Vivien Green Fryd, “Hiram Powers’s America. Triumphant as Liberty and in Unity”, *American Art Journal*, XVIII, 2, 1986 (pp. 55-60), p. 1.

⁵¹ Carta de Powers a Sidney Brooks del 8 de marzo de 1865. Citada en Ch. Colbert, “Spiritual Currents and Manifest Destiny in the Art of Hiram Powers”, *Art Bulletin*, 82, 3, 2000 (pp. 529-543), p. 536.

a Europa a su verdad cuando es capaz de crear imágenes y metáforas para decir EE.UU.⁵²).

Es en este sentido que considero que quizás fuera mejor que la historiografía prestara atención a este diferente modo de ver las relaciones entre el colonizador y el colonizado e, invirtiendo los términos con los que habitualmente se suele establecer esta relación, analizara cuánto de esa Europa que no se reconoce a sí misma hay en la América que nos presta su visión para dar cuenta de nuestro viejo mundo. Es, en suma analizar de qué manera se dice el indio cuando tiene claro que es un indio, un criollo o un *founder*, cuando se dice con palabras nativas –la abolición de la esclavitud, por ejemplo, que compone una de las imágenes básicas con las que se construye la nueva nación– y estas son diferentes –y mejores como sucede con el caso del idioma inglés– a las europeas. Posiblemente de tal modo cambiaría nuestra idea de lo que fue la independencia y la concepción que terminaron teniendo de sí mismos quienes comenzaron a vivir en el nuevo mundo ya no como colonos ni como nativos, sino como creadores de una nueva sociedad. Realmente la independencia no se estipuló en recoger valores europeos, tampoco en crear algo completamente ajeno a la colonia, sino, más bien, en crear otra realidad que decía Europa mucho mejor que Europa misma (y a la cual se prestaba como emblema).

⁵² No ha de tomarse de un modo retórico este “llevar a su verdad”; como ya hace tiempo apuntara Schlesinger (*The Birth of the Nation*, Londres, Hamish Hamilton, 1968), la independencia en buena medida tiene lugar solamente cuando los colonos se sienten moralmente superiores a una metrópoli que según su parecer había caído en una permanente corrupción y no era fiel al ideario con el que se había forjado y que tan sólo se conservaba en América.

Tiempo e imperio: el caso Moctezuma

José Luis Villacañas Berlanga (Universidad Complutense, Madrid)

Este artículo propone identificar la relación inicial entre las elites imperiales hispanas y las elites mexicas como un proceso de catacresis. Para ello uso el texto de Hernando de Alvarado Tezozomoc, *Crónica Mexicana*. La traducción del cosmos intelectual mexica a categorías imperiales fue viable porque en el proceso de elaboración del texto se identificaron angustias existenciales relacionadas con el tiempo y la duración [1 y 2], con las formas rituales y formas biopolíticas de asegurarlo [3] y con procesos de melancolía, megalomanía y narcisismo [4 y 5] sustanciales a la forma imperial. Todas estas dimensiones conectan con estructuras antropológicas profundas, relacionadas con la pretensión de hacer coincidir “tiempo de la vida” con el “tiempo del cosmos”. Esta pretensión forma parte de la razón imperial y de sus portadores existenciales y es una de las características centrales de esta categoría. Sin embargo, desde el inicio, esta catacresis permitió que las realidades mexicas no se vieran como mera analogía de las realidades hispanas, sino como un original de similar prestigio, poder y centralidad. Tal hecho fue el germen último de la autoconciencia mexicana y la condición de posibilidad de su independencia.

1. Economía del tiempo

Se podría argumentar que la economía del tiempo está arraigada en estructuras antropológicas profundas derivadas de la vida de la conciencia y de su expresión básica de la intencionalidad. Esta premisa filosófica no puede ser objeto de este

* Este trabajo se realiza en el seno del proyecto de investigación *Biblioteca Saavedra Fajardo IV, Ideas que cruzan el Atlántico: La formación del espacio intelectual iberoamericano*, FFI 2012 32611, del Gobierno de España.

ensayo. Tampoco que el régimen completo de una economía del tiempo se configurara a través de la forma imperial.¹ La fenomenología histórica de la *traslatio imperii* aparece como el final de un orden del tiempo, una catástrofe temporal que tiene dimensiones cósmicas que afectan a la totalidad de la tierra. Esta convicción temporal, que supone un final y un inicio, se supone afín a las fuerzas que combaten por la representación del poder imperial. Una percepción bastante extendida, que he procurado organizar en otras intervenciones,² asegura que el enfrentamiento entre Hernando Cortés y los poderes mexicanos vino posibilitado por una homogeneidad de lógicas políticas y culturales, que no dudaré en llamar imperiales. Este ensayo mostrará la percepción del tiempo que subyace a las representaciones imperiales de Moctezuma y pondrá de manifiesto las bases antropológicas de las mismas. Por lo demás, analizará el papel imperial de la política sacrificial en relación con la necesidad de controlar el tiempo. Con ello, podemos asegurar la necesidad de una teología del tiempo como base de todo orden imperial.

No podemos mantener la percepción de que el orden y la forma imperial es propia de Euroasia, que inicia su camino hacia occidente desde Babilonia a Roma pasando por Jerusalén, para llegar a la monarquía franca y luego a la hispánica. Según esta visión, la forma imperial sería la manera de experimentar la tensión entre el tiempo del cosmos y el tiempo de la vida, con la pretensión de proyectar la sensación de que el orden humano no es una epidermis sobre la piel de la tierra, sino que afecta a la estructura misma del mundo y viene regulada por su propia temporalidad. Aún sin considerar que ese orden humano es el natural, el orden imperial viene marcado por la comprensión de que hay una legitimidad temporal en su existencia y que su duración no está determinada por la voluntad o la fortaleza de los seres humanos, sino por otro orden de naturaleza cósmica o de los verdaderos representantes del cosmos, vinculados al orden de la teología. Así, el orden imperial necesita de una teología temporal como última fuente de legitimidad. Este punto implica que el orden de la *traslatio imperii* viene acompañado de una pérdida de legitimidad teológica y sobre todo de una desconfianza radical de que el orden temporal que ese imperio representa ya está concluido o a punto de concluir. Así, el imperio debe experimentar su propio final bajo la forma del Apocalipsis.

Para ampliar este marco teórico, propongo describir la íntima relación entre dominio imperial y economía temporal como ajuste del reloj cósmico y el reloj humano, la comprensión de que la vida social es relevante respecto del mundo. Como se sabe, estos argumentos son elaborados para otros fines por Hans Blumenberg

¹ Véase J. L. Villacañas Berlanga, 'Teología económica y razón imperial'. En: *Filosofía política*. Bologna, en prensa.

² Véase J. L. Villacañas Berlanga, 'Empire'. En: *Postcoloniality Encyclopedia*, en prensa.

(2007). Ese ajuste sólo es verosímil a través de la economía del tiempo, la capacidad de controlar la duración de los órdenes humanos y acompañarla a la duración cósmica. Esta economía sin embargo tiene raíces antropológicas que la hace frágil. Cuando triunfa y produce estabilidad, produce la consiguiente relajación de los agravios del tiempo –la escasez de tiempo– y genera la renovación de la energía que vence tanto a la melancolía como al aburrimiento, la pérdida de pasado y de futuro. Al lograr este triunfo, la representación imperial ofrece evidencias de la renovación tanto de la tierra y del cielo como de los seres humanos sobre ella, en tanto que se presenta como renovación de la vida general del cosmos. Sin embargo, su propio éxito tiene que encarar los peligros de la repetición y del momento epigonal, que de forma tan angustiada se reeditan en los órdenes culturales³. Este orden de la repetición, necesario para el imperio que ha logrado imponer su régimen temporal, se convierte así en el principal enemigo interior. Puede haber superado el miedo a la muerte, pero no el miedo a la eternidad. Puede haber mejorado el agravio del tiempo respecto de la brevedad, pero no el agravio del tiempo respecto de su dominio repetido, como aburrimiento. Y sobre todo, no dejará de producir efectos devastadores en el aparato psíquico del portador del poder imperial. Aquí, las dimensiones antropológicas de la subjetividad se presentan en la plenitud de su contingencia, elaborando la repetición y la duración desde la fragilidad de los órdenes de finitud de la vida humana, imposible de ajustar con la duración cósmica y con la duración imperial. Así, entre la legitimidad temporal del imperio y la existencia temporal del portador del poder imperial resulta fácil que se produzca una disonancia que resulte en una tragedia psíquica, una catástrofe de naturaleza subjetiva que acarrea la pérdida de legitimidad del aparato imperial completo.

2. Bajo la mirada del dios del tiempo

Aunque no esté exento de objeciones, el ejemplo de Moctezuma nos permite avanzar en este sentido. Se trata de la estructura apocalíptica del dominio de Cortés sobre México, la *translatio imperii* desde el reino de Moctezuma a Carlos V. Para ello usaré de forma fundamental el relato de esa *translatio* que llevó a cabo Hernando de Alvarado Tezozomoc, un sobrino nieto de Moctezuma II el joven, la

³ En el fondo, ofrecen el estatuto endémico de la cultura europea desde Nietzsche y Weber, lo que muestra perfectamente que la cuestión que subyacía era la pre-comprensión de que el orden imperial europeo estaba concluido. Desde este punto de vista, Nietzsche y Weber representan el orden específico del apocalipsis en un imperio secularizado, carente de teología, como fue el imperio europeo de finales del siglo XIX y principios del XX.

llamada *Crónica Mexicana* escrita en 1598⁴, pero que es la transcripción castellana de una traducción oral al hilo de la lectura de textos originarios en náhuatl sin duda más antiguos (CM: 9)⁵ y organizados como una *ékphrasis* de las historias tradicionales dibujadas por los mexica. Tal versión escrita se supone que no pudo ser hecha por el propio Alvarado. Esto se afirma desde su previsible escasa competencia en el castellano. Sin embargo, no todas las extrapolaciones externas pueden adscribirse al escritor culto. Si era de verdad una traducción oral de versiones en náhuatl, llevada a cabo por el mismo autor para ser transcrita a su dictado por un español, entonces se explicaría la estructura del texto (CM: 29), a veces improvisado y a veces refinado en anacronismos y alusiones externas al curso de los hechos de la historia mexica. Tampoco tenemos el comparativo de un dialecto indígena del castellano, que usaría Alvarado, y que no ha sobrevivido como fuente literaria. En todo caso, sabemos que lo que aquí nos traduce Alvarado –según él mismo nos cuenta– lo escuchó de su padre y su tío, quienes, según dice, “bien rectamente sabían el corazón delpreciado antiguo tratado” (CM: 37). “Tratado” es una buena palabra para una ordenación política atravesada por el lenguaje y el ahorro de tiempo que supone su estabilidad, su posibilidad de repetirse. La pregunta es: ¿cómo ese viejo “tratado” se dejó destruir ante un grupo pequeño de españoles y se acabó aceptando la nueva legitimidad? Intentaré responder que sucedió por la catástrofe psíquica con la que Moctezuma vivió la temporalidad, lo que arrastró a una falta de legitimidad, a la destrucción de la creencia en la validez del ajuste del tiempo imperial y el tiempo del cosmos que hasta ahora había sostenido la tensión histórica de los mexica.

Esta pregunta incorpora importantes cuestiones que tienen que ver con el proceso que se ha llamado de la conquista, pero que también debe verse como una

⁴ Su padre, Diego de Alvarado Huanitzin murió en 1542 y había sido gobernador de Tenochtitlan, casado con una hija de Moctezuma, Francisca. Debió haber nacido en 1523. Todavía en 1609 componía una obra como la *Crónica Mexicayotl*. Sabemos que era intérprete en la Audiencia de México y es posible que haya estudiado con Sahagún en el colegio de Tlatelolco de los franciscanos, fundado en 1536 para la nobleza indígena, de la que saldría Juan de Torquemada, el autor de la *Monarchia indiana*. Esto se pone en duda hoy en día. Para más información véase Alvarado Tezozomoc, Hernando de (1997): *Crónica Mexicana*. Editado por Gonzalo Díaz Migoyo / Germán Vázquez Chamorro. Madrid: Historia 16 (en lo sucesivo, CM), p. 35. En todo caso, un cuñado suyo, Antonio Valeriano, fue uno de los informantes de Sahagún para su obra.

⁵ La *Crónica Mexicana* estuvo en posesión de Sigüenza y Góngora (desde luego en 1688) y fue salvada por Lorenzo Boturini del naufragio que seguiría a la expulsión de los jesuitas, en cuya biblioteca estaba el manuscrito, que todavía debió ver Clavigero antes del exilio (véase CM: 15). No se sabe cómo pasó de los jesuitas a Boturini, pues estaba en sus manos antes de la disolución de la orden. Más clara es la historia anterior. Sabemos que el manuscrito se mantuvo en manos de Fernando de Alva Ixtlilxochilt, también historiador, y de ahí pasó a su hijo. De la familia Alva pasó a Sigüenza quien la donaría hacia 1700 al colegio de los Jesuitas de San Pedro y san Pablo. Clavigero dice en 1759 que la obra pertenecía al colegio, pero en realidad no sabemos si todavía estaba en sus manos (véase CM: 25).

translatio imperii apocalíptica. Una cosa no es contraria a la otra, sino que la concreta. Si la conquista fue posible, sin duda, se debió al hecho de que la guerra entre españoles y mexicas activó estructuras antropológicas compartidas por la común representación de sus órdenes como imperios. Justo por eso fue guerra, pero justo por eso emergió sólo aquello que podía coincidir con lo común a ambas culturas. Y lo común era esa *translatio*, lo que implicaba la aceptación de una legitimidad nueva. Eso es lo que acabó traduciendo a texto náhuatl desde las crónicas dibujadas por los mexicas hasta llegar a texto castellano en la *Crónica Mexicana*. Sea como sea, al traducir esa historia, Alvarado identifica en la cultura mexica una plena conciencia de lo básico en todo esquema imperial apocalíptico, la disonancia entre el tiempo del cosmos y el tiempo social mexica, sus delegados y sus *logoi* o “tratado[s]”, que ya se han quedado ‘viejos’. Sin duda, este resaltado cultural estaba diseñado para comprender la victoria de Cortés. Pero no fue inventado. Aquí la traducción siempre invoca un original, no una *creatio ex nihilo*. La *translatio imperii* fue así permitida por una traducción cultural que, al hacer pie en la estructura apocalíptica como algo común, resultaba comprensible tanto al derrotado como al triunfador. La problemática de la legitimidad del nuevo tiempo se asumió porque todo lo mexica pertenecía a una unidad temporal cósmica/social que se mostró definitivamente parte del tiempo antiguo. Esto no sucede sólo desde el relato de Cortés⁶, sino desde el propio relato *traducido* de los elementos mexicas, aunque nunca sabremos qué se decía antes de que pudiera dictarse o hablarse en castellano. Pero lo que se nos presenta en el texto final no ofrece dudas: el agravio del tiempo que se manifiesta en la estructura apocalíptica, que anidaba en la catástrofe psíquica de Moctezuma, lastraba con una vaga, pero eficaz ilegitimidad el poder mexica.

Una de las evidencias básicas de la mitología mexica es que la diferencia entre el tiempo del hombre y el del cosmos tiene que reajustarse de forma continua dentro de un tiempo general presidido por un dios, que recuerda la noción de gran año o *eon*. Mientras este tiempo cósmico dure, las diferencias entre el tiempo social y

⁶ Como es natural, Cortés también se hace eco de esta cuestión a su manera, de tal modo que en la “Segunda Relación” presenta su triunfo como una *traslatio imperii* tanto más gloriosa por cuanto tanto más pacífica, como si brotara del pleno convencimiento de los mexica de la mayor gloria del poder imperial de Carlos. En su relato, Cortés invoca desde luego los textos proféticos propios de los mexica. “Muchos días ha que por nuestras escrituras tenemos de nuestros antepasados noticia que yo ni todos los que en esta tierra habitamos no somos naturales de ella, sino extranjeros y venidos a ella de partes muy extrañas”. Luego, el señor que los trajo hasta allí había desaparecido (como por lo general sucede con los legisladores originarios, por ejemplo, Solón) y al regresar, y no ser reconocido, prometió que sus descendientes habían de volver para sojuzgarlos. Ahora los hombres de Cortés venían de su parte y tenían tanto o más derecho a la tierra que los que la ocupaban. “Y pues estáis en vuestra naturaleza y en vuestra casa”, refiere Cortés que le dijo Moctezuma. Desde luego, su aspiración era “hacerle creer que vuestra majestad era a quien ellos esperaban” (Hernán Cortés, *Cartas de Relación*. Editado por Mario Hernández Sánchez Barba. Madrid. Dastin, 1997, pp. 122-23).

el tiempo cósmico se canalizan alrededor de una estructura institucional relacionada con una corporación jerárquica de dioses. Esta forma organizativa de los dioses impone desde luego una forma organizativa de los hombres, de tal manera que hay un delegado gobernante y un logos o relato, ambos encargados de registrar cómo los relojes se ajustan dentro de un tiempo que sin duda podemos llamar imperial. El delegado político imperial es así alguien que se legitima por la capacidad de dirigir las acciones que acompañan y testifican el reloj cósmico de los dioses y el reloj colectivo de la ‘ciudad’, en tanto este gobernante tiene relación directa con el dios del que depende el tiempo cósmico. La manera de regular el ajuste pasa por atender las exigencias del dios regulador del tiempo, exigencias que deben tener ellas mismas una estructura temporal periódica y una forma institucional con formación de unidad de pueblo. Así, por ejemplo, los *Anales de Tecamachalco*, que cuidan del tiempo entre 1398 y 1590,⁷ nos ofrecen el orden de los años y el de los gobernadores. Eso es lo único importante. De lo demás se limita a decir: “sucedió infinitas cosas” (Solís / Reyes García 1992: 20). Luego, lo que se relata son las órdenes de destrucción de pueblos, los impuestos, la definición de lindes espaciales, las hambrunas y sobre todo los ciclos de los años y las señales del cielo.

3. Rituales biopolíticos: formas de asegurar el tiempo

La *Crónica Mexicana* es obviamente mucho más explícita en estos ajustes del tiempo cósmico y el tiempo humano. Así, el capítulo 32 de la *Crónica Mexicana* (CM: cap. 32) narra cómo Moctezuma ‘El viejo’ manda cada cuatro años celebrar una gran festividad a favor de *Huitzilopochtli*, el dios que sujeta a los demás dioses, como *Ytzpapalilt*, *Opuchtli* o *Quetzalcoalt*. La *civitas dei* ofrece en cierto modo el arquetipo de la construcción imperial mexicana, de la *civitas terrae* de Tenochtitlan. Un dios que somete a otros dioses, un pueblo que somete a otros pueblos.

Que *Huitzilopochtli*, el dios supremo, es un señor del tiempo no cabe duda. Toda su presencia simbólica entre los hombres garantiza el dominio y el control de la temporalidad. Su templo tiene tantos escalones como días del año y cuando se inaugura, Moctezuma, que se traduce como la cabeza del imperio mexicano, se dirige a su *Cihuacoalt*, su segundo, –en realidad significa ‘gemelo femenino’, y era el segundo máximo gobernante que representa a la diosa madre, frente al rey que representa al sol– y le dice: “Estrenemos el templo [...]. Créase el sol, como suyo que es todo” (CM: 154). Hay una relación entre esta frase que pretende regular la generación del sol y el discurso que sigue: que se celebren sacrificios humanos ante

⁷ Véase E. C. Solís y L. Reyes García (eds.), *Anales de Tecamachalco 1398-1590*. México. Ciesas-FCE, 1992.

el ídolo de *Huitzilopochtli*. Con este ritual de renovación del sol tiene que ver la producción de fuego día y noche en el templo, “que esté abrigado el nuestro dios Huitzilopochtli”. La forma en que esta celebración es traducida por parte del que usa el idioma castellano no deja dudas: se trata de una Pascua. La celebración misma es la de sacrificios humanos porque ha llegado el tiempo y el año que llaman *tlacaxipehualiztli*, “tiempo de desollar y aspar en sacrificios a los vencidos en guerra” (CM: 154). Los sacrificados son los de Cuextlan y los tuxpanecas, gentes de la costa y del mar, extranjeros, no mexicas. Si el interpolador hubiera leído *Tratado sobre los sacrificios* de Joseph De Maistre⁸, habría recordado la etimología de *hostes*, enemigos, extranjeros, y su cercanía a la palabra ‘hostia’. Entonces habría llamado Pascua a esta celebración con mayor motivo.

La descripción que se hace de los sacrificios humanos, como toda la traducción, resulta improvisada y esquemática, parcial y reiterativa, como podemos suponer en un texto que es a su vez una *ékfrasis* de pinturas. Pero sin duda estamos ante el relato de una fundación institucional dominada por la voluntad de regulación ritual. Los sacerdotes aprenden a emborracharse con *teuoctli* y ensayan el sacrificio sobre estatuas para luego celebrarlo bien y con rigor. Deben aproximarse al sacrificado atendiendo a unos pasos de baile, golpearlo, tomarlo entre cuatro, tenderlo encima de la piedra y entonces el *Yuhualtlahuan*, ‘el que se embriagó por la noche’, le abre el pecho, roce hacia el sol la sangre caliente y ha de poner el corazón en la mano del ídolo. Luego desuellan los cadáveres y se visten con su piel, mientras dejan las cabezas en las paredes del templo. Esta fiesta se celebraba cada cuatro años y duraba cuatro días. Antes, el cronista nos ha recordado que a la destrucción de estos prisioneros antecedió la destrucción de los templos huastecos. La destrucción de los habitantes en la tierra tiene que tener su traducción en los habitantes del cielo.

La formación de esta institución sacrificial, destinada a garantizar el tiempo, se llevó a cabo en el contexto posterior a las guerras del Chalco, que significó una experiencia trágica para los mexicas. La forma en que honran a sus propios muertos en la guerra, que se ha narrado en el capítulo 27, es el arquetipo de la ceremonia de los sacrificios humanos y permite sugerir que implica el cumplimiento de las promesas de venganza entregada por el gobernante a los viejos que gritan ante los cadáveres de sus hijos: “[L]a gloria de esto será venganza y muy bastante” (CM: 137). En relación con la respuesta adecuada a dar se recomienda “mirá[r] e interrogá[r] al dios del sol y de los vientos y tiempos”. La ceremonia que sigue debió regirse por la respuesta del dios *Huitzilopochtli*. Así se tomaron estatuas o bultos “como persona bestida”, y cada uno era aderezado como un soldado y asentado en

⁸ Joseph de Maistre, *Tratado sobre los sacrificios*, edición de María Tabuyo y Agustín López, Sexto Piso, México, 2009.

la casa de la guerra, mientras todos los demás bailaban y cantaban llorando. “Esto dura cuatro días” y tras ellos se queman las estatuas como si ardieran los “cuerpos muertos en la guerra pasada”. Las cenizas de los muertos eran sembradas “sobre los deudos de los muertos” y posiblemente con ellas se tiznaban las caras (CM: 137). Luego, tras un largo ayuno de los familiares, con las cenizas se organizaban complejos rituales y banquetes orgiásticos con ingesta de brebajes alucinógenos hasta que las depositaban en un cerro sagrado. Entonces se pronuncia una arenga que expresa el sentido de los rituales.

Desde las cavernas y llanos, dentro y fuera y poblado y montes, te llamamos, que no estáis vosotros en nublados ni en tinieblas, que resplandece el sol por vosotros. Y con esta os dexamos y gozá vosotros de esa gloria y bienaventurada adonde estáis con alegría y con los dioses (CM: 138).

Como vemos, el sentido de los sacrificios humanos y el de las ceremonias de los difuntos es el mismo: asegurar que el sol brille, que el tiempo del sol y el tiempo de los mexica se mantenga ajustado. En cierto modo, la guerra contra los chalcas enseñó a los mexicas a sacrificar a los vencidos. “Vosotros nos adornareis con vuestra sangre nuestro templo”, dicen los chalcas. Esto es lo que dicen los mensajeros a Moctezuma: que los chalcas “habíam con nuestra sangre de derramarla por todo su templo” (CM: 131). El rey mexica, confiado en la superioridad de su propio dios *Huitzilopochtli*, asegura: “que ellos dixeron que harán de nosotros, lo hemos de hazer de ellos. Y no solamente su sangre sino echallos en el fuego de la guardia de nuestro dios”. A esto responden los de chalcas que “están aguardando nuestras mugeres vuestros cuerpos para guisarlos en chile”. A esta escalada de amenazas, Moctezuma solo tiene una respuesta: quemar a los vencidos como sacrificios (CM: 132). Resulta así claro que la elaboración del ritual de los sacrificios humanos no estaba definida desde el principio de la cultura mexica, aunque ya parecía que estaba incluida en la cultura de otros pueblos. Ese es el sentido por el que los sacerdotes mexicas tuvieron que ensayar, por orden de Moctezuma, las ceremonias con estatuas y los efectos de la bebida fermentada. Sin duda, en el éxtasis orgiástico se experimenta la identidad del tiempo del sol y el de los mexicas.

Como tal, podemos decir que, de la *Crónica Mexicana* de Alvarado, se sigue que la gran fiesta del año bisiesto fue fruto de la expansión de la guerra imperial mexica posterior a la guerra de Chalcas. Las ceremonias de sacrificios humanos no constituyeron el modo en que la guerra expansiva imperial se inició o se legitimó, sino la manera en que se organizó una ‘política de guerra preventiva’ que aseguró, mediante la ofrenda de sacrificios humanos al dios, el control sobre la población de todo el imperio sometido. La política sacrificial fue así ante todo la

forma biopolítica del imperio desplegada con su legitimidad teológica. Mediante el esfuerzo por mantener el tiempo del sol, en realidad, se deseaba ajustar el reloj del sol con el reloj imperial, perpetuar la dominación mexica sobre los demás pueblos y asegurar el tiempo del reinado de *Huitzilopochtli* como equivalente al tiempo de poder de los mexicas. El reflejo de un orden temporal cósmico ofrecía al poder imperial mexica la capacidad de organizar la vida en la tierra. Y sin embargo, aunque una *inventio*, no fue una completa innovación. Como veremos, la ceremonia de los sacrificios humanos fue el fruto de un recuerdo de las acciones de *Huitzilopochtli* —el dios del tiempo— y de su prestación fundamental, la memoria.

4. Superar el fastidio del tiempo

Con Blumenberg⁹ llamamos fastidio del tiempo a la experiencia de que un ahorro grande de tiempo, con la conquista de una adaptación exitosa, puede llevar al aburrimiento y el aburrimiento puede llevar a la melancolía por la excitación y el trabajo, pasados e irremediamente perdidos. Fastidio es entonces comprender que el ahorro del tiempo, producido por el esfuerzo ingente de un largo ‘tiempo del deber’, no genera un proporcional ‘tiempo del poder’. El tiempo del aburrimiento es un tiempo de poder cercano a cero y ya implica la condición de pérdida.

Luchar contra este aburrimiento y triunfar sobre él ofreció la legitimación escatológica básica que estuvo en el inicio mismo del imperio mexica. Como tal, era intrínseca con la protección que brindaba el dios del tiempo. ¿Tiempo seguro, pero para qué? Al responder a esta pregunta, la *Crónica Mexicana* es muy explícita acerca del hecho de que el motor básico de la expansión procedía del fastidio del tiempo. En el momento anterior a la construcción del templo de *Huitzilopochtli*, dice el rey a su general y oidor: “Parésceme que ha muchos días que estamos muy uçiosos; que començemos y labremos el templo y casa de *Huitzilopochtli*” (CM: 125). El aburrimiento es la antesala de ser vencidos por el fastidio del tiempo, con la crisis de logos institucional y de contrato político que se seguiría. Para neutralizarlo, se requiere asegurar la relación con el dios del tiempo y esto es lo que está en la base de la construcción del templo en Tenochtitlán como institución temporal duradera. Es muy sorprendente el saber antropológico de los que se encargan de “regir y gobernar esta república mexicana” (CM: 125). Mandan reunir a todos los mexicas en la capital y le ofrecen la nueva tarea y ejercitan delante de todos los mexica su delegación de poder desde el dios mediante un discurso. Los reunidos confiesan estar muy contentos de la misión porque “estamos muy uçiosos”. Pero la arenga que se pronuncia en la reunión es muy significativa. Allí, Moctezuma llama

⁹ H. Blumenberg, *Tiempo de la vida y tiempo del mundo*. Valencia. Pretextos, 2007.

a los mexicas “hijos adoptivos de Huitzilopochtli”, puesto que han sido recibidos en “su gracia y amparo” (CM: 126). Pero para que mire por ellos como verdaderos hijos es preciso que tenga una casa entre ellos, donde se le ofrezcan “sacrificios” de lo que le pertenece. Moctezuma sin duda se reserva decir qué tipo de sacrificio. “Adelante sabréis”, dice. Entonces se produce la embajada a Chalco para que ayuden en la construcción del templo. “Si obedecieren serán nuestros amigos y si no determinese luego cómo a los demás pueblos se ha hecho guerra, para que de fuerza vengan a hazerlo” (CM: 127). Así que la construcción del templo es el motivo de la guerra expansiva porque llama a la cooperación de todos los pueblos y los pone ante la decisión de amistad o enemistad. Pero la necesidad del templo procede del hecho de que *Huitzilopochtli*, el dios del tiempo, los ha declarado sólo hijos adoptivos, porque su guardia y amparo es provisional, insuficiente, en cierto modo frágil, y es preciso asegurar que los trata como verdaderos hijos, esto es, que no les retira el favor del tiempo. Para ello el dispositivo de aburrimiento, templo, guerra, sacrificios y seguridad del tiempo se pone en marcha. El refinamiento ritual de los sacrificios humanos es secundario, procede de la guerra misma, y se demuestra en que cuando se instaure hará necesario un segundo y mejor templo a *Huitzilopochtli*.

Esto no quiere decir que la política expansiva de los mexicas fuera iniciada por Moctezuma el viejo. Sabemos que su antecesor Ytzoatl, el cuarto rey mexicano, tenía otras estrategias biopolíticas, pero no menos expansivas.¹⁰ Pero en su origen, esta política expansiva tenía que ver esencialmente con la debilidad originaria del pueblo mexica, a quien se deja casi como una condescendencia la tierra pantanosa de la laguna sobre la que se asienta su ciudad. De ahí que hayan asociado la expansión al dominio de regiones que le puedan proporcionar madera y piedra, los frutos de la tierra firme, no de las aguas. Esta exigencia de conectar con el elemento de la tierra, otorga su centralidad de la construcción del templo. Este es el motivo de las peticiones de cooperación tras la que, según la respuesta, se declarará al pueblo

¹⁰ Se trataba de demandar “hijas y hermanas” de los pueblos limítrofes para que vinieran a cantar y bailar en las fiestas orgiásticas de los mexicas. En el capítulo 20 se relata esta institución, la casa de *cui coyán* –alegría grande de las mujeres–, festivales de cantos y bailes nocturnos con embriaguez general, que era la manera de *Huitzilopochtli* para traer más almas a su gobierno. En estas celebraciones participaban los soldados de rango *cuache*, los soldados viejos, rapados, astutos y osados, y los alumnos de *telpochcalli*, los soldados jóvenes aunque plebeyos todavía en instrucción y que aspiraban a *cuache*. Como podemos suponer, los pueblos de Cuitláhuac se negaron a entregar sus hijas a estas celebraciones. Los mexicanos los declaran enemigos y les hicieron la guerra, con procedimientos de nigromancia (véase CM: 119). Al final acceden a llevar a las hijas al *cui coyán*, que ahora es descrito como “lugar público de canto de los mançebos conquistadores” (CM: 120). Como se ve, la política expansiva consiste en privar de mujeres a los pueblos vecinos y asegurarse con ello el control de la población, una práctica biopolítica que está vinculada con la institución del tótem.

vecino amigo o enemigo. Así sucede con los de Xochimilco. Pero la necesidad de acreditarse ante “todas las naciones de este mundo” [CM, 108] procedía de la propia fragilidad del poder de su origen, de las humillaciones de su periodo de pueblo paria. Por su parte, la fijación a su dios *Huitzilopochtli* procedía de que había sido el único que les había asistido en su estatuto de pueblo paria y guiado en el vagar de su nomadismo acosado.

“Y al tiempo que llegaron a esta ciudad habían andado y caminado muchas tierras, montes, lagunas, ríos” se nos dice en la *Crónica Mexicana* (CM: 68). No es posible que el amanuense haya introducido como extrapolaciones las continuas analogías que el texto nos sugiere con la historia de Israel. El nomadismo de los mexicas procedía al parecer de Aztlán, una tierra de lagunas y pantanos, y en su camino los ‘siete barrios’ o tribus fueron acosados y destruidos por otros pueblos. Sin embargo, ellos escuchaban la voz de su dios *Huitzilopochtli* que les decía: “[A]delante mexicanos, que ya vamos llegando al lugar” (CM: 69). *Quetzalcóatl* es solo uno de los dioses de barrio y no es de los que más habla con los mexicas. Esta promesa de una tierra se cumplió cuando llegaron a la laguna de *Tenochtitlán* y contemplaron lo que sin duda era un ‘dios del instante’: en medio de la laguna vieron una peña, en la peña un tunal, y en él un águila devorando a una serpiente. Es una imagen real que en su disposición impacta como una imagen onírica y genera el emblema totémico de identificación. “Y así tomaron el apellido y armas y divisa, el tunal y águila, que es tenuchca o tenuchtitlan, que hoy se nombra así” (CM: 68). Una vez instalados se ordenaron los dioses, de cuya relación ha desaparecido sorprendentemente *Quetzalcóatl*. Los dioses que confirman que esta es la tierra prometida, pronuncian con esa confirmación la promesa imperial: “[D]e cuatro partes del mundo habéis de conquistar y ganar y avasallar para vosotros tener cuerpo, pecho, cabeza, brazos, fortaleza” (CM: 73). Dios de la memoria como el de Israel, *Huitzilopochtli* les recuerda sus nombres antiguos derivados del lugar de Aztlán, los aztecas, pero también los *mexitin*, los serranos. Como el Dios de Israel, *Huitzilopochtli* se muestra celoso de su supremacía y conoce la soberbia de su pueblo, y exige antes que nada confianza y fe. “Yo lo sé y lo entiendo. No curéis de más” (CM: 74). Se ve que es un dios que impone obediencia, pero que está dispuesto a usar de poderes excepcionales y violentos para demostrar su poder e imponer la fe. Así, ante las dudas que surgen en el pueblo de que esas aguas pantanosas fueran la verdadera tierra prometida, *Huitzilopochtli* “se tornó en gran brujo”. Para demostrar que ese lugar debía ser el de los mexicas, el dios sacrificó a una diosa, “la mató y degolló y sacó el corazón” y por la mañana, los cuatrocientos dioses del hemisferio sur aparecieron “todos los cuerpos agujereados, que no tenían ninguno dellos corazón”. Atravesados por el miedo, los mexicanos tuvieron que escuchar a su dios de nuevo: “Ya por esto entenderéis que en este lugar de Coatepec ha de ser México” (CM: 74).

Así que tenemos la fundación de la ciudad, que coincide con importantes sucesos cósmicos en el cielo, con batallas de dioses con signos de victoria que luego se exigirán en los sacrificios de los pueblos; pero también con una transformación de la naturaleza, un nuevo orden de la tierra: el curso del río cambió y se formó un lago grande. Pero luego, en una demostración de su poder, *Huitzilopochtli* lo secó todo. “Y pareció otro mundo todo lo que había puesto en Coatepec”. Esto coincidió con el fin de un periodo de tiempo, el siglo mexicano al que llamó Boturini, “yn xiuhmolpililli”, el ‘gran año’ (CM: 74).

Tras este intento fallido de fundación, por el que *Huitzilopochtli* decidió mantener el nomadismo y el peregrinaje de los mexica, sin duda para castigar su falta de fe, “después de hauer començado año nuevo”, el dios los llevó a Tula. Nomadismo y errancia tienen los caracteres de abandono y produce un tiempo vacío en el que no parece hablar el dios, hasta que por fin se vuelve a manifestar para entregar palabras de ánimo a los sacerdotes y prometerles que “otro poco adelante yremos en donde hemos de aguardar y asistir y hazer asiento” (CM: 76). Delegación de poder, identificación del representante, contrato de poder con el pueblo y asentamiento son elementos que la *Crónica* relacionada con tanta fuerza como el tiempo inerte del nomadismo con la carencia de seguridad del orden del tiempo. Entonces los sacerdotes proponen volver al sitio donde vieron el águila y el tunal “porque algún día querrá venir allí nuestro dios” (CM: 76). Y así se hizo. Se regresó a Tenochtitlan, se organizó la laguna, se elevó un pequeño templo a *Quetzalcóatl*, se dividieron en cuatro barrios, desecaron algunas partes, y sobre todo organizaron una dieta muy proteínica a base de ‘todo género de pescados blancos’ y de todo género de patos. Sin embargo no por eso eran menos pueblos vasallos de los tepanecas, quienes según la *Crónica* les impusieron tributos. Esta humillación es consentida por *Huitzilopochtli* con una promesa de venganza que ha de cumplirse a su debido tiempo: “el secreto de este misterio yo lo sé” (CM: 77). Vemos así que el dios de los mexica se comporta como un dios providencial, administrador del tiempo en el que se revela y ordena, que es capaz de educar a los suyos con todo tipo de artes y discursos mediante su delegado sacerdotal y regio, capaz de interpretar sus señales. La diferencia respecto al dios de Israel es doble: *Huitzilopochtli* usa la magia y reclama estatuas de su propio cuerpo, que han de llenarse de *yzcahuilli*, una especie de gusanos acuáticos cuyo significado literal es ‘lo que se hace presente’. De ellos dice el dios que son ‘mi cuerpo y sangre’. Con la nueva y definitiva fundación se eligen reyes y se ofrece como incentivo a los guerreros que “conforme a su valor y valentía tengan en su casa dos o tres o quatro mujeres suyas” (CM: 88). Así vencen a los señores tepanecas, de los que eran vasallos, y los someten a servidumbre. Poco a poco comienzan a anticipar la promesa de dominio universal de su dios y

dan al mundo el nombre de *Çemanahuac*, que es definido como *tenuchca tlalpan*, ‘la tierra de los mexicas’.¹¹

Vemos así que la naturaleza del poder mexica es de índole de misión, guiada providencialmente por el dios poderoso de un pueblo humilde que, sin embargo, muestra su poder haciendo a los mexica señores del mundo, a fin de que todas las naciones lo reconozcan como su dios.¹² La memoria de sus actos de nigromancia, la forma en que muestra su poder matando a otros dioses, es luego la imagen arquetípica de la forma en que se organiza el ritual de los sacrificios humanos. De la misma forma que aquellos actos de nigromancia demostraron que el lugar ofrecido, aunque inverosímil, era el adecuado para la fundación de la ciudad, así, los sacrificios humanos de Tenochtitlán confirman la elección y el triunfo de una larga historia.

Este proceso parece cerrado. Pero el fastidio del tiempo es sutil. Todavía no hace mella en el gran Moctezuma ‘El viejo’. En un momento de gloria y triunfo este asume la lógica del eterno retorno, conciencia de haber controlado el ajuste del tiempo cósmico y el tiempo humano.

Mexicanos, hijos y hermanos, ya habéis visto el valor de cada uno, ya sabéis que esto no se acaba jamás, que estamos cada día aparejados a yr y sojuzgar, ganar, adquirir honrra, fama, tomar vengança de los que ofenden a los mexicanos. Y como fuéremos, yremos mereciendo en adelante, pues primeramente es hecho esto por el tetzahuilt [asombroso] Huitzilopochtli y luego la honrra de nuestro imperio mexicano que tan temido es en el mundo. (CM: 152 y s.)

Que esto no se acabe jamás es el primer síntoma del fastidio: con esta expresión se afirma que se ha asegurado el ajuste del reloj del tiempo cósmico y el reloj imperial. Pero en el fondo no está asegurado. Depende de cómo se comporten. Finalmente, se trata de un mérito. Así que la puesta a punto de los relojes, que exista este ‘siempre jamás’ que no se acaba nunca, depende del esfuerzo bélico y de sus consecuencias, los sacrificios. La palabra está aceptada y pronunciada a la ligera. Moctezuma ‘El viejo’ tiene así una relación sintomática con el tiempo: asume que no tiene final, a pesar del esfuerzo. Lo mejor que puede pasar es que no tenga final, que el tiempo del imperio y el tiempo del dios se hayan unificado. Pero esto sólo puede suceder a cambio de un esfuerzo inmenso, de un continuo aumento del ‘tiempo del deber’ sobre el ‘tiempo del poder’. En otro momento de plenitud, cuando el nuevo templo de *Huitzilopochtli* se acaba de alzar, le dice el Cihuacóatl a Moctezuma:

¹¹ Véase CM: 95.

¹² *Ibidem*.

Mirá, señor, que xamás habrá de faltar memoria de vuestro renombre para siempre como vos acabastes, como [...] rrey de los mexicanos y de todo el mundo hasta hoy bisto por nosotros, el templo de Huitzilopochtli [...]. En fin, hoy que mañana, diez, veinte días y muchos años, todo se acaba, mas la memoria es perpetua y habrá para siempre memoria de nosotros. (CM: 179)

La respuesta del rey es muy concreta: “Todo lo ha cumplido en nosotros [Huitzilopochtli] y por su recordación y perpetua memoria le hagamos nosotros su casa y templo” (CM: 179).

5. Enfermedad psíquica y apocalipsis

Pocas veces se ha pronunciado de forma tan sencilla el triunfo del ajuste de los relojes del tiempo humano y el divino y cósmico. Pocas veces se acepta la perspectiva de una repetición permanente como si fuera capaz de vencer al fastidio del tiempo. Ese es el mérito de toda dominación imperial. Sin embargo, la *Crónica* nos muestra cómo ese fastidio del tiempo ya había hecho presa de Moctezuma, esto es, cómo irrumpe en toda su plenitud de melancolía y aburrimiento tan pronto como se obtiene una experiencia de repetición que sea verdaderamente tal. Las innovaciones que registramos en los sacrificios, con las depuraciones dancísticas y los éxtasis orgiásticos que se añaden,¹³ con los sacrificios que ahora se extienden a los dioses cósmicos de las lluvias, de las aguas, de las tormentas,¹⁴ o con los disfraces que se ponen los actores para representar a los propios dioses como los agentes del sacrificio¹⁵ no son suficiente para alterar la constancia inercial del tiempo, de esa su inerte renovación del esfuerzo para ganar un tiempo que es devaluado en tanto repetición.

Todos los fenómenos se intensificarán y acelerarán cuando ‘los doce electores del imperio’ elijan rey a Moctezuma ‘El joven’. Todo cambiará. Cuando le nombran ‘emperador de México’, los electores pronuncian una larga oración que sobrecarga a Moctezuma con todos sus deberes. “Cargo para no dormir” llaman al suyo y así es porque entre otras cosas debe de cuidar de las constelaciones de las estrellas de las cuatro partes del cielo por la noche.¹⁶ Resulta claro que la tipificación de la monarquía cósmica se ha elaborado cada vez más y entre sus cuidados está el de limpiar los manantiales y ojos de agua de los que se alimenta la laguna. Esta tipificación y ritualización alcanza a los servidores del rey que son avisados: “En nada erréis porque luego a la hora seréis consumidos” (CM: 359). La primera

¹³ Véase CM: 225; 206.

¹⁴ Véase CM: 261.

¹⁵ Véase CM: 302.

¹⁶ Véase CM: 357.

señal del fastidio de la repetición se vio cuando se tuvo que innovar de la forma más ingenua. Esta misma innovación tenía en sí misma la forma de la repetición. Moctezuma mantuvo la estructura de la guerra preventiva, sobre todo con los lejanos pueblos de la costa, mediante la construcción de un templo a un nuevo dios, Coatlán. Hay dificultades para entender este gesto. Coatlán era un barrio de la capital, la tierra de la serpiente, pero para Alvarado tiene el significado de ser el templo consagrado a las divinidades de los pueblos vencidos. Allí se sacrificarán 780 indios en los cuatro días preceptivos de las gentes de la costa. “Todo él estaba tinto en sangre” (CM: 405), dice Alvarado. La necesidad de mantener los dioses de los pueblos vencidos es el síntoma inicial de que no basta sacrificar al dios del tiempo.

Este punto marca el momento de inflexión en la actitud psíquica de Moctezuma, la irrupción del fastidio del tiempo bajo la forma de la melancolía. Otra incursión bélica a “las partes del mundo orillas del agua del cielo y principio tierra del mundo” (CM: 407), justo desde donde vendrá Cortés, acaba en desastre. Sin duda, el mensaje no se inmuta: los mexicanos han quedado “muertos con tanta alegría que ya están gozando de nuestros antecesores y reyes pasados, en compañía del Mictlantecuhtli, el señor del infierno” (CM: 407). Eso cantaron los sacerdotes. Pero el rey no lo vio así. Comenzó a llorar amargamente y a vestirse de luto. Como se le había dicho en la oración de la elección, Moctezuma debía ser manso y cruel a la vez y mandó hacer la guerra total a los pueblos de la costa, hasta que fue anunciada “la destrucción de este pueblo” (CM: 410). Los cautivos inundaron Tenochtitlán. La buena nueva coincidió con la llegada de un eclipse de sol y luna. Esto es lo que decían “los viejos guardadores de los repertorios y acabamientos de años” [CM, 412]. En realidad acababa un *toxinmolpilli*, un ciclo de setenta y tres años. Se tenía que lograr lumbre solar nueva y las procesiones con antorchas para iluminar el templo de Huitzilopochtli se iniciaron, al tiempo que los sacerdotes hacían tocar las cornetas. A la medianoche comenzaron los sacrificios de nuevo, que duraron hasta que salió el lucero del alba. Esta era la tercera vez que se tenía memoria de este acontecimiento cíclico. Se arrastraba así una memoria de 220 años. Por el momento, Moctezuma cumplía su función de guardar los templos y las noches y rezar a las estrellas para que regresara el sol. Sin embargo, el luto y el final del ciclo hicieron mella en su aparato psíquico.

La Crónica lo hace coincidir con algo ominoso que ocurrió entonces: el templo de la diosa madre *Toocit* resultó incendiado. Nadie supo cómo ocurrió. De repente, los guardas que vigilaban desde la atalaya del templo de *Huitzilopochtli*, a la medianoche, vieron por oriente un humo que se espesaba. Es posible que estemos antes de 1514, porque los *Anales de Tecamachalco* nos dicen dos entradas antes que “en el cielo apareció la bandera de nubes”, que volvió a aparecer en 1525 (Solís / Reyes García 1992: 23). La descripción que hace el guardia refleja la *ékphrasis*

del dibujo de la crónica: “hacia la parte de oriente salía un humo y se espesaba, estaba tan blanca que relumbraba y daba tanta claridad que parecía medio día puntualmente y más iba creciendo, que venía igual casi cielo y tierra, que parecía que venía andando como un gran gigante blanco” (CM: 425). Todos quedaron perplejos y atados a esta contemplación que por la mañana desapareció en nada. Moctezuma fue informado, pero mostró incredulidad. Al jurar los guardias que había sido cierto, él mismo se dispuso a velar esa noche y el fenómeno se repitió. “Salía un hombre muy alto que venía en el aire con el cielo” (CM: 425). Se llamó a los consejeros para ver el significado de la novedad. Nadie supo responder. Espantado, Moctezuma llamó a “hechiceros, encantadores, adivinadores que entendiesen el misterio” [CM, 425]. Nadie supo decir nada, porque en el fondo nadie lo había visto. Para este momento, el rey ya estaba espantado y atemorizado.

Al final llamó a un viejo rey vasallo y este se mostró completamente ambiguo en su entrevista. Posteriormente, en otro contexto, se nos informa que este rey, Neçahualpilli, “sabía seiscientas cosas y artes de encantamiento y caracteres” (CM: 436) o de nigromancias. Sorprendido de ser preguntado por el significado de lo novedoso por parte del gran rey de los mexicanos, confiesa que no ha tratado de estos nuevos sucesos con él porque suponía que Moctezuma ya los conocía. Al final dice de forma llena de ambivalencia, como si extrajera las consecuencias evidentes que debían estar al alcance de cualquier entendido: “Si es ya así la voluntad de nuestros dioses que esto se acabe, ¿qué puedo yo decir?” (CM: 426). La cárcel del tiempo imperial se mostró aquí en su estructura fastidiosa: si se repetía todo era un aburrimiento, si había novedad entonces se alzaba la completa inseguridad. Como veremos, Moctezuma sucumbirá al no poder manejar ambas cosas, experimentando como consecuencia que su tiempo era singular, propio, contingente.

Lo que el rey interrogado le dice a Moctezuma es que resista con ánimo valeroso, que se enfrente a la fortuna. Sin embargo, su fatalismo se impone: “Es ya permisión que esto se acabe” (CM: 426). Se ha llegado así del ‘para siempre’ al que “esto se acabe” con suma rapidez, como sucede con el fastidio del tiempo cuando muestra su rostro siniestro, inmanejable, capaz de cambiar la estabilidad en aburrimiento y la novedad en inquietud. Sin embargo, el rey vasallo interrogado se siente feliz. No presenta un semblante entristecido. El motivo es que el tiempo de la vida y el tiempo del imperio han quedado ajustados para él de forma adecuada y feliz. “Yo de mí, señor e hijo mío, y mi querido nieto, no lo pienso de ver, porque me voy a acostar y esta es despedida mía” [CM, 426]. Como el viejo de Kant, que desea que su final coincida con el final de las cosas, el rey vasallo se dispone a entrar en la pequeña muerte del sueño para no despertar y tener que ver un fin que ya se ha realizado. “Otro día de mañana vino correo de Culhuacán como el rey Neçahualpilli era fallecido” (CM: 427).

Moctezuma se entregó al llanto ante esta experiencia concreta en que la muerte es el verdadero ajuste entre el tiempo del cosmos y el tiempo del hombre poderoso. Sus preguntas siguientes reflejan una viva inquietud y en el fondo desean saber cómo seguirá su vida respecto al curso de las cosas. Sin duda, sus palabras están afectadas de cierta desesperación y perplejidad: “Y yo, ¿a dónde iré, heme de volver páxaro, e de volar o esconderme? ¿Habré de aguardar a lo que sobre nosotros el cielo quisiere hacer?” (CM: 426). Su comportamiento fue sin embargo el de ocultar todo este saber y eliminar a los testigos de los acontecimientos. Estos confusos hechos secretos del emperador tuvieron repercusiones políticas lejanas y la *Crónica* menciona de forma inmediata rebeliones de pueblos sometidos.¹⁷ El efecto que produce esta sincronía es que estamos ante algo más poderoso que los sucesos psíquicos de Moctezuma. Aunque se siguió la política habitual, sin embargo, los sucesos numinosos no cesaron de acontecer. Era como si algo real se empeñara en hacer oír su voz tanto más alta cuanto más inseguro fuera el psiquismo del emperador. La irrupción del principio de realidad fracturó todo el orden del tiempo meticulosamente elaborado.

El más significativo de estos sucesos tuvo lugar cuando Moctezuma mandó labrar una piedra para el templo de *Huitzilopochtli*. Identificada en una colina, cuando comenzó a ser trabajada por los canteros, la piedra habló para negarse a ir adónde querían llevarla. “Por más que hagáis no me llevaréis” (CM: 433), dijo Moctezuma. Los canteros comunicaron el extraño y simbólico suceso a Moctezuma e insistieron en que la piedra se dirigía en realidad al propio rey. “Y decidle a Monteçuma...”, transmiten los canteros. Pero el fondo del mensaje de la piedra que se niega a ser parte del templo de *Huitzilopochtli* es sencillamente que ‘ya no es tiempo’. Lo Real habla con otro tiempo. Como se ve hay una recriminación, casi un abandono; pero no se sabe si de parte del dios. “Lo que agora acuerda de hacer, de antes lo había él de hacer, porque ya ha llegado su término dél” (CM: 433). El tiempo concedido a Moctezuma ya es pasado. La piedra es inequívoca en su sentencia: ya está todo determinado y dicho. El rey pronto verá con sus mismos ojos lo que ya está preparado, “presto” (CM: 434).

6. Petrificarse y el final de todas las cosas

¿Pero quién ha decretado este final? ¿Y por qué? Desde luego, la piedra no quiere sugerir que los mexicanos han perdido el favor del dios *Huitzilopochtli*. Simplemente afirma que el tiempo se ha acabado. Ella se niega a ir a este santuario no porque este dios protector y providente para los mexicas no quiera recibir ya

¹⁷ Véase CM: 430.

los dones de sus reyes. Es otra cosa más extraña y es una ofensa más rara. Es un problema de luchas divinas. Se trata de que Moctezuma “paresçe que quiere aventaxar a Nuestro Señor que hizo çielo y tierra” [CM, 434]. Esto es algo imprevisto. Se trata de la irrupción de un nuevo dios que cancela la profecía de protección de *Huitzilopochtli* y que rechaza ahora como soberbia el poder que era consecuencia de su promesa. ¿Qué hay aquí de trasposición del fraile que escribe, de Alvarado, de los relatos orales que le enseñaron a interpretar los dibujos de esta piedra parlante? No lo sabremos nunca. ¿Pero cómo inventar toda la trama de sucesos en la que este relato forma parte con suma lógica? La piedra hablante es auténtica. Lo que dijo es lo que puede ser alterado. Sin duda, la piedra no identificó a Nuestro Señor. Pero desde luego sí identificó que el tiempo del final del dios *Huitzilopochtli* se aproximaba, que estaba ya presto quizá en beneficio de un dios nuevo y mayor. Desafiante dice: “[M]as con todo llevadme, que allí será mi llegada. ¡Pobres de vosotros! Vamos caminando” (CM: 434).

Entre los viejos rituales y estruendos fue llevada, mientras Moctezuma, informado de todo ello, mostraba sus inclinaciones fatalistas: “Aguardemos los tiempos y lo que será de nosotros”. Desde luego, él ya no tiene la iniciativa en esa rebelión de las realidades de la tierra. En el camino, al llegar al puente de Xoloco, la piedra sentenció: “Aquí ha de ser y no más” [CM, 424]. Al decirlo, el puente se quebró, la piedra se hundió y arrastró consigo a todos los que llevaban el cortejo. Moctezuma insiste en atenerse al curso inicial de la acción y busca la piedra, de la que no hay señales. Sólo se sabe que ha llevado camino de Chalco. Al final es encontrado en el propio lugar de su asiento, de donde fue arrancada. Moctezuma da orden de traerla y dejándose llevar por el miedo de la primera conversación con el viejo rey vasallo ordena, como si fuera mandato de los dioses, que la piedra sea pintada como retrato de Moctezuma, “mi propia persona de la manera que agora estoy” (CM: 435).

Ante el miedo del final, ante el presentimiento del tiempo cumplido, el rey dispara la pulsión de perennidad y pide un retrato. La índole enfermiza y melancólica de este deseo se muestra cuando se describe el instante en que Moctezuma se ve en el retrato y cumple el momento narcisista. Entonces no sólo se muestra exaltado y triste a la vez, sino que confiesa que la herida psíquica que está reparando es la que le produjo el viejo rey hechicero que la manifestó por primera vez que el tiempo se había acabado.

Començó luego a llorar en ver su figura diciendo: ‘xamás se perderá esta mi figura porque está en buena peña’ ¿Quándo ha de venir a perderse esta mi figura[?] Xamás. Porque yo he de morir y dexar este mundo y jamás mi renombre será perdida ni mi fama. (CM: 436)

Entonces sacia su sed de venganza contra el viejo rey que le retó desde el principio de realidad y logra poner las agujas del tiempo de su vida y el tiempo del final ajustadas en ese “jamás”. Entonces se compara con él: todos sus saberes no han dejado memoria, pero por el contrario su rostro será recordado para siempre. El fastidio del tiempo intenta ser superado por el proceso de dejar restos materiales y memoria eterna. Pero esto ya es un síntoma de que la debilidad psíquica ha hecho mella en él.

En efecto, una vez que el fastidio del tiempo prende, no hay manera de que los mecanismos de ganancia de tiempo puedan satisfacer. El capítulo siguiente nos muestra a Moctezuma poseído por la ‘gran tristeza’. Cada vez que ve su figura, no puede dejar de llorar, mientras se adentra por el camino sin límites del narcisismo que no solo aspira a perpetuar la figura sino el propio mundo. Ahora quiere que su retrato sea rodeado de otras cosas labradas y antiguas, y sea ordenado en un aposento capaz de reproducir con su presencia estática un mundo perenne. Este retrato ha de mirar a oriente, hacia el lugar por donde se levanta la nube blanca, el gigante que avanza. Es todo lo que tiene que oponer al tiempo que resta, una vela perpetua con la mirada de su doble que observa el horizonte. No es de extrañar que mientras da estas órdenes, Moctezuma se sienta ‘desconsolado y triste’. Cada semana, se nos dice, viene hasta este lejano aposento de Chapultepec para ver su figura y cansarse de llorar. “Tomaba tanta tristeza que lloraba y revolviendo pensamientos, no entendía de morir” (CM: 437).

En el fondo, el cronista identifica el origen del mal, el fastidio del tiempo, la imposibilidad de comprender que habría de morir, pero también la imposibilidad de que su vida coincida con el tiempo de las cosas. En ese sentido, el portento de la nube blanca es amenazador porque sugiere que el mundo sigue produciendo fenómenos nuevos y amenazantes que implican el tabú de la muerte. En el fondo, la amenaza ha cristalizado como esa nube blanca. Ahora, en la tristeza de contemplar su retrato como lo único que ha de sobrevivirle, el propio Moctezuma ve la nube.¹⁸ Ya no tiene que escucharlo de labios ajenos. Entonces tiene lugar la escena alucinatoria en que se presenta de nuevas el dios del instante, el águila caudal de la fundación y rapta a un muchacho al que le ordena que hiera al rey Moctezuma. Este relato nos descubre que Moctezuma se refugia en los narcóticos para soportar la tensión y la tristeza. “Hiérole, que no sabe de sí”, le dice el águila. Lo que el muchacho tiene que decirle al rey es bien sencillo. Pone en su boca la conciencia de desarreglo que ahora domina en su vida.

¹⁸ Véase CM: 437.

Pues ve agora al mundo y dile lo que te dixere que le hicieras en su muslo y dile que çese ya lo que agora anda haciendo, que ya es acabado su término, que él lo buscó por sus manos, que tal priesa dio a su voluntad y deseo (CM: 438).

Los dioses que hablan a los hombres ya no son los oficiales e institucionales. Ahora son otros y traen otros mensajes. Cuando escucha el rey este relato, con los testimonios visibles de su verdad, manda apedrear al muchacho, pero no puede impedir que desde ese momento le duela el muslo que debía quemarle. Entonces la melancolía aumentó y frecuentó la soledad. “Y fuese adonde había sido criado y nacido” (CM: 439), dice el cronista, que identifica en la piedra parlante el origen de su tristeza.

Desde ese momento todo es un síntoma en la vida de Moctezuma. Intentando regresar al origen, con la voluntad de enlazar el final con un nuevo principio y asegurar la perennidad, pronto Moctezuma aplica esta voluntad al mismo tiempo imperial y exultante comunica a su consejo que lo mejor es que regresen a Çincalco y Tula. El objetivo es muy preciso: “Si allí entramos, jamás moriremos, sino vivir para siempre adonde hay quantos géneros de comida hay en el mundo [...] porque todos los moradores que allá están los más contentos del mundo” (CM: 439). Pero para realizar este ciclo resultaba preciso viajar a los infiernos y hablar con quien trajo a los mexicas a Tenochtitlán, el rey Huemac. Aquí, la Crónica enlaza con los relatos de la segunda de las *Cartas de Relación* de Cortés. Este nuevo diálogo con el rey de los infiernos es interesante porque muestra claramente la aspiración de Moctezuma de convertirse en un siervo de este gran rey inicial. Huemac reclama conocer la pena de Moctezuma para poder ayudarle. Entonces conocemos que lo que atenaza al rey es la ignorancia de eso que ha de venir, el futuro. En suma, pide una explicación del significado de la gran nube blanca y muestra su incapacidad para verla. El fantasma de Huemac educa a Moctezuma: el infierno no es un reino de gozo, sino de tormento. Por tanto, debe mantener el tiempo que tiene y atenerse el *carpe diem*, al instante, como remedio contra la melancolía: “Que agora se puede glorificar en gozo, alegría y placer y gozar de las piedras preçiosas [...]. Que no cure de saber más” (CM: 442).

Moctezuma no queda satisfecho con este remedio contra el desajuste del tiempo, la reducción de todo tiempo al instante. El tercer viaje al infierno permite comprender que la nube amenazadora se ha convertido en una obsesión y la respuesta insiste en que debe hacerse fuerte en el rechazo completo a ver “lo que sucederá en vida con tanta vergüenza y afrenta y deshonra” (CM: 443). Por fin el fantasma de Huemac le declara que no hay remedio ya. De nuevo apreciamos una racionalización moral: él mismo se lo quiso por la manera de vivir. “Ya está dicho y nombrado su propio nombre” y de nuevo se puede ver una interpolación que censura

su soberbia y su crueldad inhumana, y que ordena penitencia. Hay una especie de juicio moral porque algo, se nos dice, “se ha sentenciado contra él” [CM, 443]. Sin embargo, no estamos hablando de una interpolación específicamente cristiana. “Todo cuanto señorío y mando tenía, poco a poco lo vaya dexando” [CM, 443], se nos dice, dando testimonio de que hay fuerzas políticas activas que no ven con buenos ojos que Moctezuma siga siendo rey.

Es una forma de producir censura la que percibimos en este esquema de importantes sucesos. Al final, si cumplen todos los mandatos y tabúes, y desde luego el de no tocar mujeres, entonces “volverse [h]a lo sentenciado contra él”. Huamac se muestra dispuesto a fortalecer la decisión del rey con su presencia ante él “de cuando en cuando” [CM, 443]. Por tanto, estamos en una traducción de nuevo, pero no en una invención. Hemos de recordar que todo esto se realiza bajo el imperativo del secreto. En todo caso, el rey interiorizó los tabúes durante ochenta días. Tras ellos, envió a los mensajeros de nuevo al infierno para fijar un encuentro con Huamac. Recubiertos con pieles de difuntos, para permitirse el paso hacia la gran cueva infierno, se encaminan hacia el encuentro, pero en medio se presenta de nuevo en Chapultepec una gran piedra blanca que relumbraba. Los hombres de Moctezuma creen que es Huamac que sale al paso, pero el conjunto de las reiteraciones tiene otro significado. Ahora se identifican con más nitidez los poderes divinos que intervienen en la escena, aunque sin pronunciarlos con claridad. En realidad, se presentan los *tzoncoztli*, ‘los hombres de cabelleras amarillas’, de “cabellos rubios” (CM: 455), los grandes penitentes, encarnaciones y enviados del dios *Tezcatlipoca*, el ‘espejo humeante’, el dios supremo, la deidad del destino, providencia o maldición, en todo caso dios que lo contempla todo lo que sucede en el tiempo, pues eso es lo que se ve en un espejo nublado. Entonces un demonio, bulto o visión habla a los veladores y les revelan el secreto del futuro de Moctezuma, que de nuevo consideran ya dictado, de imposible revocación.¹⁹

Ahora se explicitan las consecuencias políticas de esta voluntad melancólica de Moctezuma, visible ante todos, y el enviado del señor de los “aires, tierra, mar, ríos, montes” se pregunta: “¿Qué han de decir dél todos los pueblos que están a la redonda de este imperio? ¿Qué dirán agora nuestros enemigos? Es muy grande afrenta y vergüença” (CM: 445). El dios superior, “que sustenta el çielo y la tierra y todo el mundo”, ha prohibido a Huamac que venga al encuentro del rey y ahora pide a Moctezuma que se vaya a su casa porque intenta algo imposible. Llegado ante el rey, uno de esos emisarios de cabellera amarilla cumple con su embajada del dios y le hace ver que está causando una gran afrenta a todo el imperio. La interpretación es muy sencilla: está dando valor a los enemigos, “darles osadía a

¹⁹ Véase CM: 445.

que vengan extraños a ruinar al monarca de esta cabeza del mundo por solo nuestro apetito” (CM: 446). En suma, ven la serie de gestos que son síntomas de una indisposición con el tiempo, permanecer en estatua, regresar al principio, conocer el futuro, desaparecer en el infierno en secreto, y la valoran como algo bajo y desvariado. En suma, como cobardía y deseo.

7. Siempre se ve a otro

Cortés llega. La inseguridad psíquica de Moctezuma no dejó de crecer. El miedo por los hijos aumentó los propios miedos. Situado frente a un tiempo no propicio, carente de consuelo, el rey mandó que todo aquel que lo soñase que se lo comunicaran. En esos sueños aparecería su “visión o fantasma” (CM: 448) bajo la especie de la eternidad. No sólo buscó en los sueños, también las aguas de los ríos y los lagos, en todo lo que pudiera conectar con el dios del espejo humeante, como un Narciso ansioso de contemplar su imagen. En ese tiempo acelerado que busca su figura, los presentimientos no podían ser sino apocalípticos. Todo debía ser dicho: enfermedades raras, pestilencias, hambres, langostas, terremotos, sequías, mortandades. No es un azar que los *Anales de Tecamachalco* apunten justo estas cosas, con el registro del ‘grano divino’ de 1520, la viruela:

Todos los rostros de la gente descompuso, por él hubo mucha mortandad; apenas entonces empezó lo que se dice ‘hemorragia’ y ‘disentería’; entonces empezaron las epidemias que hasta ahora van ocurriendo (Solís / Reyes García 1992: 24).

Apreciamos con ello una continuidad entre la atmósfera apocalíptica de antes de la llegada y de después de la llegada de los españoles, que sin duda coaccionó a la traducción de las experiencias temporales.

Así se produjo la atmósfera de pasividad que descubrimos en Moctezuma, y que le sugería que ya los poderes activos no pensaban en él. Su papel era ante todo aguardar lo que habría de venir. Su enfermedad le hacía depender de nigromantes y quedar insatisfecho con las ambigüedades de sus profecías. Así fue como llegó a su presencia un *maçehual* que llegaba de las orillas “de las aguas del cielo, la mar grande”. Entonces contó que “vide andar como una sierra o çerro grande en medio de la mar, que andaba de una parte a otra y no llega a las orillas” (Solís / Reyes García 1992: 450). Cortés estaba a la vista.

La intervención del dios superior que ve en el espejo humeante, símbolo de una conciencia superior que se alza por encima de los ajustes cíclicos del dios del tiempo y sus imperios, dios que incluso tiene componentes de alteración del cosmos, como poner en cadenas al rey Huemac, rey del infierno para que no puede revelarse

ante Moctezuma, mostró que el destino del imperio y de Moctezuma se iban a dar la mano y que, a pesar de todas las cautelas en contra, eso era lo que el propio rey sabía, lo que presionaba su melancolía. La promesa que le trae finalmente para animar al rey es que “vos no habéis de morir, sino pondremos una tu figura” (Solís / Reyes García 1992: 446). La cima de la sustitución tendría entonces lugar y con ella el gozo del tiempo de la piedra tan eterno como la duración del templo del dios, el ingreso en ese tiempo petrificado en el que Kant vio el final de todas las cosas. Aquí vemos que gozar del tiempo del dios es la clave de la enfermedad de Moctezuma, la cifra de su soberbia. La percepción que tiene la corte es, desde luego, que Moctezuma está enfermo y que debe dejar atrás el pasado. Pero la enfermedad psíquica no es otra cosa que el imposible dominio del fastidio del tiempo, que cuando se instala invencible en alguien acelera su final. Entonces alguien se deja arrastrar por la obsesión de verse, pero siempre ve a otro: el que viene a darle muerte.

Civilizados y salvajes: los amerindios vistos por los ilustrados franceses

María José Villaverde (Universidad Complutense, Madrid)

1. Introducción

Este trabajo, enmarcado en el encuentro “Discursos de Conquista y Colonización: qué pasó al sur y al norte de América”, trata de ofrecer una panorámica de la visión que los ilustrados franceses tenían de los “salvajes” amerindios, así como un breve apunte de cómo concebían la conquista española. Mi tesis es que, aunque todos los ilustrados condenaron sus excesos, algunos, como Voltaire e incluso en algún momento Marmontel (a pesar de ser un seguidor de Las Casas) muestran notas de simpatía y hasta de admiración por los conquistadores. Paralelamente, la imagen que tenían de los indios americanos (indistintamente del norte y del sur, pues no solían hacer distinciones) era mucho menos positiva de lo que podría parecer a primera vista. La excepción notoria es Rousseau, a quien prestaré especial atención por este motivo. Resulta no solo sorprendente sino paradójico –y de ahí mi interés por el tema– que esos grandes abanderados de la igualdad y de la libertad hablaran abiertamente de la inferioridad física e intelectual de los indios americanos. He tratado en estas páginas de entender el por qué.

Los hombres de las Luces bebían de unos mismos postulados ideológicos: por un lado, admiraban la civilización, creían en el progreso y tenían una concepción optimista de la historia; por otro lado, aceptaban la teoría de la influencia del clima sobre la naturaleza humana que Montesquieu había desarrollado en *El Espíritu de las Leyes*¹ y que tuvo en Buffon a su más firme valedor. Estos dos supuestos

¹“Si es verdad que el carácter del alma y las pasiones del corazón son muy diferentes según los distintos climas...”. Montesquieu, *Del Espíritu de las Leyes*. Madrid. Tecnos, 1987 (1985), Tercera Parte, libro XIV, p. 155.

marcan profundamente la imagen, teñida de condescendencia y de paternalismo, que la elite ilustrada se forjó de los indígenas americanos. Lo que me interesa subrayar es, por una parte, esta conexión entre el pensamiento de las Luces y la teoría de la inferioridad de los indios americanos y, por otro, apuntar que las bases del racismo germinan paradójicamente en el caldo de cultivo ilustrado². Aunque es cierto que dicha tesis se atribuye con justicia a un ilustrado rebelde y disidente como De Pauw y a un tradicionalista católico como De Maistre, se cuece, sin embargo, en las entrañas mismas del pensamiento ilustrado, un pensamiento paradójicamente defensor de la igualdad de los hombres. Pero esa igualdad proclamada en las declaraciones universales de derechos excluye, además de a los no propietarios, las mujeres y los esclavos, a los indios del continente americano, encuadrados por los europeos bajo el término “salvajes” y considerados “diferentes” y pertenecientes a una raza distinta. Voltaire es tal vez el *philosophe* que expone con más crudeza esta visión: “Solo un ciego podría dudar de que los blancos, los negros, los albinos, los hotentotes, los lapones, los chinos, los americanos, pertenecen a razas distintas”. Sobre todo –añade– entre los negros y las otras especies de hombres existen “diferencias prodigiosas” pues “la mayoría de los negros y todos los cafres están inmersos en la misma estupidez, y en ella se pudrirán durante mucho tiempo”³. En ese saco de la estupidez humana, el gran patriarca ilustrado mete indistintamente a negros e indios americanos. Entre quienes escapan a esas concepciones de tintes racistas destaca Rousseau quien, al romper con los postulados ilustrados (la idea de progreso y el optimismo histórico), ve en los indígenas americanos la encarnación del buen salvaje.

2. La pasión por lo primitivo y lo prodigioso en el siglo XVIII: monstruos, salvajes, hombres primitivos, hombres en estado de naturaleza e indígenas americanos

El enorme interés que despiertan los llamados pueblos salvajes en el siglo XVIII está motivado por dos motivos. Uno, porque el estudio propio del hombre es el propio hombre, como recordaba el poeta Alexander Pope en la estela de los moralistas Montaigne, Charron o Pascal. Y dos, porque, a través de los pueblos salvajes, se busca descubrir cómo era el hombre primitivo, es decir, cómo era la naturaleza humana libre de artificios, liberada de todas las capas que la civilización le había ido adhiriendo a lo largo de los siglos. Al interés por los pueblos indígenas, se suma

²También el antifeminismo del siglo XIX se gesta en el seno de las Luces -y en concreto, en uno de sus representantes más avanzados y más radicales, Diderot.

³Voltaire, *Oeuvres de Voltaire*, t. XV, *Essai sur les mœurs*, t. I. Paris. Chez Lefèvre, 1829, pp. 7-8-12. La traducción es mía.

la curiosidad y atracción por los niños que han vivido en estado salvaje⁴, así como los experimentos para crear hombres naturales en laboratorio, como los realizados por Federico II de Prusia. Y también la fascinación por los seres fantásticos, sirenas, tritones, hombres gigantes, etcétera, que describen los viajeros.

La creencia en monstruos y seres prodigiosos estuvo muy extendida hasta finales del siglo XVIII⁵. Se pone de manifiesto en los relatos de los misioneros sobre Micronesia, de los marinos y comerciantes sobre los hotentotes⁶ africanos, y en multitud de crónicas sobre los indígenas americanos. Algunos de estos textos describen a los indios como portentos. Nada menos que el primer presidente de la Academia de Ciencias de Berlín, creada en 1744 por Federico el Grande, el ilustrado Maupertuis⁷, recoge testimonios que hablan de hombres velludos y con largas colas⁸ hallados en las islas que se extienden entre Japón y el continente americano. Tales seres serían una especie de eslabón entre los monos y los hombres. También parece dar crédito Maupertuis al relato de la talla gigantesca de los patagones, por no hablar del propio Rousseau⁹ e incluso Voltaire en su *Ensayo sobre*

⁴ Rousseau se refiere, por ejemplo, al niño descubierto en 1344, cerca de Hesse, que había sido alimentado por lobos, a otro que se había encontrado en 1694 en los bosques de Lituania y que vivía con osos, y a otros dos “salvajes” hallados en los Pirineos, “que corrían por las montañas a la manera de los cuadrúpedos”. *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* en *Œuvres Complètes de Rousseau*, Paris. Gallimard, vol. III, nota 3, p. 196.

⁵ A. Lovejoy, *La Gran Cadena del Ser*. Barcelona. Icaria, 1983, p. 352. Rousseau habla de “pretendidos monstruos” en la larguísima nota 10 del *Discours, o. c.*, p. 210. En una carta del 17 de enero de 1742, que hace referencia al *Ensayo sobre el hombre* de Pope, Rousseau parece admitir la existencia de “naturalezas angélicas” y, en la tercera de las *Letras morales*, confirma su creencia en “una infinidad de espíritus de mil tipos diferentes”. *Œuvres Complètes*, vol. IV, p. 1098. La traducción de las ediciones francesas de Rousseau y de las obras en francés de otros autores es mía. Para Rousseau utilizo de preferencia la edición de Gallimard excepto cuando la traducción española me parece especialmente buena.

⁶ Mantengo aquí el término usado por los ilustrados, a pesar de ser incorrecto desde el punto de vista etnográfico.

⁷ Pierre Louis Moreau de Maupertuis, *Oeuvres*. Lyon. J. M. Bruyset, 1756. Vol. II, *Lettre sur le progrès des sciences*, pp. 350-351.

⁸ Lord Monbodo, en relación con las historias de “hombres con rabo”, afirmaba en 1774: “Un modesto investigador de la naturaleza no pondrá otro límite a la variedad de sus productos que el puesto por Aristóteles en aquella famosa máxima suya, adoptada, por lo que veo, por el señor Buffon: *quicquid fieri potest, fit*, y puede existir todo lo que no implique contradicción. Por lo tanto, debemos atender a las posibles pruebas referidas a la existencia de cualquier animal, por extraño que sea, a menos que estemos dispuestos a pronunciarnos tajantemente sobre que es imposible para la naturaleza que tal animal exista”. Citado por Lovejoy, *o. c.*, p. 354. Rousseau también se refiere a ello: “se dice que hay pueblos enteros que tienen cola como los cuadrúpedos”. *Discours, o. c.*, p. 208.

⁹ Rousseau se refiere a los patagones en la nota 10 del *Discours (o. c., p. 208)*, donde especula con que “hubo y quizás sigue habiendo naciones de hombres de gigantesca talla”. También en la p. 214 se refiere a “los Patagones, verdaderos o falsos”. Ver asimismo *La Nouvelle Héloïse*. Paris. Firmin-Didot Frères, 1843, IV, 3, p. 377.

*las Costumbres*¹⁰. De Pauw se refiere a “salvajes” que tienen el cráneo piramidal o cónico y a indígenas del río Marañón de cabeza cúbica o cuadrada¹¹. El abate Prévost, autor de la célebre novela *Manon Lescaut*, cuenta en la *Historia General de los Viajes* –que recopila relatos de viajeros– que, en 1560, unos pescadores de Ceilán atraparon en sus redes siete tritones y que una mujer-tritón había sido exhibida viva en París, en 1758. También recoge el testimonio del capitán de un navío inglés quien, en 1614, aseguraba haber visto una sirena en Nueva Inglaterra¹². Pero incluso una obra tan pretendidamente científica como la *Historia de las dos Indias* del abate Raynal, en la que colaboró Diderot, habla de la existencia de “monstruos marinos” en algunas islas de Panamá¹³. Muchos naturalistas se hicieron también eco de estas historias. Gesner, en la *Historia de los animales*¹⁴, considerado el primer gran libro moderno de Historia natural descriptiva, habla del *homo marinus*, que estaría a medio camino entre el hombre y el animal. Y entre las categorías de Linneo figura el *homo monstruosus*. Esta creencia en seres fantásticos resultaba totalmente coherente con la ideología religiosa tradicional, que concebía el mundo con el rasgo de la plenitud, es decir, capaz de englobar a todo tipo de organismos en una gradación infinita –la llamada cadena de los seres– que descendía desde Dios, los ángeles y los arcángeles, hasta el hombre y las restantes criaturas. Sin embargo, a medida que avanza el siglo y gracias a las cada vez más frecuentes expediciones de científicos, estas informaciones empiezan a cuestionarse.

También se especuló mucho en el siglo XVIII con que los animales antropomorfos recién descubiertos, como los orangutanes o los mandriles, fuesen el verdadero hombre salvaje. En 1752 apareció un libro de un tal Pons Augustin Alletz, titulado *Historia de los monos y otros animales curiosos cuyo instinto e industria excitan la admiración de los hombres*, donde se conjetura que los monos más similares al ser humano podrían ser el hombre primitivo. Linneo, cuya primera edición del *Sistema de la naturaleza* es de 1736, concede a los monos superiores un estatus humano bajo el nombre de *homo sylvestris*. Y La Mettrie, el ilustrado materialista francés, aseguraba que la diferencia entre los animales y el hombre reside en la complejidad de su organización, es decir, en una simple cuestión de grado. De ahí que, a su

¹⁰ Voltaire habla de la existencia de sátiros y conjetura sobre la posibilidad de que en los países cálidos los monos copulasen con mujeres.

¹¹ A. Gerbi, *La disputa del Nuevo Mundo. Historia de una polémica 1750-1900*. México. F.C.E., 1960, p. 53.

¹² Nada más y nada menos que Locke ponía como ejemplo de la infinita variedad de la naturaleza a “lo que confidencialmente se cuenta de las doncellas y hombres marinos”. Citado por Lovejoy, *o. c.*, p. 353.

¹³ Raynal, *Histoire philosophique et politique des établissements et du commerce des européens dans les deux Indes*. (s.n.), (Genève), 1781, 10 vols., t. IV, l. VII, p. 189. La traducción de todas las citas de esta obra es mía.

¹⁴ C. Gesner, *Historia Animalium*. Francofurti, 1602, 5 libros.

juicio, los animales pudiesen ser educados y que un mono pudiese convertirse en un hombre perfecto¹⁵.

El conocimiento empírico de los llamados pueblos salvajes, que se percibían como radicalmente diferentes de los pueblos civilizados europeos, suscitó en Francia, desde el siglo xvii e incluso antes, una serie de problemas de tipo religioso y biológico. Por una parte, si todos los seres humanos provenimos de Adán y Eva y de su descendencia, como asegura la Biblia, ¿cómo es posible que se descubran pueblos salvajes, pueblos de idólatras como los llamaba Pierre Bayle? Una respuesta a esta cuestión la va a dar el erudito y libertino del siglo xvii Isaac La Peyrère con su herética tesis de los hombres pre-adamitas, es decir, anteriores a Adán, de los que supuestamente descenderían los salvajes. El segundo problema, ligado al anterior, tiene que ver con las concepciones biológicas. Si Dios ha creado el mundo al comienzo de los tiempos, completo y perfecto y, por lo tanto, ha creado también todas las especies y todos los seres vivos en germen, como afirma la teoría preformista, ¿cómo se explica que aparezcan ahora sirenas, tritones, y demás seres fabulosos? A partir de aquí comienzan a surgir las primeras preguntas sobre el origen de la humanidad y se formulan incipientes hipótesis evolucionistas por parte de autores como Diderot, Robinet y Lamarck.

El interés por los pueblos indígenas se inscribe en este clima de ebullición intelectual y en un contexto de auge de las ciencias del hombre, en particular de la Antropología y de la Historia natural, y de proliferación de los libros de viajes. Aunque los ilustrados solían utilizar como sinónimos los términos hombre primitivo, hombre salvaje, hombre en estado de naturaleza e incluso bárbaros¹⁶, en realidad se referían a realidades distintas. La *Enciclopedia* de Diderot y D'Alembert, de 1751-72, en la voz "salvajes" de Geografía moderna, escrita por Jaucourt, da la siguiente definición: "llamamos salvajes a todos los pueblos indios no sometidos al yugo del país y que viven apartados. La diferencia entre los pueblos salvajes y los bárbaros es que los primeros son naciones pequeñas dispersas que no quieren unirse [...] La libertad natural es lo único que les preocupa; junto con la libertad, la naturaleza y el clima dominan sus vidas. Dedicados a la caza y al pastoreo, no tienen creencias ni prácticas religiosas. Se encuentran numerosos pueblos salvajes en América debido al mal trato que han recibido y que aún hoy temen de los Españoles"¹⁷.

¹⁵ J. O. de la Mettrie, *L'Homme-Machine*. Paris. Editions Bossard, 1921, p. 105.

¹⁶ Rousseau entiende por bárbaros a las "turbas [...] que durante tantos siglos han inundado Europa, Asia y África [...] hombres feroces y brutales y sin luces, sin freno, sin educación [...] miserables". *Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres*. Madrid. Aguilar, 1974 (1973), p. 122, nota 9.

¹⁷ Denis Diderot, Jean d'Alembert et Pierre Mouchon, *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des Sciences, des Arts et des Métiers*. Stuttgart-Bad Cannstatt. Friedrich Frommann Verlag, 1967, p. 729.

Por el contrario, el concepto de estado de naturaleza, utilizado desde el siglo xvii para explicar el origen del Estado, no siempre hacía referencia a una situación real. Según la definición que encontramos en el *Leviatán*¹⁸, describe la situación en que se encontrarían los hombres civilizados si se hiciera abstracción del Estado. Rousseau da un contenido diferente al término al equiparar al hombre en estado de naturaleza con el hombre primitivo¹⁹. Es consciente, sin embargo, de que el estado de naturaleza es “un estado que ya no existe, que tal vez no haya existido nunca, que probablemente no existirá jamás y del que, sin embargo, es necesario tener algunas nociones para enjuiciar nuestra situación presente”²⁰. Es, por tanto, el test que nos permite juzgar nuestra condición de civilizados²¹. De ahí su interés por los pueblos indígenas que, aunque obviamente ya habían evolucionado desde el estado originario de naturaleza y sufrido alteraciones, proporcionaban, a pesar de todo, datos suficientes para describirlo. Los pueblos que retratan Du Tertre o Coreal conservaban, a su entender, rasgos esenciales de ese estado primitivo y estaban aún lo bastante cerca del salvajismo para imaginar, a partir de ellos, cómo sería el hombre no civilizado.

Así, tanto para Rousseau como para los enciclopedistas, el término “salvaje” remitía a una realidad, la de los pueblos indígenas americanos o los negros africanos. Equiparaban a ambos y daban por supuesto que todos los “salvajes” se parecían. Rousseau, por ejemplo, mete en un mismo saco a hotentotes africanos y a “salvajes” de las Antillas y de América del norte y del sur, sin referirse al color de la piel ni hacer distinción entre negros y blancos²². Pero el paradigma del hombre “salvaje”, que los ilustrados utilizaron como espejo en el que contemplarse y evaluar su sociedad²³, fueron los indios americanos. Sin embargo, no diferenciaban a los caribeños de los mexicanos, iroqueses, hurones o abenakis, ni tampoco a los indígenas del norte de los del sur. Todos eran “salvajes”. Solo los viajeros de espíritu más científico o algunos *philosophes* más interesados los clasificaban por tribus o

¹⁸ “Qué forma de vida habría allí donde no hubiera un poder común al que temer”. Hobbes, *Leviatán*. Madrid. Editora Nacional, 1983, cap. XIII, p. 225.

¹⁹ El estado de naturaleza de Rousseau, al igual que el de Locke, pasa por diferentes etapas. En Locke, el cambio fundamental surge con la introducción del dinero que legitima la propiedad privada ilimitada, mientras en Rousseau, las grandes transformaciones vienen de la mano de cambios climatológicos que fomentan la aparición de grupos humanos estables y, a partir de ahí, la propiedad y la desigualdad.

²⁰ *Discours*, o. c., p. 123.

²¹ Rousseau, *Lettre à Christophe de Beaumont*, en *Œuvres Complètes de Rousseau*, o. c., vol. IV, p. 952.

²² “El P. du Tertre dice sobre los salvajes de las Antillas lo mismo que acabamos de leer sobre los hotentotes del Cabo de Buena Esperanza [...] Los salvajes de América septentrional son igual de célebres por su fuerza y su habilidad: y a continuación pongo un ejemplo que permitirá juzgar la de los indios de América meridional”. *Discours*, o. c., nota 6, p. 200.

²³ Aunque es cierto que el foco de interés de un ilustrado tan representativo como Diderot se centró en la Polinesia.

por naciones, y los distinguían por sus costumbres, su grado de civilización o sus ideas religiosas. La relevancia del modelo americano fue tan grande que, a finales de siglo, De Maistre afirmaba que el estado salvaje era una anomalía que solo existía en América. O al menos, añadía, no había pruebas de que hubiera existido en otros lugares²⁴. Arquetipo del “salvaje”, los pueblos amerindios originaron una voluminosa literatura polémica, marcada tanto por su mitificación como por las tesis de su inferioridad.

3. El mito del buen salvaje

Como es sabido, el mito del buen salvaje es muy anterior a Rousseau. Parece ser que el término fue inventado en 1609 por un abogado y etnógrafo francés llamado Marc Lescarbot²⁵. Pero, en la literatura y el pensamiento europeo de la Edad Moderna, se convirtió en un lugar común que tuvo en el ginebrino a su máximo divulgador y que aún hoy perdura. Es una proyección del yo ideal que describe una sociedad sin civilización y sin los problemas que se derivan de ella.

Aunque la creencia en una Edad de Oro, Arcadía o Paraíso terrenal se remonta a los relatos de la Biblia, a Hesíodo y a muchas otras fuentes, el descubrimiento de América reforzó poderosamente ese mito. Los primeros viajeros se entusiasmaron con los pueblos del Nuevo Mundo y ensalzaron su vida sencilla y libre, sin sacerdotes, sin reyes, sin propiedad y sin leyes. Tanto el famoso texto de Colón en el que dice haber llegado al paraíso terrenal, como la *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*, de Bartolomé de las Casas, se refieren a los indígenas (o los naturales, como se les llama en muchos documentos españoles de la época) como seres humanos bondadosos, confiados, pacíficos y felices.

Esta imagen idílica de los indios fue retomada por moralistas franceses como Montaigne, en quien se inspirará Rousseau. Aún no había pasado un siglo desde el primer viaje de Colón a América, cuando Montaigne escribe su célebre ensayo sobre los caníbales. El autor francés estaba especialmente interesado por todo lo procedente del Nuevo Mundo y coleccionaba en su castillo útiles y adornos de los indígenas. Le gustaba conversar con navegantes y requerir información de primera mano de sus viajes, y llegó a entrevistarse personalmente con algún nativo americano. Su actitud difiere considerablemente de la mayoría de sus contemporáneos. Consciente de los defectos del viejo continente, no puede soportar la arrogancia de los europeos que se creen con derecho a cristianizar y colonizar las tierras de los indios, a los que tachan de bárbaros y salvajes. Se erige así en su defensor y hace

²⁴ Citado por Gerbi, *o. c.*, p. 361.

²⁵ Ter Ellingson, *The Myth of the Noble Savage*. Berkeley. University of California Press, 2001, p. 13.

una apología del caníbal, afirmando que “no hay nada bárbaro o salvaje en aquella nación, según lo que me han contado, sino que cada cual considera bárbaro lo que no pertenece a sus costumbres; ciertamente parece que no tenemos más punto de vista sobre la verdad y la razón que el modelo y la idea de las opiniones y usos del país en el que vivimos”. Y añade: “Tan salvajes son como los frutos a los que llamamos salvajes por haberlos producido la naturaleza por sí misma [...] cuando en verdad, mejor haríamos en llamar salvajes a los que hemos alterado con nuestras artes”²⁶. A lo largo de todo el ensayo, el caníbal aparece como paradigma de la existencia natural frente a la degeneración europea. A diferencia de la grandeza casi sobrehumana de los clásicos, la superioridad moral del salvaje es producto de su casi infra humanidad. No es el resultado de la grandeza sino de la sencillez²⁷. Montaigne le atribuye el máximo grado de sabiduría, que consiste en “saber gozar felizmente de su propia condición y contentarse con ella”²⁸. Pero mucho antes de Montaigne, Séneca escribía ya en las *Cartas morales a Lucilio* que “los hombres primitivos eran inocentes por ignorancia [...] les faltaba la justicia, les faltaba la prudencia, les faltaba la templanza y la fortaleza”²⁹. Y anunciaba la tesis que retomará Rousseau: los vicios les vienen del exterior.

En el siglo XVIII, la estereotipada idea del buen salvaje era herencia de toda esa tradición filosófica y de los relatos de viajes. Muchas de las crónicas de los viajeros presentan al indio americano como portador de las virtudes antiguas y cristianas frente a la Europa civilizada, marcada por una libertad en crisis y una miseria y desigualdad crecientes. Pierre Kolbe, por ejemplo, a quien cita Rousseau, habla de la bondad de los hotentotes, de su integridad, su amor por la justicia, su sencillez y su castidad. Y asegura que muchos de ellos rehusaban abrazar el cristianismo porque lo identificaban con la avaricia, la envidia, la injusticia y la lujuria que percibían entre los cristianos. También Du Tertre³⁰ y Francisco Coreal, otras fuentes de Rousseau, retratan respectivamente a los caribeños y a los brasileños como seres compasivos. Este proceso de mitificación culmina en el *Discurso sobre el origen de la desigualdad* de Jean-Jacques, que es el resultado de dos siglos y medio de debates y de sueños utópicos.

²⁶ Montaigne, *Essais*. Paris. Charpentier, 1862, t. I, XXX, p. 307.

²⁷ Jesús Navarro Reyes, “Mirar desde otro: Montaigne y el relativismo cultural”, *Thémata*, 27, 2001, pp. 277-284.

²⁸ Montaigne, *Essais, o. c.*, p. 316.

²⁹ Sénèque, *Oeuvres Complètes*. Paris. Hachette, 1914, t. II, l. IV, carta XXXIX. Aimer mieux la médiocrité que l'excès. La traducción es mía.

³⁰ Du Tertre podría ser el misionero al que se refiere Rousseau, que añora el tiempo pasado con los salvajes.

Aunque Jean-Jacques, a diferencia de lo que se ha dicho (y de lo que divulgó Voltaire), no era partidario de la vuelta al estado de naturaleza, más de un soñador creyó que el hombre civilizado podía encontrar la felicidad en la vida salvaje. De hecho, algunos españoles abandonaron la civilización para sumarse a la vida errante y libre de los indígenas. Pero para la mayoría de los ilustrados, los “salvajes” eran únicamente el punto de referencia para denunciar los males de su sociedad o, por el contrario, para reafirmar su identidad civilizada; finalmente para unos pocos representaron la *tabula rasa* en la que proyectar sus sueños utópicos. Un ejemplo del primer caso lo encontramos en el barón de Lahontan, que viajó a Canadá y exploró las regiones de Wisconsin y Minnesota³¹. Sus viajes le permitieron criticar el fanatismo religioso, la desigualdad y el despotismo de la sociedad francesa de comienzos del siglo XVIII³². También Deslile de la Drevetière llevó a cabo una denuncia feroz de la monarquía y las costumbres del siglo de las Luces en su obra de teatro *el Arlequín salvaje*. Representada en el *Théâtre des Italiens* en 1721, tenía como personaje principal a un “salvaje”, un hurón. Como el *Arlequín salvaje*, *El Ingenuo* de Voltaire, obra publicada en 1767, es un relato satírico que denuncia el abuso de poder en las sociedades civilizadas a través de otro hurón que visita Francia y que representa al “otro”³³. Es el mismo mecanismo que Voltaire utiliza en las *Conversaciones chinas* y en las *Cartas chinas, indias y tártaras*, y que opera asimismo en las *Cartas persas* de Montesquieu. Ambos autores buscan, mediante la comparación con otras culturas, encontrar respuesta a los problemas sociales y políticos de su sociedad.

Se ha dicho³⁴ que, paradójicamente, el éxito del *Discurso sobre el origen de la desigualdad* se debió a su falta de originalidad. Rousseau, fiel al espíritu de su tiempo, justificaba ante el público culto –de manera apasionada pero revestido de una argumentación racional y científica–, a los aventureros que partían al Nuevo Mundo en pos de la libertad. El escrito es, sin duda, uno de los mejores y más sólidos del ginebrino, no solo desde el punto de vista literario sino también científico pues, como él mismo se encarga de subrayar, se apoya en los datos que la historia natural, la antropología en sus inicios y la anatomía comparada le podían proporcionar. Para escribir esta obra se documenta exhaustivamente, maneja fuentes

³¹ Louis-Armand de Lom d'Arce de Lahontan, *Nouveaux Voyages de Monsieur le Baron de Lahontan dans l'Amérique Septentrionale*. La Haye. Chez Isaac Delorme Libraire, 1752.

³² Fernanda Macchi, *Incas ilustrados. Reconstrucciones imperiales en la segunda mitad del siglo XVIII*. Madrid. Iberoamericana, 2009, pp. 178-179.

³³ C. Barros, *o. c.*, p. 100.

³⁴ G. Chinard, *L'Amérique et le rêve exotique dans la littérature française au XVII et au XVIII siècle*. Paris. Hachette, 1913, p. 358.

diversas y acumula un amplio conocimiento del tema. Hay que añadir otro dato a su favor: es el único de los concursantes al premio de la Academia de Dijon que utiliza planteamientos etnográficos y antropológicos.

Los relatos de los viajeros le debieron influir poderosamente pues, según él mismo confiesa, se pasó la vida leyendo libros de viajes. Es fácil seguir el rastro de las lecturas en las que se inspiró pues, a pesar de lo inusual que era en su tiempo, las exhaustivas notas del *Discurso* nos remiten a sus fuentes; en *Emilio* hace asimismo referencia al libro de Simon de la Loubère, *Sobre el Reino de Siam*, publicado en 1691, así como al viaje a Canadá de Lebeau. Éste era un proscrito francés que, en 1729, fue obligado a embarcar para Canadá y que, en 1738, publicó en Ámsterdam un exitoso libro en el que narra sus experiencias, que fue traducido al alemán en 1752. El *Discurso sobre la Desigualdad* reconoce además, de manera implícita, su deuda con moralistas como Séneca, Charron y Montaigne, y con otros autores como Pufendorf y Grocio.

Rousseau no viajó nunca a América ni tuvo contacto directo con los indígenas, algo que le reprochará Bougainville, un navegante y viajero francés que se sintió aludido por la hiriente nota 10 del *Discurso*, en la que el ginebrino tacha a los viajeros de incultos (p.130) y de tener prejuicios ridículos (p.126 y 128). El ginebrino volverá sobre esta crítica en el libro II de *Emilio*, donde los acusa de mentirosos y de actuar de mala fe. Bougainville responderá, en el “Discurso preliminar” a su *Viaje alrededor del mundo*, con un ataque feroz contra los supuestos sabios que denigran los relatos de viajes a la vez que los utilizan³⁵. También Grimm y Diderot³⁶ objetarán que no se puede describir correctamente la vida de los indígenas sin haber vivido con ellos. Y añadirán, con un punto de maldad, que no basta con criticar la sociedad: hay que querer buscar la verdad.

Una de las fuentes principales del *Discurso* es la *Historia general de las islas de San Cristóbal, Guadalupe, la Martinica y otras de América*, libro publicado en 1654 por un dominico y viajero francés del siglo xvii, el Padre Du Tertre, a quien Jean-Jacques cita con frecuencia. Se inspira en él en particular para referirse a la inmediatez de la vida indígena. También se basa en Du Tertre y Buffon para hablar de la pereza y del odio al trabajo de los indios. Puede que la idea del hombre natural, indolente, sin deseos y casi sin inteligencia la encontrara también en Du Tertre

³⁵ “Soy un viajero y marino, es decir un mentiroso y un imbécil a los ojos de esa clase de escritores perezosos que, reclusos en su gabinete, filosofan hasta nunca acabar sobre el mundo y sus habitantes, y someten imperiosamente la naturaleza a su imaginación. Procedimiento inconcebible y singular por parte de gente que, al no haber observado nada por sí mismos, escriben y dogmatizan según esos mismos viajeros a quienes niegan la facultad de ver y de pensar”. *Discurso preliminar*. Citado por Chinard, *o. c.*, p. 376.

³⁶ *Correspondance littéraire, philosophique et critique de Grimm et de Diderot depuis 1753 jusqu'en 1790*. Paris. Nouvelle éd. Furne, 1829-1831, t. 1, p. 351.

aunque está presente en otras obras como el *Viaje del Padre Labat a las Islas de América*, publicado en 1722. Este libro narra el viaje a las Antillas francesas de este fraile que, a su vuelta, recaló en Cádiz. También se encuentra una descripción similar en la *Historia de Santo-Domingo*, publicada en 1730 por el jesuita francés Charlevoix³⁷, cuyo retrato del hombre caribeño es muy similar al del *Discurso*.

Rousseau hace también referencia a Jacques Gautier d'Agoty quien publicó, entre 1752 y 1758, una rara obra sobre ciencia y arte titulada *Observaciones sobre la Historia natural*. Más importancia le concede al español Francisco Coreal (él escribe Correal) que, supuestamente, viajó a Perú y publicó un libro, *Viajes de Francisco Coreal a las Indias occidentales*, traducido al francés y editado al parecer en París y en Ámsterdam en 1722. En él describe a los indígenas de Florida, Venezuela y las Bahamas³⁸. Los *Viajes* de Francisco Coreal, que nació en Cartagena en 1648, fueron también utilizados por Buffon, quien los resume en el tomo XIII de su *Historia general de los viajes* y se sirve de ellos para su descripción de los indígenas de Florida. Rousseau se basa en el viajero español para hablar de los desarrollados sentidos del hombre salvaje. Es posible, sin embargo, que el ginebrino solo conociera a Coreal indirectamente, a través de Buffon, a quien admira y cita con frecuencia³⁹. Otra de sus fuentes fue La Condamine, con quien mantuvo contactos personales. El ilustrado francés escribió *Relación abreviada del viaje hecho al interior de la América meridional*⁴⁰, que leyó en la Academia francesa de las Ciencias en 1745. En este libro figura una descripción detallada del indígena amazónico, que Rousseau utilizará para su descripción del hombre natural. Otra obra muy famosa en la época, a la que Jean-Jacques debe sin duda mucho, es la ya citada *Historia General de los viajes* del abate Prévost, que comenzó a publicarse en 1746; el tomo XI, que es el último que Jean-Jacques pudo conocer, es de 1754⁴¹. Rousseau hace una velada referencia a esta obra en una nota sobre los monos antropomorfos que figura en el *Discurso*. Aunque en menor grado, también menciona a expedicionarios que viajaron a otros continentes como Pierre Kolbe,

³⁷ P. F. X. Charlevoix, *Histoire de l'Isle Espagnole ou de S. Domingue*. Paris, 1730.

³⁸ F. Coreal, *Voyages de François Coreal aux Indes Occidentales contenant ce qu'il a vû de plus remarquable pendant fon séjour depuis 1666 jusqu'en 1697*. Amsterdam. Chez J. Frederic Bernard, 1722.

³⁹ En su *Historia natural*, Buffon describía al hombre salvaje como el más singular de todos los animales, el menos conocido y el más difícil de describir, y añadía que la educación nos ha cambiado tanto que difícilmente los civilizados nos podemos reconocer en él. *Histoire naturelle*. t. VI, Variétés dans l'espèce humaine. Paris. 1752, pp. 277-279. Sobre la relación entre Buffon y Rousseau, ver Otis Fellows, "Buffon and Rousseau: Aspects of a Relationship", *Publications of the Modern Language Association of America*, t. LXXV, 3, junio 1960, pp. 184-196.

⁴⁰ M. de la Condamine, *Relation abrégée d'un voyage fait dans l'intérieur de l'Amérique Méridionale ...* Maestricht. Chez Jean-Edme Dufour&Philippe Roux, 1778.

⁴¹ Abbé Prévost, *Histoire générale des voyages ou nouvelle collection de toutes les relations de voyages par mer et terre....* Paris, 1746-1759.

un viajero holandés que estuvo en el Cabo de Buena Esperanza, a quien debió de conocer indirectamente a través de Buffon. Jean-Jacques cita asimismo a Jean Laët, un geógrafo y naturalista flamenco que redactó las observaciones recogidas por los navegantes Marcgrav y Pison durante sus expediciones con la Compañía holandesa de las Indias Occidentales. Pero la importancia de estas fuentes, que no tratan de los indígenas americanos, es mucho menor.

El objetivo que perseguía el *Discurso sobre el origen de la desigualdad*, como queda patente en las primeras líneas del prefacio, era desvelar cuál era la naturaleza originaria del hombre, es decir, describir al hombre primitivo. Rousseau volverá nuevamente a recalcar esta finalidad al comienzo de la primera parte, insistiendo en que quiere retratar al hombre tal y “como ha debido salir de manos de la naturaleza”⁴². El dibujo que traza es el del *homo silvestris* y procede de una larga tradición pictórica y literaria que se remonta a la Edad Media. Tiene por tanto poco de original. Tal vez el rasgo clave de esta descripción del hombre natural sea su animalidad. Rousseau lo describe como un animal fuerte y robusto, menos fuerte y ágil que otros animales pero mejor organizado que ellos, con deseos fácilmente satisfechos que no van más allá de sus necesidades físicas: alimentación, reposo, sexo; vive en armonía con la naturaleza, es feliz, compasivo y sensible, solitario y con pocos contactos con sus semejantes. Carente de lenguaje oral porque no lo necesita, se comunica por signos y gestos⁴³; se basta a sí mismo, no tiene nociones de justicia, y se diferencia de los restantes animales, no por su razón que permanece en estado latente, sino por su libre albedrío y por su facultad de perfeccionamiento.

Este salvaje no es plenamente humano porque no tiene conciencia de la muerte, ni siquiera del futuro más próximo; vive en el presente, incapaz de previsión alguna. Rousseau lo ilustra con el ejemplo, tomado del Padre Du Tertre, del indio que vende por la mañana su hamaca para tratar de recuperarla llorando por la tarde. Pero, a diferencia de otros ilustrados como La Condamine, el ginebrino alaba la inmediatez de su existencia, su unión con la naturaleza y la felicidad que le proporciona su ausencia de deseos. Es “un ser libre, con la paz en el corazón y el cuerpo en perfecta salud”⁴⁴. El retrato que presenta es el de un recolector que no utiliza instrumentos que mediaten su relación con la naturaleza, y posiblemente el de un vegetariano. La idea del vegetarianismo la toma de un caso que cuenta Francisco

⁴² Rousseau, *Discurso sobre el origen de la desigualdad*, o. c., p. 30.

⁴³ Pufendorf, por ejemplo, le describe también como incapaz de comunicarse más que por sonidos inarticulados, sin ningún desarrollo de sus talentos naturales, asustado por todo, comiendo de lo que encuentra en su entorno, bebiendo del primer riachuelo, desnudo y oculto en el fondo del bosque. Esta descripción bebe de la tradición literaria clásica. Pufendorf cita ampliamente el *De rerum natura* de Lucrecio, que Rousseau probablemente conocía también. Ver Rousseau, *Oeuvres Complètes*, vol. III, o. c., pp. 1306-1307.

⁴⁴ Rousseau, *Discurso sobre el origen de la desigualdad*, o. c., p. 51.

Coreal y que le debió impactar, el de los indios de las Lucayas (las actuales Bahamas), que murieron al ser transportados por los españoles a Cuba, Santo Domingo y otras islas, y comer carne⁴⁵.

El hombre natural rousseauiano no es solamente asocial sino amoral porque los conceptos de “bueno” y “malo” le son desconocidos. Se guía, no por la razón, como pretenden los teóricos liberales como Hobbes o Locke, sino por dos sentimientos innatos, el instinto de conservación y la piedad hacia sus semejantes. Sobre estos principios se fundamenta su moralidad. Es decir, es bueno porque no es racional. “El estado de reflexión –escribe Rousseau en el *Discurso*– es un estado contra la naturaleza y [...] el hombre que medita es un animal estragado”⁴⁶. Consecuente con esta tesis, Jean-Jacques escribirá más tarde en *Emilio*, su tratado de educación negativo, que el objetivo no es enseñar la verdad o la virtud al niño, sino salvaguardar su inocencia y preservarle del vicio y del error que vienen del exterior. “El hombre es un ser naturalmente bueno –insiste en la *Carta a Christophe de Beaumont*– [...] no hay perversidad originaria en el corazón humano [...] los primeros movimientos de la naturaleza son siempre justos”⁴⁷. La diferencia con Hobbes salta a la vista. El diálogo con Hobbes, aunque subterráneo la mayoría de las veces, late en todo el *Discurso*. Y es que la insistencia de Rousseau en que el hombre natural es un ser bondadoso y pacífico apunta necesariamente contra el autor del *Leviatán*: “los hombres son malvados; una experiencia triste y continua nos dispensa de probarlo; sin embargo, el hombre es bueno por naturaleza, creo haberlo demostrado”⁴⁸. Aunque Rousseau coincide con Hobbes en que el hombre (de su época) es un ser egoísta y malvado, le reprocha haber elevado a todos los tiempos una lacra propia del hombre civilizado.

Pero el “salvaje”, ese casi-animal sin lazos sociales descrito al comienzo del *Discurso*, no es para Jean-Jacques el paradigma de la felicidad. Por el contrario, la época más feliz del género humano coincide con el desarrollo de los lazos sociales y la aparición de las familias. Es la etapa en la aún no ha surgido la propiedad privada ni la desigualdad y en la que se encuentran casi todos los indígenas americanos⁴⁹. Aunque Rousseau menciona en el *Discurso*⁵⁰ un par de veces a los

⁴⁵ *Ibíd.*, p. 113, nota 5.

⁴⁶ *Ibíd.*, pp. 34-35.

⁴⁷ Rousseau. *Lettre à Christophe de Beaumont* en *Oeuvres Complètes*, vol. IV, o. c., pp. 935-936.

⁴⁸ Rousseau. *Discours sur l'origine de l'inégalité...*, o. c., p. 202, nota 10.

⁴⁹ Es un estado intermedio entre “la indolencia del estado primitivo y la petulante actividad de nuestro amor propio [...] Esta fue la época más dichosa y más duradera [...] El ejemplo de los salvajes a los que se les ha encontrado en este estadio...”, *Discours sur l'origine de l'inégalité...*, o. c., p. 171.

⁵⁰ Rousseau, *Discurso sobre el origen de la desigualdad*, o. c., p. 114, nota 6.

hotentotes del Cabo de Buena Esperanza siguiendo a Kolbe⁵¹, su reflexión se centra en el indígena centro y sudamericano, haciendo solo alguna referencia ocasional a los pueblos del norte bajo dominio francés o inglés. Una de las raras ocasiones en que se refiere a los indios norteamericanos es en la nota 16 del *Discurso*, donde relata la historia del jefe de una tribu (sin especificar a qué tribu pertenece) que fue llevado a Inglaterra. Por el contrario, cuando hace referencia a los indígenas del centro y del sur de América, es mucho más preciso y suele concretar su origen. Los pueblos a los que cita⁵² son los de México, Perú, Chile, las tierras de Magallanes, la Patagonia, Tucumán, Paraguay, Brasil, Nicaragua, las islas del Caribe, Florida y los venezolanos. Esa focalización en la América central y del sur y su falta de interés por los indígenas del norte se debe, sin duda, a sus lecturas pero resulta difícil de explicar, dada la copiosa literatura disponible (por ejemplo sobre los hurones, de los que tanto habla Voltaire).

A diferencia de la mayoría de los ilustrados, Rousseau no retoma la teoría del clima en su retrato de los “salvajes”. Lejos de describirles como débiles e inmaduros, como Buffon, o como abiertamente inferiores como De Pauw, destaca con numerosos ejemplos su superioridad física frente al hombre civilizado. Alaba en particular su desarrollado olfato, que les permite oler a los españoles por sus huellas, o la extraordinaria visión de los hotentotes capaces de divisar a simple vista los navíos holandeses en alta mar⁵³. Y narra el extraordinario caso de un indio de Buenos Aires, condenado a galeras en Cádiz en 1746⁵⁴, que recoge de las *Observaciones sobre la Historia natural* de Jacques Gautier d’Agoty. Este indio propuso al gobernador que le concediera la libertad si lograba dominar, montar y embriagar, armado tan solo de una cuerda, al toro más salvaje, y si conseguía, posteriormente, matar a otros dos toros más. El gobernador accedió y el indio logró la extraordinaria hazaña. También habla Rousseau con admiración de la fuerza de los indígenas venezolanos que, a pesar de vivir casi desnudos en la selva, armados solo con arcos y flechas, no son devorados por los animales. Y ensalza también la habilidad de los indios de las Antillas en la caza y la pesca.

Pero el ginebrino no solamente alaba la superioridad física de los “salvajes”, sino su superioridad moral, derivada de su desconocimiento de la propiedad privada⁵⁵,

⁵¹ Es posible que Rousseau no conociera su libro porque no lo cita y además escribe mal el apellido (Kolben).

⁵² Rousseau, *Discurso sobre el origen de la desigualdad*, o. c., p. 130, nota 10.

⁵³ Rousseau, *Discurso sobre el origen de la desigualdad*, o. c., p. 37.

⁵⁴ Rousseau, *Discurso sobre el origen de la desigualdad*, o. c., p. 115, nota 6.

⁵⁵ Rousseau, *Préface au Narcisse*, en *Œuvres Complètes* de Rousseau, o. c., vol. V, p. 107.

de su ausencia de necesidades y de su desprecio por los bienes materiales⁵⁶. Y destaca el desdén que sienten por nuestra vida civilizada, narrando una historia, que recoge del abate Prévost, sobre un jefe indio al que llevaron a la corte de Inglaterra en torno a 1720. Para agasajarle le ofrecieron armas, que le parecieron pesadas e incómodas, le regalaron zapatos que le hirieron los pies, y le obsequiaron con trajes que le incomodaron. Por fin, aceptó una manta con la que se cubrió la espalda. “Estarás de acuerdo, al menos –le preguntaron– en la utilidad de este objeto. Sí, contestó, me parece casi tan bueno como la piel de un animal”⁵⁷.

De la superioridad del “salvaje”, Rousseau deducía que la humanidad se había degradado al alejarse de la naturaleza⁵⁸. Pero esta tesis de la degradación de la especie humana no podía sino chocar con la idea de progreso que se estaba imponiendo entre los ilustrados. No era, sin embargo, novedosa. Se asentaba sobre el prestigio de moralistas como Montaigne así como sobre el testimonio de numerosos misioneros, que habían advertido de los peligros de la civilización y tratado de mantener a los indígenas apartados de soldados y comerciantes. El *Discurso sobre el origen de la desigualdad* marca así un punto de inflexión en la imagen mitificada del “salvaje” porque, a medida que se conoce mejor a los indios, se llega a la conclusión de que no todos responden a esa descripción. Y no solo los adversarios de Rousseau, sino incluso algunos de sus propios seguidores como Mme. de Monbart, empezarán a matizar sus opiniones, aunque sigan criticando la sociedad civilizada.

4. Civilización frente a salvajismo: la tesis de la inferioridad del salvaje

En todo caso, entre los ilustrados, la superioridad de los europeos estaba ampliamente admitida aunque muchas voces –entre ellas la de De Pauw– asumieran que se había abusado de ella. Los excesos de los conquistadores fueron criticados unánimemente. Marmontel en *Los Incas*⁵⁹, Condorcet en su *Bosquejo*, Voltaire,

⁵⁶ La superioridad del “salvaje” se manifiesta en su felicidad: “el hombre salvaje, después de que ha comido, está en paz con toda la naturaleza y es amigo de todos sus semejantes”. *Discurso sobre el origen de la desigualdad*, o. c., p. 118, nota 9.

⁵⁷ Rousseau, *Discurso sobre el origen de la desigualdad*, o. c., p. 138, nota 16.

⁵⁸ También Morelly, en *La Basiliade*, comparte esta tesis.

⁵⁹ “Los castellanos [...] eran la hez de la nación, el desecho del populacho. La miseria, la codicia, la depravación, un valor sin freno y sin pudor mezclado de orgullo y de bajeza, integraban el carácter de esta soldadesca indigna de llevar estandartes y el nombre de un pueblo noble y generoso”. La denuncia, basada en ocasiones en Las Casas, es continua. *Los Incas* o la destrucción de l’Empire du Pérou. Paris. Chez Lacombe, 1777, p. 4. La traducción es mía.

Diderot⁶⁰ y el propio Rousseau⁶¹ se hicieron eco de sus atrocidades. Hasta De Maistre, uno de los grandes propagadores de la teoría de la inferioridad de los indígenas, escribe esta frase lapidaria: “*Descubrimiento del Nuevo Mundo: pena de muerte para tres millones de indios*”⁶². Sin embargo, aunque todos coinciden en la denuncia, el tono varía. Voltaire tiende a justificar los desmanes de los conquistadores contra unos pueblos que practican sacrificios humanos y a los que califica de sanguinarios. Además, admira a Cortés y a Pizarro por la grandeza de su gesta⁶³. Si, a pesar de todo, condena la conquista del Nuevo Mundo es solo por los costes en dinero y en vidas que supuso para Europa⁶⁴. Pero incluso Marmontel, que se basa en Bartolomé de las Casas y en el abate Prévost, y habla de “excesos de horror que provocan escalofríos”, alaba los esfuerzos de la monarquía española para proteger a los indios y, en cierto sentido, exculpa a España de los crímenes cometidos en América por haberlos confesado públicamente⁶⁵. Hasta la *Historia de las dos Indias*, de claro talante anti-español y de vitriólica y apasionada condena de la conquista, desperdiga aquí y allá alguna nota favorable a los gobernantes españoles⁶⁶.

Rousseau, el defensor del buen salvaje, sorprende porque su diatriba, más que apuntar directamente contra los españoles, se dirige contra los europeos en general

⁶⁰ En el *Supplément au Voyage de Bougainville*, Diderot arremete contra los expedicionarios franceses que llegan a Tahití: “Llorad, desgraciados tahitianos, pero que sea por la llegada y no por el regreso de esos hombres ambiciosos y malvados. Un día los conoceréis. Un día, vendrán [...] para encadenaros, mataros y someteros a sus extravagancias y a sus vicios; un día los serviréis, tan corrompidos, viles y desgraciados como ellos”. Citado por G. Chinard, *o. c.*, p. 385.

⁶¹ “He visto en las costas de México y de Perú el mismo espectáculo que en Brasil: pocos y desgraciados habitantes, tristes restos de dos poderosos pueblos, cargados de cadenas, de oprobio y de miseria, en medio de sus ricos metales y reprochando al cielo, llorando, que les haya prodigado tales tesoros”. *La Nouvelle Héloïse*, *o. c.*, p. 378.

⁶² *Considérations sur la France*. Citado por A. Gerbi, *o. c.*, p. 360, nota.

⁶³ Ver el diálogo entre Gusman y Alvarez en *Alzire ou les Américains*. Paris. Chez L. Hachette, 1846, acto I, escena I, pp. 15 y ss. Ver también Christophe J. Barros, *Voltaire sauvage civilisé*. Master’s Theses, Paper 3747, 2010, p. 94.

⁶⁴ De las colonias europeas en América, Voltaire solo salvaría a las reducciones de Paraguay. Allí, dice, los jesuitas sometieron a los indígenas mediante la instrucción y la persuasión, les enseñaron a cultivar la tierra y sustituyeron su barbarie e ignorancia por el orden y la ciencia.

⁶⁵ *Les Incas*, *o. c.*, pp. 1-2-3.

⁶⁶ La obra es una sucesión de descripciones y análisis objetivos y científicos mezclada con centenares de invectivas anti-españolas de una subjetividad desatada, salidas de la pluma de Diderot. Pero también se encuentra alguna que otra alabanza, además de a Las Casas (*o. c.*, t. IV, l. VIII, 280, a Campomanes y Alberoni (seguramente de Raynal) (*o. c.*, t. III, l. VI, p. 429), alguna alusión a las “ordenanzas para disminuir la opresión de los indios” (*o. c.*, t. IV, l. VII, p. 49) y a la “benevolencia” de algunos misioneros (*o. c.*, ibídem, p. 107 y l. VIII, pp. 246, 249, 266), así como a la prohibición de venta de alcohol a los “salvajes” de Chile (*o. c.*, t. IV, l. VIII, p. 221) o a la mejora de la situación en España “que empieza a salir del letargo” (ibídem, pp. 331-332). Pero, tan exiguas, por no decir mezquinas, menciones se pierden entre el cúmulo sin fin de descalificaciones contra la “raza de exterminadores” (T. III, l. VI, p. 324).

o, cuando es más específica, contra los ingleses y portugueses⁶⁷. A diferencia de otros ilustrados, en sus escritos apenas aparecen referencias a la conquista. Paradójicamente, uno de los autores que arremete con más saña contra los indios americanos, el abate Corneille de Pauw, fustiga a los conquistadores, en sus escandalosas *Investigaciones filosóficas sobre los Americanos*, tachándoles de “bandidos españoles”. Se hubiera podido civilizar América –añade– “sin asesinar a uno solo de sus estúpidos habitantes”⁶⁸. Aún así, asegura que antes de la llegada de los europeos, los “salvajes” del Nuevo Mundo llevaban una vida precaria y miserable y que su suerte no había parado de mejorar desde entonces⁶⁹. No por ello deja de desenmascarar con afilada ironía los pretextos de los expedicionarios europeos: “No asesinemos a los papúes para saber en el termómetro de Réamur el clima de la Nueva Guinea”⁷⁰. Su recomendación coincide con la que lanza Voltaire al final de *Cándido*: dejémonos de expediciones y aventuras inútiles y centrémonos en el cultivo de nuestro propio huerto⁷¹.

Los ilustrados explican la crueldad de los conquistadores recurriendo al clima, que convierte a los indígenas en bestias y a los europeos en locos, semidioses, forajidos... Es la “tropicalización del blanco”⁷² a la que recurre el propio Raynal: “Pasado el ecuador [...] (el europeo) es un tigre domesticado que vuelve a la selva. La sed de sangre se apodera de él. Así se han comportado todos los europeos en el Nuevo Mundo, todos indistintamente han estado dominados por un ansia común, la sed de oro”⁷³. La teoría del clima aparece esbozada, al decir de Antonello Gerbi, en época de Sepúlveda⁷⁴. La esgrime más tarde Montesquieu para hacer referencia a las diferencias entre los pueblos del norte y del sur⁷⁵, y hasta Hume recurre a ella

⁶⁷ “Vi en primer lugar América meridional, ese vasto continente que la falta de hierro ha sometido a los europeos, y que ellos han convertido en un desierto para asegurarse su dominio. He visto las costas de Brasil, de donde Lisboa y Londres extraen sus tesoros”. *La Nouvelle Héloïse*, o. c., p. 377.

⁶⁸ Citado por A. Gerbi, o. c., p. 80

⁶⁹ Citado por Chinard, o. c., p. 371.

⁷⁰ *Ibidem*, p. 52.

⁷¹ Voltaire, *Cándido en Obras escogidas*. Madrid, J. Pérez del Hoyo, 1975, p. 178.

⁷² Una “tropicalización” que Gerbi define como afirmación de la vida, aunque no esté exenta de prepotencia, arrogancia y dominio del otro. Incluso Toynbee, citando a Turner, hablará más tarde del “barbarizing effect of the American frontier”. A. Gerbi, o. c., p. 534, nota.

⁷³ Raynal, *Historia*, o. c., t. V, l. IX, p. 3.

⁷⁴ Gerbi (o. c., p. 60) sostiene que se pueden encontrar precursores de la tesis de la inferioridad de los indios en algunos dominicos españoles como fray Tomás Ortiz o fray Domingo de Betanzos, así como en el jurista Gregorio López de Tovar y en Sepúlveda. Sobre Sepúlveda, ver la matizada lectura de Francisco Castilla Urbano, *El pensamiento de Juan Ginés de Sepúlveda: vida activa, humanismo y guerra en el Renacimiento*. Madrid, CEPC, 2013.

⁷⁵ Montesquieu, *Del Espíritu de las Leyes*. Madrid. Tecnos, 1987 (1985), pp. 155-164.

en *De los caracteres nacionales*⁷⁶. La tesis se impuso en la nueva ciencia de la naturaleza de la mano de Buffon, aunque el naturalista francés se refiere a la inferioridad de la fauna americana que, al haber emigrado desde el Viejo Mundo habría degenerado. Pero pronto se extrapoló a los seres humanos⁷⁷ para explicar, mediante el clima, las diferencias entre las distintas especies de hombres⁷⁸. Incluso en las partes escritas por Diderot de la *Historia de las dos Indias* está latente la fractura histórica entre los países del sur y el resto de Europa. El sur simboliza el atraso y el despotismo, el fanatismo y la superstición mientras que el norte republicano es el reino de la libertad, del espíritu científico y de la tolerancia⁷⁹.

La teoría del clima está también presente en la visión de Voltaire de América y de sus habitantes: los pueblos alejados de los trópicos han sido *siempre* invencibles mientras que los más cercanos al trópico han estado casi siempre sometidos⁸⁰. El aire malsano de los pantanos impide que América pueda estar tan habitada como Europa o Asia y confiere a los hombres un carácter diferente⁸¹. Pero el patriarca de Ferney no es fácil de encuadrar. En su *Ensayo sobre las Costumbres*, los “salvajes” son los europeos rústicos e ignorantes que abundan en el Viejo Mundo⁸², mientras que los indígenas americanos (el pueblo hurón, los indios algonquinos de Canadá o los de Illinois) son “infinitamente superiores”, porque son libres, saben lo que es el honor y tienen una patria a la que amar. Sin embargo, este sorprendente reconocimiento de la superioridad de los indios coexiste con otro retrato mucho menos halagüeño, en el que está implícito un canto a la civilización: “¿Entendéis por salvajes a animales [...] aislados, errantes en los bosques [...] que se aparean casualmente, que olvidan a las mujeres con las que han tenido relación, que no conocen a sus hijos ni a sus padres, que viven como bestias sin tener ni los recursos ni el instinto de los animales?”⁸³ Obviamente, los “salvajes” de Voltaire poco tienen que ver con el “salvaje” rousseauiano: “Se ha escrito que ese estado es la verdadera condición humana, y que no hemos hecho más que degenerar miserablemente desde que lo abandonamos. No creo que esa vida solitaria, que se atribuye a nuestros

⁷⁶ Ver A. García y E. Bello, *La idea de “raza” en su historia. Textos fundamentales (siglos XVIII y XIX)*. Universidad de Murcia y Universidad de Almería, 2007, p. 58.

⁷⁷ Sobre la ambigüedad de Buffon, ver P. R. Sloan, “The Idea of Racial Degeneracy in Buffon’s *Histoire Naturelle*” en H. E. Pagliaro, *Studies in Eighteenth-Century Culture. Racism in the Eighteenth Century*. The Press of Case Western Reserve University. Cleveland&London, 1973, pp. 293-321.

⁷⁸ A. García Martínez y E. Bello Reguera, *La idea de “raza” en su historia, o. c.*, p. 38.

⁷⁹ Agustín MacKinlay, *El best-seller que cambió el mundo. Globalización, colonialismo y poder en el Siglo de las Luces*: www.histoiredesdeuxindes.blogspot.com. Localización 4498 de 7179.

⁸⁰ Voltaire, *Essai sur les mœurs en Oeuvres de Voltaire*, t. XV, *Essai sur les mœurs*, t. I. Paris. Chez Lefèvre, 1829, p. 38.

⁸¹ *Ibidem*, p. 40.

⁸² *Habitan a la intemperie y solo conocen la tierra que les nutre. Ibidem*, pp. 28-29 y 38-39.

⁸³ *Ibidem*, p. 29.

antepasados, sea propia de la naturaleza humana”⁸⁴. El “salvaje” que el patriarca de Ferney retrata en *El Ingenuo* es digno de aprecio, no debido a su salvajismo (aunque es cierto que ello le preserva de los prejuicios de los europeos), sino porque es capaz de trascender su naturaleza primitiva, de aprender y de civilizarse. Pero ello convierte al hurón de Voltaire en un anti-buen salvaje cuyo mensaje reza que no estamos hechos para vivir como osos (y que el afán de Rousseau por volver al estado de naturaleza no es más que el empeño de un loco).

Superioridad pues de Europa frente a África y América. La geografía y el clima marcan a fuego a esos pueblos que, más o menos veladamente, los hombres de las Luces tachan de inferiores⁸⁵. Incluso Marmontel, que idealiza a los indios americanos, confiesa que, por lo general, son “débiles de espíritu y de cuerpo”⁸⁶. Y hasta Rousseau, el gran defensor de la superioridad de los “salvajes”, cae en el tópico de “los poderosos efectos de la variedad de climas”⁸⁷ y se extravía al describir a los indígenas como débiles mentales en la nota 6 del *Discurso sobre el origen de la desigualdad*⁸⁸. Así, la pretendida superioridad moral del “salvaje” acaba por esconder un punto de desconsideración más o menos sutil, al que ni siquiera son ajenos los representantes de la llamada Ilustración radical, Diderot, Naigeon, d’Holbach, Raynal, Deleyre, etc. Incluso la *Historia de las dos Indias*, del abate Raynal⁸⁹, el libro más subversor del siglo XVIII, una “máquina de guerra” ideológica⁹⁰ que denuncia el colonialismo y el esclavismo, y llama a los pueblos de América, Asia y África a hacer la revolución, cae en los prejuicios al

⁸⁴ *Ibidem*.

⁸⁵ Voltaire, sin embargo, es ambiguo a la hora de atribuir al clima las diferencias entre los distintos tipos de hombres. Por ejemplo, considera que las disparidades entre los negros y las restantes especies no se deben al clima. *Ibidem*, p. 7.

⁸⁶ *Les Incas, o. c.*, prefacio, p. 19. Sin embargo, describe a los indios que dan la bienvenida a los conquistadores españoles como alegres, hermosos, casi desnudos, desarmados, blandiendo ramas verdes y trapos blancos en señal de paz y buena voluntad.

⁸⁷ *Discours...*, p. 208, nota 10.

⁸⁸ “Todos los conocimientos que exigen reflexión, todos los que se adquieren mediante el encadenamiento de las ideas y solo se perfeccionan sucesivamente, parecen estar fuera del alcance del hombre salvaje”. *Discours...*, o. c., p. 199.

⁸⁹ Raynal se rodeó de colaboradores a cual más radical, desde Alexandre Deleyre, un ex-jesuita que había sido despedido de su puesto de bibliotecario en la corte de Parma por su extremismo religioso, a Pechméja. Ver A. MacKinlay, *El best-seller que cambió el mundo, o. c.*, localización 1124 (de 7179). Según Philip Blom, el abate había abordado ya con Diderot las implicaciones del colonialismo europeo en el *Suplemento al Viaje de Bougainville*. Philip Blom, *Gente peligrosa. El radicalismo olvidado de la Ilustración europea*. Barcelona. Anagrama, 2012 (2010), p. 355.

⁹⁰ En especial la edición de 1781, en la que Diderot tuvo una participación crucial (Jonathan Israel, *Democratic Enlightenment. Philosophy, Revolution, and Human Rights 1750-1790*. Oxford University Press, 2011, p. 416), incorpora pasajes incendiarios.

uso⁹¹. Los indios son inferiores⁹² o bien por culpa del clima⁹³: “¡Cuánto parece, por el contrario, haber descuidado la naturaleza al Nuevo Mundo! Los hombres son menos fuertes, menos valerosos, sin barba y sin vello, degradados en todos los signos de la virilidad [...] La indiferencia hacia este sexo (el femenino), al que la naturaleza ha confiado la reproducción, supone una imperfección en sus órganos”⁹⁴. O bien por culpa de los españoles que los condenaron a trabajos “que ni su alimentación, su constitución o sus costumbres permitían”⁹⁵. O debido a la tiranía que sufrieron: “Los peruanos, todos los peruanos sin excepción, son un ejemplo de ese profundo embrutecimiento en el que la tiranía puede hundir a los hombres. Han caído en una indiferencia estúpida y generalizada”⁹⁶. En cualquier caso, su inferioridad es manifiesta⁹⁷.

El clima no es pues el único factor esgrimido para justificar la inferioridad de los indios. Para algunos, fueron víctimas del fanatismo y de los horrores de la conquista; para otros, no habían llegado aún al nivel de desarrollo intelectual y material de los europeos. Los menos indulgentes los consideraban meros animales⁹⁸. Uno de los textos que más desprecio destila hacia los indígenas es la segunda

⁹¹ Por ejemplo, de los indios de la Bahía de Hudson, se dice que es una “nación débil y degradada por la naturaleza”. *Histoire, o. c.*, t. VIII, l. V, p. 267. Y, unas líneas más arriba, se afirma: “Todo se resiente de la esterilidad de la naturaleza. Los hombres son pocos y su estatura no excede los cuatro pies. Como los niños, su cabeza es enorme en proporción a su cuerpo [...] Aunque sin pelo y sin barba, todos los hombres, incluso los jóvenes, parecen viejos”.

⁹² “Estos pueblos tenían una gran propensión hacia la ociosidad, sus instrumentos eran defectuosos. No habían domesticado a ningún animal [...] Su constitución física era singularmente débil, lo que provenía de una alimentación mala e insuficiente [...] Estaban tan atrasados en las ciencias como en las artes [...] ¿Cuántos siglos hubieran necesitado para ilustrarse?” *Ibíd.*, pp. 332 y 335. También, por ejemplo, en la p. 393: “La indolencia de los pueblos que habitan la Nueva España...”. Y en la p. 419: “Su carácter (el de los californianos) es de una pusilanimidad extrema, de inconstancia, pereza, estupidez e incluso insensibilidad. Son niños en quienes aún no se ha desarrollado la razón”. Ni siquiera Diderot pudo escapar completamente al cliché. Ver P. Blom, *o. c.*, p. 367.

⁹³ “La diferencia de clima, debido a la influencia del mar sobre las tierras de América, no podía sino influir mucho en los hombres y los animales”. Raynal, *o. c.*, t. VIII, l. V, p. 249.

⁹⁴ *Ibíd.*, pp. 249-250. También en el t. IV, l. VII, p. 93, refiriéndose a los indígenas del Orinoco, se asegura: “El salvaje solo se ocupa de su seguridad y de su subsistencia. Los placeres del amor no le interesan”.

⁹⁵ *O. c.*, t. III, l. VI, p. 291.

⁹⁶ *O. c.*, t. IV, l. VII, pp. 136-137.

⁹⁷ Un rasgo que se repite es el afeminamiento de los indios; los más afeminados de la Nueva España eran, al parecer, los indígenas de Nicaragua. *Histoire des deux Indes, o. c.*, V, III, l. VI, p. 432. Una de las causas que, según la obra, contribuyó a la conquista del Nuevo Mundo fue el “furor de las mujeres americanas por los españoles” a los que iban a buscar a sus propios campamentos para “compartir con ellos los ardores que las devoraban”. *Ibíd.*, pp. 298-299.

⁹⁸ De Maistre tiene palabras incendiarias contra los indios: “Todo hombre moral y sensible -dice en *Examen de un escrito de J. J. Rousseau sobre la desigualdad de condiciones entre los hombres-* se alza ante el

voz del término “Salvajes” de la *Enciclopedia*⁹⁹. De autor desconocido, afirma que una gran parte de América se encuentra habitada por “salvajes”, y que la mayoría de ellos, todavía feroces, se alimenta de carne humana. Ya hemos visto al inicio de este artículo que también Voltaire tiene párrafos de tono racista que afectan por igual a negros e indios¹⁰⁰.

A la visión negativa de los indios que se fue imponiendo cada vez más, contribuyeron también los relatos de los viajeros que habían vuelto desilusionados de sus expediciones. La Condamine no encontró en la América meridional ni la virtud ni la felicidad tan alabadas por los misioneros sino insensibilidad, apatía, pereza y estupidez. “Los indios de las misiones y los salvajes que gozan de libertad, son tan limitados, por no decir tan estúpidos, como los otros (se refiere a los indios reducidos a esclavitud)”. Y concluye: “no se puede contemplar sin humillación cómo el hombre salvaje, privado de educación y de sociedad, se asemeja a las bestias”¹⁰¹. Incluso Bougainville se había sentido decepcionado. Había llegado a Paraguay justo en el momento de la expulsión de los jesuitas, y le había sorprendido que los indígenas se mostraran aliviados al sacudirse su tutela¹⁰². Pero incluso los viajeros que más simpatizaban con los indios reconocían su inferioridad. Representativo del sentir de la mayoría de los misioneros, el capuchino francés Claude d’Abeville, que publica en Parí en 1614 una *Historia de la Misión de los Padres Capuchinos en la Isla de Marañón y tierras circundantes* (Brasil), describe a unos “salvajes” que son virtuosos, no a causa de su barbarie sino a pesar de ella. Aunque llena de elogios a los amables indígenas de las orillas del Marañón, D’Abeville es, a pesar de todo, un hombre de su época, muy convencido de su superioridad: “no me propongo elevarlos por encima de los espíritus cultivados y civilizados, ni compararlos con quienes han sido educados en virtudes y en ciencias”¹⁰³.

Pero los tonos racistas no son exclusivos de los ilustrados franceses. La famosa nota de Hume de *Sobre los caracteres nacionales* ha sido esgrimida, justa o injustamente, como prueba inequívoca del racismo emergente en el pensamiento

embrutecimiento y la crueldad de esos salvajes de América cuya feliz existencia se atreve a alabar Rousseau; hordas de hombres embrutecidos que deambulan por los desiertos...”. Citado por Gerbi, *o. c.*, p. 361.

⁹⁹ Aparece bajo el epígrafe “Historia Moderna” mientras que la otra voz a la que me he referido anteriormente figura bajo el de “Geografía moderna”.

¹⁰⁰ Voltaire, *Essai sur les mœurs*, *o. c.*, pp. 7-8-12.

¹⁰¹ La Condamine, *Relation abrégée du voyage fait à l’intérieur de l’Amérique méridionale*, *o. c.*, p. 52.

¹⁰² G. Chinard, *o. c.*, pp. 377-378. También en Tahití las apariencias engañan. A pesar de creerse en un primer momento transportado al jardín del Edén, Bougainville termina por darse cuenta que los tahitianos son honrados y virtuosos solo en apariencia, que entre ellos reina la desigualdad y que están en guerra permanente con los habitantes de las islas vecinas.

¹⁰³ Citado por Gilbert Chinard, *o. c.*, p. 12.

ilustrado:”Me inclino a sospechar que los negros y, en general, todas las restantes especies de hombres (porque hay cuatro o cinco tipos diferentes) son por naturaleza inferiores a los blancos. Nunca ha existido una nación civilizada que no tuviera la tez blanca, ni siquiera ha habido un solo individuo que destacara en sus acciones o especulaciones”¹⁰⁴. Pero seguramente el alegato más provocativo y despiadado contra los indígenas americanos fue el del abate Corneille de Pauw, un enciclopedista que, al decir de Antonello Gerbi, aún la más entusiasta fe en el progreso con la más absoluta desconfianza en la bondad natural del hombre¹⁰⁵. Sus *Investigaciones Filosóficas sobre los Americanos o Memorias interesantes para la historia de la especie humana*, obra fechada en Berlín en 1768, presentan a los “salvajes” de América poco más que como bestias que desprecian las leyes sociales y los frenos de la educación, y viven en un estado de indolencia, de inercia y de completo envilecimiento¹⁰⁶. Para De Pauw, a diferencia de Buffon, el indígena americano no solo es inmaduro sino degenerado. Como otras especies animales ha sufrido un proceso de degradación debido a la hostilidad del clima. Enclenque, canijo, perezoso e incapaz del menor progreso mental, cobarde, impotente y sin fuerza física, el indio carece de sensibilidad, de humanidad, de corazón y aún menos de inteligencia. El retrato que presenta De Pauw es una réplica feroz a los, a veces, demasiado edulcorados relatos de los misioneros y de los apologistas del buen salvaje. Es claramente el reverso de la teoría del buen salvaje de Rousseau. Sus tesis sobre la inferioridad y degeneración del salvaje serán retomadas por Joseph de Maistre. El tradicionalista católico francés de finales del XVIII y primera mitad del XIX rompe con los dos pilares del pensamiento de las Luces —la concepción optimista de la historia y la idea de progreso—, sobre los que se yergue la visión ilustrada del “salvaje” americano.

La inferioridad del “salvaje”, negro o indio, se explica en el XVIII, no solo acudiendo a la teoría del clima, sino en el marco de la idea de progreso. Los ilustrados franceses estaban tan orgullosos del nivel de conocimientos alcanzado por su siglo que inventaron el término “Civilización”¹⁰⁷. Exponente de ese sentir, el abate Jean Terrasson, uno de los participantes en la famosa querrela entre Antiguos y Modernos, calificaba el siglo XVIII como el siglo de las ciencias exactas y la filosofía. Estaba convencido de que los “modernos” habían superado incluso a los grecorromanos y de que la humanidad, lejos de encaminarse hacia su declive, se encontraba

¹⁰⁴ David Hume, “Of National Characters” en *The Philosophical Works*. Londres. T. H. Green y T. H. Grose, 1882, III, p. 252, nota. La traducción es mía.

¹⁰⁵ A. Gerbi, *o. c.*, pp. 49 y ss.

¹⁰⁶ A. Gerbi, *o. c.*, pp. 49-52.

¹⁰⁷ La primera vez que se utiliza el término civilización en el sentido de cultura o de progreso es en el año 1766. Jean Ehrard, *L'idée de nature en France dans la première moitié du XVIII^e siècle*. Paris. Albin Michel, 1994, p. 753.

en plena juventud. La idea de progreso que prende en el Siglo de las Luces (con todos los matices que se quiera) marca profundamente la visión de los ilustrados sobre los indígenas americanos. En este contexto, el enfrentamiento entre Voltaire y Rousseau simboliza el combate entre uno de los apóstoles del progreso y el máximo representante del pesimismo histórico. Rousseau encarna, en efecto, una lúgubre visión de la historia vista como decadencia, que ni siquiera los escritos del abate de Saint-Pierre, que había revisado y extractado, habían logrado mitigar. Para sus contemporáneos, su posición debía resultar embarazosa. Era difícil entender que, mientras sus amigos ilustrados estaban embarcados en la elaboración de ese gran monumento a la gloria del género humano que fue la Enciclopedia francesa, él tachara a la sociedad de su época de la “hez de los siglos”. ¿No era un desafío al sentido común criticar las ciencias, hablar de degeneración, y sostener que la civilización era solo una fachada que ocultaba las miserias de la sociedad¹⁰⁸? En la época en que Rousseau inicia su carrera como escritor y gana el premio de la Academia de Dijon con su ataque a las ciencias y las artes (1750), Turgot pronuncia en la Sorbona sus famosos discursos sobre el progreso. El sabio Turgot, como le llamó Auguste Comte, era un ferviente partidario del desarrollo humano¹⁰⁹, aunque es cierto que no lo veía como un proceso lineal, como Fontenelle¹¹⁰ o más tarde Condorcet, sino como un lento discurrir lleno de altibajos. Vico, el abate de Saint-Pierre, Turgot, Condillac y Condorcet fueron los paladines de una historia humana concebida como un largo camino no exento de dificultades, desde un pasado de barbarie hasta la complejidad de la civilización.

El abate de Saint-Pierre fue uno de los primeros ilustrados en cuestionar la existencia de una Edad de Oro al comienzo de los tiempos. Afirmaba que, mientras los europeos estaban a punto de conquistar dicho estadio, los “salvajes” de África y América se hallaban en la edad de hierro¹¹¹. Pero también Diderot, en *El hijo natural*, una obra de 1757, hacía referencia a la barbarie de los “salvajes” como

¹⁰⁸ Ver el *Discurso sobre las ciencias y las artes*, Buenos Aires. Aguilar, 1974 (1962), p. 31: “Las ciencias, las letras y las artes [...] tienden guirnaldas de flores sobre las cadenas de hierro de que están cargados (los hombres)”.

¹⁰⁹ En 1768 Hume escribía a Turgot: “Se que eres uno de esos hombres que sostiene la agradable y loable esperanza, por no llamarla optimista, de que la sociedad humana es capaz de un progreso continuo hacia la perfección [...] y que, desde el descubrimiento de la imprenta, ya no debemos temer la vuelta a los tiempos de la barbarie y la ignorancia”. *The Letters of David Hume*. ed. J. Y. T. Grieg, II, p. 180, carta 417. Citado por Popkin, “New Views on the Role of Scepticism in the Enlightenment” en Richard H. Popkin y Ezequiel de Olaso, *Scepticism in the Enlightenment*. Dordrecht. Kluwer, 1997, p. 160.

¹¹⁰ Fontenelle afirmaba que la humanidad no degeneraría jamás y que los conocimientos de unos hombres irían pasando y sumándose a los de otros. *Oeuvres*. Paris. Brunet, 1742, t. IV, p. 192.

¹¹¹ Jules Delvaille, *Essai sur l'histoire de l'idée de progrès jusqu'à la fin du XVIIIe siècle*. Paris, 1910, pp. 238-239.

una etapa en el proceso de civilización¹¹². A su juicio, la evolución humana arranca desde una fase de inferioridad del hombre, que se encuentra incluso por debajo de algunos animales, hasta alcanzar un estado de dignidad que recuerda simbólicamente el paraíso. Por su parte, Boulanger veía a los “salvajes” como los descendientes de las hordas que se salvaron del diluvio, incapaces de progreso alguno. Y describía a los americanos, en particular, como encapsulados en una insípida Edad de Oro y atrapados en la miseria y la superstición¹¹³. Posteriormente, de Maistre, continuador del abate De Pauw, escribiría que los “salvajes” de América no son del todo hombres, precisamente porque son salvajes, y que su estado ni siquiera se puede comparar con la Edad de Hierro¹¹⁴.

En cuanto a Voltaire, concebía el desarrollo humano, al igual que Saint-Pierre, como liberación del pasado y de la tradición. Asumía que no vivimos en el mejor de los mundos pero negaba que la alternativa fuera volver a la barbarie¹¹⁵. Propone valorar los progresos alcanzados por la humanidad desde su estado primitivo, y dedicarnos a cultivar nuestro jardín (símil de la civilización), arrancando las malas hierbas que pudieran crecer, como el fanatismo o la tortura. Desde 1736, en *El Mundano*, el patriarca de Ferney hace la apología de la civilización que crea placeres y necesidades nuevas, como el lujo y lo superfluo que, paradójicamente, juzga tan necesario. Y critica, en clara alusión a Rousseau, a quienes alaban la rusticidad de antaño, llaman virtud a la pobreza y creen que la felicidad consiste en vivir como los orangutanes. No hay que esperar pues que Voltaire, que despreciaba la vida sencilla y confesaba sentirse a sus anchas entre la abundancia y el lujo, mostrara mucha admiración (ni mucho interés) por los indígenas del Nuevo Mundo. Para él los “salvajes” eran como orugas encerradas en sus capullos que solo se convertirían en mariposas con el tiempo; lo que les diferenciaba de los europeos era su grado de civilización. Y la civilización era la que proporcionaba la felicidad.

¹¹² “Hay sin duda todavía hoy bárbaros pero ¿cuándo no habrá? Aún así los tiempos de la barbarie han pasado”. Denis Diderot, *Le Fils Naturel*. Paris. Simon & fils, 1770, acto IV, escena III. Citado por Barros, o. c., p. 46.

¹¹³ “La Edad de Oro no ha sido sino el estado de miseria en que los salvajes se encuentran todavía”. Nicolas-Antoine de Boulanger, *Oeuvres de Boulanger*. Suisse. Imprim. Philosophique, 1791. T. IV. *L’Antiquité Dévoilée par ses usages ou Examen critique des principales opinions, cérémonies & institutions religieuses & politiques des différents peuples de la terre*, p. 387.

¹¹⁴ J. de Maistre, *Étude sur la souveraineté*. Citado por Gerbi, o. c., pp. 359-360.

¹¹⁵ Se ha dicho que desde 1728, con sus *Observaciones sobre los Pensamientos de Pascal*, Voltaire adopta una actitud optimista que, en esencia, conservará durante cuarenta años. Pero, si bien es verdad que se proclama el defensor de la humanidad contra Pascal, el odioso misántropo que describe al hombre de forma detestable, y que su cuadro de la evolución intelectual de la humanidad recuerda ya a Spencer, no es menos cierto que su poema *Sobre las desgracias del tiempo*, de 1713, es francamente pesimista, por no hablar de *Cándido* o de la *Carta sobre el terremoto de Lisboa*.

Uno de los ilustrados que mantiene una posición más ambigua es Montesquieu, que no se pronuncia sobre la Querrela de los Antiguos y los Modernos, que no adopta una actitud clara sobre el progreso y que, en las *Cartas persas*, alaba los beneficios de la civilización moderna a la vez que advierte de sus peligros¹¹⁶. Sus trogloditas, que describe en un principio como malvados y feroces, y más parecidos a bestias que a seres humanos, carecen de principios de justicia; después de pasar por diversas etapas, terminarán por adquirir la virtud pero a costa de perder la libertad¹¹⁷. La concepción cíclica de la historia y el pesimismo laten en los escritos de Montesquieu y le alejan de la idea de progreso.

5. Conclusión

El debate sobre el hombre “salvaje” se polariza así en el siglo XVIII en dos corrientes principales. Una, representada por Rousseau, mitifica, como hemos visto, al indígena; la otra sostiene, con más o menos ambigüedad, la tesis de su inferioridad frente al hombre civilizado. Esta segunda visión tenía ya en Locke a uno de sus abanderados. El autor inglés se refería, en el segundo tratado del *Ensayo sobre el Gobierno Civil*, a la inferioridad de las condiciones de vida de los pueblos de América: “aunque abundan en tierras –escribe– escasean en todas las comodidades de la vida, y sus reyes viven peor que los jornaleros en Inglaterra”¹¹⁸. Dichas carencias estarían motivadas por la ausencia de propiedad privada, que Locke eleva a la categoría de natural; es decir, para el autor inglés, lo racional es ser propietario. Aunque en su obra Locke solo habla tangencialmente de los indígenas americanos, se podría deducir que, tanto ellos como los asalariados ingleses, pertenecen a la categoría de hombres insuficientemente racionales que no se molestan en adquirir propiedad. Su desdén por el trabajo les impide así mantener en plenitud sus derechos naturales –vida, libertad y bienes– pues, al depender de sus empleadores, perderían parte de su libertad natural. Con esta argumentación, Locke justifica que, al crearse la sociedad política, los asalariados se conviertan en ciudadanos pasivos, sin voz ni voto, y que los indígenas puedan ser sometidos y colonizados, como deduce brillantemente el profesor Francisco Castilla¹¹⁹.

¹¹⁶ Montesquieu, *Lettres Persanes*. Paris. Gallimard, 1973, cartas CV y CVI, pp. 241-242 y 242-246.

¹¹⁷ *Lettres Persanes*, cartas XI a XIV, pp. 67-76.

¹¹⁸ John Locke, *Ensayo sobre el Gobierno Civil*. Madrid. Aguilar, 1969, cap. V, p. 33.

¹¹⁹ F. Castilla Urbano, “El indio americano en la filosofía política de John Locke”, *Revista de Indias*, XLVI, 178 (1986), pp. 421-451, y “Una teoría del origen y desarrollo de la sociedad: el estado de naturaleza en John Locke”, en S. Vegas, dir., *En torno al Segundo Tratado del Gobierno Civil de John Locke*. MEC-CEP. Alcalá de Henares, 1994, pp. 135-163.

Los ilustrados franceses, por lo general, tenían posiciones más matizadas respecto a los indígenas y no llegaron tan lejos como Locke en sus consecuencias políticas. Pero, por mucho que algunos simpatizaran con los “salvajes”, la convicción de su superioridad aflora. Incluso los ilustrados radicales, Diderot, D’Holbach, Naigeon, Raynal, etcétera, que defendían planteamientos claramente anticolonialistas, lo hacían desde un irreprimible sentimiento de superioridad. Posiblemente sea Diderot quien mejor expresa el sentir de este grupo. Ataca a los colonizadores: “No os habéis acercado a su cabaña más que para expulsarle de ella [...] para terminar de embrutecerle, para satisfacer vuestra codicia”¹²⁰. Pero no manifiesta nostalgia alguna por el paraíso perdido del buen salvaje¹²¹, desmarcándose claramente de mitificaciones como las de Rousseau: “Sí, señor Rousseau, prefiero el vicio refinado bajo un traje de seda que la estupidez feroz bajo la piel de una bestia”¹²². En un discurso tan mitificador como el de Rousseau, los movimientos indigenistas posteriores (y actuales) podían hallar abundante munición ideológica. Pero también encontraron un campo abonado para sus críticas algunas teorías legitimadoras de la diferencia como la de Joseph de Maistre. En su réplica a Rousseau, De Maistre argumentaba que el “salvaje” descendía de un hombre desgajado del gran árbol de la civilización, y le reprochaba que le identificara con el hombre primitivo. Los pueblos salvajes pertenecían a una raza inferior, una raza degenerada de seres embrutecidos que no recibieron al comienzo de los tiempos la palabra de Dios, es decir, la razón¹²³.

La polémica en torno a los pueblos indígenas que surge en la Francia del siglo XVIII se inscribe dentro del marco teórico ilustrado, y engendra visiones de los indios americanos y, por extensión, del “otro”, que abrirán la vía a las grandes corrientes ideológicas y políticas del siglo XIX: racismo, anticolonialismo, movimientos de liberación. En el siglo XIX el debate adquiere así un nuevo cariz y se abre a una discusión antropológica entre los poligenistas como De Maistre, que creían en un origen diferente de las razas, y los monogenistas, que sostenían la tesis de la unidad de la especie humana y explicaban las diferencias exclusivamente

¹²⁰ Citado por Aline Beilin, *Les Voyages de Diderot et de Bougainville*. Site Présence de la littérature, pp. 4-5.

¹²¹ Aunque el *Supplément au Voyage de Bougainville* parece aproximarse a la visión rousseauista por sus alabanzas a la ausencia de gobierno, el ateísmo, la libertad sexual reinante, etcétera, no hay una admiración ciega de Tahití y la descripción que hace Diderot de la isla de los Lanceros tiene poco de alabanza.

¹²² Diderot, *Réfutation suivie de l’ouvrage d’Helvetius intitulé ‘De l’Homme’*. Citado por Aline Beilin, p. 5.

¹²³ De Maistre insiste sobre la degeneración del salvaje americano en varios de sus escritos, como *Estudio sobre la soberanía* y sobre todo en *Examen de un escrito de J.J. Rousseau sobre la desigualdad de las condiciones entre los hombres* (*Oeuvres inédites*. Paris, 1870).

por la acción del medio¹²⁴. De Maistre es el predecesor del conde de Gobineau, cuyo *Ensayo sobre la Desigualdad de las razas humanas* sentará las bases del racismo moderno.

¹²⁴ Rousseau reconoce, siguiendo a Buffon, la existencia de diferencias entre los seres humanos: “Entre los hombres que conocemos por nosotros mismos, por los historiadores o por los viajeros, negros los unos, los otros blancos o rojos, unos con largos cabellos y otros con lana rizada, unos velludos y otros ni aun con barba” (*Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres, o. c.*, nota 10, p. 123). Pero las atribuye a causas físicas: “Todas estas observaciones acerca de las variedades que mil causas pueden producir y han producido, efectivamente, en la especie humana” (*Ibíd.*, p. 124). Buffon sostenía también que hubo una única especie de hombres que, al extenderse por toda la tierra, sufrió cambios debido al clima, a las diferencias en la alimentación, a la manera de vivir, etcétera, hasta convertirse en distintas variedades de la especie humana.

Discursos legitimadores de la conquista y la colonización de América

Francisco Castilla Urbano (Editor)

Este libro reúne las aportaciones de un grupo de especialistas provenientes de campos que van desde la Antropología, la Historia, la Historia de las ideas políticas y la Filosofía, para analizar lo que había de diferente y de semejante entre la conquista y colonización del sur del continente americano, a la que se atribuía una base premoderna, incluso medieval, y comprometida con un catolicismo de cruzada, y la del norte, moderna, basada en la libertad de conciencia y asentada sobre patrones comerciales.

El estudio de los discursos filosóficos y políticos legitimadores de ambos procesos es la base de ese análisis, que se propone romper con mitos y tópicos forjados a lo largo de siglos.



Universidad
de Alcalá