

Historia 2.0

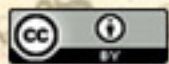
Conocimiento Histórico en Clave Digital



Año V - Número 9
Bucaramanga, junio de 2015

ISSN 2027-9035

Asociación Historia Abierta - AHISAB



REVISTA HISTORIA 2.0, CONOCIMIENTO HISTÓRICO EN CLAVE DIGITAL

Año V, Número 9

ISSN 2027-9035

Junio de 2015

Dirección postal: Asociación Historia Abierta, Carrera 46 No. 56-16, B. Terrazas, Bucaramanga (COL.)

Teléfono: +57 (7) 6430072

Correo electrónico: historia20@historiaabierta.org

Dirección Electrónica: <http://historiaabierta.org/historia2.0>

DIRECTORA

Mg. Diana Crucelly González Rey, nanaplanta@historiaabierta.org. Doctorante en Historia por el Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social-CIESAS, Unidad Peninsular. México

COMITÉ EDITORIAL

Dra. (c) Mg. Aleidys Hernández Tasco, aleidyshernandez@gmail.com por la Universidade Estadual de Campinas, São Paulo, Brasil

Mg. Jairo Antonio Melo Flórez, jairomelo@historiaabierta.org. Doctorante en Historia por el Centro de Estudios Históricos de El Colegio de Michoacán, México.

Mg. Joel Enrique Almanza, joelenrique.slp@gmail.com. Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Unidad Peninsular, México.

Mg. Jessica Colín Martínez, jezzik03@hotmail.com, Doctorante en Historia por Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Unidad Peninsular, México.

Mg. (c) Miguel Darío Cuadros Sánchez, miguel@historiaabierta.org. Universidad de Binghamton, Nueva York.

Mg. (c) Román Javier Perdomo González, romanperdomo@historiaabierta.org. Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires.

Mg. (c) Didier Francisco Ríos García, didierrios@historiaabierta.org. Universidad Industrial de Santander, Bucaramanga.

Mg. (c) Ingrid Viviana Serrano Ramírez, ingridserrano@historiaabierta.org. Universidad Industrial de Santander, Bucaramanga.

Mg. (c) Sergio Andrés Acosta Lozano, sergio.acosta.lozano@gmail.com. Universidad Industrial de Santander, Bucaramanga

Portada

Folio 11v del Códice Kingsborough.

DISEÑO, DIAGRAMACIÓN Y DIGITALIZACIÓN

Asociación Historia Abierta - <http://asociación.historiaabierta.org>

HISTORIA 2.0 Se encuentra indexada en: Pubindex, e-revistas, Dialnet, DOAJ y Latindex

Esta revista y sus contenidos están soportados por una licencia Creative Commons 3.0, la cual le permite compartir mediante copia, distribución y transmisión de los trabajos, con las condiciones de hacerlo mencionando siempre al autor y la fuente, que esta no sea con ánimo de lucro y sin realizar modificaciones a ninguno de los contenidos.

1
Se declararon de lo firmado en la partida 2ª de la pla-
na siguiente / que sea el cacique de S. de Mex. que
se averge rebelado contra el señor de Mex. los
executores de otras partes / le tienen e dado alca-
bala e pena en la garganta con la qual por su rebelion
fue condenado por el S. de Mex. primera por ello / y su mu-
jer e hijos sean cautivados e traídos presos ala cor-
te de Mex. / y en cumplimiento de la condena fion los xe-
cutores / estan executando las penas en que fueron con-
denados segun que las figuras se significan /.

2
Se declararon de lo firmado en la partida segun de
el cacique que esta sentado e intitulado significan
que por ser rebelado contra el señor de Mex. fue
condenado / por el S. de Mex. que sea desterrado e absolado
firmamente con los vasallos de su parte / y asi los xecuto-
res por mandato del S. de Mex. le estan notificando
la dicha condena con ensenal de lo qual le señalan con
las insignias e los xecutores le ponen sobre su cabeza
e lazo de la que se presenton por que se presenton e quieran
de su desterracion e absolucion / las figuras que
estan alombrando e conderidas mortales / significan
que eran mercaderes de antes de Mex. que se retiraron
alasterraz e por el S. de Mex. / sus vasallos del
cacique sin licençia de su señor / los on salteado en
el camino matandolos e robando lo que llebaban de mercan-
cia / por donde sea movido ocasion / del S. de Mex. e de
desterracion de todo el S. de Mex. /.

3
Se declararon de lo firmado en la partida tercera / los quatro
executores e embaxadores del S. de Mex. significan / que
andando e emplazado al cacique con tempo en la parti-
da segunda antes de esta segun es dicho al tiempo que
los S. de Mex. se bolvian a Mex. / les salieron
al camino quatro vasallos del S. de Mex. con mal
trato tirandoles flechas e ensenal de guerra e
fongimientos de lo que adelante avia de suceder
e ya mas ocasion de enemistad /.

Dossier Historia Colonial

LA DIMENSIÓN INDÍGENA DEL SALVAJE EUROPEO

CARLOS BENÍTEZ TRINIDAD

Licenciado en Historia por la Universidad de Cádiz (España), Máster en Estudios Americanos por la Universidad de Sevilla (España),
Doctorando por la Universidad Federal de Bahía (Brasil), Doctorando por la Universidad Pablo de Olavide (España)

carlos.bt.86@gmail.com

RESUMEN

El antropólogo mexicano Roger Bartra en sus trabajos hace un análisis de la evolución del mito del salvaje europeo, que hunde sus raíces en la más clásica antigüedad para evolucionar y adaptarse a la mentalidad de las gentes que fueron poblando Europa hasta su expansión por el mundo a finales del s. XV, extrapolando esa mitología a la construcción discursiva en torno a los habitantes del Nuevo Mundo. Esta dimensión mitológica se funde con el rol que el indio fue adquiriendo a lo largo de la consolidación de la hegemonía europea en torno a la idea de Modernidad y Capitalismo, en la primera como alteridad y en la segunda como habitante de la periferia explotada. Dimensiones ambas estudiadas y criticadas por el pensamiento latinoamericano contemporáneo. Este trabajo se pone como objetivo reflexionar sobre la complejidad de la formación discursiva en torno a la imagen del indio usando estos tres ejes transversales ¿Qué papel jugó la mitología y la fantasía europea en conjunción con aspectos más típicamente relacionados con el racionalismo europeo, como son el capitalismo y la Modernidad, en la conformación de lo indio? Explorar, entonces, el encuentro entre el salvaje europeo y la Modernidad.

Palabras Clave: indígenas, modernidad, alteridad, salvaje

THE INDIGENOUS DIMENSION OF THE EUROPEAN SAVAGE

A DIMENSÃO INDÍGENA DO SELVAGEM EUROPEU

ABSTRACT

The Mexican anthropologist Roger Bartra in his works makes an analysis of the evolution of the myth of European savage, rooted in the classical antiquity to evolve and adapt to the mentality of the people who were populating Europe until its expansion to the world in the late s. XV, extrapolating that mythology to the construction around the inhabitants of the New World. This mythological dimension merges with the role that the indian was acquired during the consolidation of European hegemony around the idea of modernity and capitalism, in the first as otherness and in the second as an inhabitant of the exploited periphery. Both dimension, studied and criticized by contemporary Latin American thought. This paper puts aim to reflect on the complexity of the discursive formation around the image of the Indian using these three keystones. What role did mythology and European fantasy in conjunction with aspects more typically associated with the European rationalism, as are capitalism and Modernity, in creating the Indian? Explore, then, the meeting between European savage and Modernity.

Key Words: indigenous, modernity, otherness, savage

RESUMO

O antropólogo mexicano Roger Bartra em seus trabalhos faz uma análise da evolução do mito do selvagem europeu, enraizada na antiguidade clássica para evoluir e adaptar-se à mentalidade das pessoas que foram povoando Europa até sua expansão pelo mundo no final do s. XV, extrapolando essa mitologia à construção discursiva sobre os habitantes do Novo Mundo. Esta dimensão mitológica funde-se com o papel que o índio foi adquirindo durante a consolidação da hegemonia européia em torno da idéia da modernidade e do capitalismo, o primeiro como alteridade e o segundo como um habitante da periferia explorada. Dimensões estudadas e criticadas pelo pensamento latino-americano contemporâneo. Este artigo tem como objetivo refletir sobre a complexidade da formação discursiva em torno da imagem do índio usando estes três eixos transversais. Que papel jogou a mitologia e a fantasia européia em conjunto com aspectos mais tipicamente associados com o racionalismo europeu, como são o capitalismo e a modernidade, na formação do índio? Explorar, então, o encontro entre o selvagem europeu e a modernidade.

Palavras-chave: indígenas, modernidade, alteridade, selvagem

Artículo recibido: 15 de diciembre de 2014
Aprobado: 1 de marzo de 2015

INTRODUCCIÓN

Así, durante el siglo XVI los impulsos por definir la identidad del hombre moderno y civilizado aumentaron considerablemente, espoleados por las grandes transformaciones sociales y políticas, y por el impacto que tuvo en la inteligencia europea el conocimiento y la colonización del Nuevo Mundo. El viejo y peludo salvaje medieval estaba allí, esperando para ayudar a configurar la nueva mentalidad occidental. (Bartra 194)

Jean Delumeau expuso elocuentemente en su obra *El miedo en Occidente*¹ que el miedo como tal, era un elemento continuo y constante en la mentalidad europea durante la Edad Moderna que afectaba a todos por igual, sin importar el estrato social. Explicada a través de una conjunción de falta de medios técnicos para enfrentarse a un universo aterrador y hostil, así como una mentalidad fértil para una profusión de explicaciones mitológicas que a pesar del tiempo, el paso de culturas y el control de la religión, fueron permaneciendo en la mentalidad del europeo medio como un manto de pánico irracional. Cosas tan nimias hoy como podría ser la oscuridad de la noche y su impenetrabilidad, en la época regulaban toda una imagen de la nocturnidad como hábitat de la maldad.

En esta obra el historiador francés nos muestra como el miedo y la irracionalidad de la *Civilización Occidental* llegó hasta producir toda una “legislación delirante” que trataba salvaguardar la sociedad de todos aquellos pretendidos males (escondidos tras el miedo) que la pudieran corromper. La psicosis era tal que se llegaba a producir defensas materiales contra el miedo y sentir, aunque solo fuera simbólicamente, el control sobre su seguridad contra lo irracional². Para justificar estas medidas, la sociedad moderna buceaba en un imaginario mitológico que podía llegar hasta la Antigüedad Clásica diluyéndose así, entre historias locales seculares, los lazos con aquellas visiones paganas. El caso más interesante en este aspecto, y a modo de ejemplo, era el miedo a la mujer como origen de todo mal y pecado, ese ser que despertaba las pasiones de los hombres, los que realmente estaban hechos a la imagen y semejanza de Dios. La mujer era la Amazona indomable que devoraba hombres o la Parca que en su locura quitaba la vida. Tal era la misoginia espoleada por el miedo machista y su obsesión de controlar a la mujer, que hasta grandes arquitectos de la Modernidad como Petrarca, señaló que eran “un verdadero diablo, un enemigo de la paz, una fuente de impaciencia y calamidades”³.

Por tanto la idea bien instalada en nuestra percepción de un *Renacimiento que despertó la racionalidad dormida del hombre occidental para luchar contra los monstruos que saturaban la psique del hombre medieval*, es producto de nuestra necesidad de compartimentar la historia en bloques cerrados sin continuidad entre unos y otros. Pero es más que evidente entonces que la ignorancia y, por tanto, el miedo que se generaba en torno a ella no solo continuó formando parte del devenir del Viejo Mundo sino que espoléó la mentalidad europea de los siglos XVI al XVIII, siglos claves para la conformación de la expansión europea y su hegemonía mundial⁴. De esta manera, el hombre europeo fue poblando los territorios descubiertos, con aquellos monstruos y mitologías que habían sobrevivido a

1. Para tener una mayor comprensión de la dimensión que tenía el miedo en la cosmovisión europea de la Edad Moderna es de recomendable lectura esta obra fundamental de la Historia de las Mentalidades Jean Delumeau, *El miedo en Occidente (siglos XIV-XVIII)*, vols. (Madrid: Taurus, 1989).

2. *Ibid.*, 14.

3. *Ibid.*, 285.

4. El miedo y la irracionalidad jugó un papel importante en el devenir histórico europeo durante toda la Edad Moderna marcando la vida cotidiana, la economía e incluso presionando para cambiar las sociedades. En épocas tan tardías como 1789 el Gran Miedo en Francia fue el desencadenante para llevar a cabo las reformas necesarias en la Asamblea Constituyente que concluyeron con la abolición del feudalismo y aprobar, consecuentemente, la igualdad del ser humano ante la ley en la redacción de la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano. Georges Lefebvre, *La Grande Peur de 1789*, vols. (Paris: Armand Colin, 1932).

lo largo de los milenios en las fronteras de los mapas. Ya nos señala Jorge Magasich y Jean-Marc Beer, la curiosa mentalidad de la época donde confluyen el interés por la ciencia y las innovaciones tecnológicas que marcan el cambio de época y que se refleja en la cartografía, las técnicas navales, astronomía, etc. Y por otro lado, la mentalidad medieval inclinada al oscurantismo, a la mitología, el miedo a los monstruos del mar, la curiosidad por criaturas mágicas y monstruos terribles, convivía con lo expresado anteriormente. Así como los conocimientos de Colón, cuya noción circular del planeta para explotarlo comercialmente convivía con su certeza de haber encontrado el Paraíso Terrenal⁵.

Tal capacidad de fantasía (ya sea por miedo u otras pasiones humanas que hacen realidad las imaginaciones de la mente) del hombre moderno se fundió con otros conceptos que fueron madurando durante esta época clave y que llevó a conformar el universo eurocéntrico que dominó y domina el mundo en sus ámbitos simbólicos y referenciales. Los conceptos tratados, entonces, son la Modernidad (o el Mito de la Modernidad como cataloga inteligentemente Enrique Dussel⁶) y el capitalismo.

Lo que nos interesa es ver como confluyen estos tres conceptos (el salvaje/mito, modernidad y capitalismo) en la conformación de la imagen del habitante nativo de las nuevas tierras descubiertas, que dieron por primera vez dimensión y sentido a Europa por ser su otredad y sustento, América. Conceptos que se iban expandiendo a todas aquellas islas que poco a poco se iban convirtiendo en continente:

Llegan tiempos en que sueños milenarios y viajes fabulosos parecen hacerse realidad. Los portugueses avanzan inexorablemente hacia la India mientras que en varios círculos científicos se acaricia la idea de alcanzarla navegando hacia el Poniente. Por una u otra vía, los navíos zarpan hacia el lugar más recóndito y escondido de la Tierra que habría de revelar sus riquezas y sus misterios. En 1492, Colón cree desembarcar en la India rica y fabulosa; hacia 1504 Amerigo Vespucci anuncia que se trata de un cuarto continente desconocido hasta entonces y, en 1522, regresa a Sevilla la nave Victoria que navegando siempre hacia el Poniente retorna a su punto de partida: el círculo histórico y geográfico parece haber concluido para iniciar un nuevo período. La esencia del misterio, los mitos seculares, se trasladan ahora a América. En esas comarcas deben estar el Paraíso y la Fuente de la Juventud, los acéfalos y los ejércitos de Amazonas. Pero sobre todo allí brota el oro a raudales, el mismo que el rey Salomón utilizó para construir el Templo. Todo parece estar al alcance de los peninsulares, basta embarcarse y navegar hasta el Nuevo Mundo⁷.

Parece evidente que la fantasía (que en este trabajo se categoriza como mito) del hombre europeo espoleó las ansias por el enriquecimiento y el comercio estableciendo los pilares iniciales del capitalismo. Es así que la regulación de este enriquecimiento y comercio llevó a la necesidad de la legitimación y justificación del orden mundial que se estaba creando, discurso que posteriormente se conocería por Modernidad⁸.

5. Jorge Magasich and Jean-Marc de Beer, *América Mágica, mitos y creencias en tiempos del descubrimiento del nuevo mundo* (Santiago de Chile: LOM, 2001) 21.

6. Enrique Dussel, *1492, El encubrimiento del Otro, Hacia el origen del "mito de la Modernidad,"* vols. (La Paz: Plural, 1994) Obra clave del pensador argentino donde despliega las bases de un pensamiento latinoamericano que presume de periférico y plural a través de unas tesis expuestas durante unos congresos en Alemania por causa del 500 aniversario de la llegada europea a América. Dussel será fundamental en la creación del Proyecto Modernidad/Colonialidad que reunió durante más de una década a un selecto grupo de pensadores latinoamericanos que iniciaron una corriente de pensamiento "decolonial". Este pensamiento pretende luchar contra los tres tipos de colonialidad (la colonialidad es una categoría diferente al colonialismo, más relacionada con la perpetuación de las lógicas coloniales): la del poder, saber y ser. Ideas, análisis y propuestas de esta corriente de pensamiento serán recurrentes en este trabajo.

7. Magasich and Beer, *América Mágica, mitos y creencias en tiempos del descubrimiento del nuevo mundo* 19.

8. La religión siempre tuvo un papel protagónico en la legitimación de la conquista y colonización, pero a medida que el pensamiento europeo fue tomando posturas más científicas y antropocéntricas se necesitó de nuevos mecanismos que dieran legitimidad al proceso eurocéntrico del capitalismo y su hegemonía mundial. Es a partir de estas necesidades que la Modernidad como mito de desarrollo y superioridad intelectual y moral de las sociedades europeas se imponen a lo meramente religioso, teniendo su punto álgido en el s. XVIII. Toda una generación de filósofos dedicaron su vida a justificar la dominación europea sobre el mundo a través de la idea de Modernidad.

DEFINIENDO AL SALVAJE

La cita con la que comenzamos este trabajo pertenece al interesante trabajo de Roger Bartra, antropólogo mexicano. El libro *el Mito del Salvaje*⁹ reúne dos de sus trabajos más sobresalientes, *El salvaje en el espejo* (1992) y *El salvaje artificial* (1997). En ambos desarrolla una línea temporal desde los orígenes del mito del hombre salvaje hasta la actualidad, demostrando que siempre existió la idea de salvajismo en las fronteras de la civilización occidental, que servía de contraparte a los avances y cambios en las mentalidades europeas. Este salvaje inventado ha sufrido a causa de estos devenires, mutaciones variopintas que se han ido yuxtaponiendo hasta conformar lo que aún hoy en día seguimos pensamos de ese salvaje, que vive en las florestas de las selvas tropicales y que resiste implacable contra la Modernidad y la civilización.

La imagen proyectada a través de la visión europea sobre lo indígena es compleja y abarca, como hemos explicado antes, mitologías relacionadas con la parte más irracional de las creencias europeas, como puede ser el mito de la Edad de Oro de la Humanidad (después relacionado con el Paraíso cristiano), así como la visión de ese salvaje agreste que amenaza continuamente el estilo de vida del hombre civilizado y urbano como recordatorio constante de lo que fue y puede volver a ser si abandona los caminos de la cultura y el conocimiento. Como una continuación nacida del nuevo pensamiento antropocéntrico y etnocéntrico europeo y su cientifismo cada vez más naciente, el proyecto de la Modernidad colocaba a Europa como centro y fin del desarrollo cultural de la humanidad. Esta ideología necesitaba de ese salvaje para colocarlo como la Alteridad, aprovechando por tanto el paradigma cultural amerindio que forzosamente la intelectualidad europea colocó como salvaje, como oposición. Jugando así con este concepto, a través de la eterna dicotomía de admiración por su inocencia y sabiduría silvestre o el desprecio por su primitivismo salvaje, según se necesite. Siendo por tanto, la guinda de ese caótico pastel las relaciones de producción generadas a partir de la lógica capitalista, que se fue consolidando con la ocupación colonial de América donde todos estos discursos encontraban una aplicación práctica.

A pesar de que este trabajo no pretende profundizar en este aspecto que revivió reminiscencias de un pasado remoto, la primera imagen a la que pudo asociar el explorador europeo a América y sus habitantes, fue la de un paraíso habitado por inocentes seres y naturalmente buenos¹⁰ carentes de la contaminación vil que suponía la civilización. Cocchiara en su famosa frase “antes de ser descubierto el salvaje tuvo que ser inventado”¹¹ siempre cierta, y normalmente referida (ya que de eso trata el libro del antropólogo italiano) al discurso del buen salvaje dieciochesco. En su obra, Cocchiara nos explica como el mito del buen salvaje es una reminiscencia, así como una esperanza del hombre occidental de encontrar trazas materiales de un antepasado mítico perteneciente a la Edad de Oro (Paraíso Terrenal cristiano). Este hombre de la Edad de Oro vivía en una naturaleza que le ofrecía todo lo necesario sin necesidad de esforzarse en producirlo, una naturaleza benigna que le permitía vivir sin abrigo, en armonía no solo con su entorno natural si no consigo mismo y sus semejantes. No es de extrañar que los primeros europeos establecieran el Paraíso en América y sus habitantes como vestigios vivientes de aquella época.

En su libro, Roger Bartra¹² nos hace una reflexión a partir de Mircea Eliade¹³, en el cual nos señala que, para la autora, el buen salvaje es una prolongación de la Edad de Oro, de la perfección original o el paraíso perdido. Esa

9. Roger Bartra, *El mito del salvaje*, vols. (México: Fondo de Cultura Económica, 2001).

10. Fue Rousseau quién popularizó el mito del buen salvaje a través de sus obras de filosofía política bebiendo de las obras de Las Casas y Pedro Mártir, y que posteriormente tendrían influencia en la imagen romántica del siglo XIX sobre lo indígena e incluso podríamos aventurar que vive en la imagen actual del indio ecologista resistente al capitalismo. Mariano Fazio Fernández, *Del buen salvaje al ciudadano: introducción a la filosofía política de Jean-Jacques Rousseau*, vols. (Buenos Aires: Ciudad Argentina, 2003).

11. Giuseppe Cocchiara, *Il mito del buon selvaggio* (Messina: G. D'Anna, 1976) 7.

12. Bartra, *El mito del salvaje* 254.

13. Mircea Eliade, “Le mythe du bon sauvage” *Nouvelle Revue Française*. 32 (1995): 229–249.

imagen mítica del hombre salvaje que ya fue descrito en la Antigüedad Clásica por Hesíodo u Horacio y que fue recogido por Pedro Mártir y Bartolomé de las Casas para sus defensas de los indígenas. Pero a su vez no tenemos que olvidar que la cultura religiosa medieval condenó al hombre en su estado natural. Esto es visible en las palabras de Aron Gurevich¹⁴: “asumían que era inevitable el conflicto entre el *homo naturalis* pecador e incivilizado y el *homo christianus*, el hombre correcto que sigue las enseñanzas cristianas”. Para Bartra la asociación del hombre salvaje con la Edad de Oro está en contraposición con la tradicional imagen bestial del mismo, y que esta forma de concebirlo es un punto de partida para la creación del salvaje virtuoso de los siglos venideros.

En su obra *El Viejo Mundo y el Nuevo*¹⁵, hoy un clásico, John Elliot defiende que las tradiciones cristianas del Bajo Medioevo, desarrolladas a partir del conocimiento clásico, predispuso y preparó mejor al hombre renacentista a la hora de observar el acercamiento al nuevo continente, “ya que esto lo capacitó para que lo situasen en una determinada perspectiva con relación a ellos mismos y para que lo examinasen con un interés tolerante”¹⁶. Pero al mismo tiempo, la situación de insatisfacción de una gran masa de la población al respecto del reparto de privilegios y riqueza en una jerarquía social inmovilista, llevó al europeo a observar el nuevo descubrimiento con el ansia de obtener una situación más favorable. Ahora la representación de la inocencia perdida que parecían tener esos nativos, con su mayor ejemplo en ir desnudos y no sentir vergüenza, había resurgido de las profundidades del tiempo inabarcable a ocupar un espacio, las lejanas orillas del oeste atlántico.

Este proceso de transmutación comenzó desde el mismo momento en que Colón avistó por primera vez las islas del Caribe. Las alusiones sobre el paraíso y la Edad de Oro estuvieron presentes desde el primer momento. La inocencia, la simplicidad, la fertilidad y la abundancia –cualidades por las que suspiraba la Europa del Renacimiento y que parecían tan inasequibles- hicieron su aparición en los informes de Colón y de Vespucio y fueron ávidamente recogidas por sus entusiastas lectores¹⁷.

Era la oportunidad esperada por los oprimidos para alejarse de la rigidez de un sistema europeo viciado y fortalecido por siglos de institucionalización. Humanistas y religiosos se unieron al entusiasmo generado en torno a una utopía que parecía hacerse realidad en el horizonte, pero que no era más que un mito que les impedía dar espacio a la comprensión de la verdadera realidad de unas sociedades y culturas nuevas. A medida que esa imagen de Edad Dorada y todas sus variantes (Las Siete Ciudades de Cibola, El Dorado, Las Amazonas, El país de la canela, etc.) se fueron difuminando en la realidad americana, volvieron al lugar de donde habían salido, la fantasía.

Este prisma sobre la bondad del indio americano no desapareció del mapa sin más tras el entusiasmo inicial, pero si ocupó un segundo plano a medida que había que explicar América, usando referencias ya conocidas para revelar lo desconocido¹⁸. A partir de estos momentos el mito de una humanidad primordial sin contaminar por la civilización fue usada por motivos políticos y filosóficos en diferentes épocas, como aquellos famosos debates sobre la humanidad del indígena y la legitimidad a la hora de esclavizarlo entre Las Casas y Sepúlveda como máximos representantes¹⁹. Tras esto, el interés radicó entonces en colocar al indio en ese estrato colonizado o colonizable para

14. Aron Gurevich, *Medieval Popular Culture: Problems of Belief and Perception*, vols. (Cambridge, Paris: Cambridge University Press, Éditions de la Maison des Sciences de l’Homme, 1988).

15. John Elliot, *El Viejo Mundo y el Nuevo 1492-1650*, vols. (Madrid: Alianza Editorial, 1972).

16. *Ibid.*, 38.

17. *Ibid.*, 39.

18. En el brillante trabajo de Elliot, se explica la dificultad de los exploradores, conquistadores y cronistas a la hora de describir los fenómenos que iban encontrando, incluso a la hora de hablar sobre los pueblos nativos, necesitaban recurrir vagamente a referencias viejas, dejando en evidencia la infinita imposibilidad de definición a la que se enfrentaba el europeo ante un paradigma totalmente nuevo e inesperado. *Ibid.*, 31–36.

19. En este trabajo Abellán analiza este prisma de la obra De Las Casas, para profundizar sobre el tema: José Luis Abellán, *Los orígenes españoles del mito del “buen salvaje”: Fray Bartolomé de las Casas y su antropología utópica*, vols. (Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1976).

darle un espacio dentro del naciente sistema-mundo y justificar tal actitud, y es ahí donde el salvaje peludo que ostentaba la bandera de la otredad, pasa a tomar protagonismo.

Posteriormente, ante las formulaciones políticas de los intelectuales que abogaban por un cambio en las estructuras de la sociedad europea a finales del siglo XVII y comienzos del XVIII como Montesquieu, Voltaire o Rousseau usaron el mito del buen salvaje para defender la necesidad de una sociedad más justa, así usaron como ejemplo la libertad y el sentimiento comunitario del indio americano, por lo que rescataron así la idea de la Edad de Oro. Este concepto decayó de nuevo ante las aspiraciones imperiales en conflicto de finales del siglo XVIII comienzos del XIX, siendo retomadas posteriormente por los movimientos emancipatorios de las nuevas repúblicas latinoamericanas como contraposición a lo ibérico y que sintió su continuidad en el movimiento romántico de la época²⁰.

Entonces partimos que el indio hasta ahora navegaba entre el monstruo, el habitante del Jardín del Edén y el bárbaro, en una mezcla caótica y exquisita de fantasías y mitos proyectados por los anhelos, esperanzas y miedos del hombre renacentista en esa nueva experiencia que estaba viviendo. Diluyéndose en la realidad poco a poco aquellas fantasías, menos la de bárbaro que se contraponía a civilización y servía para legitimar las lógicas coloniales, a medida que esas poblaciones tenían que ocupar un espacio en el sistema que se estaba creando. Pero sería el salvaje peludo, como representante de ese Otro siempre presente en la construcción de la *Civilización Occidental*, el que formaría parte indivisible del indio americano para siempre.

En su trabajo, Bartra desarrolla un delicado análisis de los orígenes del mito que envuelven a ese salvaje construido por la *Civilización Occidental* durante milenios, para justificar y explicar su civilidad en oposición a la otredad salvaje que le habitaba²¹. En contra de lo referido anteriormente, en esos orígenes míticos de la Edad de Oro de la humanidad, este salvaje, nacido con las primeras civilizaciones urbanas mesopotámicas, se fue desplazando al occidente mediterráneo impregnando las culturas clásicas, que no solo influenciaron sino que conformaron el mapa cultural europeo. Este salvaje, escondido en una ruralidad que se constituía como contraparte a los nuevos tiempos urbanos, es parte inherente de lo que hoy podríamos llamar la *Civilización Occidental*. Bartra defiende su idea advirtiendo que no busca justificar las lógicas colonizadoras y sus violencias dominadoras, sino profundizar en la compleja construcción de lo que los europeos catalogaron de indio al que se le unió de forma inseparable la categoría de salvaje ¿Pero qué es el salvaje para los europeos llegados a América?

En la introducción de *El salvaje en el espejo*, el antropólogo mexicano justifica los intereses de su investigación con una descripción²² de una celebración que tuvo lugar en la recién conquistada capital mexicana durante los festejos realizados en torno a la firma de un tratado de paz entre Francia y España (1538). El virrey de la Nueva España mandó representar con todo lujo de detalles un bosque europeo con animales típicos de las florestas del Viejo Mundo, donde bandas de hombres salvajes blancos con el cuerpo lleno de pelo y agarrando garrotes se atacaban entre sí y representaban vivir en aquel ambiente natural. Los atónitos náhuatl observaban incrédulos como los europeos habían llevado consigo su propio salvaje y lo habían liberado en América, para sustituir a ese indio diferente y exótico que no podía entrar en los límites del conocimiento europeo y, por tanto, ponía en riesgo los pilares de la superioridad del mismo.

20. Obra consultada. Nasim Yampey, "El mito del buen salvaje" *Acta psiquiátrica y psicológica de América Latina*. 40.3 (1994): 253–260.

21. En este artículo no se va a tratar la dimensión monstruosa del habitante nativo de América al encuentro del explorador a pesar de compartir protagonismo con el mito de la Edad de Oro/Paraíso en los primeros compases de la exploración y conquista de América. Las influencias de la tradición europea sobre la tetralogía también formaron parte importante a la hora de definir lo indígena y darle características de monstruo, al principio como parte de esa fantasía nacida de la ignorancia y luego como estrategia para definir la otredad, así al bestializarlo podía catalogarlo al principio como no humano y luego en recuerdo a ese monstruo, como un subhumano. Para ampliar información sobre el tema de la América monstruosa resulta de sumo interés el libro de Amodio, tristemente está descatalogado y resulta difícil de encontrar. Emanuele Amodio, *Formas de la alteridad: construcción y difusión de la imagen del indio americano en Europa durante el primer siglo de la conquista de América*, vols. (Quito: Editorial Abya Yala, 1993).

22. Bartra, *El mito del salvaje* 11.

Según Bartra, esta necesidad de implantar el viejo mito del hombre salvaje en las nuevas tierras conquistadas y en proceso de colonización se resume en la necesidad de implantar la supremacía del ego²³ del conquistador por encima de lo desconocido:

Mi primera impresión, al observar a los salvajes europeos que llegaron a América, fue que esos rudos conquistadores habían traído su propio salvaje para evitar que su ego se disolviera en la extraordinaria otredad que estaban descubriendo. Parecía como si los europeos tuviesen que templar las cuerdas de su identidad al recordar que el Otro –su alter ego– siempre ha existido, y con ello evitar caer en el remolino de la auténtica otredad que los rodeaba. El simulacro, el teatro y el juego del salvajismo –de un salvajismo artificial– evitaban que se contaminasen del salvajismo real y les preservaba su identidad como hombres occidentales civilizados²⁴.

Los ibéricos, como cabeza de playa en los inicios del proceso de expansión europeo, no se pararon a pensar en la posibilidad de la existencia de poblaciones totalmente nuevas y desligadas de sus sistemas epistemológicos. La simple posibilidad de dudar de su propio conocimiento podría poner en peligro toda legitimidad de dominación y superioridad, así como meter en crisis al sistema de representaciones simbólicas que daba sentido al orden del mundo²⁵. Y como dice Bartra, “disolverse en la extraordinaria otredad que estaban descubriendo” y correr tal vez el riesgo remoto que sufrieron romanos y mongoles, ser colonizados por el pueblo vencido.

Tales pensamientos de posibilidades alternativas a una unificación universal bajo el dogma de la cultura cristiana occidental estuvieron presentes, aunque fuera solo por un momento, en la mente de los europeos al enfrentar lo que Cristóbal Colón traía de vuelta de su fantástico viaje. Sería salir de lo que Edmundo O’Gorman llama “prisión milenaria”²⁶ enfrentar la posibilidad aterradora de que realmente habían vivido en una caja de zapatos, o sea ese paradigma construido sobre la base de un pasado que había establecido los límites inmutables de una realidad que se presentaba más amplia y poderosa.

Pero ¿y si acaso no fuera así? ¿Si, acaso, esas tierras pertenecieran a otra isla, a uno de esos «otros orbes» de que hablaron los paganos? ¿Qué serían, entonces, sus pobladores, esos hijos del Océano cuyo origen no puede vincularse al padre común de los hombres, y que, en todo caso, por su aislamiento, han quedado al margen de la Redención? Tal es la angustia implicada en la duda que suscitó el hallazgo, pero también la remota promesa de una posible brecha, de una

23. El ego se podría traducir como la subjetividad que caracteriza una civilización a la hora de constituirse a sí mismo, al otro (aquello considerado fuera de la civilización) y su interacción con él. No siempre tiene que suponer un encuentro violento que dé a luz un proceso de encubrimiento, también puede ocurrir al contrario y el ego conquistador sea conquistado por la cultura dominada como fue el caso de Roma con Grecia o de los mongoles de Genghis Kan con China. En el caso de América la violencia se perpetuó en las lógicas que se asentaron en las relaciones entre el centro europeo y sus periferias coloniales. Según Enrique Dussel esto fue así porque el ego europeo antes del “Descubrimiento” no estaba constituido como tal sino que toma cuerpo a partir de su encuentro con la otredad americana, un encuentro violento, machista y encubridor que tiene su primer momento con la conquista de México por parte de Hernán Cortés, siendo ese mismo instante el nacimiento ensangrentado del ego europeo. (Dussel, 1492, *El encubrimiento del Otro, Hacia el origen del “mito de la Modernidad”* 22) Una subjetividad que girará en torno al desarrollismo cultural y tecnológico y que legitimará una superioridad intelectual y moral, sería el inicio de la Modernidad. La idea de que Europa como una sola identidad hegemónica no nace hasta su encuentro con América (o sea nace primero América como Otro descubriéndose Europa a sí misma como lo que Dussel llama “Mismo”) es un argumento recurrente en la corriente de pensamiento decolonial.

24. Bartra, *El mito del salvaje* 17–18.

25. En un pasaje interesante de su libro, Bartra nos habla de cómo Levi Strauss intentando comprender el origen de la incapacidad europea para comprender e integrar al Otro, separa la mentalidad de los amerindios y de los europeos entorno a la dualidad. En ella los europeos no son capaces de abrirse a la otredad pues solo la concebían “como una ligera diferencia o bien como contraposición: radical e irresoluble a su propia identidad” Mientras que los indígenas americanos concebían el mundo como un dualismo en permanente desequilibrio. Barta en el pie de página señala sentirse contrariado por el esquema categorizante de Strauss al que fácilmente desborda la complejidad del mito del hombre salvaje (homo sylvaticus) ibid., 289. separa la mentalidad de los amerindios y de los europeos entorno a la dualidad. En ella los europeos no son capaces de abrirse a la otredad pues solo la concebían como una ligera diferencia o bien como contraposición: radical e irresoluble a su propia identidad. Mientras que los indígenas americanos concebían el mundo como un dualismo en permanente desequilibrio. Barta en el pie de página seala sentirse contrariado por el esquema categorizante de Strauss al que fácilmente desborda la complejidad del mito del hombre salvaje (homo sylvaticus)

26. Edmundo O’Gorman, *La invención de América* (México: Fondo de Cultura Económica, 1995) 12.

escapatoria de la prisión milenaria. Mas, en tal caso, sería preciso alertar las nociones recibidas; concebir de otro modo la estructura del universo y la índole de su realidad; pensar de otro modo las relaciones con el Creador, y despertar a la idea de que otro es el lugar del hombre en el cosmos, otro el papel que está llamado a desempeñar que no el de siervo que un dogma rígido le ha enseñado a aceptar²⁷.

Es por esto que el indio americano pasó a ser el habitante de una tierra exótica y de límites desconocidos con la cual compartía características y que simbolizaba una mezcolanza de posibilidades, anhelos y deseos donde tristemente ninguna conseguía concretarse. Las primeras producciones intelectuales que intentaron catalogar el origen de aquel nuevo ser humano siempre intentaron profundizar en sí mismos, en su propia producción epistemológica, para ubicar o comprender lo que a todas luces eran poblaciones que habían vivido fuera de la tríada de los viejos mapas (Europa-Asia-África)²⁸ y por tanto completamente nuevas. Así más allá de los escritos asombrados de Cristóbal Colón o Américo Vespuccio sobre las paradisíacas tierras de una Edad de Oro perdida y encontrada, concepto perpetuado por Bartolomé de las Casas y los Ilustrados, las explicaciones de la época en general para el fenómeno que estaría destinado a cambiar la historia del mundo siempre intentaron profundizar en un conocimiento pasado. Por ejemplo Fray Diego de Landa²⁹ y Gregorio García³⁰ buscaron con ahínco localizar en los textos bíblicos el origen de las poblaciones americanas, encontrando su origen en las tribus perdidas de Israel. Ambos bucearon en los escritos clásicos pero nunca le dieron la importancia que le dio, por ejemplo, López de Gomara³¹ a la Atlántida y sus pobladores míticos que, usando el fabuloso continente como puente, terminaron poblando América, a vista están las similitudes de la capital azteca con la tierra de los atlantes y el nombre de su nebuloso origen “Aztlan”. El erudito Gonzalo Fernández de Oviedo por su parte, quiso unir los destinos de España y América a través de viejas conexiones entre cartagineses e indios, a causa de viejas migraciones y a la

27. Ibid.; La cita continua con una interesante reflexión sobre la necesidad de Cristóbal Colón de defender sus descubrimientos. Descubrimientos vagos y poco demostrables que llevaron al Almirante del Mar Océano a tener que “inventar” literalmente aquellas tierras sin definir y que posteriormente se llamarían América. Es por tanto, la “invención” de estas tierras por parte de Colón lo que llevó a estimular la construcción fantasiosa entorno a América como tierra exótica y generosa (construcción que llegó a través del tiempo hasta nuestros días y que fue bandera del destino manifiesto de EEUU), llena de posibilidades y libertad, ambos conceptos que no se disfrutaban en el rígido Viejo Mundo. He aquí la continuación de la cita. “Insinuamos apenas, así, la tremenda crisis que, todavía lejana, se perfila ya, sin embargo, en el horizonte de la situación que planteó la escéptica actitud con que fueron recibidas las opiniones del almirante. Y así empezamos a caer en la cuenta no sólo de lo difícil que va a ser convencerse de lo contrario —y en esto estriba la gran fuerza de la tesis de Colón y el motivo de su apego a ella con tenacidad ejemplar hasta el día de su muerte—, sino del verdadero y más profundo sentido de esta historia de la invención de América que vamos contando. Porque en ella hemos de ver, como se verá, el primer episodio de la liberación del hombre de su antigua cárcel cósmica y de su multiseccular servidumbre e impotencia, o si se prefiere, liberación de una arcaica manera de concebirse a sí mismo que ya había producido los frutos que estaba destinada a producir. No en balde, no casualmente, advinó América al escenario como el país de la libertad y del futuro, y el hombre americano como el nuevo Adán de la cultura occidental” (O’Gorman 12-13). Esta idea de exotismo y riqueza, de emancipación y de porvenir no solo alimentó las esperanzas de los aventureros y exploradores, sino que cambió el concepto sobre la concepción del tiempo y del rol de Europa en él, convirtiendo ese futuro en un horizonte lleno de esperanzas. Dejando por fin la necesidad estigmatizante de un pasado glorioso al que siempre añorar. “Propongo, en consecuencia, que ese descubrimiento de América Latina produce una profunda revolución en el imaginario europeo y desde allí en el imaginario del mundo europeizado en la dominación: se produce el desplazamiento del pasado, como sede de una para siempre perdida edad dorada, por el futuro como la edad dorada por conquistar, por construir. ¿Cómo se podría imaginar, sin América, el advenimiento de la peculiar utopía europea de los siglos XVI y XVII en la cual ya podemos reconocer los primeros signos de una nueva racionalidad, con las instalación del futuro como el reino de la esperanza y de la racionalización, en lugar de un omnipresente pasado, hasta entonces referencia exclusiva de toda legitimidad, de toda explicación, de todos los sueños y nostalgias de la humanidad? [...] En ese primer momento del proceso de producción de la modernidad, América tiene un lugar fundamental”. Aníbal Quijano, *Modernidad, Identidad y Utopía en América Latina* (Lima: Sociedad y Política, 1988) 13.

28. La concepción trinitaria ptolemaica de los tres continentes que se arremolinaban entorno al Mediterráneo y que son circundados por el ignoto mar Océano era la más común en la Europa del Renacimiento. María Luisa Martín-Merás, *Cartografía marítima hispana: la imagen de América*, vols. (Madrid: IGME, 1993).

29. Diego de Landa, *Relación de las cosas de Yucatán*, vols. (México: Porrúa, 1978).

30. En su obra Gregorio García relaciona forzosamente a los indios americanos con los hebreos a partir de sus características físicas y culturales a partir de prejuicios racistas como la cobardía, la docilidad o la avaricia. Gregorio García, *Origen de los indios del Nuevo Mundo e Indias Occidentales*, vols. (Madrid: Editorial CSIC, 2005).

31. Francisco López de Gómara, *Historia general de las Indias*, vols. (Barcelona: Ediciones Orbis, 1985).

pericia marítima de los púnicos³². Solo el moderno José de Acosta a través de su talante observador intuyó que las poblaciones americanas podían provenir de un posible paso en el noroeste del continente³³, adelantándose más de trescientos años a las teorías de poblamiento de América que indican esta posibilidad como la más probable.

Ni si quiera el mismo Bartolomé de las Casas pudo evitar unir ciertas nociones bien asentadas en la mentalidad europea sobre barbarie y salvajismo. Conceptos que muchas veces se unen en equívoco como la misma cosa, demostrando la imposibilidad del ego europeo de sobreponerse al susto que fue asomarse a ese abismo que suponía la otredad real de un continente nuevo que se regía por unas reglas que escapaban a todo marco referencial conocido. En sus debates con Sepúlveda, llegó a calificar a los indios americanos en la tercera categoría de bárbaro clasificado por Aristóteles:

La primera es, tomando como el vocablo largamente, por cualquier gente que tiene alguna extrañeza en sus opiniones o costumbres, pero no les falta policía ni prudencia para regirse. La segunda especie es porque no tienen las lenguas aptas para que se puedan explicar por caracteres y letras, como en algún tiempo eran los ingleses [...] La tercera especie de bárbaros son los que por sus perversas costumbres y rudeza de ingenio y brutal inclinación son como fieras silvestres que viven por los campos, sin ciudades ni casas, sin policía, sin leyes, sin ritos ni tractos que son de iure *gentium*, sino que andan *palantes*, como se en latín, que quiere decir robando y haciendo fuerza, como hicieron al principio los godos y los alanos, y dice que son en Así los árabes y los que en África nosotros mismos llamamos alárabes. Y *destos* se podría entender lo que dice Aristóteles, que como es lícito cazar fieras, así es lícito hacerles guerra defendiéndonos de los que se nos hace daño, procurándoles reducir a la policía humana³⁴.

Parece evidente que la construcción del discurso y la imagen entorno al indígena no solo fue un proceso elaborado a partir de una reflexión en torno a las nuevas experiencias y vivencias (como pueden representar los debates en Valladolid y que como señalé antes siempre giraron en torno al encaje forzoso, y violento, de lo nuevo en los esquemas viejos), sino también una interpretación de ellas a partir de conocimientos y representaciones que vivían como aquel miedo que señalamos al principio, en los rincones más oscuros e irracionales del hombre europeo, donde habita la Otredad. Así el hombre salvaje vino en las bodegas de las carabelas a través del Atlántico para unirse al indio americano para siempre y experimentar una de sus últimas y definitivas mutaciones. “Se podría decir que mientras Europa colonizaba a los salvajes americanos, éstos a su vez colonizaron al mito europeo del salvaje y contribuyeron a su transformación. Durante los siglos XV y XVI ocurrió una lenta pero importante transición, no tanto en la estructura del mito de hombre salvaje como en el espacio que ocupaba”³⁵.

ORÍGENES DEL HOMBRE SALVAJE

Pero no era sólo lo fantástico lo que tendía a encajarse entre lo europeo y la realidad. Si lo desconocido había de ser relacionado con algo más que con lo extraordinario y lo monstruoso, esta relación debía hacerse por vía de los elementos más sólidamente establecidos de la herencia cultural europea. Efectivamente, eran las tradiciones cristiana y clásica las que podían mostrar claramente los puntos de partida para cualquier evaluación del Nuevo Mundo y de sus habitantes³⁶.

32. Parece como si Oviedo uniera el sino de América y España a través de los cartagineses, antiguos habitantes de Iberia, sellando así el círculo inacabado de la historia de esos lejanos parientes que se encuentran de nuevo tras siglos de olvido. Es como si la llegada de los españoles a América fuera un destino manifiesto, una justicia universal, una herencia. Antonello Gerbi, *La naturaleza de las Indias nuevas: de Cristóbal Colón a Gonzalo Fernández de Oviedo*, vols. (México: Fondo de cultura económica, 1978).

33. Considerado el padre de la antropología social, Acosta defendió la idea de que los aztecas e incas podían ser comparados con las más refinadas repúblicas de la Antigüedad. José de Acosta, *Historia natural y moral de las Indias*, vols. (Madrid: Editorial CSIC, 2008).

34. Bartolomé de las Casas, citado en Bartra, *El mito del salvaje* 172.

35. Ibid.

36. Elliot, *El Viejo Mundo y el Nuevo 1492-1650* 38.

Elliot en esta referencia sólo contempló la visión clásica y cristiana de la Edad de Oro/Paraíso en sus primeros encuentros con la realidad americana, los europeos no encontraron físicamente a la bestia peluda que tradicionalmente había representado al salvaje del viejo continente y que no pudieron por tanto, asociar a los habitantes del Nuevo Mundo. Pero más allá del legado cultural entorno al concepto de una época dorada, a Elliot se le escapa que el salvaje no solo también pertenecía a la tradición clásica y cristiana (ocupando así un espacio considerable en la interpretación de la otredad), sino que podemos encontrar grandes trazos de ese *homo sylvestris* en la forma en la que navegantes, soldados y colonos construyeron la imagen del indio. Por tanto, estamos ante una unión conceptual casi metafísica del salvaje y el indio, que superó las iniciales representaciones de una humanidad inocente o monstruosa, y que formará parte del ser indígena (o no-ser en el racismo colonial explicado más adelante en el próximo epígrafe) en el incipiente concierto de la Modernidad.

El salvaje, tradicionalmente, ha poblado las regiones agrestes en los límites de la civilidad. El concepto de hombre civilizado habitante de una urbanidad generadora de cultura, estructurada en sus espacios y relaciones, ha predominado en el saber occidental desde las polis griegas hasta hoy en día como referente identitario. Las culturas clásicas del Mediterráneo se alejaron progresivamente de la crueldad de la naturaleza que le recordaba a su vez los brutales inicios de la humanidad. “El hombre salvaje representaba una amenaza al individuo: sea como posible destino o como némesis, el salvaje era una condición en la que el individuo, alejado de la ciudad y caído en desgracia, podía degenerar.³⁷” Las características de este primitivismo eran en la Antigüedad Clásica repartidas entre seres llamados *agrioi*, que representaban las pasiones e institutos humanos sin control, como son los centauros³⁸, silenos, sátiros, ninfas, cíclopes. Y que siguiendo con los anacoretas judeocristianos (que veían la naturaleza, el desierto, como un espacio de lucha entre las fuerzas cósmicas del bien y del mal), representados como hombres velludos y peludos a causa de su acercamiento al salvajismo, tendrá su máxima expresión entre los peludos salvajes que cristalizaran en la Europa Medieval. Estos seres habitaron bosques, grutas, fuentes de agua, montañas, etc. Lugares de la naturaleza salvaje alejados de la ciudad donde practicaban la lascivia, la violencia, la antropofagia³⁹, el caos, el desorden, en definitiva carentes de toda civilidad. A lo largo del tiempo, estos seres (menos los anacoretas cristianos que nacieron de un contexto diferente, el semita, que aunque aportaron ciertas características, como la estética y la soledad, al salvaje europeo no comparte ciertas características salvajes que vienen directamente de los *agrioi*) han ocupado casi siempre un lugar antagonista en las narraciones populares enfrentados a las armas tradicionales de la cultura, como los metales, la inteligencia o el conocimiento. Desde dioses, semidioses, héroes, caballeros, aventureros se han ido enfrentando sistemáticamente a la otredad salvaje, saliendo en la mayoría de los casos victoriosos. Estas historias, representan la lucha violenta por la supervivencia y la necesidad de la sociedad europea de desterrar al salvajismo de nuevo a las fronteras de la civilización.

Estas particularidades en los seres salvajes, que poblaban los límites de la alteridad, son fácilmente identificables con las imágenes proyectadas por los europeos sobre los nativos en sus contactos con ellos. Esta breve cita de la carta

37. Bartra, *El mito del salvaje* 25.

38. Interesante comparación de Page DuBois, *Centaur and Amazons, Women and the Pre-History of the Great Chain of Being*, vols. (Ann Arbor: University of Michigan Press, 1982) Donde compara la naturaleza salvaje del centauro con la de la amazona, ambos sirven para limitar el espacio civilizado, el primero entre la ciudad y la naturaleza, y el segundo entre el hombre y la mujer ya que para los griegos la polis civilizada era un espacio esencialmente masculino.

39. La antropofagia es uno de los pilares de la demonización del Otro. El miedo primigenio a ser devorado por bestias salvajes ha perdurado en la mentalidad colectiva europea a través de las historias y episodios de canibalismo que resucitan ese miedo, ayudándose de él para estigmatizar la otredad. La mitología grecolatina es abundante en estas referencias teniendo como máximo exponente a Cronos devorando a sus hijos. Para una interesante síntesis del canibalismo en la mitología grecolatina consultar a Domingo Sanz, “El fenómeno del canibalismo en las fuentes literarias greco-romanas: su mención en la mitología y la filosofía antigua” *Emerita*. 81.1 (2003): 111–135; El terror al canibalismo (que Marco Polo representó en su visión de los cinocéfalos de las islas de Andamán) encontró una realidad que en contra de las demás características del hombre salvaje constituía una realidad: existían indios caníbales (la propia palabra caníbal fue incorporada por Colón en su trato con los indios del Caribe) en las Américas. A pesar del título el trabajo de Sandra Sáenz-López Pérez en realidad el trabajo se centra casi exclusivamente en el tema de la representación de la antropofagia en las obras literarias y pictóricas de las primeras exploraciones de América. Consultar en Sandra Sáenz-López Pérez, “Las primeras imágenes occidentales de los indígenas americanos: entre la tradición medieval y los inicios de la antropología moderna” *Anales de Historia del Arte*. 21.Extra: Saberes artísticos bajo signo y designios del “Urbinate” (2011): 463–481.

del Irmão Antonio Blázquez⁴⁰, donde describe las poblaciones nativas de la brasileña Bahía de Todos los Santos, es reveladora de cómo estaba presente una buena representación de los elementos que ya los griegos distribuyeron entre los seres salvajes que habitaban la naturaleza y su mitología, que navegaron a través de los siglos hasta llegar al continente americano. La antropofagia, el libertinaje, la falta de voluntad, la violencia y la lascivia entre otros.

“O hermanos míos en Jesú Christo charísimos, cuántas lágrimas derramarían vuestros ojos si viéssedes estas criaturas de Dios vivir quassi a manera de vestias (quase á maneira de bestas) sin rey, sin ley y sin razón⁴¹, encarnicados en comer carne humana y tan embebidos en esta bruteza que antes consentirán perder quanto tienen que dar un negro contrario, que tienen determinado comer. Entre ellos no ay amor ni lealtad. Vendense unos a otros estimando mas una cunã o podõn que la libertad de un sobrino o pariente más cercano que truecan por hierro, y es tanta su miseria que a las vezs se lo cambian por un poco de harinã. No tienen quien obredescan sino a sus propias voluntades, y de aquí es que hacen quanto se les antoja enclinándose con ellas a vicios sucísimos y tan torpes, que tengo por mejor callarlos debaxo de silencio que escribiendo descubrir maldades tan enormes” (Ir. Blázquez, Baía, 8 de Julho de 1555, in Leite vol.II, p.252)⁴².

Los seres salvajes (centauros, ninfas, silenos, cíclopes, etc. durante la antigüedad clásica, después heredada por el salvaje peludo europeo y por último por el indio americano) representan características innatas del hombre que la civilización ha ayudado a controlar y regular a través de la cultura: las leyes, la tecnología, las instituciones, etc. Pero al mismo tiempo para el hombre occidental, tradicionalmente, es gracias a la existencia de estos seres que pueden identificar su alter ego primitivo y reconocerlo para poder hacer un ejercicio de definición e identificación. Así también, para los antiguos griegos y posteriormente el hombre medieval, dotarlos de un espacio otorgaba la posibilidad de buscarlo, en caso de necesidad, para interactuar con él a través de leyendas, cuentos y canciones.

El hombre civilizado respeta la mediación y exalta su relación con el Otro, con el que se comunica y a quién, de hecho, inventa constantemente. Lo quiere a su alrededor, lo usa para definirse y para identificarse tanto en su individualidad como en su grupo.[...] Ulises convoca al salvaje y lo crea como una paradoja excitante que en su autarquía se convierte en una señal de la necesidad humana de comunicarse con el Otro. Pero el Otro sólo existe para recordarle que debe buscar y afirmar su esencia, junto a sus compañeros: la busca ha durado muchos siglos⁴³.

Es por tanto a partir del encuentro con el indio que el europeo, por fin, puede materializar físicamente a ese hombre salvaje, darle un espacio y comprobar, efectivamente, que su salvajismo es él que ellos siempre habían pensado que era inherente a un hombre no tocado por la civilización⁴⁴. El indio comprende, casi todo lo que el

40. Uno de los primeros misioneros jesuitas portugueses en tierras brasileñas.

41. La falta de estos tres elementos (rey, ley y razón) están íntimamente ligado al reconocimiento de una sociedad civilizada. Para los europeos medievales una nación sin un rey que garantizara las leyes establecidas a través de la divinidad (y por tanto de la razón suprema) era evidencia del carácter bestial del nativo americano. Estas características de una primigenia anarquía están íntimamente ligadas a la del salvaje solitario medieval que vive en los bosques y que representan un peligro para la civilización y la cultura. El traspaso de dicho concepto a los nuevos territorios descubiertos tuvo que modificarse al carácter comunitario tradicional de los pueblos nativos, modificando así el mito (aunque no faltaban referencias de la falta de amor por sus congéneres a la hora de venderlos o traicionarlos, para poner evidencia el carácter solitario y egoísta del homo sylvestris), pero manteniendo sus referencias salvajes. El recurso descriptivo sobre la falta de rey, ley y razón será recurrente en las descripciones de los exploradores portugueses en Brasil, siendo el más famoso el siguiente (P.M.Gandavo 1980 (1570):52): “A lingua desde gentío toda pela Costa he, huma: carece de tres letas – scilicet, não se acha nella F, nem L, nem R, cousa digna de espanto, porque assi não têm Fé, nem Lei, nem Rei; e desta maneira vivem sem Justiça e desordenadamente” Citado por Manuela Carneiro da Cunha, “A imagens de Índios do Brasil, o Século XVI” *Estudos Avançados*. 4 (1990): 97.

42. Ibid., 105.

43. Bartra, *El mito del salvaje* 39.

44. La fusión del mito del hombre salvaje europeo con el de los pueblos indígenas de América en un primer momento y con los Africanos posteriormente, es un proceso interesante donde los arquitectos de la expansión europea buscaron más identificar y explicar

hombre europeo había identificado como el otro salvaje, y de pasar de ser un ente mitológico que se materializaba en la tradición oral y escrita con representaciones en su expresión popular o culta, a ser un ente físico, un ser que habita la realidad y que interacciona con ellos directamente. El indio ocupará automáticamente el espacio del salvaje al punto de hacerlo desaparecer, y será prueba evidente del refinamiento europeo habitante de las ciudades en contraposición al habitante de la naturaleza viva⁴⁵.

Como señala Bartra en un pasaje de su libro, el hombre salvaje es parte importante del proceso de constitución de la identidad occidental en la forma peculiar que adquiere y cuya compleja estructura los europeos han desarrollado a lo largo de siglos. Es así que el indio ayudó a cristalizar el desarrollo de tres componentes míticos de la identidad occidental: [...] “1) la separación entre la naturaleza y la cultura, que da lugar a la noción de civilidad; 2) la delimitación del amor como fuerza interior, estrechamente asociada a la individualidad erótica; 3) la secularización de los sentimientos de culpa y del sufrimiento, y la consiguiente autonomía de la idea de felicidad, con respecto a los ámbitos de lo sagrado”⁴⁶. El primer punto es vital para comprender la dimensión que el salvaje europeo otorga en herencia, tristemente pues le negaba su propia condición de pueblo introduciéndolo en una gran masa de otredad, al indio americano. El salvaje europeo era el secular guardián de los secretos de la identidad occidental, pilar fundamental para la constitución de su carácter y destino, cargo que transmitirá al indio en torno al cual se creará el futuro y definitivo carácter del ego europeo, la Modernidad, siendo así su relevo de Otro y eterno paje de los avances de la civilización⁴⁷ “Detrás de cada hito plantado por el progreso de la cultura europea se esconde un salvaje que vigila las fronteras de la civilidad”⁴⁸.

El salvaje europeo era una característica marginal que hubiera pasado desapercibido e incluso desapareciendo gradualmente sino hubiera sido por el encuentro (o más bien desencuentro) de los pueblos que habitaban ambas orillas del Atlántico. Pasando así a ser el más poderoso símbolo imaginado por Occidente para la representación de todas aquellas regiones incivilizadas y su extensa cantidad de Otros.

el funcionamiento de la civilización moderna que realmente realizar estas descripciones exóticas y maravillosas como forma de conocer a estas poblaciones. El eurocentrismo nace así como una necesidad de construcción de una identidad europea común a través de una reafirmación competitiva constante. *Ibid.*, 402.

45. Es fácilmente explicable esta transposición del mito del salvaje al indio americano, las primeras culturas que encontraron los europeos eran los habitantes del actual mar Caribe y su cuenca, ya que eran en su gran mayoría etnias que vivían en un estadio cultural temprano, organización tribal, tecnología básica y economía de subsistencia. Su desnudez y aparente simpleza, en el aspecto estético y vital, fueron el caldo de cultivo para el florecimiento de mitos como el del Paraíso así como la mimetización con el salvaje europeo. Por supuesto esta representación entraría en crisis a causa del encuentro con las “Altas Culturas” que ofrecían una organización social y política mucho más compleja. Y ahí será necesario la modificación de ciertos discursos entorno a la barbarie y la religión. Estos problemas conceptuales fueron por supuesto parte del proceso español ya que los portugueses, holandeses, franceses o ingleses no tuvieron que lidiar con el contacto con este tipo de culturas, siendo casi en su totalidad en el territorio americano, bandas de cazadores-recolectores.

46. Bartra, *El mito del salvaje* 154.

47. Hay dos características que no se pueden obviar que son fundamentales en el carácter del hombre salvaje y que serán usados en la identificación del indio. Primero es la evidencia del gradual alejamiento del hombre urbano civilizado de la naturaleza, un lugar que podía ser aterrador e inhóspito, pero que encerraba una sabiduría profunda que se hundía en los brumosos orígenes de una primitiva humanidad. Por tanto el europeo alejado de la naturaleza reconocía no solo la bestialidad, sino ligado a ello también una sabiduría y un conocimiento primigenio que estaba en decadencia o había perdido a causa del florecimiento de las ciudades. Reconocieron por tanto, este conocimiento/sabiduría en los indígenas que contactaban, sobre todo para valerse en un ambiente tan exótico y nuevo como era la naturaleza americana (Bartra 27). Y el segundo es el discurso entorno al demonio que atormentó al cristianismo en su exposición a la vastedad del mundo en el siglo XVI. “En el siglo XVI el más extendido símbolo para comprender o designar al Otro no era el salvaje: era la figura maligna del demonio. Ello implicaba que la definición de la alteridad, la externidad y la anormalidad dependía conceptualmente de un eje vertical que tenía como polos opuestos el inframundo infernal y el supramundo celestial. Esta noción, consagrada por la teología, adjudicaba automáticamente a los fenómenos extraños y anormales una connotación negativa y diabólica. Así, los seres humanos dotados de características anormales, sea en su conformación espiritual o en su aspecto físico, eran sospechosos de mantener algún vínculo con el demonio y con las fuerzas del inframundo. Bajo esta sospecha eran vistos no sólo los extraños monstruos reales o imaginarios con los que convivían los europeos del siglo XVI, sino también los bárbaros del otro lado del Mediterráneo o del Lejano Oriente, así como los habitantes del Nuevo Mundo” (Bartra 294)

48. Bartra, *El mito del salvaje* 221.

EL SALVAJE AL ENCUENTRO DE LA MODERNIDAD

Los primeros contactos y exploraciones estuvieron marcados por la búsqueda de lugares que ofrecieran las riquezas prometidas a los europeos en la invención que hizo Colón de América. Mito que luego fue amplificado y expandido por los que le siguieron en el interés por continuar con la aventura. Con el descubrimiento de las Altas Culturas, sus ricas ciudades, las minas y las extensiones de tierras susceptibles de explotación, las posibilidades que ofrecían estas nuevas regiones a hombres que provenían de un sistema social inmovilista donde no tenían ningún futuro, hizo que para el 1550 se hubiera explorado una buena porción del continente⁴⁹.

Pero el tiempo de las grandes exploraciones y conquistas fue dando paso al establecimiento de un sistema colonial que generó la suficiente riqueza para el fortalecimiento económico y cultural europeo. Este proceso de enriquecimiento, como paso previo a la consolidación capitalista, fue dominado por las potencias ibéricas, (España y Portugal) seguido posteriormente por el mercantilismo controlado por Holanda, Francia y especialmente Inglaterra. Fue en este proceso que empezó a definirse un sistema-mundo⁵⁰ que diferenciaba a Europa del resto de continentes, siendo por supuesto la propia Europa su centro.

A medida que América se iba haciendo real en los mapas y libros europeos, así como el incremento de la participación de los países del Viejo Mundo en la aventura americana, se iba necesitando una articulación discursiva enmarcada dentro de los parámetros de la nueva y céntrica racionalidad europea. Y es en ese momento que nace, a partir de su experiencia colonial, la Modernidad. Someter la realidad y el mundo bajo la batuta de la epistemología europea y mantener un control sobre el conocimiento, será el centro del poder europeo, pues a larga, el único conocimiento válido será el generado por el centro y el repetido por las periferias como una honda en una masa de agua⁵¹.

Partiendo del estado embrionario del siglo XVI, donde enfrentándose cara a cara con la alteridad, Europa experimentará diversas formas de acercamiento y gestión⁵², sin embargo no es hasta principios del siglo XVII cuando

49. Estrategia similar a la que uso Erik el Rojo para atraer población a Groenlandia, que significa “Tierra Verde”.

50. La noción de sistema-mundo como método de análisis encuentra su máximo exponente en la obra de Wallerstein. Su forma de dividir la historia de la humanidad en sistemas-mundo, siendo el último y más poderoso el generado a partir del colonialismo europeo, ha sido un referente para los estudios en las ciencias sociales. Según el propio Wallerstein el sistema-mundo podría resumirse así: “El mundo en el que vivimos, el sistema-mundo moderno, tuvo sus orígenes en el siglo XVI. Este sistema-mundo estaba entonces localizado en sólo una parte del globo, principalmente en partes de Europa y de América. Con el tiempo, se expandió hasta abarcar todo el mundo. Es y ha sido siempre una economía-mundo. Es y ha sido siempre una economía-mundo capitalista. [...] Lo que queremos significar con economía-mundo (la *économie-monde* de Braudel) es una gran zona geográfica dentro de la cual existe una división del trabajo y por lo tanto un intercambio significativo de bienes básicos o esenciales así como un flujo de capital y trabajo [...] Nos encontramos en un sistema capitalista sólo cuando el sistema da prioridad a la incesante acumulación de capital. Frente al uso de la definición, sólo el sistema-mundo moderno ha sido un sistema capitalista. La acumulación incesante es un concepto relativamente simple: significa que las personas y las compañías acumulan capital a fin de acumular más capital, un proceso continuo e incesante.” Immanuel Wallerstein, *Análisis de Sistemas-mundo: una introducción* (Madrid: Siglo XXI, 2005) 21.

51. Como señala Nelson Maldonado no se puede separar la Modernidad del colonialismo ya que el primero necesita del segundo para generar su discurso basado en la competición con las infinitas alteridades que iría encontrando a lo largo de su expansión, comenzando por supuesto, con América. “El proyecto de colonizar a América no tenía solamente significado local. Muy al contrario, éste proveyó el modelo de poder, o la base misma sobre la cual se iba a montar la identidad moderna, la que quedaría, entonces, ineludiblemente ligada al capitalismo mundial y a un sistema de dominación, estructurado alrededor de la idea de raza. Este modelo de poder está en el corazón mismo de la experiencia moderna. La modernidad, usualmente considerada como el producto, ya sea del Renacimiento europeo o de la Ilustración, tiene un lado oscuro que le es constitutivo. La modernidad como discurso y práctica no sería posible sin la colonialidad, y la colonialidad constituye una dimensión inescapable de discursos modernos”. Nelson Maldonado Torres, “Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto” in *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. (Bogotá: Siglo del Hombre Editores, Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos, IESCO-UC, Pontificia Universidad Javeriana, Instituto de Estudios Sociales y Culturales, Pensar, 2007) 132.

52. Prueba de ello son los famosos debates ibéricos en torno al indio, su humanidad, su gobernabilidad y la legitimidad de los reinos cristianos para dominarlos. Estos debates sentarán las bases del derecho internacional y la legitimación futura del discurso moderno; traer la civilización a estas pobres gentes. A pesar de lo infame que este discurso pueda parecer, aún hoy en día sigue siendo una discusión generalizada entorno a los grupos indígenas no contactados de la Amazonía. En su estudio en derecho indígena en Brasil en el siglo XX,

la “novedad” de estos hechos (la exploración y conquista de tierras fuera del continente europeo) pasó a formar parte de la “normalidad” de una nación civilizada europea⁵³, comenzando a crearse los discursos de dominación epistémica que se basaban en un concepto novedoso; el racismo.

América se constituyó como el primer espacio/tiempo de un nuevo patrón de poder de vocación mundial y, de ese modo y por eso, como la primera *id-entidad* de la modernidad. Dos procesos históricos convergieron y se asociaron en la producción de dicho espacio/tiempo y se establecieron como los dos ejes fundamentales del nuevo patrón de poder. De una parte, la codificación de las diferencias entre conquistadores y conquistados en la idea de raza, es decir, una supuesta diferente estructura biológica que ubicaba a los unos en situación natural de inferioridad respecto de los otros. Esa idea fue asumida por los conquistadores como el principal elemento constitutivo, fundante, de las relaciones de dominación que la conquista imponía. Sobre esa base, en consecuencia, fue clasificada la población de América, y del mundo después, en dicho nuevo patrón de poder”. De otra parte, la articulación de todas las formas históricas de control del trabajo, de sus recursos y de sus productos, en torno del capital y del mercado mundial⁵⁴.

Esta nueva concepción “racional” de raza tiene su origen en la idea de salvajismo, y supuso la constatación “científica” de que el salvaje europeo se había unido para siempre al indio americano (y por supuesto al negro africano). Son evidentes que las características de esa alteridad en los límites de la civilización habían tomado cuerpo y forma, siendo por tanto constatables ante la razón observadora y escrutadora occidental. Las concepciones del Otro y de las Alteridades que habitaban el mundo empezaban a ser catalogadas por las incipientes ciencias sociales en los diferentes estadios por los que había pasado la humanidad. Siendo el principio representado por esos indios que enarbolaban la bandera del salvajismo y la barbarie desconocedores por completo de las herramientas de la cultura como son el arte o la ciencia. Son hombres “menores de edad”⁵⁵ que aún deben recorrer el largo camino hasta la madurez y la plenitud, que estaría representado por Europa regida por instituciones y regulada por legislaciones nacidas de su propia madurez, donde se fomentaba la creación de la cultura y la ciencia⁵⁶. Partiendo de que “al principio todo era América” se llegaba a la plenitud Europea, donde debían converger todas las naciones del planeta⁵⁷.

Marés Filho nos dice que el homo sylvester tiene que ser tratado como un deficiente mental ya que está desprovisto de la ética del civilizado “homo medius” que la ley declara responsable. Visto los indígenas como infestadores, la ley brasileña garantiza que no infestaran la civilización sino al contrario, los indios acabarían por abrazar la sociedad blanca. Aquí se ve la perpetuación de la idea etnocentrista de que los indígenas quieren dejar de ser indígenas para abrazar la civilización. Carlos Frederico Marés de Souza Filho, “O direito envergonhado (O direito e os índios no Brasil)” *Revista IIDH*. 15 (1992): 158.

53. Pues no había nación europea que pretendiera figurar en el mapa sin colonias en la cuales basar su poder, o sea, demostrar ante sus competidores/hermanos europeos su fortaleza en la dominación del Otro.

54. Aníbal Quijano, *Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina* (Buenos Aires: CLACSO, 2000) 202, Available: <http://ecaths1.s3.amazonaws.com/antropologiaslatinoamericanas/1161337413.Anibal-Quijano.pdf>.

55. La relación de los indios americanos con la minoría de edad es recurrente en todos los debates y discursos en torno a ellos y que “hacer” con ellos desde el siglo XVI hasta el siglo XX. Hasta la constitución de 1988 en Brasil los indios eran considerado personas sin responsabilidad jurídica, equiparados con los menores de edad o con los deficientes mentales, y hasta finales de los ’60 con las mujeres casadas. Souza Filho, “O direito envergonhado (O direito e os índios no Brasil)” 163. equiparados con los menores de edad o con los deficientes mentales, y hasta finales de los \u008217}60 con las mujeres casadas. Souza Filho, \u008220}O direito envergonhado (O direito e os \u00237}ndios no Brasil

56. La única “civilización” a la que Europa pudo compararse por estar siglos por debajo de ella y con la que siempre estuvo en competición es la conocida (siempre desde el eurocentrismo) como Oriental. Siendo reconocida como una civilización avanzada, los teóricos europeos que diseñaron los pilares de la Modernidad a partir del siglo XVIII colocaron en esta escala (comparando el grado de civilización con la edad de un hombre, por supuesto, la Modernidad es machista) en la adolescencia. Alabando ciertas creaciones culturales y capacidad organizativa pero criticando la falta de democracia y de madurez epistemológica. Estas valoraciones unidas a la dimensión estética de clara invención europea (en un proceso parecido al que ocurrió con las culturas americanas) pueden leerse en el clásico de Said, desde el cual parten todas las críticas hacia estos conceptos (incluido el propio Said). Edward Said, *Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente*, vols. (São Paulo: Companhia das Letras, 2007).

57. Dussel critica en Hegel y sus propuestas eurocentristas la inmadurez ontológica de América, donde no solo sus gentes y culturas son “inmaduras” sino que todo lo es: la tierra, los ríos, los animales, vegetales y montañas: “El mundo se divide en el Viejo Mundo y en el Nuevo Mundo. El nombre del Nuevo Mundo proviene del hecho de que América [...] no ha sido conocida hasta hace poco para los

“No resulta difícil ver cómo el aparato conceptual con el que nacen las ciencias sociales en los siglos XVII y XVIII se halla sostenido por un imaginario colonial de carácter ideológico. Conceptos binarios tales como barbarie y civilización, tradición y modernidad, comunidad y sociedad, mito y ciencia, infancia y madurez, solidaridad orgánica y solidaridad mecánica, pobreza y desarrollo, entre otros muchos [...] El imaginario del progreso según el cual todas las sociedades evolucionan en el tiempo según leyes universales inherentes a la naturaleza o al espíritu humano, aparece así como un producto ideológico construido desde el dispositivo de poder moderno/colonial”⁵⁸.

Es la Modernidad un discurso que formó y forma parte central de todo lo que la civilización Occidental representa, constituyéndose por tanto, en un mito en sí mismo. Al ser solo un discurso que precisa retroalimentarse justificándose en el desarrollo (siempre el modelo europeo), o desarrollismo, y que no da cavidad a otras formas de alteridad, la Modernidad se constituye como un poderoso mito⁵⁹. “La modernidad es una máquina generadora de alteridades que, en nombre de la razón y el humanismo, excluye de su imaginario la hibridez, la multiplicidad, la ambigüedad y la contingencia de las formas de vida concretas⁶⁰”. Y será en torno a esta falacia desarrollista y eurocéntrica que se constituirá el ego excluyente y totalitario que la Modernidad representa⁶¹.

Bajo la égida del mito de la Modernidad, se estableció tal y como se señaló anteriormente una división racial del mundo basado en unas supuesta características biológicas donde estaría la raza europea como superior a las demás. El embrión del futuro racismo nació producto del encuentro (guerras y dominaciones) del primer siglo de conquista, pero será durante la evidente hegemonía europea (asentándose a finales del siglo XVII y sobre todo en el siglo XVIII) posterior cuando madurará la idea del racismo que servirá para justificar la dominación, la explotación, la alienación y la aculturación como seres biológicamente inferiores. Se dividirá el planeta en relación al nuevo sistema capitalista que estaba floreciendo en las principales ciudades de Europa y que tenía como periferia el resto del mundo. Ambas ideas, la de Europa como culminación de la historia y el racismo (colonialismo/colonialidad⁶²) son no solo conceptos que van de la mano, sino que son inseparables para poder comprender el sistema-mundo moderno. Lo resume así Aníbal Quijano⁶³:

Europeos. Pero no se crea que esta distinción es puramente externa. Aquí la división es esencial. Este mundo es nuevo no sólo relativamente sino absolutamente; lo es con respecto a todos sus caracteres propios, físicos y políticos [...] El mar de las islas, que se extiende entre América del Sur y Asia, revela cierta inmadurez por lo que toca también a su origen [...] No menos presenta la Nueva Holanda caracteres de juventud geográfica, pues si partiendo de las posesiones inglesas nos adentramos en el territorio, descubrimos enormes ríos que todavía no han llegado a fabricarse un lecho [...] De América y de su grado de civilización, especialmente en México y Perú, tenemos información de su desarrollo, pero como una cultura enteramente particular, que expira en el momento en que el Espíritu se le aproxima (sowie der Geist sich ihr näherte) [...] La inferioridad de estos individuos en todo respecto, es enteramente evidente”. Dussel, 1492, *El encubrimiento del Otro, Hacia el origen del “mito de la Modernidad”* 15–16.

58. Santiago Castro Gómez, “Ciencias sociales, violencia epistémica y el problema de la ‘invención del Otro’” in *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales*. (Buenos Aires: Perspectivas Latinoamericanas, 2000) 154.

59. Los indios ven negados sus propios derechos, su propia civilización, su cultura, su mundo... sus dioses en nombre de un “dios extranjero” y de una razón moderna que ha dado a los conquistadores la legitimidad para conquistar. Es un proceso de racionalización propio de la Modernidad: elabora un mito de su bondad (“mito civilizador”) con el que justifica la violencia y se declara inocente del asesinato del Otro.

60. Castro Gómez, “Ciencias sociales, violencia epistémica y el problema de la ‘invención del Otro’” 145.

61. Dussel, 1492, *El encubrimiento del Otro, Hacia el origen del “mito de la Modernidad”* 22.

62. “Colonialidad no significa lo mismo que colonialismo. Colonialismo denota una relación política y económica, en la cual la soberanía de un pueblo reside en el poder de otro pueblo o nación, lo que constituye a tal nación en un imperio. Distinto de esta idea, la colonialidad se refiere a un patrón de poder que emergió como resultado del colonialismo moderno, pero que en vez de estar limitado a una relación formal de poder entre dos pueblos o naciones, más bien se refiere a la forma como el trabajo, el conocimiento, la autoridad y las relaciones intersubjetivas se articulan entre sí, a través del mercado capitalista mundial y de la idea de raza. Así, pues, aunque el colonialismo precede a la colonialidad, la colonialidad sobrevive al colonialismo. La misma se mantiene viva en manuales de aprendizaje, en el criterio para el buen trabajo académico, en la cultura, el sentido común, en la auto-imagen de los pueblos, en las aspiraciones de los sujetos, y en tantos otros aspectos de nuestra experiencia moderna. En un sentido, respiramos la colonialidad en la modernidad cotidianamente” (Maldonado-Torres 131).

63. Quijano, *Modernidad, Identidad y Utopía en América Latina* 210.

En fin, el éxito de Europa Occidental en convertirse en el centro del moderno sistema-mundo, según la apta formulación de Wallerstein, desarrolló en los europeos un rasgo común a todos los dominadores coloniales e imperiales de la historia, el *etnocentrismo*. Pero en el caso europeo ese rasgo tenía un fundamento y una justificación peculiar: la clasificación racial de la población del mundo después de América. La asociación entre ambos fenómenos, el etnocentrismo colonial y la clasificación racial universal, ayuda a explicar por qué los europeos fueron llevados a sentirse no sólo superiores a todos los demás pueblos del mundo, sino, en particular, *naturalmente* superiores. Esa instancia histórica se expresó en una operación mental de fundamental importancia para todo el patrón de poder mundial, sobre todo respecto de las relaciones intersubjetivas que le son hegemónicas y en especial de su perspectiva de conocimiento: los europeos generaron una nueva perspectiva temporal de la historia y reubicaron a los pueblos colonizados, y a sus respectivas historias y culturas, en el pasado de una trayectoria histórica cuya culminación era Europa.

Por tanto el *homo sylvester*, en su encuentro con el humano americano, dio a luz un nuevo ser al que se le conocería como indio o indígena, creando una nueva dimensión dentro del sistema racista que se estaba creando⁶⁴. El indio así sería el nuevo ser forjado bajo las reglas de la epistemología europea, una suerte de Frankenstein ontológico en la encrucijada donde se encuentran el ser imaginado; ese salvaje peludo europeo que rondaba siempre todo logro de la civilización Occidental, y el ser real; los pueblos y culturas que tenían el continente americano como su hogar. Esta hibridación es catastrófica para el nuevo ser inventado, pues no solo no llegará a conocerse nunca, sino que a la sombra de la hegemonía del sistema-mundo eurocéntrico, ellos mismos (los propios habitantes originarios de América) se perderán en su propia proyección híbrida.

“Cuando el Otro imaginado es puesto en confrontación con el Otro encontrado (los datos empíricos), la imagen mítica se resiste a su adecuación con la realidad, hasta que las características del Otro consiguen disolverla o, lo que es más frecuente, hasta que no se produzca una nueva imagen mítica que, salvando algunos elementos de la anterior, se nutra de otras imágenes más flexibles a la confrontación con la realidad. En este sentido, nunca el Otro llega a ser verdaderamente conocido. El caso de los indígenas americanos como Otro del Occidente parece ser de este segundo tipo”⁶⁵.

CONCLUSIONES

El origen de la fortaleza de este tipo de sistema-mundo moderno no es de fácil explicación. La globalización de un único sistema epistémico encargado de categorizar y etiquetar en torno a sí mismo el resto del mundo, parece una obra difícil de realizar. Parece, tal y como señalan algunos estudiosos de Wallerstein, que una suerte de estados-nación, compitiendo entre sí en una relativa “igualdad de condiciones”, establecieron las reglas de un juego a las que solo ellos podían jugar (el capitalismo y el colonialismo), que se basaban en un origen mítico/cultural común (la Europa Grecolatina y el cristianismo) en el que se respetaban entre sí de una forma que no hacían con los demás pueblos y naciones del orbe (el racismo y la lógica de la violencia). El nacimiento de este “juego” (el sistema-mundo eurocéntrico) requería de un discurso unificador que legitimara su acción entre sí y con los otros (una especie de reglamento). Este discurso/mito fue la Modernidad que generó las periferias habitadas por esos cientos de miles de otros.

64. La nueva categoría que el indio americano creó en su contacto con el europeo fue la del ser primitivo, o sea tomó el relevo al salvaje europeo en su concepción de hombre primigenio. En esa nueva categorización racista europea compartirá categoría con los africanos subsaharianos. El racismo es la forma de clasificación más básica para la distinción de los roles en el sistema-mundo capitalista que, como experiencia únicamente europea (occidental), comenzó a categorizar su relación con el mundo a partir de una limitación binaria, en una parte el ego (la propia Europa) y de la otra parte la alteridad (los demás). “Con acuerdo a esa perspectiva, la modernidad y la racionalidad fueron imaginadas como experiencias y productos exclusivamente europeos. Desde ese punto de vista, las relaciones intersubjetivas y culturales entre Europa, es decir Europa Occidental, y el resto del mundo, fueron codificadas en un juego entero de nuevas categorías: Oriente-Occidente, primitivo-civilizado, mágico/mítico-científico, irracional-racional, tradicional-moderno. En suma, Europa y no-Europa. Incluso así, la única categoría con el debido honor de ser reconocida como el Otro de Europa u ‘Occidente’, fue ‘Oriente’. No los ‘indios’ de América, tampoco los ‘negros’ del África. Estos eran simplemente ‘primitivos’. Por debajo de esa codificación de las relaciones entre europeo/no-europeo, raza es, sin duda, la categoría básica. Esa perspectiva binaria, dualista, de conocimiento, peculiar del eurocentrismo, se impuso como mundialmente hegemónica en el mismo cauce de la expansión del dominio colonial de Europa sobre el mundo” *ibid.*, 211.

65. Bartra, *El mito del salvaje* 23.

Señalado anteriormente, Europa nace a partir de su encuentro con América, en un titubeante encuentro consigo mismo. A partir de esa experiencia de conocerse a sí mismo, Europa se constituye como un mito. El indio americano como tal será ese primer otro primitivo que golpeará la consciencia europea para darse cuenta de su propia existencia.

Será por tanto ese indio recipiente “vacío⁶⁶” donde se colocarán una mezcla de antiguas y nuevas ideas, una vorágine embriagante que ha llevado en la mayoría del territorio americano a la extinción del propio indio. El discurso desde fuera, desde lo europeo, de lo indio será hecho como una confrontación entre dos partes. Primero de la parte irracional (la premoderna) donde se valoran tradiciones míticas y antiguas para poder dar espacio y continuidad al mundo que se estaba descubriendo, para poder tener un punto de referencia ante lo desconocido que se abría ante los ojos asombrados de un pueblo que desconocía la existencias de aquellas maravillosas tierras. Este espacio estará dominado por pasiones (como el miedo que se señaló al comienzo del trabajo) y viejas mitologías que componían el imaginario europeo. Aquí entrarían, por tanto, las ideas del Paraíso/Edad de Oro y sus seres inocentes y puros, algo que como ya dijimos será recurso válido para las filosofías políticas del siglo XVIII y XIX, el romanticismo y la ecología del siglo XX. Los seres monstruosos cuyas características deformes no pudieron vencer a las experiencias y a la constatación empírica, siendo por tanto el elemento más débil, pero que sobrevivió sorprendentemente hasta época relativamente recientes. Y por último el salvaje europeo, cuyas características (la lascivia, la violencia, la soledad, la naturaleza y su sabiduría primigenia, la traición, la antropofagia, la irracionalidad, etc.) no solo formaran parte eterna de ese nuevo indio sino que será nexo de unión con el nuevo discurso de la Modernidad.

Siendo la segunda parte de esa unión que generará el discurso sobre el indígena la parte racional (moderna). Esta parte nace a partir de catalogar las experiencias prácticas con la Otredad y querer darle espacio dentro del discurso de la Modernidad. Será aquí donde encontraremos el racismo como centro de la ideología moderna, como ser racializado, inferior, primitivo y colonizable. El esclavo, el explotado, el no-ser⁶⁷ o el habitante de la periferia.

La unión de estas dos partes dará como resultado esa Otredad extraña que es el indio americano, hijo de un caos que le es ajeno y donde no se reconoce, pero que tras siglos de hegemonía no tiene más remedio que sentirse como se le ha representado. El indio americano ha sido obligado a verse a sí mismo desde afuera, y desde una perspectiva que no es la suya propia, destruido así su propio ego y llevándole a interiorizar esa hegemonía, para sentirse eternamente inferior.

“La historia del salvaje europeo hasta el siglo XVI muestra la asombrosa continuidad de un mito preñado de resonancias modernas. Tal vez lo más notable es la lección que nos da esta suerte de prehistoria del individualismo occidental: la otredad es independiente del conocimiento de los otros. Fue necesario buscar en la historia antigua y medieval los hilos esenciales que bordaron al salvaje en la tela de la imaginación europea: sólo así fue posible comprender que la historia moderna del hombre salvaje – descubierto por los colonizadores, exaltado por la ilustración, estudiado por los etnólogos- es también el desenvolvimiento de un antiguo mito: el salvaje sólo existe como mito. Pero fue preciso mirar atrás, muy lejos en la historia, para desembarazarnos de las telarañas que envolvían al salvaje con la ilusión de una presencia avalada tanto por la dominación colonial como por las ciencias sociales especializadas en su estudio: el salvaje, mártir y al mismo tiempo objeto de la curiosidad científica, era un fenómeno delimitado y tangible que se ofrecía a los europeos como una extraordinaria oportunidad para asomarse al espejo de la otredad. Pensar que la otredad del hombre salvaje era un gruto de la imaginación europea parecía una audacia inadmisibles que ofrecía el peligro de ocultar tanto el etnocentrismo occidental como la dominación colonial. Sin embargo, el mito del hombre salvaje – como hemos visto- no es simplemente una emanación ideológica del colonialismo: su larguísima historia atestigua la

66. El indio como “vacío” que llenar también será utilizado para justificar ciertas acciones. En un primer momento el vacío espiritual que justificaba el trabajo misionero y por tanto la conquista, luego el vacío cultural que seguía la línea del primero, pero será el vacío estratégico capitalista ocupado por los indios que ha llevado a los pueblos indígenas a sus últimas luchas por la supervivencia. Ejemplo de ello son las guerras de la Araucanía en Chile, la conquista del desierto en Argentina, las bandeiras y el neobandeirismo en toda la Amazonía, etc.

67. Concepto creado por el intelectual francés y que puede leerse en Frantz Fanon, *Piel negra, máscaras blancas*, vols. (Madrid: AKAL, 2009).

presencia de un mito de largo alcance cuya naturaleza es polivalente y difícil de explicar. Por ello fue necesario hacer la historia precolonial de los salvajes europeos, en una búsqueda por comprender su naturaleza mítica”⁶⁸.

Por último, no podemos dejar de resaltar que el discurso generado en torno al indio a lo largo de los siglos es bastante relativo dependiendo de ciertos factores. El discurso resaltado a lo largo del trabajo, que tiene como elemento unificador al salvaje europeo, es la “teoría”, o sea, el discurso generalizado y aplicable como tal en su espectro más global. La percepción más práctica o inmediata que las poblaciones no indígenas han tenido de los indios ha variado, y varía, mucho dependiendo de la posición desde la cual se desarrolle.

La lejanía con respecto a las poblaciones indígenas es un factor fundamental a la hora de comprender el discurso generado. Así un habitante de la ciudad, que ve al indio a partir de historias y relatos o desde la visión reflejada por un documental o libro, tiende a ser más romántica e idealizada. Mientras que un colono/trabajador/explorador/propietario que entra en contacto (y en la gran mayoría de casos en conflicto) con estas poblaciones suele conformar su discurso basado en prejuicios y descalificaciones justificándose en la competitividad por la tierra y los recursos y la disparidad de mentalidad (prejuicios nacidos del discurso de la Modernidad). Al mismo tiempo la contradicción de visiones sobre el indio ha sido y es constante, dependiendo de las conveniencias de su amistad o enemistad, pasando de enemigos a amigos y viceversa en un juego de guerra y dominación sin fin que ha condenado a los pueblos indígenas a un estado de guerra total desde 1492 hasta nuestros días.

No século XVI, os índios eran ou bons selvagens para uso na filosofia moral européia, ou abomináveis antropófagos para uso na colônia. No século XIX, eran, quando extintos, os símbolos nobres do Brasil independente e, quando de carne e osso, os ferozes obstáculos à penetração que convinha precisamente extinguir. Hoje, eles são seja os puros paladinos da natureza seja os inimigos internos, instrumentos da cobiça internacional sobre a Amazônia⁶⁹.

Sin ser nunca preguntados, sin escoger nunca su destino, los pueblos indígenas que han habitado y habitan América acogieron al salvaje peludo europeo y lo hicieron parte de sí mismos ante la atenta mirada de los europeos ávidos de esa alteridad donde basar su propia existencia. Es así como el salvaje ha sido ese compañero inseparable del hombre europeo que le ha acompañado en la fascinante y cruel aventura que conformó su ego y en consecuencia el sistema-mundo moderno. Desde las costas mediterráneas de la pedregosa Grecia, pasando por los bosques húmedos y las montañas nevadas de Europa para acabar sus días abandonado y perseguido en las exóticas regiones allende los mares. El salvaje europeo siempre ha estado ahí, como eterno recuerdo de lo que se fue. “Los hombres salvajes de Europa guardan celosamente los secretos de la identidad occidental. Su presencia ha custodiado fielmente los avances de la civilización. Detrás de cada hito plantado por el progreso de la cultura europea se esconde un salvaje que vigila las fronteras de la civilidad.”⁷⁰

OBRAS CITADAS

- Abellán, José Luis. *Los orígenes españoles del mito del “buen salvaje”: Fray Bartolomé de las Casas y su antropología utópica*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1976.
- Acosta, José de. *Historia natural y moral de las Indias*. Madrid: Editorial CSIC, 2008.
- Amodio, Emanuele. *Formas de la alteridad: construcción y difusión de la imagen del indio americano en Europa durante el primer siglo de la conquista de América*. Quito: Editorial Abya Yala, 1993.
- Bartra, Roger. *El mito del salvaje*. México: Fondo de Cultura Económica, 2001.

68. Bartra, *El mito del salvaje* 214.

69. Manuela Carneiro da Cunha, “O futuro da questão indígena” *Estudos Avançados*. 5 (1994): 123.

70. Bartra, *El mito del salvaje* 221.

- Carneiro da Cunha, Manuela. "A imagens de Índios do Brasil, o Século XVI." *Estudos Avançados* 4 (1990): 91–110.
- . "O futuro da questão indígena." *Estudos Avançados* 5 (1994): 123–133.
- Castro Gómez, Santiago. "Ciencias sociales, violencia epistémica y el problema de la 'invención del Otro.'" In *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales*. 191–213. Buenos Aires: Perspectivas Latinoamericanas, 2000.
- Cocchiara, Giuseppe. *Il mito del buon selvaggio*. Messina: G. D'Anna, 1976.
- Delumeau, Jean. *El miedo en Occidente (siglos XIV-XVIII)*. Madrid: Taurus, 1989.
- DuBois, Page. *Centaur and Amazons, Women and the Pre-History of the Great Chain of Being*. Ann Arbor: University of Michigan Press, 1982.
- Dussel, Enrique. 1492, *El encubrimiento del Otro, Hacia el origen del "mito de la Modernidad."* La Paz: Plural, 1994.
- Eliade, Mircea. "Le mythe du bon sauvage." *Nouvelle Revue Française* 32 (1995): 229–249.
- Elliot, John. *El Viejo Mundo y el Nuevo 1492-1650*. Madrid: Alianza Editorial, 1972.
- Fanon, Frantz. *Piel negra, máscaras blancas*. Madrid: AKAL, 2009.
- Fazio Fernández, Mariano. *Del buen salvaje al ciudadano: introducción a la filosofía política de Jean-Jacques Rousseau*. Buenos Aires: Ciudad Argentina, 2003.
- García, Gregorio. *Origen de los indios del Nuevo Mundo e Indias Occidentales*. Madrid: Editorial CSIC, 2005.
- Gerbi, Antonello. *La naturaleza de las Indias nuevas: de Cristóbal Colón a Gonzalo Fernández de Oviedo*. México: Fondo de cultura económica, 1978.
- Gurevich, Aron. *Medieval Popular Culture: Problems of Belief and Perception*. Cambridge, Paris: Cambridge University Press, Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme, 1988.
- Landa, Diego de. *Relación de las cosas de Yucatán*. México: Porrúa, 1978.
- Lefebvre, Georges. *La Grande Peur de 1789*. Paris: Armand Colin, 1932.
- López de Gómara, Francisco. *Historia general de las Indias*. Barcelona: Ediciones Orbis, 1985.
- Magasich, Jorge, and Jean-Marc de Beer. *América Mágica, mitos y creencias en tiempos del descubrimiento del nuevo mundo*. Santiago de Chile: LOM, 2001.
- Maldonado Torres, Nelson. "Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto." In *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. 127–167. Bogotá: Siglo del Hombre Editores, Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos, IESCO-UC, Pontificia Universidad Javeriana, Instituto de Estudios Sociales y Culturales, Pensar, 2007.
- Martín-Merás, María Luisa. *Cartografía marítima hispana: la imagen de América*. Madrid: IGME, 1993.
- O'Gorman, Edmundo. *La invención de América*. México: Fondo de Cultura Económica, 1995.
- Quijano, Aníbal. *Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina*. Buenos Aires: CLACSO, 2000. Available: <http://ecaths1.s3.amazonaws.com/antropologiaslatinoamericanas/1161337413.Anibal-Quijano.pdf>.
- . *Modernidad, Identidad y Utopía en América Latina*. Lima: Sociedad y Política, 1988.

- Sáenz-López Pérez, Sandra. “Las primeras imágenes occidentales de los indígenas americanos: entre la tradición medieval y los inicios de la antropología moderna.” *Anales de Historia del Arte* 21.Extra: Saberes artísticos bajo signo y designios del “Urbinate” (2011): 463–481.
- Said, Edward. *Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.
- Sanz, Domingo. “El fenómeno del canibalismo en las fuentes literarias greco-romanas: su mención en la mitología y la filosofía antigua.” *Emerita* 81.1 (2003): 111–135.
- Souza Filho, Carlos Frederico Marés de. “O direito envergonhado (O direito e os índios no Brasil).” *Revista IIDH* 15 (1992): 145–164.
- Wallerstein, Immanuel. *Análisis de Sistemas-mundo: una introducción*. Madrid: Siglo XXI, 2005.
- Yampey, Nasim. “El mito del buen salvaje.” *Acta psiquiátrica y psicológica de América Latina* 40.3 (1994): 253–260.