

Este libro corresponde al tomo 161 de la colección Travaux de l'Institut Français d'Études Andines (ISSN 0768-424X)

© Por el Fondo Editorial de la
Pontificia Universidad Católica del Perú
Plaza Francia 1164, Lima-Perú
Teléfonos: 330-74 10, 330-74 11
Telefax: 330-7405
Correo electrónico: feditor@pucp.edu.pe

Derechos reservados

Prohibida la reproducción de este libro por cualquier medio, total o parcialmente, sin permiso expreso de los editores.

ISBN: 9972-42-512-6 (rústica)
No. de Depósito Legal: 1501052002-5220 (rústica)
ISBN: 9972-42-513-4 (tela)
No. de Depósito Legal: 1501052002-5221 (tela)

Impreso en el Perú - Printed in Peru
Primera edición, diciembre de 2002

Fotografía de solapa

Franklin Pease García Yrigoyen en el decanato de la Facultad de Letras de la Pontificia Universidad Católica del Perú, en noviembre de 1998. Archivo Franklin y Mariana Pease.

Fotografías de carátula

Peruviae Auriferae Regionis Typus (1574), Diego Méndez. Biblioteca Nacional del Perú
Don Felipe Túpac Amaru I (siglo XIX), Anónimo. Museo Nacional de Arqueología,
Antropología e Historia del Perú

El Inicio de la Procesión (siglo XVII), Anónimo

La Procesión del Corpus Christi en el Cuzco. Arzobispado del Cuzco (Fotografía: Daniel Giannoni)

Chaco de vicuñas (detalle). *Trujillo del Perú (siglo XVIII)*, Baltasar Jaime Martínez Compañón (Fotografía: Daniel Giannoni)

Descensión de la virgen al lugar sagrado del Sunturhuasi, Anónimo. Iglesia del Triunfo, Catedral del Cuzco (Fotografía: Colección Privada)

FLORES ESPINOZA, Javier F., ed.
El hombre y los Andes. Homenaje a Franklin Pease G.Y./
Javier Flores Espinoza y Rafael Varón Gabai, eds.--
Lima: PUCP, 2002.

/PEASE GARCÍA YRIGOYEN, FRANKLIN/BIOGRAFÍAS/BIBLIOGRAFÍAS/
POBLACIÓN INDÍGENA/INDÍGENAS/ CONQUISTA/COLONIA/
ETNOHISTORIA/HISTORIOGRAFÍA/ICONOGRAFÍA/ETNOGRAFÍA/
ARQUEOLOGÍA/ANTROPOLOGÍA/HISTORIA/PERÚ/COSTA/SIERRA/
HISTORIA DEL ARTE/HISTORIA ECONÓMICA/HISTORIA DEMOGRÁFICA/
LINGÜÍSTICA/CRÓNICAS/

La cuestión del origen de los indios en el virreinato del Perú: teorías y práctica colonial (siglos XVI y XVII)

YA DESDE EL DESCUBRIMIENTO del Nuevo Mundo se planteó el problema de la procedencia de los indios, al mismo tiempo que el de su naturaleza profunda. ¿Quiénes eran? ¿En qué diferían de los europeos? Muy tempranamente surgieron tentativas de explicación, primero parciales, después más elaboradas y sofisticadas. Se suele considerar que fue con la publicación de la *Historia general y natural de las Indias, islas y Tierra Firme del Mar Océano* (Sevilla, 1535), de Gonzalo Fernández de Oviedo y Valdez, que el enigma del origen de los indios empezó realmente a debatirse al nivel más alto. Exponiendo una doble ascendencia cartaginesa e hispánica a partir de una glosa de ciertos textos de Aristóteles (1944-45, I: 45-46), el primer cronista oficial de Indias llevó el problema al campo de la literatura suscitada por la joven América, y abrió paso a varios siglos de controversias.

En adelante esa cuestión estuvo en efecto presente, de una forma u otra, en todas las grandes obras relacionadas con las cosas y los seres de las Indias occidentales. En el Perú, pocos fueron aquellos que, como Polo de Ondegardo y Matienzo, no trataron de ella.

Después de Fernández de Oviedo, esta cuestión jamás perdió su actualidad. La encontramos en las disputas jurídico-teológicas que, durante la primera mitad del siglo XVI, cristalizaron alrededor de ella lo esencial de los problemas derivados del descubrimiento y la conquista. En sus años finales, Bartolomé de Las Casas volvió dos veces sobre ello, en su *Apologética Historia* (1909: 53-54) y su *Historia de las Indias* (1951, I: 49-56 y 73-90), donde examina con ojo crítico varias soluciones ya expuestas y parece optar, en definitiva, por la posibilidad de migraciones desde Asia hacia el continente americano. A continuación, el debate siguió candente. En el siglo XVII se le dedicaron obras enteras, en el XVIII fue relanzado por las teorías europeas sobre la inferioridad del hombre americano y los contraataques exasperados de los criollos, ya unidos sobre este punto y otros con los indígenas por un sentimiento ambiguo de solidaridad americana. En el siglo XIX esa cuestión todavía estaba en el centro de preocupaciones muy diversas, las de eruditos americanistas (Lord Kingsborough, Tylor) o de mensajeros de la palabra divina como John

Smith, el fundador de la religión mormona. Más recientemente, todavía ha suscitado investigaciones y discusiones entre los especialistas, pero eso sí, en un terreno y a un nivel bien distinto de los de antes (Rivet 1957).

Esa larga historia, signada por vacilaciones y controversias, bastaría para probar la dificultad de los problemas a resolver, tanto más si se toman en cuenta los medios de investigación y el utillaje mental de los hombres de los siglos pasados. Esto desesperaba a ciertos españoles de la época. A principios del XVII, cuando ya muchas soluciones contradictorias habían surgido, el carmelita Fr. Antonio Vázquez de Espinosa escribía lo siguiente a su vuelta del Perú:

“Osadía y aun temeridad parece entrar en este piélago inmenso de la antigüedad de los primeros pobladores de las Indias, para inquirir y sacar a luz de dónde procedieron y vinieron a ellas, por no haberla ni hallar norte por dónde poder rastrear la certeza o verdad, porque hasta el tiempo presente ni los santos, ni los escritores antiguos ni modernos desta materia han escrito determinadamente cosa alguna, si bien hay varias opiniones de los que han escrito” (1969: 17 [Lib. I, Cap. VIII]).

Con modestia, y la curiosidad atenta como siempre a los hechos, concedía que él no veía más que “algunos indicios” y “conjeturas” para “probar lo menos dudoso”. Hacia mediados del mismo siglo, el famoso Juan de Solórzano Pereira consideraba con cierta extrañeza el método de Fr. Gregorio García, en ese entonces la máxima autoridad sobre el tema. En su muy conocido libro publicado en 1607, el *Origen de los indios de el Nuevo Mundo e Indias Occidentales*, éste exponía sucesivamente, y al parecer con igual convencimiento, los argumentos a favor y en contra de unas diez teorías, de las que también calibraba las debilidades, las contradicciones y a veces los absurdos. El autor de la *Política indiana* parece haber considerado esto como una mera palinodia, pero sin embargo se cuidaba de no burlarse del dominico, haciendo observar que, sobre este particular, era mucho más fácil rechazar opiniones ajenas que proponer una globalmente satisfactoria (1972 [lib. I, Cap. V]).

En vísperas del siglo XVIII, en 1681, al copiar casi literalmente un pasaje de Fr. Gregorio García, el oidor de Lima Diego Andrés Rocha puntualizaba que no iba a proponer ninguna solución original, y que se estaba ante un misterio que escapaba a todas las vías del conocimiento: opinión, fe divina y humana, ciencia y tradición (1891, III: 220).

En su libro *Origins of the American Indians*, Lee Eldridge Huddleston ha inventariado más de veinte teorías, las más de ellas emparentadas. Se las puede clasificar en geocientíficas, históricas, bíblicas y míticas, a las cuales se podrían añadir aquellas que surgieron de la imaginación de los poetas. Además, la lista no está cerrada. Es muy probable que los archivos todavía conserven algunas sorpresas al respecto (Lohmann Villena 1946).

Ese enigma excitante para el espíritu y el gusto por la especulación no justifican por sí solos tantas reflexiones ni una historia tan larga. Es sin duda discutible afirmar con Lee Eldridge Huddleston que el problema del origen de los indios no era fundamental, como sí lo eran los de su capacidad para convertirse, la manera de evangelizarlos, sus capacidades físicas o intelectuales, su libertad. Discrepamos cuando ese autor afirma que hacia 1580, ya “*the question of the origins of the Indians*

had long since ceased to have any substantial importance ... it had become an intriguing intellectual problem, a matter of curiosity, but of no great importance" (1967: 53).

El propósito de estas páginas no es añadir algo a la lista ya larga de las teorías conocidas. Con algunos ejemplos procedentes de experiencias nutridas en el virreinato peruano, quisiéramos mostrar que la cuestión de la procedencia de los indios está íntima y centralmente vinculada con los diversos aspectos del problema planteado al español por el indígena. La situación de colonizado de éste, y el sistema explicativo que vemos crearse en torno suyo en los siglos XVI y XVII, forman un todo imbricado y orgánico cuya actualidad seguiría permanente durante todo el período estudiado, y sin duda después. Nos parece que las explicaciones dadas sobre el origen de los indios estaban en el corazón mismo de las tentativas por fundar en razón la suerte que se reservaba al vencido de la conquista. Destinadas a justificarla, trataban por consiguiente de mantenerla, al mismo tiempo que, de manera más o menos implícita, contribuían a definir con él una serie de relaciones fundamentales y obligadas.

Una de las teorías más difundidas era la del origen judío de los indios. Se la puede ver ya en Pedro Mártir de Anglería, y el mismo Las Casas la rechazó. Después, muchos otros autores serían sus voceros o sus detractores. En general —porque hay variantes— se fundaba sobre el cuarto libro de Esdras, donde se dice que durante el cautiverio en Babilonia, en tiempos del rey Salmanasar, un milagro permitió a las tribus perdidas encontrar una región hasta entonces desértica desde donde sus descendientes, algún día, habrían de volver. Se consideraba, pues, que los indios eran éstos y habían llegado a América después de una larga peregrinación. Tal hipótesis se confirmaba, según sus defensores, con un sinnúmero de "parecidos" físicos, culturales y religiosos. Algunos incluso hacían notar que las palabras *indio* y *judío* eran casi idénticas, lo cual consideraban como una prueba suplementaria a pesar del carácter meramente formal y accidental de la coincidencia. Fr. A. Vázquez de Espinosa, con relativa prudencia, escribía al respecto que "cuando no sea fundamento bastante, por lo menos es congruente en nuestro favor y parecer" (1969: 22 [Lib. I, Cap. IX]). Esto no ha de extrañar en una época en que las etimologías más estafalarias no chocaban, como aquella de un Juan de Santillana que proclamaba que el Perú tenía que ser del rey de Inglaterra, pues los *ingas* estaban emparentados con los *ingleses*, como lo probaba la semejanza de sus respectivos nombres (Escandell Bonet 1952).

En el Perú, varios espíritus eminentes denunciaron semejantes especulaciones. José de Acosta, como veremos, y Juan de Solórzano Pereira (1972 [Lib. I, Cap. IV]) refutaban tal creencia con sólida argumentación. En cuanto al cronista agustino Antonio de la Calancha, la calificaba de *neicia*, haciendo hincapié en los numerosos errores que comportaba (1638, I: 39).

En su *Historia natural y moral de las Indias*, José de Acosta insistía detalladamente en que se trataba de una teoría totalmente desfavorable para los indios. Con su acostumbrada perspicacia, denunciaba en primer lugar el carácter desvalorizante de los supuestos parecidos entre indios y judíos, lo cual era evidente en el contexto antisemítico de la época:

“Que procedan los indios de linaje de judíos, el vulgo tiene por indicio cierto el ser medrosos y descaídos y muy ceremoniáticos y agudos y mentirosos...” (1954 [Lib. I, Cap. XXIII]).

La vehemencia del Padre Acosta en contra de esa teoría se explica tanto más porque en 1578, la Inquisición limeña había quemado al dominico hereje Fr. Francisco de la Cruz, en cuyo proceso el jesuita había intervenido, y había podido constatar las implicaciones concretas y las consecuencias prácticas de semejantes alegaciones.

Fr. Francisco de la Cruz y el grupito que dirigía, inspirado por el “ángel” María Pizarro, proclamaban que los indios eran descendientes de las tribus perdidas de Israel reservadas por Dios en espera del *millenium*. Por otra parte, de la Cruz y sus seguidores querían establecer una sociedad nueva a partir de las normas propias y a menudo abusivas de la vida criolla. El origen de los indios permitía desvanecer las reticencias eventuales que se podían tener para con éstos. En efecto, el “ángel” María Pizarro declaraba:

“No hay que tener escrúpulo de conquistar a los indios porque es el pueblo de Israel y quiere Dios que sean enseñados en la fe y éste es el medio naturalmente necesario”.

Las guerras de conquista, quizás escandalosas contra los paganos que nunca habían recibido la revelación del Dios verdadero, se justificaban pues plenamente en América, ya que había que luchar contra aquellos que habían preferido los ídolos. En el largo artículo pionero que dedicó al proceso, Marcel Bataillon no faltó en recalcar este aspecto, que él además vinculaba con la reacción antilascaiana en el Perú (1965: 319).

Por otra parte, ya se sabe que Acosta se inspiró, para los capítulos mejicanos de su obra, en el dominico Fr. Diego Durán. Ahora bien, éste, que era un partidario convencido y un propagandista de la teoría del origen judío de los indios, insistía también detalladamente en su *Historia de las Indias de Nueva España* (Lib. I, Caps. I-IX), en que las guerras de la conquista y sus terribles consecuencias no eran sino el castigo prometido por Dios a las tribus de Israel como castigo a sus pecados. Al fin y al cabo, tal afirmación no era más que una variante de la idea, también presente en el Perú, según la cual las desgracias de los indígenas no eran más que castigos merecidos por los pecados cometidos por los indios durante su largo paganismo. Como escribiera Fr. Martín de Murúa en su *Historia general del Perú* ante la catástrofe demográfica que padecían los indios, “sin duda alguna que castigo del cielo y justo juicio de Dios por sus pecados ocultos...” (1962-64, II [Lib. III, Cap. 2]). Más tarde, a mediados del siglo XVII, el interesantísimo franciscano Fr. Gonzalo Tenorio afirmaba que los mismos indios contaban que sus miserias se debían a que sus ancestros se habían negado siglos atrás a un primer intento de evangelización prehispánica (Eguiluz 1959: 290-93).

Como podemos ver, en ese entonces tales teorías distaban bastante de haber perdido su “importancia práctica”. Justificar los abusos, ayudar a mantener intacta la buena conciencia, rechazar a los indios hacia un trasfondo de desprecio y servidumbre sí tenía “importancia práctica”, ya que se trataba ni más ni menos que del estatuto colonial en su conjunto. Bien lo había captado el *curaca* Felipe Guamán

Poma de Ayala cuando rechazaba enérgicamente la posibilidad del origen judío de su pueblo, con argumentos idénticos a los de Acosta (1936: fols. 60 y 940).

Durante todo el siglo XVII, el origen semítico de los indios siguió teniendo muchos adeptos en el Perú. Vázquez de Espinosa explicaba largamente que los indios eran descendientes de Isacar, el hijo maldito de Jacobo, al que éste comparaba (Génesis, 49) con “un asno robusto” el cual, en una comarca magnífica, tendría que aguantar las cargas y pagar tributos. Después de recordar esas palabras, Fr. Antonio Vázquez de Espinosa escribía:

“Parece que toda la profecía y las calidades que en ella profetizó el santo patriarca en su hijo Isacar, la heredaron los indios [...] Llamóle asno fuerte, porque así como los asnos llevan la carga y muchas veces palos sin volverse contra los que los cargan y maltratan, así los indios son como asnos fuertes en llevar cargas de peso muchas leguas que admira y espanta que con tanta carga y peso caminen tanto, que los españoles sin ella no pueden, como lo vi y consideré en el tiempo que estuve en aquellos reinos... Aunque hubo alguna enmienda, cargan (que no ha de faltar la profecía del santo patriarca). En tiempo de su gentilidad eran perpetuos tributarios y porque en todo tenga la profecía, tributan siendo cristianos de suerte que todas las propiedades y calidades referidas las tienen los indios” (1969: 18 [Lib.I,Ccap. VIII]).

Este texto revela bien, con cierta insistencia, cómo la servidumbre del indio se explicaba y, sobre todo, se justificaba gracias a los textos sagrados. Las cargas y los trabajos a los que se les sometía y el tributo que se les imponía, eran voluntad de Dios ya que su fuente estaba en el Libro Santo. Incluso los excesos de que eran víctimas los indígenas eran comprensibles, pues eran como consecuencias inevitables de la palabra sagrada...

Hacia la misma época Fr. Pedro Simón, un antiguo provincial franciscano de Nueva Granada ya obispo de Cuenca, en España, desarrollaba la misma idea en sus *Noticias historiales de las conquistas de Tierra Firme en las Indias Occidentales*. Después de recordar las palabras de Jacobo, anotó una frase muy esclarecedora de la naturaleza explicativa y justificativa que los partidarios del origen judeo-indio encontraban en ella:

“No sé yo con qué palabras tan breves podían ser más a propósito para contar en ellas todas las condiciones destes indios y el modo de proceder entre ellos, y los castellanos, como lo sabemos de experiencia los que ha días habitamos estas tierras” (Simón 1627: 37 [Noticia Ia, cap. XII]).

En estas líneas se habrá notado, de paso, cómo los textos sagrados coincidían con la actitud espontáneamente surgida de la práctica colonial (“el modo de proceder entre ellos... como lo sabemos de experiencia...”).

Para más precisión, Fr. Pedro dedicaba largas páginas para demostrar hasta qué punto el indio se parecía al asno, como afirmara el patriarca. El franciscano recurrió incluso a una larga descripción de naturalista para demostrar, detalle tras detalle, las pruebas de las semejanzas entre el indígena y el burro. Ambos estarían desprovistos de sentido (“por parecer están sin él, según son de obedientes a la carga, propiedad bien conocida destes naturales pues son tan obedientes a todos los que se quisiesen servir dellos que parecen insensibles”), olvidadizos de los bienhechores, dispuestos para aguantar todas las penas (“el asno lleva y sufre todas las cargas y

trabajos, que no cuadra menos a estos naturales que lo de arriba”). Además, por habersele ocurrido a Dios colocar al indio en América, no había puesto en el Nuevo Mundo ninguna bestia de carga. Prosiguiendo, Fr. Pedro Simón nota que asno e indio eran igualmente lujuriosos, polígamos y propensos a cruzarse con otras especies, la yegua en el caso del burro y el indio, tachado de bestialidad, con animales, de lo cual nacían monstruos. En fin, los humores dominantes eran los mismos en los dos, su alimento era igualmente rústico y las indias, como las burras... se escondían para parir... Inscribiendo, después de otros, la Conquista de América dentro de una predestinación divina, Fr. Pedro Simón añadía:

“Tarde o temprano había de venir gente a sus tierras que, conociendo la grandeza y caudal dellas los habían de hacer guerra, sujetarlos y cargarlos y para esto tenían que ser ya aparejados sus ombros al peso de la carga para que lo que sucediera, como sucedió todo cuando entraron los castellanos al fin, como los que eran de naturaleza de asnos como tales esperaban la carga, y aun son tan inclinados hoy a ella que desde el vientre de su madre parece sacan esta inclinación, se arrojan en el suelo y hacen mil extremos si no les cargan alguna cosa sobre sus espaldas” (1627: 42 [Noticia Ia, cap. XIII]).

Otra variante de esa teoría, igualmente reveladora de lo que vemos traslucirse en los ejemplos precedentes, fue aquella que desarrolló largamente a finales del siglo XVII el oidor de Lima, Diego Andrés Rocha. Retomando lo esencial de una idea de Gonzalo Fernández de Oviedo, empezaba atribuyendo a los indios un lejano origen hispánico. Con esa afición, muy característica de la época, a las cronologías y fechas cuya aparente precisión tapaban las incertidumbres y los aspectos arbitrarios de lo afirmado, precisaba que en 1658 antes de Cristo, bajo el reinado del noveno rey de la Península, habría tenido lugar una emigración de ciertas poblaciones ibéricas hacia el Nuevo Mundo. Rocha tiene entonces una frase que revela muy bien el sentido de su demostración y con ella de sus intenciones:

“Hemos de fundar un edificio grande y probar que estos indios occidentales trajeron su origen en el principio de los españoles, porque si probáramos que concuerdan en sus costumbres, muy bien se inferirá que de aquellas raíces vinieron estas plantas” (1891, I: 52).

Se complace entonces en detallar en el indio cierto número de cualidades a su parecer típicamente españolas: resistencia, valentía, facilidad para aprender idiomas, etc. Unas largas consideraciones sobre las similitudes lexicales o toponímicas refuerzan su tesis. Con esto prueba —es sin duda lo que llama el “edificio grande”— que la conquista y sus consecuencias no eran la vergonzosa empresa colonial denunciada por los enemigos de España. Se trataba más bien, y sólo, de un nuevo encuentro, pues el rey no había hecho más que reunir bajo su autoridad a todos los súbditos, cercanos o lejanos, que eran suyos a ambos lados del océano. De todos modos, esto no le hizo afirmar la igualdad del español y del indio. Al contrario, Rocha hizo hincapié en que durante toda la Edad Media nunca se había aludido a éste en los derechos que entonces se habían establecido para los castellanos. Los indios no podían, pues, reclamarlos.

Estamos aquí en un momento clave de la “demostración”. Probando el origen hispano de los indios, Rocha justifica en lo político el papel y la presencia de Es-

paña en América. Pero, ¿qué decir de la diferencia de comportamiento entre los dos tipos de súbditos de la corona? ¿Cómo explicar los aspectos negativos del indígena sobre los cuales insiste profusamente?

Rocha pretende entonces que el indio es, en realidad, heredero de una doble ascendencia. También tiene orígenes judíos, como lo probaban su aspecto físico, su habla gutural, sus ritos y muchos elementos de su manera de ser. Con paciencia y minucia, el oidor reúne más de doscientas concordancias. Habría, pues, en el indio, por una parte, caracteres dignos de estimación —aquellos que vienen de “los antiguos y primitivos españoles” según escribe—, y por otra, aquellos —negativos— que, en el universo mental del español de la época, definirían al judío: cobardía, ingratitud, doblez, etc., que explicaban y hacían forzoso la actitud que los europeos debían adoptar para con él. La organización social de la colonia era así explicada y, sobre todo, justificada una vez más.

El análisis de las demás teorías sobre el origen de los indios muestra a menudo el mismo significado implícito. Tal es el caso de la teoría camítica que ya Francisco López de Gómara exponía a propósito de los negros en su *Historia general de las Indias*. La maldición de Noé sobre los descendientes de su hijo Cam, condenados a la esclavitud y la desnudez —de ahí su tez oscura— corresponde en todo, ella también, a una justificación *a posteriori* de la situación colonial. Es evidente la similitud entre la teoría camítica y la que hacía de Isacar el ancestro de los indios. Su esquema y valor explicativo son idénticos. Esto permite entender por qué a menudo se las confundía, como en el caso de Fr. Francisco de la Cruz. La comodidad de la teoría camítica resalta muy bien en la exposición que hizo de ella, en 1630, el franciscano limeño Fr. Buenaventura de Salinas y Córdoba, que además la presenta como si la propusieran los mismos indios, lo que tendía a darle más peso:

“Antonio de Herrera en su *Historia General*, década I, lib. 9 afirma que en la isla de Cuba aquellos antiguos moradores suyos contaron a los españoles claramente la historia de Noé y sus hijos diciendo que ellos procedían de aquel hijo maldito de su padre y por eso nacían rudos, de diversos colores y andaban desnudos, pero que los españoles descendían del otro hijo a quien bendijo Noé, y por eso andaban vestidos, a caballo y gozaban de tantas dotes del cielo. Y es maravilla que de tan largos siglos se fuese derramando aquella voz de la verdad, y aunque algunos varones doctos dan por causa del color de los indios y los negros el ardor del sol y diferencia de los temples y cielo” (1630: discurso III, cap. I).

No parece necesario detenernos en las razones por las que Fr. Antonio de la Calancha (1638: 35-38) calificaba la utilización de esa teoría de “*injuria*” para con los indios...

Para terminar, nos ocuparemos brevemente de la hipótesis del arcediano Martín del Barco Centenera, expuesta al inicio de su largo poema épico *Argentina y conquista del Río de la Plata*. Bajo una forma voluntariamente mítica, también nos propone, en realidad, una justificación de la presencia española, y sobre todo de las guerras que desde hacía varias décadas oponían a blancos e indios en la región donde vivía.

Como otros muchos “especialistas” del tema, del Barco Centenera pretendía que los indios eran de origen español, y con más precisión extremeño. Al cabo de

largas guerras civiles, muchos siglos atrás, los caribes habían abandonado su patria, esto es España, mientras que sus vencedores, los trujillanos, se adueñaban del país. Después de interminables peregrinaciones, isla tras isla, los caribes habían recalado en Brasil. Allí, una disputa había surgido entre los dos hermanos Tupí y Guaraní a propósito de un loro. Los descendientes de Guaraní, de nuevo vencidos, se habrían exiliado en la región más recóndita y desolada del continente, y habían tomado el nombre de chiriguano. La llegada de los conquistadores españoles, los más de ellos oriundos de Trujillo y, generalmente, de Extremadura, los había incitado a atacar a los compatriotas de Pizarro, a los que consideraban desde hacía siglos como enemigos hereditarios:

“El corazón pedía la venganza
De sus padres que habían sido
De la tierra extremeña a espada y lanza
Expulsos como arriba habéis oído,
Mas, viendo de Pizarro la pujanza,
Temieron de pasar y así han tenido
Por seguro los montes depoblados,
Sin ser a humanos hombres sujetados”
(1602: Canto I, p. 6).

¿Creía realmente el arcediano en esta teoría, o bien había dado rienda suelta a su imaginación para seguir fiel a las leyes del género ya que, como es evidente, se trasluce en su pluma la influencia de predecesores ilustres? De todos modos no es vano subrayar que, cualquiera que fuese el valor histórico concedido por el poeta y sus lectores a sus estrofas, encontramos en ellas el mismo esquema explicativo, la misma justificación implícita que en las demás teorías expuestas con la voluntad, que parece hoy bien ilusoria, de no presentar más que argumentos irrefutables en lo tocante a la ciencia o la Fe.

* * *

Del breve análisis de estos ejemplos destacan algunas constataciones. Primero, parece que, a pesar de sus diferencias, las teorías más difundidas desempeñaban exactamente el mismo papel en el universo mental español de los siglos XVI y XVII. Homólogas en sus estructuras, su funcionamiento, su finalidad, al fin y al cabo contribuían a justificar las relaciones establecidas entre colonizador y colonizado. Tales similitudes explican además, en gran parte, por qué esas teorías podían a menudo sustituirse, confundirse o estar mal diferenciadas, provocando dificultades e insatisfacciones para aquellos que las examinaban sin llegar a elegir una, ya que en general todas respondían, según los mismos principios, a la misma pregunta.

Por otra parte, esas teorías varias veces se han mostrado estrechamente vinculadas con otros sistemas explicativos originados por la situación colonial, como la teoría animalista o las diversas formas del providencialismo cristiano. La manera de proceder, el sistema fundamentalmente justificativo que hemos discernido, no difieren para nada en su proceso y finalidad de lo que, en otros campos, había suscitado la colonización del Nuevo Mundo. Pensamos en las explicaciones dadas so-

bre la fisiología del indio o en las teorías providencialistas. Todas coincidían en explicar y justificar el sistema de explotación colonial, aun cuando sus autores, o sus propagandistas, estaban de acuerdo en templar sus abusos. Hasta se puede afirmar que un estudio sistemático de los diversos elementos de lo que se ha llamado “el retrato del colonizado”, mostraría en este caso —esto es según los textos españoles de la misma época— una manera de proceder idéntica a la que hemos visto aquí.

En efecto, a partir del examen de las teorías sobre el origen de los indios hemos llegado a un esbozo del retrato del colonizado, tal como lo imaginaba el colonizador. La palabra *retrato*, además, se debe tomar en un sentido discutible, ya que se trata más bien de un arquetipo, una imagen fija que definía sobre todo, de forma colectiva y cómoda, la situación de un tipo social, sin investigar verdaderamente cuál podía ser su realidad. En la medida en que intentamos deslindar sus intenciones objetivas a nivel de la práctica colonial cotidiana, esas teorías se presentan como emanaciones directas de las relaciones entre vencedores y vencidos, que les dan todo su sentido y su dimensión real.

Si nos referimos a la definición de lo que Roland Barthes llamaba a su manera el *mito* (1957: 215), es fácil encontrar en esas teorías, como en otros componentes del retrato del indio, la estructura y los procesos intelectuales descritos en *Mythologies*. Cada detalle, cada signo, a menudo deformado y siempre inflexionado con respecto a su sentido inicial, se insertaba en un nuevo sistema de significado cuyo fin era, en este caso, la relación colono-colonizado.

A cada paso hemos discernido esa necesidad de justificación, de auto-absolución, como si, convencido de manera más o menos consciente de su usurpación y de la iniquidad de su autoridad, el colono tratara, de todas formas, de convencer, de convencerse, de sus derechos y de la razón del sistema del que se aprovechaba. Es lo que, en un estudio fundamental sobre esos procesos intelectuales, Albert Memmi llamaba el “complejo de Nerón” (1966: 89-90).

En su libro, Lee Eldridge Huddleston notaba que para explicar la procedencia de los indios, en España y en los territorios americanos del imperio predominaron sobre todo las teorías bíblicas y míticas, mientras que el resto de Europa prefería explicaciones de tipo científico. Pensamos que la razón es, en última instancia, esa necesidad de justificación de los españoles que, sin duda alguna, se expresaba mejor en una perspectiva providencialista y un sistema de explicación *a priori*, cuando los demás europeos, sin preocupaciones de ese tipo, buscaban sencillamente la solución de un enigma. Por esa misma razón los defensores del indio, como Las Casas o Acosta, habían optado, ellos también, por esa posibilidad de migraciones asiáticas, pero desprovistas de cualquier otra implicación.

Transformando la historia en naturaleza, según la acertada expresión de Barthes a propósito del mito, las teorías sobre el origen de los indios estaban en el corazón mismo del sistema explicativo que trataba aparentemente de escapar a la contingencia de los hechos y de la actualidad colonial, para cuestionar la esencia de los vencidos de la conquista. Justificando una imagen fundamentalmente política del indio, pretendían imponer una visión totalmente despoltizada de las realidades indígenas, de ahí su constante actualidad a lo largo del período aquí estudiado, en la medida en que, según pensamos haber mostrado, pertenecían a la práctica colonial cotidiana y no a las modas de la especulación intelectual.

Bibliografía

Fuentes impresas

Acosta 1954.
Barco Centenera 1602.
Calancha 1638.
García 1729.
Guamán Poma de Ayala 1936.
Las Casas 1909, 1951.
López de Gómara 1852-53.
Murúa 1962-64.
Oviedo 1944-45.
Rocha 1891.
Salinas y Córdoba 1630.
Simón 1627.

Solórzano y Pereira 1972.
Vázquez de Espinosa 1969.

Fuentes secundarias

Barthes 1957.
Bataillon 1965.
Eguiluz 1959.
Escandell Bonet 1952.
Huddleston 1967.
Lohmann Villena 1946.
Memmi 1966.
Rivet 1957.