

En compañía de salvajes. El sujeto indígena en la construcción del otro, ed. de Izaskun Álvarez Cuartero y Alberto Baena Zapatero (Madrid: Iberoamericana-Vervuert, 2021), 292 pp.

Marlen Donají PALMA SILVA

<https://orcid.org/0000-0001-9762-4706>

Universidad de Salamanca (España)

Grupo de Investigación Reconocido GIR-INDUSAL

marpalma@usal.es

La identificación del *otro* como *bárbaro*, a partir de una óptica occidental, caracterizó la mayor parte de las miradas europeas sobre los habitantes de América. Bartra lo llama *el mito del salvaje*, un fundamento que servía para acercarse a los de *afuera* y crear una identidad colectiva fincada en la *civilidad* de sus habitantes.¹ Elementos como la desnudez, la falta de un idioma desarrollado o el canibalismo fueron enunciados por los colonizadores como características peyorativas asociadas a un ente primitivo, contraparte de la racionalidad humana. Esta concepción sobre el otro permeó el pensamiento de los primeros viajeros que llegaron al *nuevo mundo*, quienes se valieron de este entramado mental para entender y describir las poblaciones nativas.

El análisis de los discursos que se elaboraron a partir de esta primera identificación del indio como epíteto del salvaje es el hilo conductor de los diez capítulos que componen la obra coordinada por Izaskun Álvarez Cuartero y Alberto Baena Zapatero, ambos profesores de Historia de América en la Universidad de Salamanca. Los autores se interesan, desde distintas ópticas, por la forma en que dichos discursos fueron utilizados para reivindicar derechos de ciertos grupos.

El primer apartado, “Cuerpos mutilados y la otredad en la América indígena”, presentado por Óscar Muñoz Morán, tiene como objeto de análisis las concepciones hispanas de la espiritualidad indígena. Para el autor los colonizadores españoles, cuyas ideas se basaban en el ideal cristiano, estaban preocupados por descubrir si los naturales de las tierras

¹ Roger Bartra, *El mito del salvaje* (México: Fondo de Cultura Económica, 2011).



americanas tenían alma. Asimismo, les llamaba la atención la inquietud de los indígenas por la corporeidad de los españoles recién llegados, las ideas prehispánicas de la interioridad espiritual y su representación en las llamadas *cabezas trofeo*. De manera conjunta con la conquista del cuerpo indígena, según Muñoz Morán, los hispanos animalizaron primero a los indios para después construir un discurso que buscó asimilarlos y posteriormente humanizarlos por medio del cristianismo.

En “Indios principales, nobles hijosdalgo: traducción cultura y jerarquización social en la América colonial hispana” Arsenio Dacosta aprovecha la revisión que en épocas recientes se ha hecho de la noción de hidalguía en el contexto novohispano² para analizar una serie de probanzas de méritos presentadas por los tlaxcaltecas a las autoridades coloniales con la finalidad de obtener el reconocimiento que les permitiera acceder a los privilegios que suponían acordes a la ayuda que habían prestado en los primeros momentos de la conquista. El autor compara los argumentos dados por la élite indígena de esta comunidad con lo dicho por los hidalgos de la zona de Vizcaya y encuentra similitudes en la elaboración de ambos reclamos: la mención de las batallas ganadas, la pureza de linaje, la antigüedad de la fe y la idea del honor y la nobleza.

Izaskun Álvarez examina a detalle, en “El pasado prehispánico en el devenir de la identidad criolla novohispana: de Sigüenza y Góngora a Ordoñez y Aguilar (siglos xvii-xix)”, la recepción que tuvo entre los europeos ilustrados la otredad indígena y el impacto de ésta en la construcción del concepto de *las Indias* y en los estudios que trataron de descifrar la naturaleza del hombre americano. Estas investigaciones estuvieron influidas por un enfoque eurocentrista y alimentadas por un determinismo geográfico. En contraposición a estos discursos, las élites criollas mexicanas y guatemaltecas desde principios del siglo xvii y hasta finales de la colonia ansiaron demostrar, por medio de los trabajos arqueológicos en sitios como Teotihuacán o Palenque, el nivel de conocimientos arquitectónicos y urbanísticos que los pueblos precolombinos habían alcanzado antes de la llegada

² La historiografía reciente ha prestado atención a estos *indios conquistadores* y su importancia dentro de las empresas organizadas por Cortés, como parte de los ejércitos aliados, guías y proveedores de comida. Véanse *Indian Conquistadors. Indigenous Allies in the Conquest of Mesoamerica*, ed. de Laura E. Matthew y Michel R. Oudijk (Oklahoma: University of Oklahoma Press, 2007); Lisa M. Sousa y Kevin Terraciano, “The ‘Original Conquest’ of Oaxaca. Late Colonial Nahuatl and Mixtec Accounts of the Spanish Conquest,” *Ethnohistory*, v. 50, n. 2 (primavera 2003): 349-400, <https://doi.org/10.1215/00141801-50-2-349>.

de los españoles para poder equiparar su historia a la grecorromana, culmen de la grandeza occidental.

Por su parte, Víctor Mínguez, en “La estirpe de Cam. Imagen e integración del indio en la fiesta virreinal”, aborda la manifestación de lo indígena en el espacio festivo. Para ello analiza la celebración de la llegada del virrey conde de Paredes en 1680, a la que concibe como una de las primeras muestras del criollismo político. Para este evento Carlos de Sigüenza y Góngora utilizó la historia de los dioses y gobernantes prehispánicos en su arco triunfal para recibir a este funcionario y su comitiva, reivindicando, frente a las autoridades monárquicas y el pueblo en general, a la realeza precolonial y situándola a la par de la tradición europea. Como lo señala Mínguez, la fiesta entendida a modo de universo simbólico y ceremonial rompía con la cotidianidad, pues transformaba los espacios y brindaba un respiro de la vida monótona de la urbe. Durante los primeros años de la presencia hispana en América las celebraciones tenían formas estéticas y programas que emulaban el ideal europeo, dejando a la población autóctona como espectadora. Sin embargo, como lo expone el autor, a partir del siglo xvii los indígenas se transformaron en actores activos de los festejos al aportar elementos propios de sus tradiciones como la danza o el color y volvieron estos momentos zonas de cohesión y visibilidad. Así, las imágenes que han llegado a nuestros días dan cuenta de su proceso de apropiación e integración dentro del ámbito social.

En “El otro que ocultan los biombos mexicanos” Alberto Baena se centra en el estudio de los biombos creados por las élites criollas. Estos muebles, que en un principio fueron importados desde Asia por el galeón de Manila, se convirtieron en una herramienta de expresión de este segmento poblacional, el cual tenía una necesidad latente de crear un pasado que se equipara al europeo. En algunos de estos biombos se plasmó el proceso de conquista y el primer contacto de Moctezuma y Cortés. Para el autor las representaciones pictóricas mostraban la dicotomía entre españoles e indígenas, un enfrentamiento de civilizados contra bárbaros, y se emprendía la construcción del discurso del criollo como heredero de los atributos positivos de las dos culturas. La otredad, encarnada en el indígena, estaba plasmada en alegorías estereotipadas de América, como un lugar de nacimiento compartido, y después en escenas cotidianas, representando elementos folclóricos que completaban el espacio y enaltecían a esta élite americana a imagen y semejanza de una nobleza europea.

Emilio Luque, en su trabajo “‘Los otros’ en los bandos de buen gobierno de ciudades de la América hispana durante la segunda mitad del siglo XVIII”, explora las ordenanzas de la policía. Para encontrar a estos *otros* inspecciona los bandos publicados por las autoridades preocupadas por controlar y restringir las actividades de aquellos que vivían en los márgenes jurídicos y físicos. Así, hace una rápida revisión de lo acontecido en varias latitudes. En la ciudad de México y en Oaxaca los mandatos no estaban encaminados a limitar la acción de un grupo poblacional en concreto; en las Antillas las regulaciones se encauzaban hacia contener a negros libres, forasteros, mendigos, ociosos, jugadores y prostitutas; lo mismo sucedía en ciudades del sur, como Bogotá, Caracas y Perú, donde los grupos disidentes se encontraban asentados en espacios delimitados como los arrabales. Luque muestra en su artículo cómo las administraciones regionales pugnaban por incorporar, a través de diferentes mecanismos de control, estas masas heterogéneas y cumplir los criterios urbanísticos que desde el despotismo ilustrado primaban el orden y la jerarquización social.

Scarlett O’Phelan, en “Ser mestizo en el Perú antes y después de la gran rebelión de Tupac Amaru II”, describe el contexto de este segmento poblacional en el virreinato peruano: su temprana asociación con una condición de ilegitimidad ligada a su nacimiento durante los siglos XVI y XVII, su difícil identificación en alguno de los estamentos existentes, la percepción que se tenía de ellos como agitadores y los intentos de la corona por incorporarlos en los padrones tributarios a partir del siglo XVIII tuvieron como consecuencia quejas y alzamientos que alcanzaron su punto álgido en 1730 con las rebeliones de Cotabambas y Cochabamba. O’Phelan hace mención asimismo de la situación de frailes y clérigos mestizos, quienes denunciaban en sus escritos las prohibiciones que tenían por su origen como el viajar a España o la restricción para conseguir puestos eclesiásticos. La autora remarca el papel que estos individuos desempeñaron en la insurrección de 1780, dirigida por Tupac Amaru II, en la que, a pesar del desenlace funesto de los cabecillas, la gran mayoría habría obtenido su reconocimiento por parte de la administración colonial para evitar mayores conflictos.

José Manuel Santos, en “‘No digáis que esta gente está dotada de entendimiento porque no os lo he de creer’. La triple visión del otro en el *Diálogo de las grandezas de Brasil* de 1618”, revisa la obra, posiblemente escrita por Ambrósio Fernández Brandão, distinguido comerciante de Oporto. Santos examina la mirada tripartita del autor sobre el otro: en primer lugar,

los indígenas de tribus sedentarias, considerados en una posición de inferioridad y vistos como un grupo en decadencia, cuyo origen, costumbres y racionalidad despierta la curiosidad de los europeos. Si bien se tienen en cuenta aspectos *brutales* como la antropofagia, se les ve bajo la óptica del *buen salvaje* a quienes los jesuitas pueden cristianizar. En un segundo puesto estarían los africanos, entendidos como la base de la cadena productiva: a éstos se les describe desde un componente racial y, a pesar de su importancia, según Santos, no causaron el mismo interés que los indios, debido a la rápida asimilación a la que se vieron obligados para formar parte del marco social como sujetos subalternos. Por último, los brasilienses, o portugueses afianzados en las tierras de ultramar, quienes, sin importar su situación privilegiada en una tierra de oportunidades, pecaban de negligentes y no lograron sacar provecho de los recursos que podrían llevar a la zona a su mayor potencial.

En el noveno capítulo “De indomables a almas temerosas. Percepciones de los indígenas de la Cordillera de Luzón: los igorrotos” Ana Ruiz Gutiérrez describe la situación que vivieron los habitantes de esta región de Filipinas, donde los indígenas igorrotos lograron, gracias a la geografía de difícil acceso, mantener su identidad indemne durante bastante tiempo, dotándoles de un halo de exotismo sanguinario. Para la autora la cosmovisión naturalista y politeísta de este grupo, que se veía encarnada en su cacería de cabezas, llevó a los españoles que habitaban las zonas bajas a imaginarlos como personas de costumbres bárbaras. Las campañas que intentaron adentrarse en sus territorios no tuvieron el éxito esperado y la presencia hispana se redujo a los establecimientos misionales organizados por órdenes religiosas. En el artículo se explica cómo a finales del siglo XIX la fascinación de los antropólogos europeos por estos nativos quedó plasmada en fotografías que, desde una perspectiva de supremacía racial, dejaban constancia de la extrañeza que sentían ante la apariencia de estos naturales. Esto, aunado a la manera en la que eran exhibidos dentro de la “Exposición General de las Islas Filipinas en Madrid” (durante el verano de 1887), terminó por definir entre los europeos una imagen primitiva de estos grupos.

Camilo Herrero cierra este trabajo colectivo con su texto “¡Tetuán, Tetuán por España! La visión literaria de la guerra de África”, en el cual analiza la situación en la que quedó el territorio hispano después de la pérdida de la mayoría de sus posesiones de ultramar. Marruecos pasó de ser un interés secundario a convertirse en la encarnación del patriotismo

hispano. Si bien la guerra de África fue corta, sirvió para dar lugar a una génesis del nacionalismo que se podía encontrar en todas las expresiones artísticas de la época, las cuales contaban con dos elementos característicos: por un lado, el ensalzamiento del ejército español y, por el otro, la identificación del marroquí como un bárbaro que no tenía las competencias necesarias para gobernarse; el salvaje había dejado de asimilarse como indígena y ahora lo encarnaba el moro. Por su parte, España era presentada como una nación fuerte que, a imagen de lo acontecido en la reconquista, debía acabar con un enemigo extranjero.

Los capítulos que conforman este libro buscan acercarse a los procesos de alteridad desde el análisis de los discursos creados por diferentes sujetos y grupos. Si bien el hilo conductor es el mismo, las diversas miradas y métodos llevan a repensar la dificultad de aprehender conceptos tan ligados a la identidad. El salvaje encarnó, entre los europeos y americanos, a ese individuo que estaba en contraparte de lo que aspiraban a ser: entes civilizados que vivían bajo los cánones sociales del *buen ciudadano*. Es significativo mencionar que la complejidad de cada texto es diferente, y en algunos la lectura es más asequible que en otros; no obstante, el conjunto tiene una articulación que permite ir de lo general a lo específico.

Algo que el lector puede comprender tras la revisión de este volumen es que, si bien en muchos casos el indígena fue quien personificó el ideal del bárbaro para los europeos, en América Hispana, Brasil o Filipinas su enunciación fue cambiando a lo largo del período colonial: en un primer momento simbolizaba un ente primitivo, sin capacidad de raciocinio, pues era capaz de cometer actos considerados contra natura como la antropofagia; después aparecería como declaración de un pasado glorioso o decoración en los cuadros en los discursos nacionalistas de los criollos o en las reclamaciones de los mestizos. Su asimilación dentro del imaginario colectivo fue también parte de la construcción que tuvo desde la mirada de los otros grupos.

La riqueza del trabajo es hacernos reflexionar sobre cómo el aparato colonial estuvo nutrido por el pensamiento de todos sus habitantes, donde el sistema se sostenía en la necesidad que tenían los grupos de un reconocimiento por la administración, pero también de mantener una distinción marcada por el acceso a privilegios para aquellos que se alejaran de lo *salvaje*. Queda pendiente seguir revisando esto y darle voz al *otro*, a estos indígenas que formaron estamentos dentro de este gobierno de desigualdad.

Bibliografía

- Bartra, Roger. *El mito del salvaje*. México: Fondo de Cultura Económica, 2011.
- Indian Conquistadors. Indian Allies in the Spanish Conquest of Mesoamerica*, ed. de Laura E. Matthew y Michel R. Oudijk. Oklahoma: University of Oklahoma Press, 2007
- Sousa, Lisa M., y Kevin Terraciano. "The 'Original Conquest' of Oaxaca: Late Colonial Nahuatl and Mixtec Accounts of the Spanish Conquest." *Ethnohistory*, v. 50, n. 2 (primavera 2003): 349-400. <https://doi.org/10.1215/00141801-50-2-349>.