

EXPERIENCIAS INVESTIGADORAS

DEL PREJUICIO A LA EXCLUSIÓN: REFLEXIONES SOBRE LOS ORÍGENES DE LA MARGINACIÓN RACIAL EN AMÉRICA LATINA.

Manuel Andrés García
Universidad de Huelva
manuel.andres.dhis2@uhu.es

Resumen: El racismo ha sido un elemento tradicionalmente decisivo en la legitimación de las exclusiones. Su condición de resorte de dominación social, cultural y económica ha permitido presentar las desigualdades del Otro como realidades inamovibles, cuando no inevitables, por natura. Ha sido así como se han consagrado dogmas discriminatorios de difícil rectificación en distintos tiempos y territorios – en distintas sociedades – a lo largo de la Historia. Sobre tales dogmas y su incidencia en el imaginario latinoamericano es que versará este artículo. Para ello nos hemos valido de la obra de aquellos autores y personalidades que, por sus actos o trascendencia, más relevantes han resultado en la conformación de este ideario o en la oposición al mismo.

Palabras clave: América Latina, Historia de las Mentalidades, ideología, exclusión política, racismo.

Title: FROM PREJUDICE TO EXCLUSION: REFLECTIONS ON THE ORIGINS OF RACIAL MARGINALIZATION IN LATIN AMERICA.

Abstract: Racism has traditionally been decisive when legitimating exclusions. Its condition of social, cultural and economic way of domination has allowed presenting Other's inequalities as immovable realities, though not unavoidable, per natura. This has been the way in which discriminatory dogmas has been established in different times and places - in different societies - throughout history. This article is about those dogmas and its impact in the Latin American imagery. This article is based on the work of those authors and personalities who, by means of their relevant acts or transcendence, have resulted in the conformation of this imagery or its opposition.

Keywords: Latin America, History of the Mentalities, ideology, political exclusion, racism.

Nelson Manrique en su obra *La piel y la pluma* escribió una reflexión que merece ser compartida:

“El racismo cumple una función decisiva en la legitimación de las exclusiones, pues “naturaliza” las desigualdades sociales, consagrando un orden en el cual cada uno tiene un lugar inmutable, en tanto éste no aparece fundado en un origen social sino anclado en la naturaleza. Como toda creación humana, el racismo

Recibido: 02-09-2012
Aceptado: 01-07-2013

Cómo citar este artículo: ANDRÉS GARCÍA, Manuel. Del prejuicio a la exclusión: reflexiones sobre los orígenes de la marginación racial en América Latina. *Naveg@américa. Revista electrónica de la Asociación Española de Americanistas* [en línea]. 2013, n. 11. Disponible en <<http://revistas.um.es/navegamerica>>. [Consulta: Fecha de consulta]. ISSN 1989-211X.

tiene una historia, que puede ser reconstruida. En la dinámica social, el racismo es ante todo, una ideología y, como tal, sirve para consagrar un status quo determinado, de manera que va cambiando de acuerdo a cómo cambian las relaciones socioeconómicas y las correlaciones de poder establecidas¹.

Partiendo de dicha idea, Manrique desarrolló un análisis pormenorizado sobre el racismo en la obra de iconos de la cultura peruana como el Inca Garcilaso, Clorinda Matto de Turner, José Carlos Mariátegui o José María Arguedas, ampliando el estudio con meditaciones sobre el influjo de la xenofobia en asuntos tales como la cuestión nacional o la violencia. Sin ser un trabajo extenso, el texto refleja la agudeza del autor conforme va alumbrando la relevancia del racismo como resorte de dominación social. Un resorte que, en el caso del Perú republicano, permitió a sus elites argumentar la exclusión del aborigen en consonancia con su supuesta inferioridad, justificando de este modo las desigualdades sociales, políticas y económicas del país como realidades inamovibles – quién sabe si inevitables – por natura.

Una de las consecuencias de tales tesis fue la consagración de un dogma discriminatorio de difícil rectificación en el imaginario peruano. Hablamos de un dogma desde el que se desestimaría la capacidad indígena más allá de su fuerza bruta. Un dogma desde el que se minusvaloraría la aportación aborigen en capítulos trágicos para el país como la Guerra del Pacífico o en su propia dinámica. Un dogma, en pocas palabras, que fundamentaría las negativas a conceder al indio los derechos y libertades que disfrutaba la población criolla o un rubro responsable, activo y consciente en el Perú futuro.

La consolidación de asertos como el descrito no fue exclusiva del Perú ni excepcional en el tiempo. Lamentablemente la Historia está plagada de fenómenos y movimientos parecidos. Este artículo revisará aquellos momentos que pueden ser considerados trascendentales para entender la presencia de tales prejuicios en la mentalidad criolla ya en época contemporánea. Las fuentes utilizadas son, en su mayoría, libros de época bien en sus ediciones originales o en las correspondientes recopilaciones. Son, en todo caso, un vehículo necesario para comprender la mentalidad de las respectivas sociedades y el influjo de tales textos dentro de las mismas. En lo que a la estructura se refiere, el análisis partirá de la influencia del antisemitismo en el imaginario de aquellos que pasaron a América; pro seguiremos con una reconsideración sobre el significado multilateral de una disputa como la controversia de Valladolid respecto a la imagen del indio; el tercer escalón girará en torno al debate ilustrado sobre la jerarquización de las razas; y, por último, revisaremos la actitud respecto al indio durante el periplo independentista.

1. El antisemitismo y su influjo en la configuración de la mentalidad precolonial

El legado colonial, en lo que a la percepción de castas se refiere, fue una carga tan difícil de sobrellevar por quienes abrazaron la causa secesionista como controvertida es, a día de hoy, en su estudio. La polémica en torno a conceptos como “*racismo*” o “*racista*” para describir aspectos concretos dentro de las relaciones sociales, económicas y de poder en determinados periodos históricos ha llevado la

¹ MANRIQUE, Nelson. *La piel y la pluma: estudios sobre literatura, etnicidad y racismo*. Lima: DESCO, 1999, p. 1.

controversia a las ciencias sociales entre dos extremos bien diferenciados: a un lado, aquellos especialistas que desdeñan el uso de este tipo de términos con anterioridad a los estudios antropológicos del XVIII; al otro, los investigadores que, aun entendiendo los recelos sobre el uso de tal terminología, deducen una continuidad histórica entre la actitud marginadora observable en determinadas sociedades antes de la Ilustración y la tendencia excluyente apreciable en las mismas, o en sus herederas, en época contemporánea.

Una de las etapas más litigadas a este respecto tiene una vinculación directa con el tema que nos ocupa por ser una de las raíces de la mentalidad criolla. Nos referimos a la España del XV y el surgimiento de los estatutos de limpieza de sangre. En realidad para poder hablar del origen de este tipo de estatutos tendríamos que remontarnos a la centuria anterior, al XIV, y la oleada de pogromos que se produjeron en toda Europa.

De todos es conocido cómo la peste sumió en un estado de histeria colectiva a la Europa del XIV; también cómo, producto de un fanatismo delirante, se hicieron frecuentes los asaltos a las juderías a lo largo y ancho del continente. Alemania y Francia fueron dos de los principales escenarios de las masacres antisemitas, pero España, con la revuelta antijudía de 1391, no se quedaría atrás salvo por un matiz determinante de cara al futuro: las conversiones. Fue éste un fenómeno único en toda Europa y que se extendería ya a lo largo del XV: mientras en el resto de países europeos las conversiones serían prácticamente inexistentes, en España fueron cientos de miles los judíos que, sobre todo entre 1391 y 1412, abrazaron el cristianismo². La mayoría de ellos como única alternativa ante la tésitura muerte, ruina o bautismo. Nadie podía figurarse las complicaciones sociales y religiosas que devendrían de todo ello en pocos años.

Los orígenes del antisemitismo en los reinos hispanos han dado pie a diversas teorías – algunas enfrentadas – pero que suelen coincidir en una existencia anterior a la conquista árabe. Ciertamente es que durante años hubo autores que defendieron una tendencia filojudaista por parte del arrianismo visigodo, pero un simple repaso a la literatura arriana coetánea sustentaría una propensión hacia la ortodoxia que desmontaría tal hipótesis³. Otra cosa es que el endurecimiento de las medidas antisemitas, tras la conversión de Recadero, abonase una imagen más indulgente de la vida de los judíos en época arriana, pero en ese caso tendríamos que hablar de la radicalización – al abrigo de la fe católica – de una corriente antijudía ya existente con el arrianismo.

Los incidentes contra los judíos menguaron considerablemente bajo el dominio musulmán; empero con la Reconquista se avivarían las viejas brasas antisemitas, siendo los sucesos de 1391 uno de los puntos álgidos de tales acontecimientos. Los motivos para la pervivencia del odio serían múltiples. El empleo por parte de los monarcas católicos de judíos como recaudadores de impuestos provocó una identificación de éstos como administradores del despotismo nobiliario y real frente a

² Los números varían según los especialistas. Benzion Netanyahu habla de unos 600.000; Domínguez Ortiz de alrededor de 300.000. Está más cercano a la realidad uno u otro, en una población de entre 7 y 8 millones, ambas cifras son sorprendentemente altas.

³ GONZÁLEZ SALINERO, Raúl. Judíos y arrianos: el mito de un acercamiento inexistente. *Sefarad*. 2004, vol. 64, n. 1, pp. 27-64.

los fueros locales. También habría que sumar la campaña de desprestigio que sufrieron los judíos a manos de personajes como el padre Ferrán Martínez o el obispo Pablo de Santa María – paradójicamente, converso – quienes, en su obsesión, imbuyeron a sus feligreses alocadas teorías conspirativas y alimentaron calumnias arcanas como el asesinato ritual de niños – quién no recuerda la leyenda del Santo Niño de La Guardia – o la profanación de la Oblea⁴.

Sobre el papel, la conversión debía poner a salvo a aquellos que renunciaran a la fe judaica y aceptasen el bautismo. Sin embargo, lo que en un principio pareció el medio ideal para superar las ya seculares fobias religiosas acabaría destapando una nueva dimensión del problema. Hay que tener en cuenta que, una vez bautizados, los conversos gozarían de los mismos beneficios que cualquier otro cristiano, incluyendo el acceso a círculos de poder hasta entonces vetados. Tal apertura despertaría un recelo progresivo en los cristianos viejos que se haría evidente conforme los nuevos cristianos fueron ascendiendo posiciones. Pensemos que en el pasado el número de judíos que podían ejercer como funcionarios, médicos, notarios, farmacéuticos... estaba limitado por ley. Tales trabas desaparecieron una vez convertidos, dejándoles la puerta abierta para ejercer cualquier oficio en igualdad de condiciones a sus ahora hermanos de fe.

Los temores profesionales de los artesanos y funcionarios tradicionales se verían complementados por la desconfianza en cuanto a la fe de los *cristianos nuevos* – siempre sospechosos de mantenerse fieles a sus antiguos ritos – pero, sobre todo, por el notable grado de envidia que suscitaría entre los *cristianos viejos* el rápido ascenso de algunas familias conversas al amparo de su nueva condición religiosa⁵. Sin entrar en la disputa sobre la sinceridad o no de las conversiones, no puede soslayarse cómo a lo largo del XV se intensificaría el acoso contra todo aquello que pudiera ser señalado como hebraico. No obstante hay dos factores a reseñar en dicha tendencia: el primero, cómo la presión popular iría dirigida ya no sólo hacia los judíos sino también hacia los conversos; el segundo, cómo dicho acoso terminaría por no hacer distinciones entre cultura y religión, de manera tal que el mantenimiento de todo hábito pretérito al bautismo podía resultar sospechoso y motivo de denuncia. Así la integración religiosa, para el converso, no quedaría limitada a la renuncia de su anterior fe sino que implicaría una exigencia tácita de desarraigo respecto a lo que, hasta entonces, había sido su cotidianidad, su visión del mundo... En resumen, su cultura.

No exageramos al afirmar que la persecución de lo hebraico determinó el devenir de los reinos hispánicos en un momento trascendental en el que religión y

⁴ Un estudio discutido pero muy válido en lo tocante a este punto sería NETANYAHU, Benzion. *Los orígenes de la Inquisición en la España del XV*. Barcelona: Crítica, 2000.

⁵ Un ascenso que llegaría en algunos casos hasta la más alta nobleza, como quedaría constatado con la turbación que rodeó a la nobleza cuando el Cardenal Francisco Mendoza y Bobadilla entregó a Felipe II el memorial conocido como *El Tizón de la Nobleza de España*. Dicho memorial no sería sino un rastreo intensivo de los orígenes de los linajes de su tiempo en respuesta al rechazo de un tribunal conformado por miembros de la “nobleza de élite” hizo de la petición del Conde de Chinchón, sobrino del cardenal, para entrar a formar parte de una orden militar por “*falta de probanda en la nobleza de sangre*”. Finalmente el monarca ordenó que se archivara el memorial para evitar que el enfrentamiento pasara a mayores, mas no pudo evitarse su posterior difusión en forma de libelo. Puede encontrarse una versión digitalizada del texto en <www.hispanista.org/libros/alibros/15/lb15.pdf>.

nación – aunque tal vez fuese más correcto decir “*identidad*” – confundieron sus límites entremezclándose hasta extremos insospechados. Sopesemos el momento y la situación: una monarquía patrimonial conformada por dos de las principales coronas peninsulares; reinos distintos con leyes distintas y distintos intereses; territorios con una relación histórica de tira y afloja no exenta de enfrentamientos;... Había pocos elementos que pudieran actuar como amalgama de semejante potencia dada la inmensa diversidad de sus poblaciones, pero el que finalmente se impuso – la religión – resultó ser tan vinculante como riguroso. A nadie puede sorprenderle que la primera institución común a todos los reinos fuese, precisamente, el Santo Oficio. De la misma manera tampoco nadie se puede llevar a engaño al constatar la pervivencia durante siglos de un instrumento como los Estatutos de Limpieza de Sangre.

Los estatutos fueron uno de los principales mecanismos de exclusión organizado contra los conversos. Su objetivo sería impedirles, en la medida de lo posible, su acceso a las distintas instituciones de poder y saber. Cabildos catedralicios, gobiernos municipales, colegios mayores, órdenes militares, el Santo Oficio,... todos ellos utilizaron dicho instrumento para impedir que entre sus miembros se contase ningún descendiente de judío, árabe o hereje. Empero las contradicciones derivadas de su aplicación no fueron nimias: un concepto como el de “*sangre impura*” y su transmisión de generación en generación era totalmente contrario a la doctrina cristiana, ya que denegaba al bautismo su carácter absolutario convirtiéndolo, inconscientemente, en un rito superfluo. Del mismo modo, en consonancia a tal criterio, habría una creencia extendida en cuanto a la “*sangre pura y limpia*” de los cristianos viejos por su supuesta ascendencia visigoda o ibérica pero, en todo caso, alejada de aquellos que se señalarían como maculados⁶.

Tal visión resulta trascendental para comprender el proceso de transmutación mental en cuanto al judío y su acosamiento. Iniciado éste por motivos religiosos y ampliado indistintamente a la cultura, la introducción de un criterio como la sangre nos llevaría a una nueva dimensión – la biológica – en lo que a la persecución respecta. Una dimensión que, si bien podemos considerar germinal con el surgimiento de los estatutos, no se vio mermada en su naturaleza excluyente con el paso de los años sino que, por el contrario, desde determinados sectores intelectuales se vio incluso reforzada. Hering Torres saca a colación un ejemplo válido a este respecto, Fray Francisco de Torrejoncillo, quien en su obra *Centinelas contra judíos* llegaría a asegurar que el judaísmo se definía por la sangre, insinuando su latencia aun veintiuna generaciones después de haberse producido la conversión al cristianismo⁷.

⁶ Dicha creencia sería sostenida por intelectuales de su tiempo como Benito de Peñalosa, en su *Libro de las cinco excelencias del Español*, publicado en Pamplona en 1629, o Ambrosio de Morales, en *Los Otros Dos Libros Vndecimo y Duodecimo De la Coronica General de España*, editado en Alcalá de Henares en 1577. En HERING TORRES, Max Sebastian. *La limpieza de sangre y su pugna con el pasado. Torres de los Lujanes*. 2003, n. 50, pp. 105-121.

⁷ “[Para] ser enemigos de Christianos [...] no es necesario ser padre, y madre ludios, uno solo basta: no importa que no lo sea el padre, basta la madre, y esta aun no entera, hasta la mitad, y ni aun tanto, basta un quarto, y aun octavo, y la Inquisición Santa ha descubierto en nuestros tiempos que hasta distantes veinte un grados se han conocido judaiçar”. El libro de Torrejoncillo fue publicado en Pamplona en 1690 y puede encontrarse una versión digitalizada del mismo en <<http://books.google.es>> introduciendo los tags “Torrejoncillo+Centinela”.

¿Por qué sacar a colación a judíos y conversos en un tema como el racismo y la ciudadanía en la América Hispánica del XIX? Sencillamente porque dicho racismo hunde sus raíces en la Colonia, en el universo mental que descubridores y conquistadores llevaron consigo a ultramar para que acabara consolidándose, con sus particularidades, en el Nuevo Mundo. No hablaríamos de meros bastimentos intelectuales sino de una mentalidad, un imaginario, en el que la visualización del “otro” se vio sumamente mediatizada por la religión pero que, a la par, mostraría en su construcción tremendas discordancias.

2. La Controversia de Valladolid y la visión del Otro

Tzvetan Todorov hizo una interesante reflexión sobre ello en *La conquista de América. El problema del otro* al hablar del debate sobre la justicia/injusticia de la Conquista y, sobre todo, del referente a la igualdad/desigualdad del español respecto al indio. Dos discusiones que irían de la mano hasta un extremo que la respuesta de cualquiera de ellas determinaría, en esencia, la resolución de la otra.

Partiendo de una premisa que podría concluirse en “*la diferencia se degrada en desigualdad; la igualdad en identidad*”, Todorov señala cómo el comportamiento de los españoles estuvo condicionado por tres factores fundamentales: el deseo de enriquecerse, la pulsión de dominio y la percepción del indio como un ser “*a la mitad del camino entre los hombres y los animales*”. Este último elemento validó toda una doctrina sobre la desigualdad que encontró su réplica, como no, en los teóricos de la igualdad entre todos los hombres, generando un debate en el que, parafraseando al estudioso búlgaro, “*no sólo [se pondrá] en juego la oposición igualdad-desigualdad, sino también la [existente] entre identidad y diferencia*”⁸.

Dicho debate culminó en 1550, en la Controversia de Valladolid, pero el camino hasta ese encuentro no careció de incoherencias. Podemos encontrarlas en instrumentos como el requerimiento⁹, teóricamente instaurado para organizar una Conquista hasta entonces caótica pero que, en realidad, acabó consolidando el criterio de desigualdad. Lo mismo en lo que concierne a defensores de los derechos naturales del hombre como Francisco de Vitoria quien, siendo considerado una de las figuras del humanismo español del XVI, desharía todos los argumentos que se presentaron para justificar las guerras en América aunque, curiosamente, acabó concibiendo la base legal para justificar las *guerras justas*, germen de las futuras guerras de colonización.

⁸ TODOROV, Tzvetan. *La conquista de América. El problema del otro*. México DF: Siglo XXI, 2003, p. 157.

⁹ El requerimiento era la lectura de los derechos sobre los territorios americanos concedidos al monarca español por el Papa como representante de Dios en la Tierra, así como de las represalias a sufrir en caso de ser cuestionados tales derechos. Obra de Palacios Rubios en 1514, su instauración hizo que, a partir de ese momento, la toma de toda región debiera precederse, con un oficial real como testigo, de su lectura a los indígenas que habitasen dicho territorio. En el caso de que los indios mostrasen su conformidad, sus personas debían ser respetadas; otro cantar muy distinto era si mostraban cualquier oposición al requerimiento, entendiéndose por tal la mera dilación. En ese caso los conquistadores podían usar la violencia a su antojo contra los renuentes y sus familias, saquear sus propiedades y esclavizarlos. Sorprendentemente en la reglamentación no se haría mención alguna a la presencia de un intérprete.

En el caso del requerimiento sus contradicciones son tan obvias como burlesco llamar libertad de elección a las opciones del indio tras su conminación: esclavitud forzosa o servidumbre voluntaria. Todorov incide en ello resaltando el rol activo y protagónico de los españoles como evidencia de la disparidad de la relación¹⁰. Poco cambia el panorama si es en Vitoria en quien volcamos nuestra atención, hallando como traba principal su particular lectura del principio de reciprocidad de modo tal que, según el ámbito al que éste se aplicase, podría hablarse de una reciprocidad efectiva o ilusoria. No obstante fue en la definición de las denominadas *guerras justas* donde pudieron observarse con más claridad las incongruencias del humanista.

Vitoria, en su argumentación sobre la licitud de determinadas intervenciones, señaló como legítimas las emprendidas para proteger a los inocentes de la tiranía de los jefes indígenas o de aquellas leyes “*que ordenan sacrificios de hombres inocentes o permiten la matanza de hombres exentos de culpa para comer sus carnes*”. Tal afirmación difuminaría la reciprocidad anteriormente mentada al dejar a los españoles como juez y parte. Eran los españoles, en definitiva, quienes definían en exclusiva los criterios que determinaban la tiranía; eran los españoles quienes, sin otra opinión que la propia, precisaban cuando una matanza estaba justificada o no. Vitoria no fue consciente del contrasentido por una razón muy sencilla: su percepción del indio nunca dejó de ser confusa. Por una parte teorizó contra aquellos que negaban a los aborígenes americanos el derecho de dominio con la excusa de que eran *amentes*¹¹; sin embargo, dentro de la misma obra, al expresar sus dudas respecto a la capacidad del indígena para gobernarse, algunos de sus párrafos parecen más cercanos a quienes lo bestializaban que a los que propugnaban su humanidad y un trato igualitario¹². Una tendencia que parece confirmarse con la insinuación – que no afirmación – de la legitimidad española para asumir el gobierno y administración de los americanos vista su falta de facultades, lo que acabó reforzando uno de los pilares de la futura imagen del indio: un ser infantil precisado de tutela por su propio bien.

El derecho de tutela aludido por Vitoria desnaturalizaría sus tesis sobre la reciprocidad entre indios y españoles pero, además, daría fundamentos a Sepúlveda en su posterior disputa con Las Casas al sugerir la conveniencia de una relación de autoridad entre tutor y tutelado. Recordemos que buena parte del discurso de Sepúlveda se basó en Aristóteles y su visión jerárquica de la sociedad – un mundo

¹⁰ “*Se postula de entrada que los indios son inferiores, pues los españoles deciden las reglas del juego. Se podría decir que la superioridad de quienes anuncian el requerimiento ya está contenido en el hecho de que son ellos los que hablan, mientras que los indios escuchan*”. TODOROV, Tzvetan. *La conquista de América. El problema del otro*. México DF: Siglo XXI, 2003, p. 159.

¹¹ Entendiendo por éste el derecho sobre las cosas. Frente a tales intenciones Vitoria fundamentará el dominio en el hecho de ser el hombre “*imagen de Dios*”, lo que alarga dicho derecho a niños e indios por ser hombres. En el caso de los indios negaría también que fuesen *amentes* por tener “*establecidas con cierto orden sus cosas*”.

¹² “*Esos bárbaros, aunque, como antes dijimos, no sean del todo amentes, distan, sin embargo, muy poco de los amentes, y, por tanto, parece que no son aptos para formar o administrar una república legítima, aun dentro de los límites humanos y civiles [...] Nada o poco más valen para gobernarse a sí mismos que los amentes, y ni aun son mucho más capaces que las mismas fieras y bestias, de las que no se diferencian siquiera ni en utilizar alimentos más tiernos o mejores que los que ellas consumen*”. Los textos pertenecen al *Derecho natural y de gentes. De los indios: reelección primera* y aparecen recopilados en HUNEEUS PÉREZ, Andrés. *Historia de las polémicas de Indias en Chile durante el siglo XVI. 1536-1598*. Santiago de Chile: Editorial Jurídica de Chile, 1956, pp. 12-13.

de amos y esclavos - desestimando la comprensión de la diferencia por una asociación en la que se desenvolvía con mayor soltura: la de superioridad e inferioridad. Fue en esta asociación y su desarrollo donde Sepúlveda buscaría la justificación de las *guerras justas* – en este caso, de la conquista americana - circunscribiendo su legitimidad a cuatro puntos que Todorov resume en estos términos:

1. Es legítimo dominar por la fuerza de las armas a los hombres cuya condición natural es tal que deberían obedecer a otros, si rechazan dicha obediencia y no queda ningún otro recurso.
2. Es legítimo desterrar el abominable crimen que consiste en comer carne humana, que es una ofensa particular a la naturaleza, y poner fin al culto de los demonios, el cual, más que cualquier otra cosa, provoca la ira de Dios, con el monstruoso rito del sacrificio humano.
3. Es legítimo salvar de los graves peligros a los innumerables mortales inocentes que esos bárbaros inmolaban todos los años, apaciguando a sus dioses con corazones humanos.
4. La guerra contra los infieles se justifica porque abre el camino para la propagación de la religión cristiana y facilita la tarea de los misioneros¹³.

Como puede observarse, cada uno de los puntos podría ser glosado como una descripción del indígena americano o de los motivos para abordar su conquista: naturaleza (supuestamente) sumisa del indio; canibalismo; paganismo; sacrificios humanos y evangelización. De entre todos ellos son el primero y el último los más llamativos. El primero porque, ajustado a una premisa como era la obligatoriedad de imponer el bien al otro, razonaba la toma de América y sus pueblos por los españoles; el último porque implicaba la llegada del cristianismo y, con su imposición, la erradicación de los otros tres puntos. Sin embargo hay otra conclusión a destacar y es cómo de la percepción de la naturaleza sumisa del indio y el deber de cristianizarlo surgirán dos de las piedras angulares de la colonización y sus motivaciones: la teórica protección del indígena frente a quienes quisieran abusar de él y el compromiso de evangelizarlo para lograr su redención-civilización. Dos elementos que, junto a sus fundamentos, se elevarían como parte sustancial del imaginario colonial y, en su discurrir, llegarían hasta el periodo republicano reinterpretados en algunos aspectos pero con su potencial segregacionista todavía vigente.

De poco sirve pensar que el vencedor moral de la controversia fuera Las Casas¹⁴. Las razones del dominico quedarían ahogadas, en boca de Enrique Dussel, “*por la razón estratégica, por el realismo cínico de Felipe II*”¹⁵. En cierta manera nos encontramos con una paradoja singular: la obra de Las Casas acabaría

¹³ TODOROV, Tzvetan. *La conquista de América. El problema del otro*. México DF: Siglo XXI, 2003, p. 165. Una versión digitalizada del *Demócrates segundo o De las justas causas de la guerra contra los indios* – con prólogo, traducción y edición de Marcelino Menéndez Pelayo – está disponible en la web de la Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes <<http://www.cervantesvirtual.com/servlet/SirveObras/12593394228031524198624/index.htm>>.

¹⁴ Después de todo la cita en Valladolid se produjo tras serle denegado a Sepúlveda el derecho a imprimir su tratado sobre la justicia de la guerra contra los indios. La falta de veredicto por parte del tribunal – ninguno de los jueces se atrevió a ello – impidió que se le concediera el permiso para publicarlo, de ahí que podamos hablar de una victoria moral de Las Casas.

¹⁵ DUSSEL, Enrique. *1492. El encubrimiento del Otro. Hacia el origen del “mito de la Modernidad”*. La Paz: Plural Editores; UNMSA, 1994, p. 81.

condicionando en gran medida el corpus legislativo a aplicar en las Indias, pero fueron las tesis de Sepúlveda – en cuanto al indio como ser bárbaro destinado a la servidumbre – las que junto al icono del indígena como salvaje, como bestia, más profundamente acabarían enraizando en la mentalidad de los españoles y sus descendientes criollos.

3. Ilustración, prejuicio y jerarquía

Aunque el sentimiento de superioridad hacia el indio puede remontarse, como vemos, prácticamente a inicios de la Colonia fue en el siglo XVIII cuando se perfiló – con variantes, según la región y el contexto – el discurso excluyente que acabó aplicándose en el continente tras la independencia. Con todo, hay que plantear su consolidación sin perder de vista dos aspectos fundamentales: por un lado, el clima de inestabilidad política presente a lo largo de la centuria que, si bien fue manifestándose en sucesivas revueltas, acabaría con un estallido de violencia inusitado y de claras connotaciones étnicas: la rebelión de Túpac Amaru; el otro sería la llegada a América de las teorías ilustradas sobre la jerarquía de las razas, las cuales – aun siendo motivo de polémica en los círculos intelectuales europeos y americanos – fueron reconocidas como científicas por unos sectores sociales, políticos y económicos totalmente dispuestos a respaldar el carácter científico de sus prejuicios.

Fue Georges-Louis Leclerc, conde de Buffon, quien sembró la polémica con la publicación de su *Histoire naturelle, générale et particulière*. En su intento de dar respuesta al renovado interés europeo por la naturaleza, el noble francés teorizaría sobre las diferencias existentes entre las especies animales americanas y las del Viejo Mundo, concluyendo la inferioridad de las primeras respecto a las segundas. La explicación devendría de la hostilidad de la naturaleza americana; un territorio adecuado para especies de sangre fría y acuáticas pero sumamente duro para el resto, de modo tal que toda fauna que había emigrado allí había terminado achicándose, afeándose y sufriendo un debilitamiento que habría afectado incluso a los indígenas al menguarles su capacidad reproductora¹⁶.

Las tesis de Buffon extendieron la imagen de una América embrionaria, inmadura, prácticamente en proceso de formación. El problema llegaría con el asentamiento de tal idea en el imaginario europeo y, sobre todo, con la prolongación que el noble francés haría de la imagen del continente a sus habitantes. En la distinción que haría de los distintos grupos humanos, Buffon respaldaría las diferencias en torno a tres factores – clima, cultura y alimentación – señalando como entorno ideal para el desarrollo humano y de toda vida la zona templada situada entre los paralelos 400 y 500; un espacio donde, por su condiciones favorables, podían encontrarse las variedades más bellas y mejor dotadas. Sobra decir que el alejamiento de dicha zona sería proporcional a la degeneración de los individuos, por lo que – en consonancia a tales hipótesis – América quedaría señalada como un territorio alejado del paraíso civilizatorio que encarnaba Europa. Un territorio recorrido por sociedades de salvajes, por turbas de bárbaros dominados por las

¹⁶ Sobre éstos el autor afirmaría cómo “*la naturaleza, negándole las potencias del amor, lo ha maltratado y empequeñecido más que a ningún otro animal*”. El texto pertenece al volumen XV de sus *Oeuvres Completes*. GERBI, Antonello. *Viejas polémicas sobre el Nuevo Mundo (Comentarios a una tesis de Hegel)*. Lima: Banco de Crédito del Perú, 1944, p. 18.

pasiones en las que eran corrientes el hurto, el asesinato y la promiscuidad y cuyos miembros podían considerarse más cercanos a los animales que al hombre¹⁷.

Las teorías buffonianas conmocionaron las principales academias europeas, suscitando un debate en el que pronto se hizo evidente el antagonismo entre partidarios y detractores del naturalista. De sus adeptos cabría destacar nombres como David Hume, Cornelius de Pauw y William Robertson; de entre sus críticos podemos citar, entre otros, a Antonio José Pernetty o Gianrinaldo Carli. Sorprendentemente, con la excepción de Pernetty¹⁸, ninguno de ellos conocía América, empleando una metodología basada en la recopilación de información¹⁹ y el examen crítico-comparativo de la misma para establecer – con su subjetividad como único elemento de análisis – una serie de generalidades como características comunes de los americanos. Así, fue su criterio el que determinó qué datos eran ciertos y cuáles falsos, desechando aquellas fuentes que eran contrarias a sus razonamientos²⁰ en pro de una imagen artificial y discutible del *salvaje* que acabaría formando parte del imaginario occidental contemporáneo.

Uno de los principales apologistas de la inferioridad americana fue el neerlandés Cornelius de Pauw, un hombre que concitaría tanta admiración como odio con sus hipótesis. La relevancia del intelectual holandés – Kant no sólo lo leía sino que lo recomendaba – devino de la libre interpretación que haría de las tesis de Buffon en cuanto a la degeneración del hombre americano. No es que De Pauw pretendiese refutar las tesis del noble francés en cuanto a la debilidad de las especies americanas; simplemente desestimaría que fuese la hostilidad del medio el culpable de la misma. En su opinión, las taras que encarnaban esa debilidad – cobardía, escaso vigor sexual, indolencia, estupidez, puerilidad mental y física... - no eran sino parte sustancial de la propia naturaleza del hombre primigenio americano, yendo incluso más allá al plantear la posibilidad de que tales defectos hubieran acabado extendiéndose a todos los habitantes del continente indistintamente de su raza o credo.

Percatémonos que las diferencias entre Buffon y De Pauw serían notables. Mientras el gallo achacaría a los americanos una serie de defectos motivados por la climatología – haciendo especial hincapié en su juventud e inmadurez – el neerlandés subrayaría tales defectos como parte consustancial al indio, remachando la inferioridad física, intelectual y sensitiva del aborigen con una contundencia que

¹⁷ No obstante Buffon también incidiría en la necesidad de investigar científicamente los orígenes humanos a fin de determinar el auténtico carácter de las sociedades primitivas.

¹⁸ Y hasta su experiencia debe matizarse ya que se limitaba a su condición de capellán de la expedición de Bougainville a las Malvinas en 1763, de donde devendría la publicación, en 1769, de su *Journal historique du voyage fait aux iles Malouines et au detroit de Magellan*.

¹⁹ Por lo general relaciones de viajes, pero las controversias entre ellos respecto a la fiabilidad de las mismas nos hace cuestionar la validez de las fuentes. JUNCOSA E., José. *Europa y Amerindia. El indio americano en textos del siglo XVIII: Cornelius de Pauw - William Robertson - José Pernetty - Luigi Brenna - Abad Raynal*. Quito: Abya-Yala, 1991, p. xvi. En adelante lo citaremos como *Europa y Amerindia*.

²⁰ Algo evidente al ver desestimadas crónicas españolas del XVI como la de José de Acosta o los estudios realizados por los franciscanos mexicanos en los primeros tiempos de la Colonia. La justificación no podía ser más peregrina si nos atenemos a la opinión de Robertson, quien consideraba a los españoles incapaces para observar la realidad americana a causa de su "*audacia ignorante*" en la cual el "*interés económico*" actuaba como defecto y el "*interés piadoso*" como virtud. JUNCOSA E., José. *Europa y Amerindia*. Quito: Abya-Yala, 1991, p. xiv.

anularía incluso toda posibilidad de remisión²¹. La radicalidad de De Pauw llegaría a poner en su contra incluso a Buffon, quien en su *Epoques de la Nature* daría marcha atrás respecto a algunas de sus tesis anteriores reconociendo que, si bien no alteraba su criterio sobre el salvajismo de los pueblos de América, no podía seguir diciendo lo mismo en cuanto a su debilidad o degeneración²².

De Pauw no sólo generaría polémica con Buffon. Por el contrario, las disputas en torno a las teorías del holandés fueron frecuentes en los círculos intelectuales europeos de la época. De las filas de sus opositores surgieron diversas hipótesis sobre la naturaleza bondadosa del hombre americano, dibujando un retrato idealizado del indígena que se convertiría en la antítesis del esbozado por De Pauw y sus partidarios. De todos es conocida la teoría del *bon savage* de Rousseau, pero dicha línea también fue seguida por otros como el francés Antonio José Pernetty.

Ya comentamos la participación de Pernetty en la expedición de Bougainville a las Malvinas. Contrario a las teorías buffonianas iniciales, su obra estuvo muy influenciada por Rousseau, transmitiendo una imagen ennoblecida del indígena en la que contrastaría sus modos sociales – ideales y perfectos en su inocencia y simplicidad – con una sociedad europea dominada por la corrupción y la hipocresía. Para Pernetty, los indígenas mantenían una bondad innata por su cercanía a la ley natural teorizando en contra de los preceptos de De Pauw con la misma ciencia, por escasa, que el holandés y sus acólitos²³.

Esa imagen de los indios como niños no era nueva. Ya en los primeros años de la evangelización pensadores como Jerónimo de Mendieta habían proclamado como característica del indígena – en línea con los teóricos de la igualdad y el trato humano al aborigen - su falta de maldad, su pureza,... su inocencia infantil. Esta imagen cobraría realce en determinados círculos ilustrados junto a la del salvaje descrito por De Pauw, convirtiéndose en dos de los iconos por excelencia, en su antítesis, de los que beberían los intelectuales del XIX a la hora de hablar del indio.

La respuesta americana a las teorías ilustradas fue muy dispar. La Compañía de Jesús aportó algunas de las réplicas más destacadas, con reconsideraciones

²¹ “... tienen menos sensibilidad, menos gusto y menos instinto, menos corazón y menos inteligencia, menos de todo, en suma. Son como niños bobos, incurablemente ociosos e incapaces de cualquier progreso mental”. GERBI, Antonello. *Europa y Amerindia*. Op. cit., pp. 46-47.

²² “Salvajes, sí; pero no débiles ni degenerados. ¿Ignora De Pauw, cuando nos dice que los americanos eran débiles y se doblegaban al más pequeño peso, que los caribes, los iroqueses, los hurones, los floridianos, los mexicanos, los tlascaltecas, los peruanos, etc. eran hombres de nervio y de músculo, y en extremo valerosos, no obstante la inferioridad de sus armas? ¿Ignora que en América del Sur, donde todos los animales son pigmeos, se encuentran gigantes entre los hombres? (...) Pues no puede dudarse que se han encontrado en la América Meridional hombres en gran número, y todos más grandes, más macizos, más robustos y más fuertes que todos los demás hombres de la tierra”. GERBI, Antonello. *Europa y Amerindia*. Op. cit., p. 58.

²³ “Listos siempre (los “Salvajes Americanos”) a ayudarse mutuamente en caso de necesidad, rehúsan adoptar las leyes y costumbres de aquellos que creen no deber nada a los demás. Mientras más alejadas sean sus costumbres de las que son de pueblos llamados civilizados, más esas costumbres parecen conformes a la ley primitiva, grabada por la Naturaleza en el corazón de los hombres. Acostumbrados al yugo bajo el cual sucumbimos sin darnos cuenta no consideramos que en realidad estamos sustituyendo a esta ley, las falsas ideas de una razón encadenada, obscurecida y corrompida por una educación viciosa”. La cita pertenece a la obra de Pernetty, *Disertación sobre América y los americanos contra las investigaciones filosóficas del señor De Pauw*, publicadas en Berlín en 1771. En GERBI, Antonello. *Europa y Amerindia*. Op. cit., p. 106.

históricas como las vertidas por el ecuatoriano Juan de Velasco en su *Historia del reino de Quito*, en la que reivindicaría la civilización incaica frente a lo escrito por eruditos europeos como el abate Raynal; la refutación que el abate Molina haría, desde una perspectiva judicial y etnográfica, de las teorías de De Pauw²⁴ en su *Historia geográfica, natural y civil del reino de Chile*; o la sólida e irrefutable *Historia Antigua de México* de Francisco Javier Clavijero, con la que el jesuita mexicano – partiendo de su propia experiencia – rebatió sin matices las opiniones sobre la inferioridad física y mental del indígena americano. Sin embargo también fueron muy comunes las posturas ambiguas e incluso aquellas que, tras las críticas a De Pauw, ocultaban actitudes de desprecio muy cercanas a las del clérigo holandés. Significativa puede considerarse a este respecto la del peruano José Ignacio de Lecuanda, quien rechazaría el desprecio del neerlandés hacia lo americano no por su inconsistencia científica o por su desconocimiento de la realidad americana sino por no aplicar en sus tesis las jerarquías sociales existentes en el continente²⁵. Tal apreciación no sería excepcional dentro de los grupos de poder criollos. Por el contrario, muchos de sus miembros rechazaron verse englobados en la misma categoría que los indígenas, evidenciando la escasa estima que sentían hacia sus coetáneos aborígenes. Sin embargo esta postura resulta confusa vistas las extrañas alianzas que se forjarían a lo largo del siglo.

Es cierto que opiniones como la de Lecuanda sugieren la existencia de un sentimiento colectivo, con tendencia segregacionista, en la que el indio aparecería relegado frente al criollo. Pero, a la par, la displicencia con que criollos y mestizos contemplaban al indio no sería obstáculo para que, en defensa de sus intereses, fomentasen un acercamiento hacia éste, vista su importancia cuantitativa, a fin de contar con su apoyo en las múltiples algaradas que se producirían en esta centuria. Una ambivalencia que también se haría presente en las luchas independentistas y una vez culminada la secesión.

La escasez de intelectuales que contrarrestasen eficazmente las teorías jerárquicas europeas - o que, simplemente, planteasen la plena equiparación del indio con el criollo – hizo que el discurso ilustrado sobre la inferioridad del hombre americano acabara alterándose dando paso a otro en el que las taras y demás carencias corresponderían solamente al indígena. Esta creencia potenció un retrato del indio, a nivel continental, que subrayaría como rasgos característicos de éste el automatismo, la estupidez y la inferioridad física. Pero a dicha triada habría que sumarle otro rasgo que calaría con profundidad en la mentalidad criolla, la violencia, sobre todo tras el levantamiento que haría temblar los cimientos del sistema colonial: la rebelión de José Gabriel Condorcanqui *Túpac Amaru*.

²⁴ En sus palabras “*más un romance que una disquisición filosófica*”. Un interesante artículo sobre la obra de Molina es HACHIM LARA, Luis. Sujeto y proyecto ilustrado en el ‘Compendio de la Historia Geográfica, Natural y Civil del Reyno de Chile’ (1776) del abate Juan Ignacio Molina. *Kipus*, 2004, 17/1. Disponible en <www.lasa.international.pitt.edu/Lasa2003/HachimLaraLuis.pdf>.

²⁵ “(De Pauw) cuyo odioso nombre no puede recordarse sin encono, llegó hasta el extremo de confundirlos (a los limeños) con los Patagones y Eskimauses, y hace de ellos una raza embrutecida, sin distinguir el originario del forastero, ni sus clases, o gerarquías, que tienen inexplicable variedad en su cultura, usos y costumbres; poniendo en un mismo paralelo al Español Americano, con el Indio más inculto de la Sierra”. El enojo de Lecuanda se hizo público en el número 10 del *Mercurio Peruano* bajo el título “Discurso sobre el destino que debe darse a la gente vaga que tiene Lima”. En: ANDRÉS GARCÍA, Manuel. *De peruanos e indios. La figura del indígena en la intelectualidad y política criollas (Perú: siglos XVIII-XIX)*. Huelva: UNIA, 2007, p. 51.

El intento de Condorcanqui por culminar un proyecto pluriétnico en el que tuvieran cabida todos los hijos de América independientemente de su raza y cultura concitó tales apoyos que llegó a constituirse como una seria amenaza para la metrópoli. No obstante, la violencia y el descontrol de las masas indígenas sumirían a los estratos criollos en el pánico, lo que provocaría el abandono progresivo de la causa tupamarista y un temor perenne a una posible guerra de castas que perduraría hasta el siglo XX. Este pavor generacional tendría otro efecto directo: una marcada aprensión hacia el indio que culminaría en una total desconfianza hacia todo papel protagónico que pudiera tener en la construcción del futuro. Sólo así puede explicarse, por ejemplo, la evolución de la república peruana respecto al indígena, siendo la Gran Rebelión el punto de partida de una política estatal que, con sus vaivenes políticos, en ningún momento se plantearía – salvo como un objetivo a plazo indefinido – la equiparación del indio del común con el criollo como ciudadano de pleno derecho²⁶.

El terror criollo hacia la violencia étnica cobraría otro matiz en 1791 con la rebelión esclava de Saint Domingue. El levantamiento habría que abordarlo como uno de los capítulos secundarios de la Revolución Francesa – una de sus sombras, en realidad – pero si por algo nos interesa es por la repercusión que tuvo en el resto de América y, sobre todo, en el Caribe. Lo que comenzó como una reivindicación de los mulatos y negros libres por el reconocimiento de sus derechos terminó en una sublevación de esclavos que culminaría con una masacre de propietarios blancos y la huida de los supervivientes. Lo cierto es que los posteriores vaivenes militares y políticos de la isla con la abolición como trasfondo y el negro esclavo como protagonista generó en el resto de la región lo que Arturo Morales Carrión denominaría “*el síndrome haitiano en el Caribe*”²⁷ o, lo que es lo mismo, un miedo inmenso de los blancos hacia los negros bozales y, en general, hacia toda la población de color.

El miedo al negro no haría sino engrosar un corpus doctrinal caracterizado por la marginación del africano, su supeditación y el rechazo de su mestizaje. Dicha tendencia fue común prácticamente a toda la América Hispana durante la Colonia. Ya Joseph Acosta reflexionaría al respecto describiendo su subordinación moral y social como natural y su mezcla como la más defectuosa y repugnante. Otros como Alonso de Sandoval, reinterpretando la Biblia como le dio su entender, encontrarían su potencial contaminante en la “*corrupción intrínseca de sus humores (llámese sangre, semen o leche materna)*”, señalando el color oscuro de su piel como la expresión de su corrupción y mala calidad²⁸.

¿Eran Acosta y Sandoval excepciones al pensamiento dominante? En absoluto. Un mero repaso a la literatura española del XVI confirma la conexión entre las explicaciones teológicas del primero, las elucubraciones del segundo y los rasgos

²⁶ Otras consecuencias más cercanas, temporalmente hablando, a la rebelión fue el proceso de degradación que sufriría la figura del indígena en el Perú, con la desaparición de lo que había sido su nobleza, la persecución de su cultura y el pleno asentamiento de un icono – el del indio – como campesino pero, sobre todo, como salvaje, reforzando el estereotipo ilustrado europeo.

²⁷ En: MORALES CARRIÓN, Arturo. La revolución haitiana y el movimiento antiesclavista en Puerto Rico. *Boletín de la Academia Puertorriqueña de la Historia*. 1983, vol. VIII, n. 30, p. 139.

²⁸ Dichas manifestaciones pueden encontrarse en el libro de Acosta *De Procuranda Indorum Salute. Libri*, publicado en 1596, y en el *De Instaurata Aethiopia Salute* de Sandoval, editado en 1647. Tampoco estaría de más revisar la *Política Indiana* escrita por Juan Solorzano y Pereyra en 1777.

que conformaban la personalidad estereotipada del negro literario en ese tiempo, destacando entre éstos “su propensión a las peleas, su infantilidad, su desmedida afición musical, su lujuria, su vanidad, sus aspiraciones de nobleza, su animalidad y su ignorancia religiosa”²⁹. Baltasar Fra Molinero confirmó tal aserto al trabajar la imagen del negro en el teatro del Siglo de Oro, reseñando la fidelidad del estereotipo literario del africano con la percepción general que de éste tenía la sociedad: un bárbaro salvaje, pueril, tan digno de risa como de desprecio y feliz en su ingenuidad animal. En resumen, un ser que reunía en sí las premisas exigidas para fundamentar su protección y adoctrinamiento, dando sentido y utilidad a su esclavización como vía civilizatoria a cambio de su trabajo y de su sumisión³⁰. Ni que decir que, con tal imagen, una revolución como la haitiana no pudo por menos que alterar hasta la histeria a los sectores criollos, todavía no repuestos del miedo generado por la Gran Rebelión andina.

4. El discurso en torno al indio en el periplo independentista

Las luchas por la independencia volverían a hacer patentes las diferencias en cuanto al papel que debía corresponder al indio bajo un régimen liberal, ya fuera el ofrecido desde la metrópoli o bien el propugnado por los líderes secesionistas. Lo cierto es que en ninguno de los dos casos las intenciones podrían referirse como favorables. Basta para demostrarlo con una somera revisión a cómo fue abordada la cuestión indígena en las Cortes de Cádiz o bien por próceres como Bolívar y San Martín.

No puede decirse que la asamblea gaditana fuese un ejemplo de uniformidad política. Por el contrario, la heterogeneidad ideológica presente en la misma conformaría un abanico que iría de los reaccionarios o *serviles* a los liberales progresistas, con una gran variedad de posturas intermedias. Tal división afectaría también a la representación americana, variando sus posiciones según el devenir de los acontecimientos, su procedencia y los problemas reales o potenciales de sus demarcaciones.

Dos fueron los asuntos planteados por los diputados criollos que podríamos considerar relacionados directamente con el asunto que nos ocupa: la cuestión de la representación política y las obligaciones y cargas de la población aborigen, especialmente la *mita*. Y en ambos casos se hizo manifiesta la convicción de la mayoría de representantes americanos en cuanto a la simpleza del indio y cuán útil podía ser asumir su defensa como paso previo – y necesario – a su instrumentación política. La mejor prueba de ello sería cómo, a la hora de tratar los derechos políticos del indio, las propuestas coincidieron en su mayor parte en la imposibilidad de darles un trato igualitario respecto al resto de la ciudadanía. Es cierto que se defendió su derecho a tener representación política, pero se hizo recalcando de tal modo sus carencias que resultaría una obviedad en manos de quién se insinuaba que debía recaer dicha responsabilidad. Con excepción de Dionisio Inca Yupanqui y, en menor medida, Francisco Salazar y Carrillo podríamos afirmar que la mayoría de diputados americanos estuvieron más preocupados por la defensa de sus intereses de grupo

²⁹ En: SANTOS MORILLO, Antonio. Caracterización del negro en la literatura española del XVI. *Revista Electrónica Lemir. Literatura Española Medieval y Renacimiento*. 2011, n. 15, p. 23.

³⁰ En: FRA MOLINERO, Baltasar. *La imagen de los negros en el teatro del Siglo de Oro*. Madrid: Siglo XXI, 1995, pp. 52-53.

que por garantizar a sus representados el ejercicio efectivo y pleno de sus derechos constitucionales. Tan es así que el debate bien podría haberse descrito como la puesta en escena de un guión hartamente representado: el de la desvalorización del indio como un ser incapacitado para los grandes compromisos y para asumir un papel decisorio en la sociedad.

Dicha conclusión también se haría patente en el debate sobre la permanencia o abolición de cargas como la mita o el tributo. A pesar de que hubo parlamentarios que atacaron con fuerza el mantenimiento de semejantes obligaciones³¹ hubo una tendencia pragmática – y contraria a todo principio liberal – que, a la vista de los beneficios obtenidos por el Estado, primó su continuidad por encima de los abusos que pudieran sufrir las víctimas de tales gravámenes. Una actitud que sería adoptada también por los futuros gobiernos latinoamericanos una vez consumada su independencia.

Si las perspectivas del indio con el liberalismo gaditano cabría describirlas como discutibles no puede decirse que mejorasen con la alternativa secesionista. Una retrospectiva sobre los dos principales líderes de la independencia latinoamericana – Bolívar y San Martín – ayuda a entender muchas de las motivaciones que subyacieron tras sus decisiones en la guerra contra España, pero también las sombras ocultas tras algunas de sus disposiciones. No obstante las premisas de las que uno y otro partieron – sobre todo en lo concerniente al indígena – no pudieron ser más diferentes, a pesar de ser ambos reconocidos liberales.

La primera diferencia que encontramos entre San Martín y Bolívar sería su propia visión del indio: mientras San Martín pasó sus primeros años de infancia entre guaraníes – y, muy probablemente, guardó un gran recuerdo de su cultura y valía hasta su madurez – el acercamiento de Bolívar al aborigen fue mucho más intelectual, siendo Rousseau y sus teorías las fuentes de las que bebió y con las que se plantó posteriormente en América.

Percepciones tan distintas no podían por menos que hacerse notar a lo largo del conflicto. San Martín, por ejemplo, mostró en todo momento su convencimiento de que la libertad debía ser un compromiso de todos, indistintamente de la etnia o la clase, lo que le llevó a despreciar sin complejos los prejuicios raciales típicos de su tiempo a la hora de nutrir sus fuerzas con gente de los estratos más populares. Episodios como la incorporación de jinetes indígenas del Yapeyú para conformar su primera caballería³² o las conversaciones que mantendría con los caciques pehuenches antes de pasar a Chile son lo suficientemente significativos para extendernos más en ello. No ocurriría lo mismo con Bolívar, sobre todo tras su enfrentamiento con los pastusos en 1822. Y es que, pese a que el Libertador siempre demostró auténtica devoción por Rousseau – siendo un tema recurrente en sus primeros escritos la bondad natural del indígena junto a la denuncia de sus

³¹ Entre otros el costarricense Florencio del Castillo, el piurano José Antonio Navarrete o el guayaquileño José Joaquín Olmedo. ANDRÉS GARCÍA, Manuel. *De peruanos e indios. La figura del indígena en la intelectualidad y política criollas (Perú: siglos XVIII-XIX)*. Op. cit., pp. 92-101.

³² El número de guaraníes a las órdenes de San Martín siempre fue, por lo general, muy elevado. Norberto Galasso, en *Seamos libres y lo demás no importa nada*, hizo pública una larga relación de miembros de las tropas sanmartinianas cuyos apellidos y nombres denotaban tal ascendiente. Nada que pueda sorprendernos habiendo constancia de la composición multiétnica de las fuerzas del general argentino.

condiciones laborales y tributarias, la admiración de las culturas precolombinas y su repulsa por la barbarie conquistadora – la dureza de una contienda como la que mantuvo con los pastusos trastocaría completamente esa imagen idealizada del indio, quien pasaría a ser calificado, aun de manera puntual, como “*bárbaros incivilizados*”. La transformación de Bolívar se haría patente en una carta enviada al entonces general Francisco de Paula Santander en la que, viendo la crueldad del enfrentamiento, llegaría a plantear la aniquilación como una alternativa a no desdeñar³³.

Los problemas con los pastusos no fueron los únicos que influyeron en el cambio de opinión de Bolívar. Acontecimientos como la rebelión de Huanta o sus dificultades con las montoneras peruanas no ayudaron a que su opinión mejorase sino que, más bien, aumentarían su desconfianza al extremo de tomar decisiones militares que pusieron en riesgo la campaña del Perú, como no pertrechar convenientemente a los montoneros – pese al valor demostrado con anterioridad – por temor a que, una vez en poder de armas de fuego, pudieran desbandarse³⁴. Ni que decir que dicha decisión fue celebrada por unos hacendados criollos todavía aterrados por el fresco recuerdo de la rebelión tupamarista. Con todo, la decisión tuvo otra secuela de consecuencias inciertas en ese momento pero relevantes de cara al futuro: la marginación de los cabecillas indígenas en la victoria. Un camino conducente, si no al olvido, sí a la omisión.

El otro aspecto en el que se hicieron patentes las diferencias entre San Martín y Bolívar respecto al indio fue el político. Siendo el Perú el único escenario en el que coincidieron tomaremos las medidas adoptadas por uno y otro como referencia de contraste. No obstante si por algo debemos recalcarlas no es tanto por marcar distancias entre los próceres sino para entender lo que sería el futuro del indio vistas las reacciones de las elites, en este caso peruanas, ante las diversas disposiciones.

La vindicación del indio por parte de San Martín comenzaría prácticamente desde que tocó tierra peruana, pronunciando un discurso elocuente en castellano, quechua y aymara en el que reclamaría su incorporación a la lucha contra el español, pero como hombres libres en pro de establecer un “*reinado de la razón, de la equidad y de la paz*” en el que recobrar “*los derechos que son comunes a todos los individuos de la especie humana*”. Para San Martín no había diferencias entre criollos e indios ni debía haberlas en el régimen por venir, demostrándolo con la temprana adopción de una medida que le granjearía la enemistad de la oligarquía limeña: la abolición del tributo indígena.

³³ “*Los pastusos deben ser aniquilados, sus mujeres e hijos transportados a otra parte, dando aquel país a una colonia militar. De otro modo Colombia se acordará de los pastusos cuando haya el menor alboroto o embarazo, aún cuando sea de aquí a cien años, porque jamás se olvidarán nuestros estragos, aunque demasiado merecidos*”. “Carta de Simón Bolívar a Francisco de Paula Santander, Potosí, 21 de octubre de 1825”; en: LECUNA, Vicente. *Cartas del Libertador*. Tomo V. Caracas: Lit. y Tip. del Comercio, 1929, p. 142.

³⁴ Dicha decisión fue en contra de la opinión de Sucre, siempre convencido de la valía militar de las montoneras pese a la complejidad de su trato. Es de señalar que eran los prolegómenos de la batalla de Ayacucho y que frente a los 9310 realistas de La Serna los independentistas no podían oponer sino 5780. BURGA, Manuel. Sucre, soldado en los Andes peruanos (1823-1824). *Nueva Síntesis*. 1995, n. 3, p. 14.

No puede decirse que San Martín jugase a la ambivalencia mientras estuvo en Perú. En apenas dos años – prácticamente del septiembre de 1820 al de 1822 – además de abolir el tributo declaró la independencia del Perú; decretó la completa igualdad de los indígenas y su condición ciudadana; suprimió el servicio personal de los indígenas, las encomiendas, los repartimientos y las mitas; declaró la libertad de vientres y ordenó la emancipación de aquellos esclavos que se sumasen a la lucha por la independencia. Tal cúmulo de disposiciones le hizo ganarse la animadversión de una oligarquía que, con la llegada del general argentino, se vio despojada de los brazos que trabajaban sus tierras; privada de un tributo esencial para mantener su estilo de vida - no todo era la pervivencia del régimen colonial – y, ante todo, equiparada a los que hasta ese momento habían sido sus siervos. Las consecuencias fueron notorias para San Martín, quien sufriría el boicot de los grupos de poder limeños, viendo muchos de sus planes truncados precisamente por aquellos a los que, al menos sobre el papel, había venido a liberar. Así, desencantado tras la desarticulación de varias conspiraciones contra su administración, finalmente el prócer decidió renunciar al gobierno y partir del Perú dejando las manos libres a Bolívar para que hiciera lo que considerase pertinente.

La desconfianza de Bolívar hacia el indio en el plano militar se vería trasplantada también al marco político. Fueron muchas las contradicciones del Libertador como consecuencia de sus recelos y, con frecuencia, por la propia contraposición de su visión rousseauiana y los principios liberales de libertad e igualdad que, en principio, debía traer la independencia. Percatémonos del contraste: ceñirse a Rousseau implicaría la aplicación de una política proteccionista – incluso paternalista – con la que salvaguardar al indio de sus potenciales abusadores. Sin embargo, la implementación de tal política conllevaría una contraprestación sumamente negativa: si el indio era considerado una presa tan fácil, no podía ponerse en sus manos ni siquiera la responsabilidad de decidir sobre su presente o futuro, justificando así que ésta quedase supeditada al albedrío de sus valedores. Tal razonamiento nos llevaría a colegir que Bolívar en ningún momento pensó que los indígenas pudieran tener un pensamiento político propio, del mismo modo que tampoco vería conveniente su participación directa en el proceso político venidero. Esa idea de la incapacidad política del indio no fue exclusiva del Libertador sino que fue muy común entre los liberales americanos de su tiempo, preparando el camino hacia un dogmatismo elitista ciego ante muchas de las claves de esa realidad que pretendía transformarse.

Las incoherencias bolivarianas en lo que al indio se refiere no quedarían limitadas a la ideología sino que se harían notar en su gestión de gobierno y en sus iniciativas legislativas. Un detalle a este respecto sería su preocupación constatada por impedir los abusos contra los indígenas, llegando a prohibir la utilización gratuita del indio en cualquier servicio personal; sin embargo, en ningún momento tuvo la prevención de traducir sus proclamas al quechua, una medida que no sólo adoptó San Martín cuando llegó al país sino que era común incluso entre los antiguos virreyes. Pinceladas así iluminarían cómo el liberalismo criollo, aun incluyendo al indio en su discurso, iba a otorgar a éste un papel de receptor pasivo, descartando su participación activa e intelectual en la construcción nacional en ciernes. Un deseo acorde a las pretensiones de las elites criollas.

Tampoco la labor gubernativa de Bolívar puede decirse que fuera beneficiosa para los indígenas. Pese a intentar desarrollar una política reformista de talante social, a fin de beneficiar las condiciones de vida del indio, las medidas que adoptaría el prócer venezolano hicieron más mal que bien. Los intentos del Libertador por imponer una estructura de pequeños propietarios atentaría contra un sistema corporativista indígena – las comunidades – considerado por los liberales como trasnochado. Ello conllevó la adopción de medidas en pro de privatizar las tierras comunitarias y suprimir la autonomía comunal frente al Estado a construir. Sin embargo, las consecuencias fueron muy distintas a las que Bolívar había supuesto. La transformación de una estructura productiva secular no puede imponerse sino de forma progresiva, no por decreto. Así, la imposición de la propiedad privada a costa de las comunidades tuvo como principal efecto la desarticulación de éstas y dejar en la indefensión a muchos de los nuevos propietarios, quienes no tardarían en ser absorbidos por los grandes latifundios. Conclusión: los grandes beneficiarios de las medidas económicas de Bolívar fueron finalmente los gamonales, que no sólo vieron incrementadas sus propiedades sino que, además, se encontraron con una masa campesina ingente sin más patrimonio que su fuerza y su pobreza. Lógicamente la medida no le granjearía a Bolívar las simpatías indígenas, pero tampoco las de un patriciado criollo poco dispuesto a secundarle en sus proyectos geopolíticos. Baste recordar que su planeada Federación de los Andes no obtuvo respaldo ni para una consulta plebiscitaria. Fue así como, hastiado y decepcionado por las continuas trabas, el Libertador terminaría presentando su renuncia en septiembre de 1826, dejando en el Perú como legado unas elites criollas despojadas de sus antiguos privilegios virreinales y equiparadas teóricamente a sus hasta entonces subordinados, pero con un proyecto de nación que comenzaba y terminaba en sí mismas.

5. Conclusiones

Tras lo visto ¿podría describirse el caso peruano como atípico? Ciertamente, no. Hubo muchos paralelismos entre las nuevas repúblicas en cuanto al mantenimiento de estructuras mentales, económicas y de dominación social previas a la independencia. Otra cosa sería hablar de las particularidades que pudieron influir en el desarrollo de los respectivos estados, mas sin que ello sirviera para configurar una alternativa más igualitaria entre los grupos de poder criollos y aquellos sectores de población señalados por su origen étnico y cultural como inferiores. Países como México o Perú, por ejemplo, con poblaciones mayoritariamente indígenas o con ascendiente aborigen, fueron escenarios donde las polémicas en torno al indio, los prejuicios que le rodeaban, su falta de derechos y los atropellos de que era víctima fueron más que frecuentes. Sin embargo ello no quiere decir que su desarrollo identitario fuera similar. Mientras México terminó desarrollando su *ser*, la *mexicanidad*, vinculado al mestizaje, en Perú ocurriría todo lo contrario, siendo muchos los intelectuales que rechazaron el hibridismo como pieza sobre la que sustentar la *peruanidad*³⁵. ¿Podemos concluir por ello que el XIX mexicano desterró la jerarquía de su discurso político? No. Tanto el discurso liberal como el conservador del México decimonónico serían inclusivos y excluyentes. Ocurre que el

³⁵ Un artículo interesante por el amplio cotejo que efectúa en cuanto a la cuestión nacional en Hispanoamérica es QUIJADA, Mónica. La Nación reformulada: México, Perú, Argentina (1900-1930). En: ANNINO, Antonio; CASTRO LEIVA, Luis y GUERRA, François-Xavier (coords.). *De los Imperios a las Naciones: Iberoamérica*. Zaragoza: Ibercaja Obra Cultural, 1994.

mestizaje – pese a la polémica generada en torno a cómo se pudo llevar a cabo el proceso de integración – más que por intercambio se produjo por coacción; es decir, por imposición de un modelo cultural concreto, nacional, sobre las culturas, comunidades y pueblos indígenas³⁶.

El ejemplo mexicano no puede ser considerado modélico. En realidad, con ingredientes parecidos los resultados no tenían por qué ser los mismos. Las circunstancias, las características de las sociedades, los intereses de los distintos grupos de poder presentes en las regiones; la vinculación con Europa o Estados Unidos;... todos ellos serían factores que determinarían la evolución de los distintos países en cuanto a la integración de sus segmentos poblacionales en torno a una idea ciudadana e identitaria. En Chile, por ejemplo, asistimos tras la victoria de Yungay a la construcción de un icono como el *roto* que calará profundamente en el alma nacional. Sin embargo, la ironía se hace patente al comprobar cómo el *roto*, encarnación del mestizo chileno, acaba comprometido como símbolo de *chilenidad* precisamente en sus luchas contra el indio. O, lo que es lo mismo, cómo el *roto* acaba siendo un símbolo utilizado por la oligarquía chilena para consolidar una identidad en la que el Arauco será una frontera a conquistar y los mapuches y pehuenches los pueblos a batir.

Caso parecido a la Guerra del Arauco sería la Conquista del Desierto argentina. Iniciada por Roca en 1870, el objetivo de las sucesivas campañas fue vencer a las comunidades indígenas patagónicas e incorporar la región para beneficio de una economía agro-exportadora siempre dispuesta a la explotación de nuevos territorios. Eran décadas en las que el mensaje político argentino predicaba la extirpación de la barbarie y la implantación de la civilización occidental, al coste que fuera necesario, como camino para el progreso. Y el resultado fue un triunfo militar que conllevó la muerte de miles de personas en circunstancias no siempre justificables, el destierro de otras tantas y el fin forzoso de un estilo de vida. Con todo, en un país abocado a la emigración del desarrollo, el desarraigo y la aculturación de los pueblos aborígenes de la Pampa y la Patagonia podía generar disputas parlamentarias, pero no ser considerado un gran problema. Mucho menos para una clase política que, en este tema, no sólo asumía como irreprochables las teorías positivistas sobre la jerarquía racial sino que contaba entre sus miembros con alguno de sus más significados representantes³⁷.

Así, las hipótesis raciales acabaron conformando un *corpus* consolidado en el ámbito intelectual latinoamericano y, por extensión, en la sociedad criolla de su tiempo, dificultando – cuando no impidiendo – la participación activa de indígenas y negros en campos como la política y el ejercicio de sus derechos ciudadanos. Un lastre que el liberalismo americano acabaría arrastrando por más de un siglo.

³⁶ En: SÁNCHEZ-GUILLERMO, Evelyne. Nacionalismo y racismo en el México decimonónico. Nuevos enfoques, nuevos resultados. *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*. 2007, Debates, Disponible en <<http://nuevomundo.revues.org/3528>>.

³⁷ En concreto Domingo Faustino Sarmiento quien, en pos de enfocar una vía de progreso para el país y sofocar “*la barbarie insumida en nuestras venas*”, aunaría en sus postulados propuestas migratorias y educativas, pero sin renunciar por completo a alternativas más taxativas como el exterminio de las etnias inferiores. En el caso argentino, de las tribus indígenas: “...*Nada ha de ser comparable con las ventajas de la extinción de las tribus salvajes, o conservarlas tan debilitadas que dejen de ser un peligro social*”. SARMIENTO, Domingo Faustino. *Conflictos y armonías de las razas en América*. Buenos Aires: La Cultura Argentina, 1915, pp. 452-454.