
**El discurso narrativo de la Conquista de América en el *Diario*
de Cristobal Colón: la parábola del Otro**

Realizado por VICTORIA PUERTA VIZCAÍNO
Dirigido por BEATRIZ FERRÚS ANTÓN



Trabajo de Fin de Grado
Grado de Lengua y Literatura Españolas
Departamento de Filología Española
Facultad de Filosofía y Letras
Universidad Autónoma de Barcelona
Bellaterra, 2017/2018

UAB

ÍNDICE

1. El indígena americano como bárbaro.....p.1.
1. 1. Historia del uso del término «bárbaro».....pp. 2-3.
1. 2. El indígena americano: teorías en torno a su supuesta inferioridad o diferencia.....pp. 3-5.
2. El mito del «buen salvaje».....pp. 6-9.
2. 1. La filosofía cínica en el mito del «buen salvaje».....pp.9-12.
3. El salvaje europeo y su incidencia en la Conquista de América.....pp. 13-19.
4. Análisis del discurso narrativo del Diario del Descubrimiento, de Cristóbal Colón.....pp.19-26.

La cultura occidental, siempre obsesionada con la idea del Otro para configurar su Yo, tuvo que crear un símbolo capaz de ser modelado a sus necesidades para contraponerlo a sí mismo. Como alegoría del progreso europeo, la Conquista de América dio continuidad a unos juicios sobre las ideas de civilización y salvajismo que tuvieron sus inicios siglos antes de la llegada al Nuevo Mundo de los conquistadores europeos. El *Diario del Descubrimiento* de Cristóbal Colón, en este sentido, actúa de vínculo entre el paso de la era antigua a la moderna, y supone una fuente de conocimiento imprescindible para el análisis sociológico y antropológico de la civilización occidental. Este trabajo no pretende examinar exhaustivamente todos los textos recogidos en el *Diario*, sino el estudio de una serie de conceptos implícitamente relacionados, que han sido estudiados siempre en paralelo. La lectura detallada de algunos fragmentos clave puede desentrañar una concepción del mundo moderna anclada en la creación de una serie de mitos muy anteriores a la Conquista, pero que se entrecruzan de manera recurrente en este punto de la Historia.

1. El indígena americano como bárbaro

El concepto de «bárbaro» funcionó como construcción ideológica peyorativa en el imaginario de aproximación a las Indias. Esto se debía principalmente a unas relaciones entre grupos de personas basadas en una política, una economía y una organización social distintas. Estas diferencias fueron las causantes del uso del término «barbarie»¹. Sin embargo, este concepto entraña una polisemia no siempre descrita por los conquistadores, de modo que se aplicaba de manera imprecisa mientras se justificaba el dominio de los españoles sobre los indios. De entre los primitivistas que se opusieron a esto, destaca Bartolomé de Las Casas —llamado el «defensor de los indios»—, sobre el que hablaremos más tarde.

Este primer punto tratará de explicar las diferencias de significado del término que nos ocupa, así como sus intentos de redefinición por Las Casas y otros pensadores, y su posterior transformación antitética a civilización.

¹ En esa época aún no se hacía distinción entre «barbarie» y «salvajismo», al contrario que en el siglo XVIII con pensadores ilustrados como Charles-Louis de Secondat Montesquieu. Tampoco era conocido el término «civilización» como antónimo de los dos anteriores. De hecho, se utilizaba con frecuencia el concepto «policía» como situación contraria a «barbarie».

1. 1. Historia del uso del término «bárbaro»

Este concepto, utilizado indistintamente con significado de «diferencia lingüística» o «inferioridad», tenía su origen en el griego, y hacía referencia a aquellos que no eran helenos. Ya en la *Iliada* aparece cuando Homero describe una raza de Asia menor para dar cuenta de alguien que habla una lengua extranjera o de forma extraña².

Con el tiempo, llegó a utilizarse también para nombrar a todos aquellos extranjeros que no conocían el griego, pues la única diferencia que había entre helenos y bárbaros era el idioma. Más tarde, se propició el uso peyorativo, que hacía referencia a las supuestas carencias del extranjero, y así, la distinción entre helenos y los demás pueblos pasó a ser de calidad humana. Esto se explica porque, según consideraba Aristóteles, los helenos eran los únicos que poseían el *logos*, es decir, la razón. Esta era la manera de construir la *polis*, el fin último de los seres humanos. El «hombre auténtico» era aquel capaz de controlar la pasión a través de la razón y la palabra y de mantener la sociedad política. Quedaban excluidos, por tanto, aquellos que no manejaban bien el griego, y se llegó a la conclusión de que se debía distinguir entre estos —también llamados animales políticos o ciudadanos— y los bárbaros, que según Aristóteles debían recibir un tratamiento similar a los esclavos que sirven por naturaleza a otros.

Años más tarde, esta designación se trasladó a los romanos. Cicerón consideraba que la elocuencia basada en la razón era la manera de alejar al hombre de la situación animal. Así, los bárbaros eran diferentes de los romanos —ciudadanos libres— y de los refinados —aquellos que abandonan el salvajismo y forman una ciudad—. Existía, de este modo, un único término que aludía a la calidad humana o a la diferencia cultural. Los romanos, asimismo, eran los únicos que poseían la razón, pues hablaban latín, la lengua de las ciencias, las leyes y las artes.

Esto no difiere, en todo caso, de las reflexiones de los pensadores del mundo cristiano medieval. Salvo en un aspecto: el criterio para distinguir a los bárbaros fue la religión, aunque se seguían sosteniendo los dos sentidos antes mencionados. El latín dejó de ser el arma fundamental del progreso, arrollado por la fe cristiana, y como consecuencia, la barbarie se asemejó al paganismo. De hecho, San Agustín llamó a los visigodos bárbaros con el sentido de «infieles» o «paganos»³. De

² Puede consultarse en la *Iliada*, edición de A. T. Murray, 1924-1925. Aunque aquí no aparece propiamente el concepto «bárbaro», sí se utiliza un vocablo similar en forma de onomatopeya. Se aplicaba básicamente a los carios y otras razas que no hablaban el griego.

³ Marco Tulio Cicerón, *De inventione*, H. M. Hubbell (ed.) [LCL bilingüe], Londres, William Heinemann, 1949, esp. I 2-3, págs. 4-10 y *De officiis*, Walter Miller (ed.) [LCL bilingüe], Londres, William Heinemann, 1913, I 16, págs. 52-54.

todas formas, estos pensadores no dudaban de la carencia de una verdadera religión, como tampoco de unas capacidades lingüísticas incompletas y de la ausencia de razón en el extranjero, puesto que la fe era el cimiento de todas estas.

En resumen, tal y como sugiere Natsuko Matsumori (2006), puede decirse que el concepto bárbaro se utilizó en referencia a dos tipologías: 1. hablantes de una lengua (o religión) distinta o pertenecientes a otra comunidad y 2. gente alejada de la vida humana (que, supuestamente, no podía emplear la razón).

En todo caso, ambas acepciones son el correlato de una posición etnocentrista, en la que se da por entendido que el otro parte de una situación de inferioridad y, del mismo modo, esto legitima su subordinación.

Esta posición, que forma parte de la tradición occidental, fue aplicada a los indios sin tener en cuenta los diferentes significados. El primitivismo, que propugnaba una idea en apariencia inocua, alababa a aquel que, a pesar de no profesar la fe cristiana, poseía la virtud y la pureza perdida del europeo. Se establecía, así, una relación entre el indio y la esterilidad, entendida como el paso previo a la corrupción del espíritu y la instauración de la civilización. Como podrá verse más adelante, estas ideas fueron las impulsoras del concepto del “buen salvaje”, pues se concebía al indio como inocente, carente de ambición, puro, modesto, y con una característica docilidad para abrazar el cristianismo y la cultura española.

1. 2. El indígena americano: teorías en torno a su supuesta inferioridad o diferencia

Como puede verse, la contradicción en cuanto al indígena era evidente, y dependiendo de la opinión política en la que se amparaba, podía darse la paradoja de que este fuera considerado inferior, virtuoso, diferente, o incluso todas estas características a la vez. No es ninguna casualidad que el mismo Cristóbal Colón describiera esta situación en su *Diario*⁴, como se verá más adelante.

La opinión primitivista podía verse de la mano de autores como Vasco Quiroga o Michel Eyquem de Montaigne. El primero sostenía que la «pureza» del indio, que no perseguía la riqueza, contrastaba con la «corrupción» del Nuevo Mundo. Montaigne, por su parte, describió esto de una manera más detallada:

⁴ A partir de este momento, todas las referencias al *Diario del descubrimiento* son extraídas de la edición de Manuel Alvar, La Muralla, 1976.

Tan salvajes son [los indios] como los frutos a los que llamamos salvajes por haberlos producido la naturaleza por sí misma y en su normal evolución: cuando en verdad, mejor haríamos en llamar salvajes a los que hemos alterado con nuestros artes, desviándolos del orden común. En aquellos están vivas y vigorosas las auténticas cualidades y propiedades más útiles y naturales, las cuales en cambio, hemos envilecido en éstos, adaptándolas simplemente al placer de nuestro gusto corrompido⁵.

Así, para estos teóricos, las cualidades del indígena se han corrompido con la llegada de los conquistadores. El paso de la naturaleza y la libertad al artificio da como resultado una visión negativa, pues Montaigne asegura que el salvaje es el europeo, que desvía del orden al indio: «bien podemos llamarlos bárbaros si consideramos las normas de la razón mas no si no nos consideramos a nosotros mismos que los superamos en toda clase de barbarie⁶».

Estas visiones establecen conexiones con la idea del «buen salvaje/salvaje noble» de diferentes autores, y encabezada como teoría moderna por Jean-Jacques Rousseau⁷. En *Civilización y barbarie*, Matsumori da cuenta de que el primitivismo, aunque insiste en la sublimidad de la vida fuera de las comodidades y el orden social, concibe el salvajismo como la «ausencia de civilización», pero trata a este modo de vida como superior⁸.

Aún así, el primitivismo tuvo pocos defensores, ya que una autoridad intelectual tan relevante como Aristóteles sostenía que la vida fuera de la sociedad civil debía ser considerada como inferior: nos referimos, de nuevo, al esclavo por naturaleza o bárbaro⁹. Es por este motivo que, durante mucho tiempo, el concepto de bárbaro siguió teniendo dos tipos de significados que podían contradecirse mutuamente. Incluso en el caso en el que una sociedad tuviera sus propias leyes, palabra, o

⁵ Michel de Montaigne, *Essais*, María Dolores Picazo y Almudena Montojo (trads.), *Ensayos*, Madrid, Cátedra, 1985, XXXI, págs. 267-269.

⁶ *Ibid.*, pág. 273.

⁷ Otros teóricos que es necesario citar son Luis Armand de Los d'Arce, James Thomson o William Lisle Bowles.

⁸ Natsuko Matsumori, *Civilización y barbarie. Los asuntos de Indias y el pensamiento político moderno (1492-1560)*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2005, pág. 78.

⁹ La otra opción podía ser la superioridad a Dios, que en este caso, quedaba descartada.

religión, si esta difería de la visión europea, era considerada como «bárbara» (incluyendo los dos sentidos, el de sociedad «extranjera» e «inferior»)¹⁰.

A pesar de que algunos autores —como Juan de Peña y Juan Botero— trataron de clasificar los grados de barbarismo, Bartolomé de las Casas fue el más destacado. Consciente de la confusión en torno a la polisemia del concepto, quiso rectificarlo aportando una nueva clasificación basada en cuatro significados: 1. los que habían perdido la razón por accidente, 2. los que no tenían letras ni usaban el mismo idioma que «el nuestro», 3. los que carecían de razón por naturaleza, y 4. los que no abrazaban la fe cristiana —punto creado en especial para los indígenas americanos—. Como puede verse, se trata de una enumeración que destaca por seguir clasificando a los bárbaros en dos tipos: aquellos a los que se les atribuye inferioridad en la calidad humana¹¹ (1 y 3) y otros a los que se les subraya la diferencia cultural¹² (2 y 4).

Parece, en todo caso, que Las Casas no acaba de hacer la distinción entre ambos sentidos. De hecho, no se elimina el sentido de inferioridad, por lo que se sigue acentuando la idea de que el cristianismo y la costumbre española son la base del buen uso de la razón.

¹⁰A partir de aquí, diferentes autores trataron de esclarecer esta ambigüedad. Un ejemplo de ello fue Alonso de Zorita: «¿Por qué a los [indios] llamamos bárbaros, pues es cierto que es gente en común de mucha habilidad?». Además, quiso dar la vuelta a la visión supremacista, dando cuenta de una realidad nunca antes pronunciada, pues desde el punto de vista de los indios, el bárbaro podía ser el europeo. Véase Alonso de Zorita, *Relación de los señores de la Nueva España*, Germán Vázquez (ed.), Madrid, Historia 16, 1992, IX 248-249, págs. 126-127.

¹¹ Por lo que acontece a la teoría sobre el bárbaro como inferior, Las Casas señala que esta primera categoría se encuentra en esta situación de modo accidental, ya que ha perdido la razón en el proceso de su crecimiento. Por consiguiente, un pueblo entero no puede considerarse necesariamente bárbaro, como en el caso de los indios. La tercera categoría tiene que ver con el bárbaro por naturaleza, como en el caso del esclavo por naturaleza de Aristóteles: el bárbaro de «sentido propio y estricto». Para él, no se puede clasificar de modo alguno al indígena en este grupo, pues sostiene que Dios no debería privar de la razón a un gran número de personas. Además, argumenta que los indios tienen su propia sociedad civil, leyes y religión bajo sus propios reyes, y esto les excluye de ser esclavos por naturaleza. Véase Las Casas, *Apologética historia sumaria*, 267, pág. 1591.

¹² En cuanto al bárbaro como extranjero, la segunda categoría dictamina que aquel que carece de letras carece de pensamiento. Esto tiene que ver con una creencia de la época muy extendida, en la que solo se tenía en cuenta el lenguaje escrito, entendido como base del conocimiento, el arte y la ley. Por tanto, para Las Casas este tipo de bárbaro puede carecer de ferocidad, extrañeza y aspereza, porque en realidad únicamente le falta el conocimiento de las letras. En este caso, el uso del término bárbaro alude a la diferencia cultural y admite el uso de otro idioma. La última de las distinciones que gira en torno a la diferencia del extranjero se apoya, nuevamente, en una idea propugnada en la época: aquel que no abrazaba las costumbres del cristiano pasa por tener defectos en sus costumbres. Si bien es cierto que esta clasificación puede englobarse en las que apoyan la superioridad de la fe cristiana, Las Casas resuelve esto aduciendo un significado menos cargado de inferioridad en el caso del indígena americano en comparación con sus contemporáneos. Véase *Apologética*, 264-267, pp. 1577-1590.

2. El mito del «buen salvaje»

La Conquista de América trajo consigo innumerables estudios sobre la posibilidad de que Cristóbal Colón fuera o no el descubridor del Nuevo Mundo. Después de la tesis de Antonio de Herrera y Tordesillas¹³, en la que se sostenía una postura pacificadora que mantenía la verificación de la hipótesis colombina sobre la existencia de unas nuevas tierras y, al mismo tiempo, no rechazaba la idea del verdadero objetivo asiático del Almirante, esto dio lugar a las modernas teorías sobre la Conquista: se resolvía el dilema basándose en la idea del “descubrimiento fortuito” de las Indias con Colón como genuino “descubridor”. Como resultado, la historiografía puso en el centro de atención al indio a partir de una preocupación antropológica típica renacentista. Es este el punto en el que nace el indio como “salvaje” a través de los ojos del conquistador.

La idea del indio como bárbaro tenía sus raíces, como hemos visto en el anterior apartado, en la Grecia clásica. De hecho, los salvajes son los siervos por naturaleza que indicaba Aristóteles en su *Política*, en la que defiende que existen desde el nacimiento hombres destinados a obedecer y otros a mandar¹⁴. Este razonamiento se relaciona con el alma y el cuerpo, también con el objeto de obedecer y mandar respectivamente: “el alma manda al cuerpo como un dueño a su esclavo”. El motivo por el que se justifica la sumisión de ciertos seres humanos es proporcional a su uso del *logos*: alguien incapaz de razonar, debe someterse a la autoridad¹⁵. La idea de esclavitud se sostiene sobre dos pilares: el uso de la razón y la naturaleza del hombre. La superioridad de uno queda legi-

¹³ Nombrado el “Cronista oficial de las Indias”, postuló estas ideas en su obra *Historia general de los hechos de los castellanos en las islas y tierra firme del Mar Océano*, más conocida como *Décadas*.

¹⁴ «El señor es simplemente señor del esclavo, pero no depende esencialmente de él; el esclavo, por lo contrario, no es sólo esclavo del señor, sino que depende de éste absolutamente. Esto prueba claramente lo que el esclavo es en sí y lo que puede ser. El que por una ley natural no se pertenece a sí mismo, sino que, no obstante ser hombre, pertenece a otro, es naturalmente esclavo. Es hombre de otro el que en tanto que hombre se convierte en una propiedad, y como propiedad es un instrumento de uso y completamente individual». (*Política*, I, capítulo II).

¹⁵ “Esta es también la ley general, que debe necesariamente regir entre los hombres. Cuando es uno inferior a sus semejantes, tanto como lo son el cuerpo respecto del alma y el bruto respecto del hombre, y tal es la condición de todos aquellos en quienes el empleo de las fuerzas corporales es el mejor y único partido que puede sacarse de su ser, se es esclavo por naturaleza. Estos hombres, así como los demás seres de que acabamos de hablar, no pueden hacer cosa mejor que someterse a la autoridad de un señor; porque es esclavo por naturaleza el que puede entregarse a otro; y lo que precisamente le obliga a hacerse de otro, es el no poder llegar a comprender la razón, sino cuando otro se la muestra, pero sin poseerla en sí mismo. Los demás animales no pueden ni aun comprender la razón, y obedecen ciegamente a sus impresiones. Por lo demás, la utilidad de los animales domesticados y la de los esclavos son poco más o menos del mismo género. Unos y otros nos ayudan con el auxilio de sus fuerzas corporales a satisfacer las necesidades de nuestra existencia. La naturaleza misma lo quiere así, puesto que hace los cuerpos de los hombres libres diferentes de los de los esclavos, dando a éstos el vigor necesario para las obras penosas de la sociedad, y haciendo, por lo contrario, a los primeros incapaces de doblar su erguido cuerpo para dedicarse a trabajos duros, y destinándolos solamente a las funciones de la vida civil, repartida para ellos entre las ocupaciones de la guerra y las de la paz” (*Política*, I, capítulo II).

timada en virtud del vencedor, de manera que el vencido pasa a ser propiedad de este. Así, es importante destacar que para Aristóteles solo se podía aplicar esta ley a los bárbaros, ya que estos podían ser prisioneros de guerra¹⁶:

Sin embargo, unida a la imagen del salvaje corrompido, aparecen en la época teorías que ensalzan la figura del indio americano como símbolo de virtud, junto con la llegada del Renacimiento en Europa, que tiene como característica principal la exaltación de la Naturaleza. La Conquista tiene como consecuencia el estudio del ser humano en su ámbito natural, por lo que el estudio del Nuevo Mundo resulta apetecible para los pensadores. Los temas clásicos, la Arcadia y la nostalgia perdida de la Edad de Oro representan los pilares de los pensadores que formulan el mito. En esencia, la idea del buen salvaje alaba la pureza de las costumbres de los primitivos, que no han llegado a ser corrompidos por la civilización. La civilización, en oposición, es vista como un lugar lleno de desigualdades, odios y ambición sin límites. Es por este motivo que aparece una teoría como esta, que se niega a aceptar que los seres más libres, sanos y felices sean dominados.

Los orígenes del mito del buen salvaje pueden situarse en la España del siglo XV, y no a partir de las teorías de Rousseau y el pensamiento francés revolucionario del siglo XVIII. Inmediatamente posterior a la época del Descubrimiento, por tanto, surgieron opiniones optimistas sobre los indígenas americanos, cuando, en 1493, en la primera Bula Intercaetera, se les empezó a considerar aptos para recibir el catolicismo. Fue a partir de entonces que en España surgieron versiones idílicas de los pueblos que habitaban el Nuevo Mundo antes de la llegada de la Conquista. No obstante, puede hallarse en el discurso de Cristóbal Colón el numen de la formulación del mito, como se verá en el apartado final de este trabajo.

El mito del buen salvaje tuvo incidencia en toda Europa con autores que expresaron su idealización en torno al ser humano en su estado natural para defender al indígena americano. Dos

¹⁶ "Hay gentes que, preocupadas con lo que creen un derecho, y una ley tiene siempre las apariencias del derecho, suponen que la esclavitud es justa cuando resulta del hecho de una guerra. Pero se incurre en una contradicción; porque el principio de la guerra misma puede ser injusto, y jamás se llamará esclavo al que no merezca serlo; de otra manera los hombres de más elevado nacimiento podrían ser esclavos, hasta por efecto del hecho de otros esclavos, porque podrían ser vendidos como prisioneros de guerra. Y así los partidarios de esta opinión tienen el cuidado de aplicar este nombre de esclavos sólo a los bárbaros, no admitiéndose para los de su propia nación. Esto equivale a averiguar lo que se llama esclavitud natural" (*Política*, I, capítulo II).

ejemplos de ello son Michel de Montaigne¹⁷ y Raynal¹⁸, que postularon ideas a favor del primitivismo, y señalando como al verdadero salvaje al civilizado por corromper un modo de vida en esencia virtuoso.

La teoría del mito, de este modo, se sostiene por ciertas características supuestamente inherentes al indígena, como son la candidez, el modo de vida natural y libre, la carencia de entidades civiles y de justicia reconocidas y la belleza. Tanto es así, que incluso Las Casas compara en su *Brevísima* a los españoles con los lobos atacando a los ovejas, que son los indios. Esta posición, que hoy día podríamos tratar de paternalista, tenía que ver con el intento de demostración de la racionalidad del indio y la superioridad de este. Concluye señalando que, debido a las condiciones físicas y geográficas de América, la benignidad del clima y la exuberancia de la flora y la fauna, esto solo puede tener como resultado que las características del indígena sean positivas. Por consiguiente, este puede gobernarse a sí mismo sin la fuerza opresiva de los españoles, y aún más importante, tiene la capacidad de recibir la fe cristiana.

Las posturas que alababan al indio fueron las que más apoyo tuvieron frente a las que defendían la degeneración de este. Así, aunque la reina Isabel permitió la esclavitud de los pueblos indígenas, suspendió la orden hasta que hubo consultado con teólogos la legitimidad de su acción. No obstante, no fue hasta 1500 que se promulgó la Real Cédula que prohibía la esclavitud y el tráfico de indios americanos, y se les declaró vasallos libres de la Corona de Castilla. En 1534 se volvió a permitir el sometimiento de los indios caribes, araucanos y mindanos, considerados los más salvajes y rebeldes a la conquista. Cabe tener en cuenta, no obstante, que la postura antiesclavista estaba directamente relacionada con el mandato de evangelización efectuado en las bulas pontificias. Tratar al indígena como ser racional era básico, a pesar del profundo rechazo que causaron las costumbres de este en la mentalidad occidental, consideradas como escandalosas. Si poseían la razón, lo importante era que eran capaces de aceptar la fe, y por consiguiente, alcanzar la civilización. La Co-

¹⁷ “Aquella gente es salvaje en el sentido en que salvajes llamamos a las frutas que la naturaleza espontáneamente ha producido, mientras que en verdad las verdaderamente salvajes son las que hemos desviado, con artificio, de lo común (...) Parece que las naciones a que me refieran son aún más bárbaras porque han recibido poco amaneramiento del espíritu humano y se hallan muy próximas a su candidez original”. Véase Montaigne, *Ensayos completos*, “De los caníbales”, capítulo XXX, tomo I, Barcelona, 1968.

¹⁸ “Lector, dime, ¿son pueblos civilizados los que van hacia los salvajes, o salvajes quienes encuentran pueblos civilizados? Qué importa que estén desnudos, que vivan en el fondo de los bosques, [...] que no haya entre ellos ni código ni leyes, ni justicia civil, ni justicia criminal, si son dulces, humanos, bienhechos, si tienen todas las virtudes que caracterizan al hombre...”. Véase Raynal, *Historie philosophique et politique des établissements et du commerce des Européens dans les deux Indes*, Jean-Léonard Pellet, impresor. Génève, Vol II, Libro sexto, tomo III, 1781.

rona tenía como objetivo evangelizar a los pueblos indígenas, concebidos como buenos e inocentes, y la atraer a estos a la vida política occidental¹⁹.

En resumen, el único requisito que le faltaba al indio americano en su condición de buen salvaje era la instrucción de “la verdadera religión” para la posterior construcción de una nueva sociedad que en la Europa de la época ya no era posible. La aplicación del mito del buen salvaje podría leerse actualmente, de este modo, como una estrategia política basada en la consideración de que el indígena era un ser humano capaz de razonar y abrazar el catolicismo.

2. 1. La filosofía cínica en el mito del «buen salvaje»

En el apartado anterior se ha señalado a Aristóteles como pensador influyente en la creación del mito, aunque no es el único filósofo que incidió en la construcción del buen salvaje. El influjo de las filosofías helenísticas —epicúrea, cínica y escéptica— fueron también decisivas para la posterior formulación moderna. Cabe tener en cuenta, en primer lugar, que la filosofía cínica propugnó un hipernaturalismo a favor de un modo de vida propio del ascetismo, en el que se rechazaban las supuestas virtudes de la civilización. La felicidad era entendida como el rechazo a las comodidades de la vida civilizada, pues se ensalzaba la sencillez y la modestia. Tampoco se aceptaba la propiedad privada o las convenciones típicas de la civilización —tanto dietéticas, como sexuales e higiénicas—. De hecho, los cínicos tenían al perro o al ratón salvajes como auténtico modo de vida feliz, ya que estaban acostumbrados a la supervivencia y la libertad.

Por otro lado, la orden franciscana, que mantenía una especial afinidad con los filósofos cínicos, también fue decisiva en este aspecto. Como defendía Phelan, «la génesis del buen salvaje puede encontrarse en la tradicional imagen franciscana de la naturaleza humana, desarrollada alrededor del culto a la pobreza apostólica, a la simplicidad primitiva y al misticismo joaquinita»²⁰.

Las fuentes de las que bebe el cinismo, como Diógenes Laercio o Plutarco, fueron traducidas en la época renacentista para dar paso a una visión renovada que se difundió por toda Europa. Erasmo comparaba a los cínicos con Cristo y los santos, ya que este rechazaba las riquezas: «la filosofía de Cristo, que él mismo llama renacimiento, ¿no es, en efecto, otra cosa que la restauración de

¹⁹ Véase Beatriz Fernández Herrero, “El mito del buen salvaje y su repercusión en el gobierno de Indias”, *Agora: Papeles de filosofía*, N°8, 1989, pp. 145-150.

²⁰ Véase Phelan, John L.: *El reino milenarismo de los franciscanos en el Nuevo Mundo*, México D.F., Instituto de Investigaciones Históricas-UNAM, 1972.

la naturaleza, que fue creada buena?²¹». Erasmo dejó una huella imborrable en la mayoría de autores que formaron parte de la reformulación moderna del buen salvaje, como Vasco de Quiroga, Bartolomé de las Casas, Fernán Pérez de Oliva, Montaigne o Cyrano de Bergerac. Cabe destacar que, tanto Erasmo como Tomás Moro, traductores de las *Vidas de los filósofos más ilustres*, que contenían una fuerte carga cínica, también conocían los opúsculos de Luciano de Samóstata. Es por esto que el *Elogio de la locura* y *Utopía* tienen impronta lucianesca y, por consiguiente, cínica. Se pueden ver ejemplos en el antiintelectualismo, la desvergüenza y el hipernaturalismo propugnados por Erasmo. Por lo que acontece a Moro, se puede recalcar la subversión del significado convencional de oro, pues los cínicos eran conocidos como “los falsificadores de la moneda”, así como la referencia a una tradición cínica de “utopías” satíricas que tienen su origen en la *Politeia* de Diógenes de Sínope. En esta, que fue la respuesta del cinismo a la *República* de Platón, se crea un imaginario de república ideal en la que se propongan prácticas como el amor libre, la libertad en el decir, la frugalidad y el canibalismo.

Resulta interesante recalcar la influencia que *Utopía*, de Tomás Moro, tuvo en algunos de los principales enunciadores del mito del buen salvaje en América, y en figuras como la de Las Casas. De hecho, muchos misioneros compartían con los humanistas, y con Moro, la sensación de que Europa había fracasado, y que era necesario un resurgimiento religioso o cultural en América²².

Tal y como señala Castany Prado²³, el mito del buen salvaje comparte algunos motivos con la filosofía cínica, como la crítica radical de la cultura o civilización, que se asemejaba a un estado de degradación del ser humano. Además, también se proponía un retorno a un impreciso estado natural que se acercaba a la vida primitiva o animal²⁴.

Otro motivo fundamental es la crítica a la codicia, tanto del dinero como de los bienes materiales, un elemento también axial en el imaginario franciscano. Así, la crítica moralizadora de la conquista se centraba en el indiano como hombre codicioso, excesivamente ambicioso, capaz de

²¹ Fragmento extraído de *Éloge de la folie*, p. 601.

²² Pedro Borges, *Misión y civilización en América*, Madrid, Alhambra, 1987.

²³ Véase Bernat Castany Prado, “Perros en el paraíso: la influencia de la filosofía cínica en la construcción del mito del buen salvaje”, *Anales de la literatura hispanoamericana*, N°44, 2015.

²⁴ Tanto es así, que Montaigne asegura, en “De los caníbales” (I, XXXI) y en “De los carruajes” (III, VI), que la civilización tenía como consecuencia el debilitamiento de la salud física y moral de los hombres. En “De los coches”, además, presenta la relación entre el indígena y el europeo como un “contagio”: «Mucho me temo que hayamos apresurado mucho su decadencia y ruina por nuestro contagio, y que le hayamos vendido muy caras nuestras ideas y nuestras artes» (III, VI, t. III, p. 146).

hacer cualquier cosa por conseguir sus objetivos pecuniarios, en oposición al buen salvaje. De hecho, las diatribas contra la fiebre del oro eran constantes en los textos de humanistas europeos. El hipernaturalismo, por contraposición, consideraba al animal un ser cercano a la divinidad por su sabiduría y felicidad. Así, la presunta “animalidad” del indígena era vista como “humanidad” superior, una manera de acercarse a la virtud.

En efecto, unida a la idea del indiano corrupto, se entrelaza la idea del salvaje corrompido, en la que se ensalza al indígena como personificación de la bondad. Con el Renacimiento en auge en Europa, se articula una nueva red con ansia de conocimiento sobre el Nuevo Mundo, en el que destaca, eminentemente, la exaltación de la Naturaleza. Como punto de partida se toma la Arcadia, que lleva consigo la idealización de los pueblos primitivos y sus costumbres, y que representan la no-degradación del ser humano por no estar en contacto con la civilización.

Como hemos visto en el apartado anterior, los pensadores de la España del siglo XV —inmediatamente después al “descubrimiento” de América— vieron en esos pueblos la visión idílica de la humanidad, de la que surgió posteriormente la formulación del mito. Como culminación de este en España, puede verse la fábula “El villano del Danubio” de Antonio de Guevara²⁵, en la que, por primera vez, se describe el estado de bondad natural del indio en contraposición con la civilización. Se expone, de este modo, la dicotomía del civilizado/salvaje, en la que se ensalza el segundo estado a través de la visión de un bárbaro germánico con aspecto de animal que denuncia la codicia y el vicio de los conquistadores romanos ante los pacíficos pueblos “salvajes”²⁶.

La crítica a la codicia se halla en diferentes textos, como en la *Historia general y natural de las indias*, de Gonzalo Fernández de Oviedo, en la que señala que “la codicia de los hombres (es) insaciable” (III, VI). Por su parte, Las Casas apunta en su *Brevísima* que la causa de la opresión a los indios es “la insaciable cudicia y ambición que han tenido, que ha sido la mayor en el mundo ser pudo” (p. 13). De hecho, este consideraba que aquí se podían encontrar todos los males acontecidos en América.

²⁵ Incluida en el tercer libro de *El reloj de príncipes* (1529).

²⁶ Abellán hace un análisis de Guevara como iniciador del mito, que puede encontrarse en *Historia crítica del pensamiento español*, Espasa Calpe, Madrid, 1979. Abellán señala que Guevara es el “verdadero autor de la contraposición civilización/barbarie, en la que se ensalza la segunda posición y se deja como peyorativa la primera.

Otro motivo característico del cinismo presente también en el mito del buen salvaje es el antiintelectualismo. Esto va en consonancia con el humanismo, y más en concreto con el erasmismo, que rechazaba los conocimientos meramente teóricos o científicos, y alababa la práctica de la ética como verdadero símbolo de la sabiduría²⁷. Lo más interesante de este punto es, sin duda, que aquí se halla una conexión con el escepticismo antiguo, que conformará la doctrina de la “docta ignorancia” de Nicolás de Cusa (s. XIV), y el escepticismo pirrónico de Erasmo y Montaigne. Estas teorías serán el apoyo necesario para construir, a comienzos del siglo XVI, el motivo de la “ignorancia sabia” en los indígenas americanos. Así, se entendía que el desconocimiento de ciertos aspectos técnicos o teológicos por parte de los indígenas era un signo de virtud frente al dogmatismo de los “civilizados”. Como consecuencia, muchos autores idealizaron o excusaron la supuesta ignorancia atribuida a los pueblos indígenas conquistados. Los filósofos cínicos apostaban por expresar su modo de vida a través de anécdotas y apenas escribían, y esto permitió que muchos pensadores posteriores obviarán o elogiaran que los indígenas no utilizaran la escritura. De este modo, el indígena era presentado como alguien capacitado para la salvación espiritual y el conocimiento filosófico.

Por otra parte, la desnudez es una de las características más remarcadas por los autores que contribuyeron a forjar el mito del buen salvaje²⁸. Esta es interpretada como una cuestión espiritual más que física, porque se tenía en cuenta que los animales llegan al mundo vestidos, mientras que esto no sucede con los seres humanos²⁹.

Si bien es cierto que los cínicos estaban lejos de concebir al indígena como hoja en blanco donde reescribir el cristianismo, parece indudable que muchos de los motivos de los filósofos citados, de forma adaptada, tuvieron una influencia remarcable en la confrontación entre Europa y el Nuevo Mundo.

²⁷ Carlos García Gual, “La secta del perro”, prólogo a Diógenes Laercio, *Vidas de filósofos ilustres. Los cínicos*, Madrid, Alianza, pp. 9-87, 1996.

²⁸ “[Los indios], criados desnudos, viven buenos y sanos, y buen dispuestos, recios, fuertes, alegres, ligeros y hábiles para cuanto de ellos quieren hacer. Y lo que más hace al caso es, que ya que han venido en conocimiento de Dios, tienen pocos impedimentos para seguir y guardar la vida y ley de Jesucristo” (I, 14, p. 82). En Motolinía, *Historia de los indios de la Nueva España*, España, Castalia.

²⁹ Esta idea, que conecta de nuevo con el hipernaturalismo, nos lleva a Michel de Montaigne, quien en “De los caníbales” y “De los carruajes” defiende que el ser humano no está ni por encima ni por debajo de los demás animales en cuanto a sus medios de defensa y adaptación al medio. Sin embargo, aboga por defender la superioridad de los animales por saber curarse a sí mismos y por dar ejemplos de piedad y gratitud.

3. El salvaje europeo y su incidencia en la Conquista de América

Antes de proceder al análisis del *Diario*, resulta interesante sacar a la luz una información relativamente desconocida en cuanto al proceso de colonización del Nuevo Mundo. En *El salvaje en el espejo*, Roger Bartra hace un estudio sobre unos seres extraños que acompañaron a los conquistadores y cuya identidad es aún intrigante. Estos seres, que desembarcaron en Tenochtitlán, donde antiguamente se encontraban los templos aztecas, fueron los protagonistas de una gran fiesta que se representó en el seno de la polis ante los ojos de los nahuas conquistados, y dieron paso a lo que se conoce como el símbolo del salvajismo occidental.

Parece increíble que, según cuenta el cronista Bernal Díaz del Castillo, la conquista se convirtió en una especie de teatro: “amaneció hecho un bosque en la plaza mayor de México, con tanta diversidad de árboles, tan natural como si allí hubieran nacido”³⁰. Así, de forma mágica, la urbe pareció volver a un entorno selvático, pero dirigido por los civilizadores europeos. Este bosque artificial se implantó directamente en la mentalidad de los conquistadores³¹.

Así, aunque podría anticiparse que los actores de este gran teatro fueran los recién conquistados indígenas, fueron otros los que ocuparon este lugar: los que conocemos a día de hoy como salvajes europeos³².

Existe una representación de estos seres todavía presente en la fachada de la casa de Montejo, en Mérida. No son indígenas americanos, son hombres con facciones del Viejo Mundo, barbudos, desnudos, con el cuerpo cubierto de vello y armados con garrotes similares a los bastos del antiguo juego de naipes³³. Lo curioso, por tanto, no solo se halla en preguntarse quiénes eran esos salvajes: ¿por qué los conquistadores europeos llegaron acompañados de estos? ¿Incidieron en alguna medida en la visión que se obtuvo del salvaje, en términos generales, *a posteriori* de la Conquista?

³⁰ *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*, p. 607.

³¹ “Había en medio unos árboles como que estaban caídos de viejos y podridos, y otros llenos de moho, con unas yerbecitas que parece que crecían de ellos... Y dentro en el bosque había muchos venados, y conejos, y liebres, y zorros, y avives, y muchos géneros de alimañas chicas de las que hay en esta tierra, y dos leoncillos y cuatro tigres pequeños...” (*Historia verdadera...* p. 607).

³² “Y había otras arboledas muy espesas algo apartadas del bosque, y en cada una de ellas un escuadrón de salvajes con sus garrotes anudados y retuerzas, y otros salvajes con arcos y flechas; y vanse a la caza... y salen a la playa mayor, sobre matar la caza, unos salvajes con otros revuelven una cuestión soberbia entre ellos, que fue harta de ver como batallaban a pie; y desde que hubieron peleado un rato se volvieron a su arboleda”. (Ibíd., pp. 607-608).

³³ Véase en *El mito del salvaje* una fotografía del hombre descrito, perteneciente a la fachada de la casa de Montejo, en Yucatán, p. 13.

Estas preguntas no son tan fáciles de responder, pues se debe tener en cuenta que el mito del *homo sylvestris* es un hilo que va más allá de la época medieval. De este modo, con el análisis profundo de este, se podrían estudiar con mayor precisión las ideas de la civilización vinculadas a la cultura occidental. Bartra señala en este punto, muy acertadamente, lo siguiente:

El hombre llamado civilizado no ha dado un solo paso sin ir acompañado de su sombra, el salvaje. Es un hecho ampliamente reconocido que la identidad del civilizado ha estado siempre flanqueada por la imagen del Otro, pero se ha creído que la imaginaria del Otro como ser salvaje y bárbaro —contrapuesto al hombre occidental— ha sido un reflejo —más o menos distorsionado— de las poblaciones no occidentales, una expresión eurocentrista de la expansión colonial que elaboraba una versión exótica y racista de los hombres que encontraban y sometían los conquistadores y colonizadores³⁴.

Por tanto, el civilizado no tiene como contraposición al Otro, en este caso, el indígena americano, sino que ha creado una imagen de este a partir de ideales racistas con el objeto de someterle. La cultura europea ya había creado esa imagen del hombre salvaje mucho antes de la Conquista, de modo que modeló las características del Otro de forma independiente a la colonización. Esto se llevó a cabo con el contacto de grupos de humanos que les resultaban extraños y que pertenecían a otros continentes. El hombre salvaje, defiende Bartra, se trata de una invención puramente occidental:

Dicho en forma abrupta: el salvaje es un hombre europeo, y la noción de salvajismo fue aplicada a pueblos no europeos como transposición de un mito perfectamente estructurado cuya naturaleza sólo se puede entender como parte de la evolución de la cultura occidental. El mito del hombre salvaje es un ingrediente original y fundamental de la cultura europea³⁵.

La falta de comprensión de la etapa precolombina del mito pudo, asimismo, oscurecer la visión de la Conquista y la imagen del indígena americano. Es evidente, por supuesto, que no se pueden negar las tendencias etnocentristas europeas, pero el estudio de este fenómeno entraña una cuestión fundamental: la comprensión de la civilización occidental.

³⁴ *El mito del salvaje*, pp. 12-13, 2014.

³⁵ *Ibid.*, p. 15.

Dado que sería una empresa demasiado extensa remontarnos a los orígenes míticos y mitológicos que repasa Bartra³⁶, nos centraremos en la exposición de características generales del salvaje europeo, que prefiguran muchos de los rasgos de los grupos primitivos definidos por la antropología moderna. Es necesario tener en cuenta que la figura del hombre salvaje en el Medievo era imaginaria y simbólica, y que solo existió en la literatura y el folclor. Esto obliga a meditar sobre las relaciones de cultura y naturaleza, así como esta figura obligó a la sociedad de la época medieval a preguntarse por la relación entre hombre y bestia. El cristianismo negaba una relación existente entre estos dos polos, por lo que el mito del salvaje permitía unir esos estrechos lazos que en principio parecían una contradicción irresoluble. Bartra asegura que, señalar el mito como la prolongación de una estructura mítica, permite analizar la oposición entre naturaleza y cultura de un modo diferente: el mito explica, al menos en parte, a la ciencia moderna. Se elimina, de esta manera, la suposición antes escogida como racional, la que defendía que la ciencia explicaba el mito.

En otras palabras, Bartra analiza el mito del *homo sylvestris* como una prefiguración del hombre primitivo de la era colonial y moderna, así como el Antiguo Testamento era visto como una sucesión de episodios que prefiguraban la llegada de Cristo³⁷. Mientras que las sagradas escrituras se interpretan como la providencia divina, con el mito se establece una relación intemporal por el espíritu humano, que deja su huella tanto en el mito como en la ciencia moderna³⁸. Bartra sostiene que entre la estructura del mito y el mitógrafo se establece otra conexión, en tanto que la estructura del mito puede descubrirse en la medida que esa estructura, de manera similar, también se encuentra en el espíritu del mitógrafo. Dicho de otra manera: el mito forma una parte tan sustancial de nosotros, que este es el motivo por el que somos capaces de descubrirlo. Aunque en primera instancia esto podría parecer vacío de contenido, las conexiones de las que habla el autor van en consonancia con el análisis que pretendemos hacer. Sin ellas, ¿cómo sería posible que el “pensamiento salvaje” que se le atribuye a los primitivos sea tan similar al mito del salvaje codificado en la Europa del siglo XII? Para demostrar, además, que esos seres míticos imaginarios tuvieron incidencia en el discurso etnocentrista de Cristóbal Colón en el *Diario de navegación*, me propongo a realizar un breve esquema sobre la etnografía del salvaje medieval.

³⁶ Entre ellos, quizás el más relevante es el texto de Ferécates, del que solo han sobrevivido algunos fragmentos, titulado *Los salvajes* (Agrioi). Se trata de una comedia que relata la historia de dos atenienses que abandonan la civilización y se refugian en la vida salvaje de una región desconocida habitada por seres despojados de maldad. Este texto debe ubicarse a finales del siglo V a.C. La comedia termina con una sátira de los atenienses, que fracasan en su intento de huida, por lo que el objeto del autor era defender la polis democrática.

³⁷ Esta idea proviene de Erich Auerbach, en *Mimesis*, pp. 53 y 75-76.

³⁸ Véase Lévi-Strauss, *Mitológicas I. Lo crudo y lo cocido*, pp. 19-20.

El salvaje medieval, de físico determinadamente humano, tenía unas características raciales muy parecidas a las de la población europea. No obstante, presentaban, tanto machos como hembras, un cuerpo profusamente velludo, menos en las manos, los pies, los codos y las rodillas. Los hombres, blancos y barbudos, tenían una abundante cabellera ondulada, los labios delgados y la nariz estrecha. Las hembras tenían una cabellera extremadamente larga, y no cubrían sus senos, que estaban desprovistos de vello.

Lo interesante es que estos seres solían estar dotados de una fuerza sobrehumana, y a menudo eran retratados agarrando un árbol con una sola mano. Aunque solían ser de tamaño humano, en ocasiones también eran representados como un gigante o un enano, dependiendo de la convención plástica (grabado, escultura, escudo, etc.) o al tipo de literatura en la que aparecían. Para enfatizar sus rasgos animales, en algunos casos era descrito caminando como un cuadrúpedo. También resulta curioso recalcar que, dependiendo de cuál era su relación con los seres humanos, su tamaño podía variar. Por ejemplo, dependiendo de si aparecía como un agresor o protector, su tamaño podía multiplicarse, o incluso podía llegar a esconderse debajo de una hoja. Esto, a mi entender, podría ser un reflejo del temor humano, o un patrón establecido para la supervivencia del ego occidental. El Otro, visto como la otra cara de la moneda, retratado como un ser virulento y aterrador, en el que se alberga la Maldad y el instinto animal nocivo, o bien caracterizado como un ser benigno, carente de malas intenciones y dócil. Quizás por esto cabe destacar, no obstante, que la mayoría de representaciones están relacionadas con la violencia y la ferocidad.

Aunque es posible que los viajeros y peregrinos alimentaran la fantasía de los europeos, sus características raciales occidentales evidenciaban que el mito del salvaje medieval no era un producto de la mirada etnocéntrica con la que se podían ver a los pueblos no occidentales.

San Agustín, en un intento de separar al hombre salvaje de lo estrictamente humano, dio una la siguiente explicación a este fenómeno:

El hombre monstruo evidentemente viene de *monstrare*, enseñar, porque ellos al significar algo muestran [...] Estos monstruos, ostentos, portentosos y prodigiosos, como se les llama, deben mostrar, ostentar, preostentar y predecir que Dios hará lo que profetizó con los cuerpos de los muertos [...] Si tal gente existe, entonces o bien no son humanos, o bien, si lo son, descienden de Adán³⁹.

³⁹ *La ciudad de Dios*, 21.8.983. Cita por Bartra, en *El mito del salvaje*, que cita a su vez a Mary B. Campbell, en *The Witness and the Other World, Exotic European Travel Writing*, p. 77.

El mito, pues, superaba a la teología, que evidenciaba en el hombre salvaje una relación directa con Dios, señalándolos como figuras magníficas.

Ya en el siglo XII, el estereotipo del hombre salvaje peludo tuvo como consecuencia que los escritores medievales vincularan a estas criaturas con los seres humanos caídos en la condición bestial debido a la locura, la soledad o las penalidades extremas. Para estos pensadores estas criaturas no poseían un estado innato salvaje, sino que se trataba de un estado pasajero⁴⁰. Aún así, se continuó tratando a estos seres como fenómenos divinizados y cercanos a lo milagroso, a un paso entre la bestia y el hombre, pero en una posición semejante a los ángeles. Este hecho puede tener, como se verá en el posterior análisis, ciertas influencias en el discurso colombino.

En cuanto al espacio en el que se puede encontrar a esta criatura, siempre es un bosque del occidente europeo, en el que convive con los animales, ya sean reales o ficticios, como unicornios lobos, serpientes y dragones. Esto enfatiza la lectura mítica, y más si se tiene en cuenta que el *homo sylvestris* se confundía con su ambiente, de manera opuesta al hombre social cristiano. Es más, este parecía tener un contacto tan directo con la naturaleza que interactuaba con su espacio y con el clima. De este modo, le sonreía al mal tiempo, la cual cosa nos remite, como embrión quizás, a lo que fue llamado posteriormente el buen salvaje, y que hemos tratado en el anterior apartado de este trabajo. Se trata a esta criatura como modelo de comportamiento natural bondadoso, que a pesar de vivir en un supuesto sufrimiento, le sonríe a la vida⁴¹.

Otro de los motivos necesarios para realizar el análisis del *Diario* es el comportamiento sexual. El hombre salvaje, ligado al placer sexual y la pasión erótica, tuvo como consecuencia la visión de este como la monstruosa fuerza de la naturaleza que asaltaba a los hombres civilizados⁴². El macho salvaje es representado como una bestia con la intención de llevarse a la dama a los bosques

⁴⁰ Bartra cita a Bernheimer, *Wild Men in the Middle Ages*, p. 7.

⁴¹ “Me parece que, ciertamente, el *homo sylvestris* tomado como ejemplo por la poesía cortesana tiene notorios ingredientes del mito del buen salvaje; pero lo ubica en el espacio natural del sufrimiento. Es muy notable su forma de vivir con anticipación y de no estar nunca en el presente, con el ánimo triste cuando las cosas van bien, pero alegre frente a la adversidad” (*El mito del salvaje*, pp. 105-105).

⁴² Debe situarse este discurso lejos del teológico, en el que los demonios íncubos y súcubos, como seres espirituales malignos, acosaban a sus víctimas con la intención de forzar una relación sexual no consensuada como expresiones del enemigo del dios cristiano.

para aparejarse de manera permanente con ella⁴³. Por contra, la hembra es descrita como una temible mujer que seduce a los caballeros, les hace perder la razón y abandonan, en consecuencia, la vida civilizada para vivir como un salvaje⁴⁴. Evidentemente, el hecho de que no pudieran contener sus deseos sexuales era visto por la teología como una consecuencia directa del pecado original. Se efectuaba, así, un doble juicio al salvaje debido a su paganismo.

En cuanto a la economía del hombre silvestre, Bartra señala que este carecía de sistema económico, dado que la naturaleza les proveía de todo lo necesario. La vida despojada de fatigas por el trabajo, al contrario que la vida civilizada, hacía ver a estos seres, de nuevo, como el modelo de vida idílica⁴⁵.

Algo también reseñable eran sus actividades en torno a la política. Aunque los hombres salvajes no eran una alegoría de los bárbaros, que hacían la guerra para conquistar territorios, los hombres del Medioevo aplicaron instintivamente esta forma de gobierno al *homo sylvestris*. No obstante, estos hombres carecían de toda clase de organización política, de modo que su violencia no se ejercía en nombre de la religión o sus costumbres. La etnología moderna sigue tratando de averiguar, hoy día, de dónde procedía la violencia y la hostilidad de estos seres⁴⁶.

Por lo que acontece a la espiritualidad, por otro lado, esta tenía que ver con un modo de vida solitario, que generalmente hacía que los hombre silvestres fueran vistos como locos sin capacidades intelectuales, carentes de razón y desprovistos de alma. Cabe hacer hincapié en que la teología cristiana, que intentó someter y explicar al hombre salvaje, concebía a este como un ser semidivino, pero de signo negativo. Se podría decir que eran tratados como un ángel caído, como demonios que asediaban a la civilización para castigar o tentar a los humanos⁴⁷.

Por último, en relación a la forma de comunicación, Bartra señala que el hombre silvestre no tenía lenguaje, pero murmuraba palabras de otro mundo sin significado literal, mensajes que la na-

⁴³En el caso de las mujeres secuestradas, un caballero debía ir a rescatarlas. El salvaje es visto como un demonio de la muerte y el caballero una especie de Orfeo. De esto habla Bernheimer, tal y como cita Bartra, en *Wild in the Middle Ages*, pp. 126-129.

⁴⁴ Un ejemplo de ello es un poema épico bávaro del siglo XIII, que cuenta la historia de una mujer salvaje y peluda, que asedia a Wolfdietrich, un caballero. La mujer, llamada Raue Else, seduce al caballero mediante brujería, y pasado medio año se aviene a desencantarlo a cambio de que Wolfdietrich se case con ella y esta obtenga el bautizo. Finalmente ella se transforma en la bella princesa Sigeminne. Esto podría leerse, como apunta Bartra, como el temor que inspiraban las mujeres salvajes a aquellos que se aventuraban a adentrarse en los bosques (*El mito del salvaje*, pp. 106-107).

⁴⁵ *Ibid.*, pp. 111-113.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 114.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 121-124.

turalidad enviaba a la sociedad. No es difícil encontrar aquí una relación estrecha con ella noción helénica de bárbaro, al que se le atribuía una forma de hablar incomprensible para los griegos⁴⁸.

4. Análisis del discurso narrativo del *Diario del Descubrimiento*, de Cristóbal Colón

A la luz de todo lo visto hasta este momento, nos hallamos con la difícil empresa de hacer ver al lector algunas de las relaciones implícitas que existen entre el *Diario* y los conceptos de civilización y barbarie, el mito del buen salvaje y sus implicaciones con la filosofía cínica, y el mito del salvaje europeo. En primer lugar, es necesario señalar que el discurso de Colón, que constituye la primera representación verbal de una realidad americana percibida a través de una concepción puramente europea, trasladó unas coordenadas imaginarias a través de la narración directa de hechos concretos de la exploración del Nuevo Mundo. Este documento representa, además, la dinámica interna de una ficcionalización con un recorrido ideológico y estético muy anterior a la Conquista, pues en el *Diario* se expresa el modelo imaginario que tenía Colón de lo que anticipaba que sería América.

Veamos, pues, las ideas más recurrentes que aparecen en él, englobadas en dos sencillos temas que he agrupado para facilitar el análisis y la comprensión del mismo: la mitificación del indígena⁴⁹, en primer lugar, y la posterior desmitificación de este. Esta parábola está sujeta a unos parámetros que responden a la tradición occidental, y en especial a unas fuentes clásicas ligadas a la etnografía europea, como la concepción de los términos “salvajismo” y “civilización”.

Dentro de la mitificación del indio, se halla, a mi entender, una de las claves más importantes, aquella que sirve de bisagra para todos los demás conceptos: el mito del buen salvaje. Colón elabora hasta la saciedad un discurso propio de un mesías que lo ensalza como el elegido de Dios para la evangelización del Nuevo Mundo a partir de la idea de que se encuentra ante una sociedad no corrompida, dispuesta a abrazar el cristianismo:

y así espero en Nuestro Señor que Vuestras Altezas se determinarán a ello con mucha diligencia para tornar a la Iglesia tan grandes pueblos, y los convertirán, así como han destruido aquellos que no quisieron confessar el Padre y el Hijo y el Espíritu Sancto; y después de sus

⁴⁸ *Ibid.*, p. 129.

⁴⁹ Véase *Discurso narrativo de la Conquista de América*, de Beatriz Pastor.

días, que todos somos mortales, dexarán sus reinos en muy tranquilo estado y limpios de herejía y de maldad, y serán bien recibidos delante el Eterno Criador, al cual plega de les dar larga vida y acrecentamiento grande de mayores reinos y señoríos y voluntad y disposición para acrecentar la sancta religión cristiana, así como hasta aquí tienen fecho⁵⁰.

La evangelización, claro está, es una estrategia política por parte de la Corona española para hacerse con más territorio y riquezas⁵¹ en nombre de la Providencia divina⁵². El indígena, por otro lado, es visto como un lienzo en blanco por su naturaleza salvaje⁵³ al que poder dominar y someter a partir de cristianismo. Señalado como inocente, temeroso e incluso ignorante⁵⁴, sólo puede demostrar su validez como ser humano a través de la servidumbre al civilizado⁵⁵. El proceso colonizador se instala en una mentalidad regeneradora, consciente de la corrupción de Europa, que ha perdido sus valores, mientras encuentra en la bondad y la inocencia⁵⁶ de los indios la oportunidad de la salvación para la Santa Fe: «No le cognozco secta ninguna y creo que muy presto se tornarían cristianos, porque ellos son de muy buen entender⁵⁷».

⁵⁰ *Diario*, p. 103.

⁵¹ “Así que deben Vuestras Altezas determinarse a los hacer cristianos, que creo que si començan, en poco tiempo acabará de los haber convertido a nuestra Sancta Fe multitud de pueblos, y cobrando grandes señoríos y riquezas, y todos sus pueblos de la España, por que sin duda es en estas tierras grandissima suma de dinero” (Ibíd., pp. 104-105).

⁵² “Y digo que Vuestras Altezas no deben consentir que aquí trate ni haga pie ningún extranjero, salvo católicos cristianos, pues esto fue el fin y el comienco del propósito, que fuese por acrecentamiento y gloria de la religión cristiana; ni venir a estas partes ninguno que no sea buen cristiano” (Ibíd., p. 126).

⁵³ Son muchas las referencias al contacto con la naturaleza directa, en especial a la desnudez. que de hecho, es lo primero que destaca el Almirante en el primer contacto con los indígenas: “hasta que el día viernes que llegaron a una isleta de los lucayos, que se llamaba en lengua de indios Guanahaní. Luego vieron gente desnuda, y el Almirante salió a tierra en la barca armada” (Ibíd., p. 47-48)

⁵⁴ “porque yo vi y conozco (dize el Almirante) qu’ esta gente no tiene secta ninguna ni son idólatras, salvo muy mansos y sin saber que sea mal ni matar a otros ni prender, y sin armas y tan temerosos que a una persona de los nuestros fuyen ciento d’ellos, aunque burlen con ellos, y crédulos y cognoscedores que hay Dios en el cielo, e firmes que nosotros habemos venido del cielo, y muy presto a cualquiera oración que nos les digamos que digan y hazen el señor de la cruz” (Ibíd., p. 104).

⁵⁵ “Ellos deben ser buenos servidores y de buen ingenio, que veo que muy presto dizen todo lo que les dezía” (Ibíd., p. 53).

⁵⁶ La inocencia de los indios es retratada de forma constante, sobre todo al inicio del *Diario*, en el que el conquistador troca con los indígenas objetos de poco valor, de modo que el primero sale beneficiado: “les di a algunos d’ellos unos botones colorados y unas cuentas de vidrio [...] y otras cosas muchas de poco valor con que vieron mucho plazer y quedaron tanto nuestros que era maravilla. Los cuales después venían a las barcas de los navíos a donde nos estábamos, nadando. Y nos traían papagayos y hilo de algùn en ovillos y azagayas y otras cosas muchas, y nos las trocaban por otras cosas que nos les dábamos, como cuentecillas de vidrio y cascabeles. En fin, todo tomaban y daban de aquello que tenían de buena voluntad. Mas me pareció que era gente muy pobre de todo” (Ibíd., . 49-51).

⁵⁷ Ibíd., p. 67.

Resulta esencial, en este primer momento de mitificación, dar cuenta de los calificativos que se utilizan para describir a los indios, como la docilidad⁵⁸, la sumisión⁵⁹ y la generosidad⁶⁰. Esto va en consonancia con todo el paisaje descrito constantemente, pues todas las tierras son fértiles y los paisajes exuberantes⁶¹, llenos de posibilidades por descubrir, en especial por las piedras preciosas y el oro, concepto repetido de manera reiterada en la mayoría del dietario. El indígena, intrínsecamente ligado a la naturaleza, se ve como un sujeto carente de raciocinio que se puede moldear según las costumbres españolas sin necesidad de utilizar la violencia: «Yo, (dize él) porque nos tuviesen mucha amistad, porque cognoscí que era gente que mejor se libraría y convertiría a la Sancta Fe con amor que no por fuerza»⁶².

El indígena es agradable para el conquistador porque representa la prefiguración de algo que ya conocía anteriormente, y que decide equiparar en un juego de identificación puramente ficcional: quiere ver en el indígena el temor y la bondad⁶³ asociados a la vida primitiva no occidental, y anticipa que se encuentra ante una sociedad apolítica, sin leyes ni costumbres adecuadas⁶⁴ como símbolo de un virtuosismo únicamente manchado por el paganismo. Esta concepción, que debe relacionarse estrechamente por supuesto con el mito del buen salvaje, se alarga durante gran parte de la narración:

Él, con todo el pueblo, lloraban todo (dize el Almirante), son gente de amor y sin cudicia y convencibles para toda cosa, que certifico a Vuestras Altezas que en el mundo creo que no hay mejor gente ni mejor tierra; ellos aman a sus próximos como a sí mismos, y tienen una habla la más dulce del mundo y mansa, y siempre con risa. Ellos andan desnudos, hombres y mujeres, como sus madres les parieron⁶⁵.

⁵⁸ «Y esta gente farto mansa, y por la gana de haber de nuestras cosas, y teniendo que no se les ha de dar sin que den algo y no lo tienen [...] mas todo lo que tienen lo dan por cualquiera cosa que les den» (Ibíd., p. 55).

⁵⁹ «y otros a voces grandes llamaban todos hombres y mujeres: «Venid a ver los hombres que vinieron del cielo; traedles de comer y de beber». Vinieron muchos y muchas mujeres, cada uno con algo, dando gracias a Dios, echándose al suelo, y levantaban las manos al cielo» (Ibíd., p. 57).

⁶⁰ «y ellos de muy buena gana le enseñaban a mi gente adónde estaba el agua, y ellos mismos traían los barriles llenos de batel y se folgaban mucho de nos hazer plazer» (Ibíd., p. 64)

⁶¹ «Crean Vuestras Altezas que es esta tierra la mejor y más fértil y temperada y llana y buena que haya en el mundo» (Ibíd., p. 72).

⁶² Ibíd., p. 49.

⁶³ «Finalmente, dize el Almirante, que no puede creer que hombre haya visto gente de tan buenos coraçones y francos para dar y tan temerosos» (Ibíd., p. 163).

⁶⁴ «Esta gente es muy mansa y muy temerosa, desnuda como tengo dicho, sin armas y sin ley» (Ibíd., p. 97).

⁶⁵ Ibíd., p. 174-175).

Por lo que acontece a la descripción física del indio, esta va en ciertas ocasiones en armonía con la etnografía del salvaje europeo. El conquistador se encuentra ante unos seres que le resultan extraños, por lo que busca desesperadamente puntos de referencia a los que acogerse. El mito del salvaje europeo, como señalaba Bartra, tiene tan largo recorrido como la propia civilización occidental, de manera que incide de manera implícita, pero deja una huella imborrable en el pensamiento europeo:

Ellos andan todos desnudos como su madre los parió [...] Muy bien hechos, de muy fermosos cuerpos y muy buenas caras. Los cabellos gruesos cuasi como sedas de cola de caballo, y cortos. Los cabellos traen por encima de las cejas, salvo unos pocos detrás que traen largos, que jamás cortan. D'ellos se pintan de prieto, y ellos son de color de los canarios, ni negros ni blancos, y d'ellos se pintan de blanco, y d'ellos de colorado [...] (p. 51-52)

Desnudos, de hermosos cuerpos y cabellos largos como colas de caballo, tiznan sus pieles de diferentes colores. La hermosura de los cuerpos, así como la bondad y la mansedumbre de los indígenas es retratada de forma recurrente a medida que se avanza en la narración y se conocen otros pueblos. Sin embargo, ya durante el proceso de mitificación se adelanta la caída del mismo: sin ningún atisbo de extrañeza, se cuenta cómo existen algunos pueblos que son identificados como hostiles. Hablamos de los caníbales, una pieza fundamental en el rompecabezas de la mitología clásica que forma parte del mito del salvaje europeo. Se representan, así, las dos caras de una misma moneda que simboliza el hombre silvestre. Por un lado, el salvaje benigno y protector, que cree que el conquistador proviene del cielo para difundir la palabra de Dios. Por otro, la criatura perversa y bestial, el ángel caído que asedia a la civilización, que con sus prácticas perniciosas pone en peligro el ideal occidental y a la Santa Fe cristiana:

Ellos todos a una mano son de buena estatura de grandeza y buenos gestos, bien hechos. Yo vide algunos que tenían señales de heridas en sus cuerpos, y les hize señas qué era aquello, y ellos me mostraron cómo allí venían gente de otras islas que estaban cerca y los querían tomar y se defendían⁶⁶.

⁶⁶ *Ibid.*, p. 52.

La semejanza física de algunos pueblos, por tanto, con las facciones europeas, puede no ser accidental: «Cuanto a la hermosura, dezían los cristianos que no había comparación, así en los hombres como en las mujeres, y que son blancos más que los otros, y que entre los otros vieron dos mujeres moças tan blancas como podían ser en España⁶⁷». En otras palabras, el conquistador, que busca referentes conocidos, halla en el indígena americano una contradicción que entreteje la parábola de la mitificación y el posterior rechazo⁶⁸.

Otro de los motivos que pueden evidenciarse en el discurso de Colón tiene que ver con la forma de gobierno de los indígenas. En la etapa de mitificación, el salvaje se relaciona con la concordia unida a la idea del desconocimiento de armas de guerra, y por consiguiente, a la ignorancia⁶⁹. Más adelante, no obstante, el Almirante da cuenta de que se producen situaciones de violencia entre pueblos, aunque el asombro viene producido por su crítica a la simplicidad que atribuye a los indígenas, y no al ejercicio de la fuerza: «Todas son muy llanas, sin montañas y muy fértiles y todas pobladas, y se hazen guerra la una a la otra aunq' estos son muy símplies y muy lindos cuerpos de hombres⁷⁰». La magnificencia del indígena, por tanto, llega a su fin con la constancia de los conquistadores de que la rebelión contra la opresión ejercida puede llegar a ser posible:

Pensaba el Almirante que lo aseguraban y que les plazía de su venida; pero vido al indio que consigo traía demudarse la cara y amarillo como la cera, y temblaba mucho, diziendo por señas que el Almirante se fuera del río, que los querían matar, y llegóse a una cristiano que tenía una ballesta armada y mostróla a los indios, y entendió el Almirante que les dezía que los querían matarían todos, porque aquella ballesta tiraba lexos y mataba. [...] dieron todos a huir, quedando todavía temblando el dicho indio de cobardía y poco coraçón, y era hombre de buena estatura y rezio⁷¹.

⁶⁷ *Ibíd.*, p. 148.

⁶⁸ «y digo que es verdad que es maravilla las cosas de acá y los pueblos grandes d' esta isla Española, que así la llamé, y ellos le llaman Bohío, y todos de muy singularísimo tracto amoroso y habla dulce, no como los otros, que parece que cuando hablan amenazan, y de buena estatura hombres y mujeres y no negros» (*Ibíd.*, p. 170).

⁶⁹ «Ellos no traen armas ni las cognoscen, porque les mostré espadas y las tomaban por el filo, y se cortaban con ignorancia. No tienen algún fierro. Sus azagayas son todas unas varas sin fierro, y algunas tienen al cabo un diente de pece» [...] (*Ibíd.*, p. 52)

⁷⁰ *Ibíd.*, p. 58.

⁷¹ *Ibíd.*, p. 131.

Para el conquistador, el indígena debe ser un siervo de la Corona, de modo que se le atribuya una inferioridad unida, supuestamente, a su incapacidad para razonar:

De siete yo hize tomar para les llevar y depender nuestra fabla y volvellos. Salvo que Vuestas Altezas cuando mandaren pueden los todos llevar a Castilla o tenellos en la misma isla cautivos, porque con cincuenta hombres los ternán todos sojuzgados. Y los harán hazer todo lo que quisieren⁷².

Esta incapacidad, como se ha señalado anteriormente en otros apartados del trabajo, es aquella que, supuestamente, no permite hablar al conquistado⁷³, y que se resume a fin de cuentas en el habla de una lengua extranjera y en el desconocimiento las costumbres españolas⁷⁴.

Pero lo más interesante se halla en el discurso de la desmitificación del indígena. Colón, que justifica la conquista en base a la evangelización del Nuevo Mundo⁷⁵, pretende ser recibido en todos los pueblos como un mesías portador de la verdadera religión a los paganos⁷⁶. No obstante, se encuentra en el camino unos seres que ponen en tela de juicio su superioridad⁷⁷. Estos son los caníbales, que con su uso de las armas legitiman, según el discurso colombino, su uso de la razón. La razón, obviamente, representa un gran peligro, pues puede despertar en el indígena el ansia de rebelión⁷⁸. No es casualidad, por tanto, que se compare a estos seres con figuras mitológicas aterradoras

⁷² *Ibid.*, p. 58.

⁷³ “Yo, plaziendo a Nuestro Señor, levaré de aquí al tiempo de mi partida seis a Vuestas Altezas para que deprendan hablar” (*Ibid.*, p. 53).

⁷⁴ “Dixo qu’el domingo antes, onze de noviembre, le había parecido que fuera bien tomar algunas personas de las de aquel río para llevar a los Reyes porque aprendieran nuestra lengua, para saber lo que hay en la tierra y porque volviendo sean lenguas de los cristianos y tomen nuestras costumbres y las cosas de la Fe”. (*Ibid.*, p. 104).

⁷⁵ “Ellos no tienen armas, y son todos desnudos y ningún ingenio en las armas y muy cobardes, que mil no aguardarían tres, y así son buenos para les mandar y les hazer trabajar, sembrar y hazer todo lo otro que fuere menester y que hagan villas y se enseñen a andar vestidos y a nuestras costumbres” (*Ibid.*, p. 153).

⁷⁶ “y sobre todo (dize el Almirante) porque los tiene ya por cristianos y por de los Reyes de Castilla, más que las gentes de Castilla, y dize que otra cosa no falta, salvo saber la lengua y mandarles, porque todo lo que se les mandare harán sin contradición alguna” (*Ibid.*, p. 164).

⁷⁷ “D’esta gente diz que los de Cuba o Juana y de todas esotras islas tienen gran miedo porque diz que comían los hombres. Otras cosas le contaban [...] mas el Almirante no las creía, sino que debían tener más astucia y mejor ingenio los de aquella isla Bohío para los cautivar qu’ellos, porque eran muy flacos de corazón” (*Ibid.*, p. 133).

⁷⁸ “y sobre este cabo encabalgá otra tierra o cabo que va también al leste, a quien aquellos indios que llevaba llamaban Bohío, la cual dezían que era muy grande y que había en ella gente que tenía un ojo en la frente, y otros que se llamaban caníbales, a quien mostraban tener gran miedo. Y desque vieron, que lleva este camino, dize que no podían hablar porque los comían y que son gente muy armada. El Almirante dize que bien cree que había algo de ello, mas que, pues eran armados, sería gente de razón, y creía que habrían cautivado algunos, y que, porque no volvían a sus tierras, dirían que los comían. Lo mismo creían de los cristianos y del Almirante al principio que algunos los vieron”. (*Ibid.*, p. 117-118).

como símbolo del ego occidental herido, o bien para señalarlos como entes malévolos que buscan la destrucción de la civilización⁷⁹.

La desmitificación culmina, por último, con la primera contienda que hubo entre los indios y los cristianos en la Isla, en la que Colón evidencia en el indígena el referente del maligno de nuevo⁸⁰. El enfrentamiento es descrito de la siguiente manera:

Vendidos dos arcos, no quisieron dar más; antes se aparejaron de arremter a los cristianos y prendellos. Fueron corriendo a tomar sus arcos y flechas [...] y tornaron con cuerdas en las manos para diz que atar a los cristianos. [...] arremetieron los cristianos a ellos, y dieron a un indio una gran cuchillada en las nalgas, y a otro por los pechos hirieron con una saetada, lo cual, visto que podían ganar poco aunque no eran los cristianos sino siete y ellos cinquenta y tantos, dieron huir que no quedó ninguno [...] Y que si no son de los caribes, al menos deben ser fronteros y de las mismas costumbres y gente sin miedo, no como los otros de las otras islas, que son cobardes y sin armas fuera de razón. Todo esto dize el Almirante y que querría tomar algunos d'ellos⁸¹ (p. 205-205).

Por todo esto, la lectura detallada del *Diario*, que puede interpretarse como numen de la formulación del mito del buen salvaje moderno, da como resultado unos patrones de comportamiento del conquistador más que del indígena. Si el *homo silvestris* es la prefiguración del hombre primitivo de la era colonial y moderna, el *Diario* es el puente de conexión en el que se entrecruzan las teorías que giran en torno a los conceptos de civilización y barbarie y los mitos del buen salvaje y el salvaje europeo. Cuando analizamos el discurso del conquistador, ligado a una imagen de la civilización que recorre toda una era de conocimiento, debemos ser conscientes de que ese conocimiento solo alberga testimonio de un Yo siempre a la búsqueda de su contrario. El Otro, creado a partir del imaginario europeo, es solo un reflejo de una de las realidades existentes. Se trata de una elaboración racista y eurocentrista de un imaginario occidental que tiene su origen en la Grecia clásica y que llega a nuestros días. Por este motivo, en el análisis del Otro desde las fuentes del conquistador

⁷⁹ “Entendió también que lexos de allí había hombres de un ojo y otros con hocicos de perros que comían los hombres, y que en tomando uno lo degollaban y le bebían la sangre” (Ibíd., p. 96).

⁸⁰ “y hallaron ciertos hombres con arcos y flechas, con los cuales se pararon a hablar, y los compraron dos arcos y muchas flechas y rogaron a uno d'ellos que fuese a hablar al Almirante a la carabela, y vino: el cual diz que era muy disforme en el acatadora más que otros que hobiese visto. Tenía el rostro tizado de carbón, [...] todos los cabellos muy largos y encogidos y atados atrás, y después puestos en una redezilla de plumas [...] Juzgó el Almirante que debía de ser de los caribes que comen los hombres “ [...] (Ibíd., pp. 201-202).

⁸¹ Ibíd., pp. 204-205.

uno puede obtener más conclusiones sobre sí mismo que sobre el objeto de estudio, porque proyecta en él toda una serie juicios que forman parte del imaginario colectivo occidental.

Cerramos, pues, este análisis con una reflexión de Bartra que recoge su idea principal: «Como siempre ocurre, el estudio de los hombres salvajes nos dice más sobre nuestra civilización que sobre la escurridiza presencia en la historia de estos extraños seres». En otras palabras, el estudio del Otro siempre tiene como resultado más evidencias sobre el Yo, del que aún desconocemos mucha de la información que podría hilvanar una red de reflexiones sobre la verdadera esencia de la civilización y toda su posterior influencia en la etnografía occidental.

Referencias bibliográficas

- ABELLÁN, José Luis (1979): *Historia crítica del pensamiento español*, Madrid, Espasa Calpe, Vol II.
- ARISTÓTELES (1970) Marías, Julián y María Araujo (ed.): *Política*, Madrid, Instituto de estudios políticos.
- AUERBACH, Erich (1950): *Mimesis: la realidad en la literatura occidental*, México, Fondo de Cultura Económica.
- BERNHEIMER, Richard (1952): *Wild Men in the Middle Ages. A Study in Art, Sentiment, and Demonology*, Cambridge, Harvard University Press.
- BARTRA, Roger (2011): *El mito del salvaje*, México, Fondo de Cultura Económica.
- CAMPBELL, Mary B. (1988): *The Witness and the Other World, Exotic European Travel Writing*, Ithaca, Cornell University Press.
- CASTANY PRADO, Bernat (2015): “Perros en el paraíso: la influencia de la filosofía cínica en la construcción del mito del buen salvaje”, *Anales de la literatura hispanoamericana*, N°44.
- CICERÓN, Marco Tulio (1913) H. M. Hubbell (ed.) *De inventione*, [LCL bilingüe], Londres, William Heinemann, esp. I 2-3, págs. 4-10 y
- (1912): *De officiis*, Walter Miller (ed.) [LCL bilingüe], Londres, William Heinemann, I 16, págs. 52-54.
- COLÓN, Cristóbal (1976) Manuel Alvar (ed.): *Diario del Descubrimiento*, Ediciones del Excmo. Cabildo Insular de Gran Canaria, La Muralla.
- DÍAZ DEL CASTILLO, Bernal: *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*.
- ERASMO (2004): *Éloge de la folie. Adages. Colloques. Réflexions sur l'art, l'éducation, la religion, la guerre, la philosophie. Correspondance*, París: Robert Laffont.
- (2008): *Adagios del poder y de la guerra y Teoría del adagio*. Madrid: Alianza.
- FERNÁNDEZ HERRERO, Beatriz (1989): “El mito del buen salvaje y su repercusión en el gobierno de Indias”, *Agora: Papeles de filosofía*, N°8, pp. 145-150.
- FERNÁNDEZ DE OVIEDO, Gonzalo (1959) Juan Pérez de Tudela Buenos (ed.): *Historia general y natural de las Indias*, Madrid, Atlas.
- GARCÍA GUAL, Carlos (1987): “La secta del perro” en *Vidas de los filósofos cínicos de Diógenes Laercio*, Madrid, Alianza.

HERRERA Y TORDESILLAS, Alonso de (1991): *Historia general de los hechos castellanos en las islas y tierra firme del mar océano o “décadas”*, Madrid, Universidad Complutense.

HOMERO (1924-1925) A. T Murray (ed.): *Iliada, Iliad*, 2 vols. [LCL bilingüe], Londres, William Heinemann, 1924-1925.

LAS CASAS, Bartolomé (1992) Vidal Abril Castelló (ed.): *Apologética historia sumaria*, Madrid: Alianza Editorial. Madrid, Universidad Complutense.

LÉVI-STRAUSS, Claude (1968) *Mitológicas I. Lo crudo y lo cocido*, México, Fondo de Cultura Económica.

MATSUMORI, Natsuko (2004): *Los asuntos de indias y el pensamiento político moderno: los conceptos de “civilización” y “barbarie” en el nuevo orden mundial (1492-1560)*, Tesis doctoral, M. Luisa Sánchez Mejía (dir. tes.), Universidad Complutense de Madrid.

MONTAIGNE, Michel de. (2006) María Dolores Picazo y Almudena Mantojo (trad.): *Ensayos*, 3 vols. Madrid: Cátedra.

— *Ensayos completos*, “De los caníbales”, capítulo XXX, tomo I, Barcelona, 1968.

MOTOLINÍA, Toribio de y Georges Baudot (1985): *Historia de los indios de la Nueva España*, España, Castalia.

RAYNAL, *Historie philosophique et politique des établissements et du commerce des Européens dans les deux Indes*, Jean-Léonard Pellet, impresor. Génève, Vol II, Libro sexto, tomo III, 1781.

PASTOR, Beatriz (1983): *Discurso narrativo de la Conquista de América*, Cuba, Edición Casa de las Américas.

PHELAN, John L. (1972): *El reino milenario de los franciscanos en el Nuevo Mundo*, México D.F., Instituto de Investigaciones Históricas-UNAM.

ZORITA, Alonso de (1992) Germán Vázquez (ed.): *Relación de los señores de la Nueva España*, Madrid, Historia 16.