

Las representaciones del indio: la destrucción de una imagen-cárcel

Julia Tuñón

Juan A. Ortega y Medina, *Imagología del Bueno y del Mal Salvaje*, México, Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM, 1987, 149 pp.

En este conjunto de ensayos se analizan las imágenes que han tenido los autores europeos sobre el indio americano, al que califican como angelical o demoníaco más de acuerdo a las necesidades del viejo mundo que a las específicas de los aborígenes. Sin pretensión de exhaustividad, Ortega atiende desde las versiones de Cristóbal Colón hasta las de textos actuales, pasando por la leyenda negra y por la teoría del buen salvaje. El tema permite la reflexión sobre la construcción de un mito, de una imagen-cárcel elaborada por quienes se sentían los dueños de la regla para medir, de los valores para calificar. A quienes trabajamos la historia de las mujeres nos lleva a repensar las formas en que una imagen se construye, paso a paso, a ritmo lento, como la historia misma. Nos pone a pensar en la enorme influencia de la imagen sobre el imaginario colectivo, la manera en que una representación puede convertirse en un estereotipo, en una determinante, en un disfraz que dificulta el conocimiento del ser humano. Son evidentes las dificultades para desarmar esa imagen tanto como es perentoria la necesidad de hacerlo para bregar con una historia vital

y no con una colección de cadáveres.

Juan Ortega rastra aquí la construcción social de un mito, la del "indio manso (explotable) o del indio feroz (combatible y extingui-ble)". Estas dos imágenes propician el dilema teórico que polariza, que pide todo o nada y no encuentra mediación posible. Ambas se construyen con lentitud: Colón alude a ese idílico ser que, no obstante, le muestra ya su rostro de caníbal. Hernán Cortés culpa a Satanás, manipulador de la inocencia indígena. La primeras versiones europeas, nos dice Ortega, definen al indio como un ser racional pleno o sólo accidentalmente menoscabado. Al no responder a escalas morales o religiosas que le eran ajenas, poco a poco se le ve más como a un ente de otra especie: de ser "como una bestia" pasa a considerarse una bestia sin más. De la analogía a la identificación. La naturaleza de esa "bestia" se anuda entre el demonio y el ángel. Un cabo del nudo lo desarrolla la teoría del buen salvaje, que toma la inocencia indiana como su punto medular: se maneja de acuerdo a los intereses del calificador y a menudo sirve a eruditos franceses para descalificar el dominio de España sobre el nuevo mundo. El otro extremo del nudo lo constituye la leyenda negra, imagen atroz de ese ser y su relación con una naturaleza feraz. Es curioso que la identidad ser-naturaleza se convierte en la llave maestra que pue-

de abrir el paraíso o los infiernos, de acuerdo a los ojos y las necesidades de aquel que mira. Para unos la naturaleza pródiga redonda en criaturas generosas y alegres, para otros en seres flojos y malévolos.

Los indios pasan de ser entes históricos, miembros de culturas diferentes y participantes de contextos y coyunturas diversas, a convertirse en una entelequia, una idea abstracta que se uniforma bajo el rubro de lo absoluto, que suprime al ser social concreto. *El Indio* funge así como espejo que devuelve la imagen deseada o temida: Dr. Jeckyll o Mr. Hyde.

Después de 1850, y muy de acuerdo al tono general de la cultura de esos años, el análisis se vuelve mucho más "objetivo, frío, detallista y científico", más cercano a las ciencias naturales, con una precisión intelectual que lo aleja de la álgida polémica moral previa, que acusaba o justificaba. Sorprende que en 1982, en la edición alemana del libro de Urs Bitterli titulado (en español) *Los salvajes y los civilizados*, la imagen falseada del aborígen siga presente. En este texto, nos dice Ortega, se eliminan fenómeno "que no se acomodaban al modelo crítico forjado imagológicamente por el historiador". Este dato hace explícita la vitalidad de ese mito cuidadosamente fabricado: el escritor parte de él para levantar su teoría y no duda de sus supuestos. Quizá esa sea la prueba de fuego de los mitos: pasar sin

boleto, ni siquiera preguntar y, como en este caso, tergiversar la información que pudiera alterar el modelo previo. Se trata de una preeminencia peligrosa si pensamos en lo reciente de este texto. Para algunos, todavía hoy, el indio es la entelequia que sobre él se construyó.

Un punto clave del libro es el debate que unos hacen sobre otros. Unos, que son los dueños de la escala para medir el valor, de los anteojos que precisan los contornos. Otros, que son vistos, calificados, clasificados. Unos, que no necesitan definir su ser porque se parte de la aceptación de su valor, otros que deben adecuarse a una visión ajena. ¡Se parece tanto a la cuestión femenina! Dice Simone de Beauvoir que "la mujer se determina y diferencia en relación al hombre, y no éste con relación a ella, ésta es lo inesencial frente a lo esencial. El es el sujeto, él es lo Absoluto: ella es el Otro" (*El Segundo Sexo*). Lo otro, pues, es una categoría que implica la existencia de lo mismo. Lo otro es necesario para que destaque lo uno.

Cuando los ilustrados hablan de las dulzuras tropicales lo hacen en función de la que consideran

su dureza cotidiana: "vieron en el buen salvaje la contrafigura del europeo civilizado (...) envilecido". Lo otro y lo uno se necesitan mutuamente, en una interrelación que muestra las preocupaciones del que nombra. Por eso debaten los unos. En ese debatir construyen un mito que para poder cumplir su función se justifica como naturaleza. Lo natural no tiene, a grosso modo, cambio ni posibilidades sociales. Lo natural es eterno como la "eterna naturaleza femenina", construcción social que atañe al género.

Lo que hace Ortega y Medina en este texto es fundamental: pretende la "disolución y ruina de un viejísimo mito: la falsa dicotomía que desde finales del siglo XV ha pervivido hasta nuestros días (...) máscaras arbitradas para encubrir una realidad". Es importante porque el mito regatea humanidad al indígena, al de antes y al de hoy, como se lo regatea también a la mujer, en tanto dificulta la propia conciencia del ser. Según O'Gorman "la humanidad sólo la realiza en sí el hombre que posee conciencia de su historicidad". A los colectivos definidos estereotípicamente por una naturaleza fija se les

niega esa posibilidad, cuando lo natural, en el hombre, es en mucho la historia.

Afortunadamente este mito es teoría. Es, además, un modelo mentiroso. Los indios desbordan el marco, se mueven, viven e influyen socialmente. Obligan al interlocutor a verlo en su realidad, a ser reconocido: lo otro exige atención. Es importante deshacer el nudo, la construcción social que encasilla. En este libro Ortega y Medina rastrea a través de muy variadas fuentes la imposición y fabricación de un estereotipo. Busca en esas fuentes no tanto la realidad de los indios cuanto lo imaginado sobre ellos: la materia prima de esa imagen cárcel. A través del debate teórico que nos expone accedemos a los primeros esbozos, al levantamiento de las paredes, a la puesta de los barrotes. Observamos lo frágil de los cimientos. Ortega vigila el proceso para poder desarmarlo. Y lo logra. Al terminar de leer el libro es inevitable recordar el proverbio africano, también muy útil para quienes trabajamos sobre el pasado femenino: "Las historias de cacería dejarán de glorificar al cazador cuando los leones las escriban".

La cercanía de lo lejano: Morelos y Ucrania

Brígida von Mentz

Dittmar Dahlmann, *Land und Freiheit, Machnouvscina und Zapatismo als Beispiele agrarrevolutionärer Bewegungen (Tierra y Libertad. La Machnouvscina y el Zapatismo como ejemplos de movimientos agrarios revolucionarios)*,

Wiesbaden, RFA, Franz Steiner Verlag, 1986 (Studien zur modernen Geschichte, 35).

En este trabajo se comparan dos movimientos revolucionarios cam-

pesinos: el ucraniano de Nestor Muchno y el morelense de Emiliano Zapata. El autor parte de una necesidad manifestada por Theodor Shanin: investigar más a fondo y comparativamente movimientos y rebeliones campesinas. Este