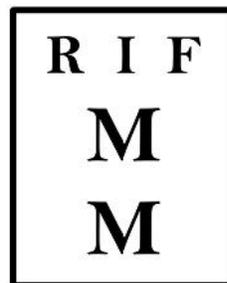


**Notas exploratorias sobre la hipótesis del buen salvaje en el
filosofar latinoamericano decimonónico**
**Exploratory Notes about the Noble Savage Hypothesis on the 19th Century
Latin American Philosophy**

Víctor Sepúlveda Contreras^φ
Universidad de Santiago de Chile



Recepción: 13.10.14 Aceptación 02.12.14

Resumen: En el presente trabajo, que presenta una primera aproximación a la problemática en el pensamiento latinoamericano, sostenemos la idea de que sería posible leer en paralelo, durante el siglo XIX, dos hipótesis respecto a la alteridad cultural en América Latina. Una de dichas hipótesis, la del *buen salvaje*, afirma la bondad inherente de la alteridad cultural, orientándose a la formulación de estrategias emancipatorias o reivindicativas que vayan en directo beneficio de tales colectividades; la otra hipótesis que hemos caracterizado como la del *mal salvaje*, sostiene por el contrario, el carácter eminentemente perverso de la alteridad cultural, orientándose hacia la formulación de estrategias que permitan su control, dominación u exterminio. Sostenemos además, que ambas hipótesis tienen un indesmentible y fecundo valor performativo, en la medida en que se constituyen en insumos fundamentales a la hora de analizar reflexivamente la complejidad de las relaciones culturales en la región.

La defensa de estos planteamientos tendrá lugar a partir de un análisis en paralelo de los planteamientos de ciertos autores que hemos considerado como los principales cultores de ambas hipótesis. De tal manera, veremos yuxtapuestos los pensamientos de autores como Las Casas, Ginés de Sepúlveda, Sarmiento, Bilbao y Martí, entre otros.

Palabras claves: Filosofía Latinoamericana, Historia de las Ideas, Alteridad cultural, Civilización y Barbarie, Estado de naturaleza.

Abstract: In this paper, that stands as a first insight into the Latin American thinking problem, we shall argue for the possibility to read in parallel two hypotheses about cultural otherness in Latin America during the nineteenth century. One of these hypotheses, the one about the *noble savage*, affirms the inherent goodness of cultural otherness, orienting the development of emancipatory or vindictive strategies that go in direct benefit of these communities. The other one, that we have

^φ Profesor de Estado en Filosofía por la Universidad de Santiago de Chile. Estudiante del Doctorado en Estudios Americanos, mención Pensamiento y Cultura, del Instituto de Estudios Avanzados de la USACH. Profesor de Filosofía del Colegio Centenario de Maipú.

characterised as the *ignoble savage*, holds conversely, the perverse nature of cultural otherness, orienting strategies to control, dominate or exterminate these communities. We also argue that both hypotheses have an undeniable and fruitful performative value given that both of them constitute key inputs to thoughtfully analyse the complexity of cultural relations in the region.

The defence of these ideas will take place from a parallel analysis of the approaches of certain authors considered the main exponents of both hypotheses. Thus, we shall see the thoughts of authors like Las Casas, Sepúlveda, Sarmiento, Bilbao and Martí, among others juxtaposed.

Keywords: Latin American Philosophy, History of the Ideas, Cultural alterity, Civilization and Barbarism, State of nature.

Introducción

La hipótesis del buen salvaje es un juicio valorativo sobre individuos y colectividades que representan cierta *alteridad política* respecto al observador y/o narrador, quien los cataloga como inherentemente buenos, vale decir, como buenos por naturaleza. La importancia de ésta hipótesis en la historia del pensamiento, radica en el hecho de que se constituye como un lugar de enunciación importante en el plano ético-político, utilizado a menudo para emprender el abordaje de las problemáticas concernientes al encuentro y desencuentro entre culturas o modos de sociabilidad divergentes.

Nuestra preocupación aquí no es aventurarnos hacia la exégesis del origen más remoto y arcaico de ésta hipótesis, cuya huella más prístina muy probablemente no nos sea posible rastrear en el derrotero de los tiempos; por el contrario, lo que queremos mostrar en este trabajo es el cauce que ha seguido ésta hipótesis en el pensamiento latinoamericano hasta finales del siglo XIX. Intentaremos demostrar, que dicha hipótesis aparece comúnmente yuxtapuesta al desarrollo paralelo de una *hipótesis del mal salvaje*, a la que de una u otra forma intentará impugnar y que por lo tanto, la *hipótesis del buen salvaje* se constituye como una rehabilitación de la alteridad cultural y política ante los embates ideológicos que abogan por su sometimiento.

Con todo, siuviésemos que hacer explícita algún tipo de definición que pueda tomarse como paradigmática o representativa de la *hipótesis del buen salvaje*, nos veremos obligados a remitir al lector hacia su definición en el contexto de la filosofía ilustrada europea, por Jean-Jacques Rousseau. El autor del *Contrato social* se ve ante el desafío mayúsculo de dar cuenta del surgimiento de la sociedad civil, en la que tienen lugar —a su juicio— todas las desgracias del hombre¹; ante aquél desafío, Rousseau se vale de la hipótesis explicativa de la presunta existencia de un

¹ “Considerando la sociedad humana con mirada desinteresada y tranquila, no presenta desde luego otra cosa que la violencia de los hombres poderosos y la opresión de los débiles; por eso se subleva el espíritu contra la dureza de los unos y se deplora la ceguedad de los otros; y como nada hay en los hombres menos permanente que éstas relaciones externas que la causalidad produce con mayor frecuencia que la sabiduría, y que se llaman debilidad o poderío, riqueza o miseria, las constituciones humanas parecen a primera vista fundadas entre montones de arena movediza”. Rousseau, J. (2007). *Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres*. Barcelona: Editorial Folio. P. 32. Traducción de José López y López.

“estado natural” previo al surgimiento de la sociedad civil. En el *estado de naturaleza*, según Rousseau, el hombre se encontraba en pleno uso de su potencia física, era menos proclive a contraer enfermedades, y aún desde el punto de vista moral, ante la carencia de sabiduría y razón, se encontraba en posesión del sentimiento natural de la piedad que: “(...) moderando en cada individuo la actividad del amor propio, concurre a la conservación mutua de toda la especie” (Rousseau, 2007). Aun cuando Rousseau afirma que en principio no puede calificarse de buenos o malos a los salvajes, puesto que carecen de relaciones morales y deberes para con los demás, sí se muestra partidario de aplicar tales calificativos –de bueno o malo- al momento de poner en la balanza las virtudes y los vicios que presenta el hombre civilizado respecto al salvaje. De tal manera, el hombre natural se alza como el bueno de la historia, al no verse enfrascado en un modelo de sociabilidad que le es postrero y que se sustenta sobre la base de la desigualdad y la explotación del hombre por el hombre², con todos los vicios que tal modelo de sociedad imprime en su personalidad.

Como veremos, podemos rastrear el empleo de cierta *hipótesis del buen salvaje* siglos antes de su formulación canónica y comúnmente aceptada en la disciplina filosófica, por Jean-Jacques Rousseau³. De tal manera, a continuación intentaremos mostrar de qué manera la caracterización peyorativa que hicieron los primeros colonos en llegar a América, de los pueblos nativos, o el levantamiento de cierta *hipótesis del mal salvaje* respecto de ellos, generó un escenario de disputa ideológica donde se hacía necesario el levantamiento de una *contra-hipótesis del buen salvaje* para contrarrestar los rendimientos prácticos de la primera que amenazaban con la asimilación o en el peor de los casos exterminio de la alteridad cultural y política. Creemos que esta problemática de estudio es de una importancia capital para la historia de las ideas en América Latina, toda vez que tiende a explicitar una de las pugnas ideológicas fundamentales del siglo XIX, que puede ser leída en paralelo, o bien de manera cruzada, con la pugna entre el laicismo y el catolicismo analizada por la mayor parte de los historiadores de las ideas de la región.

Ciertamente no es nuestra intención plantear un dilema del tipo: ¿Qué fue primero, el huevo o la gallina?, Respecto a las hipótesis del buen y el mal salvaje. Únicamente queremos mostrar la evidente interrelación a nivel discursivo e ideológico entre ambos desarrollos, que siguiendo el programa de investigación propuesto por Arturo Roig de una *simbólica latinoamericana* (Roig, 1985) pueda mostrarnos de qué manera en ambas hipótesis aparece el doble valor direccional de presentar el programa de una determinada praxis social y el ejercicio de cierta manifestación selectiva; según Roig ambos elementos aparecerían estrechamente ligados a la axiología pues según él: “Toda simbólica es, en efecto, una axiología” (Roig, 1985).

² “El hombre ha nacido libre y, sin embargo, en todas partes se halla prisionero. Se considera amo de los demás y no deja por ello de ser menos esclavo.” Rousseau, J. (2005). *El contrato social*. Santiago de Chile: Ed. Centro Gráfico. P. 9.

³ Para una comprensión pormenorizada de la influencia de Rousseau durante los primeros años de la República de Chile, recomendamos revisar: Hanisch, W. (1968). Rousseau, la ideología y la escuela escocesa en la filosofía chilena, 1828-1830. *Revista Historia*, No. 7, pp. 89-146.

La hipótesis del mal salvaje

Principiemos por tanto nuestro análisis, examinando el despliegue ideológico de la *hipótesis del mal salvaje* en suelo americano, análisis que nos remitirá necesariamente a las primeras escaramuzas del hombre europeo en América, y por tanto, a las primeras relaciones históricas que fueron derivadas a la metrópolis dando cuenta de la geografía y la fauna (animal y antropomorfa) de las latitudes recientemente descubiertas. En tal despliegue, podremos advertir de inmediato la preeminencia e importancia del *programa* socio-político representado por la evangelización en el plano religioso, y por el establecimiento de relaciones económicas y administrativas de orden colonial, en el plano de la inmanencia. Del mismo modo, podremos apreciar con claridad que este discurso se despliega desde la consideración axiológica fundamental, de la bondad de los conquistadores, y la maldad inherente e inclusive deliberada de los pueblos nativos.⁴ A continuación, presentaremos algunos exponentes que consideramos como fundamentales y representativos de la *hipótesis del mal salvaje* en el pensamiento latinoamericano, desde lo que podríamos considerar su protohistoria (antes de la formulación rousseauiana), hasta el ocaso del siglo XIX.

Quizás por ordenación histórica y relevancia política, el primer documento que estamos llamados a analizar son las célebres *Cartas de relación* de Hernán Cortés (Cortés, 1960). Es de suma importancia la primera carta de sus relaciones, en la que Cortés detalla los rituales practicados por los habitantes de la península de Yucatán que marcaban el pulso del *estado de guerra* constante en el que se desarrollaba su sociabilidad. Esta narración, sin lugar a dudas se constituirá como un referente fundamental de la consideración según la cual, si no se convertía a estas personas prontamente al catolicismo, terminarían tarde o temprano por aniquilarse unos a otros. Cortés narra la situación a los monarcas castellanos en los siguientes términos: “(...) tienen otra cosa horrible y abominable y digna de ser punida que hasta hoy no habíamos visto en ninguna parte, y es que todas las veces que alguna cosa quieren pedir a sus ídolos para que más aceptasen su petición, toman muchas niñas y niños y aun hombres y mujeres de mayor edad, y en presencia de aquellos ídolos los abren vivos por los pechos y les sacan el corazón y las entrañas, y queman las dichas entrañas y corazones delante de los ídolos, y ofreciéndoles en sacrificio aquel humo” (Cortés, 1960).

Este llamamiento implícito a la intervención militar y política en el relato de Cortés, se sustenta sobre la estrategia argumentativa de presentar a la sociabilidad nativa como contraria a todos los valores y preceptos jurídicos que engalanan a la civilización occidental y en el plano axiológico, sobre la caracterización más pérfida y negativa posible de los individuos que componían tales sociedades. El impacto de éste relato en el seno de la metrópolis será tan profundo, que como veremos más adelante, se llegó a considerar el ejercicio de la fuerza como el único medio efectivo para disuadir a los nativos de seguir practicando estas idolatrías materializadas en sacrificios

⁴ Si tuviésemos que establecer una definición canónica de la hipótesis del mal salvaje, tendríamos que remitir necesariamente al lector a la obra del filósofo inglés Thomas Hobbes *El Leviatán*, en la que se sostiene que el estado previo al establecimiento de la sociedad civil posee las características de un “estado de guerra” en que la lucha por la supervivencia es el único principio de asociación entre los seres humanos; en desconocimiento del bien, el hombre salvaje es por lógica, un hombre malvado, lapidándolo con la sentencia: *Homus homini lupus*. Cfr. Hobbes, T (2009). *Leviatán*. Madrid: Alianza Editorial. Traducción de Carlos Mellizo Cuadrado.

Notas exploratorias sobre la hipótesis del buen salvaje en el filosofar latinoamericano...

humanos; que según la relación de Cortés, dejaban al año un saldo no menor de "(...) tres o cuatro mil ánimas". (Cortés, 1960)

En sus relaciones, Cortés ponía de manifiesto la presencia de conductas totalmente subversivas tanto a las leyes de Dios como a las del hombre (occidental), entre las que destaca por sobre todo, además de los sacrificios humanos, la sodomía: "Porque aún allende de lo que arriba hemos hecho relación a vuestras majestades de los niños y hombres y mujeres que matan y ofrecen en sus sacrificios, hemos sabido y sido informados de cierto que todos son sodomitas y usan aquel abominable pecado." (Cortés, 1960). El conquistador da claves importantes sobre el programa de intervención socio-política que podrían adoptar los monarcas frente a estos pueblos: a los que eran dóciles bien podía aplicárseles los métodos de la persuasión y conversión voluntaria a la fe católica, que muchos aceptaban sin rechistar; mientras que a los de carácter belicoso, podía fácilmente hacérseles la guerra, tal como relata Cortés en la segunda y tercera de sus *Cartas de relación*, en las que da cuenta de las distintas batallas en orden de la conquista de *Tenochtitlán*. La supremacía militar que demostraban los peninsulares era atribuible según Cortés, a factores de orden divino, que otorgarían legitimidad a su accionar y los posicionarían en el orden del bien desde un punto de vista axiológico: "Y como traíamos la bandera de la Cruz, y pugnábamos por nuestra fe y por servicio de vuestra sacra majestad en su muy real ventura, nos dio Dios tanta victoria que les matamos mucha gente, sin que los nuestros recibiesen daño." (Cortés, 1960)

Otro cultor tremendamente destacado de *la hipótesis del mal salvaje* es el jurista español Juan Ginés de Sepúlveda, quien se vio ante la impostergable necesidad de legitimar en el plano ideológico una gesta histórica —económica, militar, política y religiosa— que parecía rozar en el pecado y la inmoralidad, desde el momento en que los conquistadores se valieron de las armas para imponer sus términos ante los habitantes de los fértiles y ricos territorios recientemente descubiertos. El *modus operandi* a nivel discursivo será el mismo empleado por Cortés, demostrar el carácter impúdico de los "salvajes" para demostrar la bondad y nobleza del quehacer civilizatorio castellano.

Para el jurista, existían sólidas bases para afirmar que las guerras de colonización y conquista se justificaban. "Justas han de ser las causas para que la guerra sea justa" (Sepúlveda, 1892). A su parecer, esta empresa era sustentada por la obligación de carácter imperativo que adquirirían aquellos pueblos civilizados, de ir en "auxilio" de los pueblos en estado de barbarie, para hacerles partícipes (aunque de forma subalterna) de la civilización y la cultura, para darles cabida en la "historia mundial". Si los naturales del territorio americano oponían resistencia, era completamente válido combatirlos militarmente, no solo para detenerlos y replegarlos sino aún para asesinarlos. La imposición bélica de la cultura cristiano-occidental, adquiere por tanto, total justificación: "Porque los indios son o al menos eran, antes de caer bajo el dominio de los cristianos, todos bárbaros en sus costumbres y la mayor parte por naturaleza sin letras ni prudencia y contaminados con muchos vicios bárbaros". (Sepúlveda, 1892).

Los principales argumentos que llevan a Ginés de Sepúlveda a sostener esta posición, serían en primer lugar, la apelación a una "ley natural", que a juicio suyo, es la fuerza apartir de la cualm la divinidad se manifiesta mediante las acciones de los seres terrenales. Esta ley guía siempre a los

hombres hacia el bien y la virtud, no cabe duda respecto de ello. Refiriéndose a ella en *Demócrates* // expresa lo siguiente: “La ley natural es una participación de la ley eterna en la criatura racional. Y la ley eterna, como San Agustín la define, es la voluntad de Dios, que quiere que se conserve el orden natural y prohíbe que se perturbe. De esta ley eterna es partícipe el hombre, por la recta razón y la probidad que le inclinan al deber y á la virtud, pues aunque el hombre, por el apetito, sea inclinado al mal, por la razón es propenso al bien. Y así la recta razón y la inclinación al deber y á aprobar las obras virtuosas, es y se llama ley natural”. (Sepúlveda, 1892).

Quizás los individuos más capaces para velar por el ciego cumplimiento de esta “ley natural” sean los príncipes, pues muchos de ellos por decreto divino (papal), “ejercen la suprema potestad sin apelación a un príncipe superior” (Sepúlveda, 1892). La única legalidad que se encuentra por sobre los príncipes, de tal modo, no es otra que la “ley natural” y los decretos que emanan directamente de la divinidad. De tal manera en la conducción de un pueblo, el soberano príncipe obraría siempre en beneficio de sus subalternos; siempre en sus actos y decisiones estaría operando aquella ley natural que imprime justeza, rectitud y virtud a su accionar, independiente del modelo de gobierno al que el príncipe en cuestión se vea circunscrito⁵. Esta “ley natural” detenida por los monarcas sería garante por tanto, de la supremacía axiológica del obrar colonizador por sobre las idolatrías, banalidades y horrores en los que incurrían los nativos.

Ginés de Sepúlveda tuvo acceso a distintas crónicas –como las de Colón y Cortés- en las cuales se detallaban episodios rituales y religiosos de la cosmología azteca. Estas prácticas eran a la luz de los conquistadores, costumbres barbáricas, que rayaban en la antropofagia y desde luego el pecado. Las costumbres “barbáricas” de los pueblos americanos subvierten el sistema valórico de la religión judeo-cristiana, prestándose muchas veces para el ejercicio de la idolatría, la brujería, la perversión e inclusive el canibalismo. Los conquistadores en este caso, están llamados a hacer respetar el imperio de la religión católica como única forma válida de relación con la divinidad, este llamado implica desde luego, impedir el ejercicio de estas malas y pecaminosas prácticas (contrarias todas a la ley natural), sustituyéndolas por otras más civilizadas y amables al dogma cristiano. El hombre europeo afín al cristianismo, debe combatir a brazo partido las costumbres y tradiciones pecaminosas de los americanos por autoridad pública y pontificia, para actuar en consonancia con la divinidad y la virtud.

Otro hilo argumentativo fundamental en esta discusión será el estatus de pueblos bárbaros que tendrían los pueblos americanos, que justificaría según nuestro autor, el establecimiento de un imperio sobre estos pueblos recientemente descubiertos, un imperio sostenido por otro pueblo más civilizado, más probo, más culto y con una religión en sentido pleno, que vendría a reemplazar a la llana superstición.

Para desarrollar este argumento, de Sepúlveda echa mano a la reputada “teoría de la distinción natural” aristotélica presente en la *Política*, mediante la cual se establecía la superioridad natural

⁵ “Y tan verdad es esto, que siendo tres las formas de gobierno rectas y honestas: la monarquía, la aristocracia y la que, con vocablo común á todas, llamamos república, en ninguna de ellas puede hacerse ley que no sea conforme á la naturaleza, ó por lo menos, ninguna que se aparte del orden natural”. (Sepúlveda, 1892)

de los helenos por sobre los bárbaros⁶ (Aristóteles, 1994). Este flanco argumentativo será de una importancia capital, pues como observa José Santos, no sólo establecía la legitimidad del vínculo de subordinación, sino además su perpetuidad⁷ (Santos, 2010). De tal manera, los conquistadores serían hombres en un sentido pleno del término, mientras los conquistados quedaban reducidos al estatus de sub-hombres puesto que: “el que, siendo hombre, no se pertenece por naturaleza a sí mismo, sino a otro, ese es por naturaleza esclavo. Y es hombre de otro el que, siendo hombre, es una posesión” (Aristóteles, 1994). En ese contexto los griegos, por decreto natural, tenían participación en las más excelsas virtudes y obras humanas; mientras que el resto -reducidos a “posesiones”- estaba condenado a perpetuidad a la servidumbre, y su existencia se justificaba única y exclusivamente en la medida en que se ocupaban del “trabajo sucio”, para que aquellos más dotados pudiesen vivir sin sobresaltos, dedicando la mayor parte de su tiempo a cultivar las más altas virtudes humanas.⁸

Según Ginés de Sepúlveda la intervención –violenta o no- del hombre occidental solo traería réditos para estos “hombrecillos” que de allí en más vivirían al ritmo de la historia universal, con adecuación a la moral recta y la ley natural. Empresas como la conquista de América son una nivelación, o adecuación a la ley natural y al bien, que impulsan el desarrollo histórico al alero de la virtud, encabezado por las naciones europeas, sus príncipes y sus gobernantes⁹. “Porque el fin de la guerra justa es el llegar á vivir en paz y tranquilidad, en justicia y práctica de la virtud, quitando á los hombres malos la facultad de dañar y de ofender. En suma, la guerra no ha de hacerse más que por el bien público, que es el fin de todas las leyes constituidas, recta y naturalmente, en una república.” (Sepúlveda, 1892).

Un último exponente de la hipótesis del mal salvaje que considero prudente analizar, es Domingo Faustino Sarmiento, pensador y político fundamental en los procesos de consolidación institucional de Chile y Argentina. Podemos situar a Sarmiento, dentro de su entramado social, en lo que

⁶ Aristóteles establece una relación de identidad entre los bárbaros (aquellos que son ajenos a ciudad y comunidad cívica) y los esclavos. En su *Política* expresa: “entiendo que bárbaro y esclavo son lo mismo por naturaleza”. Aristóteles, *La política*, Ed. Gredos, España, 1994. Traducción de Manuela García Valdés. P. 47.

⁷ “Se nace dominado (esclavo, mujer o bárbaro) y no es posible huir de ese destino: la apelación a la naturaleza como fundamento de las relaciones de dominio tiene como consecuencia el establecer un vínculo inamovible, inalterable” (Santos, 2010).

⁸ Aristóteles, en su *Política*, presentará el asunto en los siguientes términos: “Mandar y obedecer no sólo son cosas necesarias, sino también convenientes, y ya desde el nacimiento algunos están destinados a obedecer y otros a mandar.” (Aristóteles, 1994) Esta suerte de escisión en la especie humana establecida por Aristóteles, y la consecuente relación de subordinación que establece de una parte sobre la otra, será extrapolada por Juan Ginés de Sepúlveda -*mutatis mutandis*- para explicar el derecho de los conquistadores españoles sobre los americanos nativos (Sepúlveda, 1892).

⁹ José Santos, aún sin compartir su planteamiento, reconoce la genialidad de los argumentos de Sepúlveda. “La matriz argumental es simple. Quienes discuten con Sepúlveda no logran desmontarla, sólo consiguen, en algunas oportunidades, mostrar que en el caso de los indígenas el argumento no es aplicable. En el fondo está el amor al prójimo, la caridad. La conquista se avala del mismo modo como se justificaría el cuidado que se prodiga a los enfermos mentales, a los minusválidos, a los que han perdido el camino y no tienen la capacidad de recuperarlo por sí mismos”. (Santos, 2010)

los teóricos de los estudios subalternos indios denominan el *antre* o “grupos vernáculos dominantes a nivel local” (Spivak, 1998). En cuanto hombre público, polemista en la prensa, presidente de la nación o gobernador, Sarmiento se constituye en síntesis, como miembro de aquella élite política local, llamada a servir de intérprete cultural entre las metrópolis del primer mundo y los sujetos colonizados –cultural, económica o políticamente- del tercer mundo. (Spivak, 1998)

En el plano de las ideas y la cultura, podemos otorgarle el mérito de haber caracterizado uno de los conflictos fundamentales en el desarrollo de la sociabilidad en América, la pugna entre *civilización y barbarie*. Este conflicto, tal como lo presenta Sarmiento, es parte fundamental en la estructura constitutiva de nuestras relaciones sociales, tiene el peso por tanto, de una contradicción objetiva entre dos fuerzas que se batan mutuamente al ritmo del progreso y el desarrollo histórico. Las ideas de Sarmiento, que detallaremos a continuación, tienen un potente alcance performativo, pues configuran lugares, razas e individuos; razón por la cual, han sido ampliamente discutidas en el pensamiento latinoamericano aún hasta nuestros días.

Sarmiento se inscribe en un contexto histórico en el que las naciones americanas se abrían de forma independiente al capitalismo mundial, una vez superadas las trabas del monopolio comercial monárquico. De tal forma, ciertamente no podríamos tachar de buenas a primeras a Sarmiento como un colonialista, pues, en gran parte de su obra se dedica a criticar el legado colonial español, sindicándolo como el gran responsable del estado de barbarie en el que vivían sumidas las jóvenes repúblicas americanas. Si el colonialismo, en su afán oscurantista de lo autóctono se dedicó continuamente a identificar la historia precolombina con la noche humana y el sueño de la razón, Sarmiento se afana en mostrar la continuidad de esta noche en la historia colonial y sus supersticiosas instituciones. Para el sanjuanino, el verdadero despertar de la historia humana en América, lo constituye ya no la colonización, sino el nacimiento de sus repúblicas independientes, que mediante la clausura de la herencia colonial y autóctona, verá crecer a sus hijos en el marco de la verdadera civilización, del verdadero despertar del pensamiento y la política.¹⁰

Sarmiento, asimila lo bárbaro¹¹ al sector indígena y popular que puebla la ruralidad de las pampas, sector que es representado en la figura de los gauchos y sus formas de vida. Para él, los gauchos son en lo fundamental: “El pueblo que habita estas extensas comarcas –y que- se compone de dos razas que mezclándose forman medios tintes imperceptibles, españoles e indígenas” (Sarmiento, 1947). Valga aquella escueta descripción para el ámbito racial, pues según el sanjuanino, lo determinante en la constitución de la personalidad del guacho, es el hecho de que en

¹⁰ En un libro de reciente aparición, coordinado por Carlos Ossandón y Carlos Ruiz, se sindicó a las figuras de Andrés Bello y Domingo Faustino Sarmiento como los fundadores del Estado Nacional en Chile y Argentina respectivamente. Véase: Ossandón, C. y Ruiz, C. (2013). Andrés Bello. Filosofía pública y política de la letra. Santiago: Fondo de Cultura Económica.

¹¹ Para Leopoldo Zea podemos rastrear los orígenes de la distinción entre bárbaro y civilizado en la antigua Grecia, en particular en los relatos de Heródoto y Aristóteles en los cuales se establecía una clara distancia entre el mundo griego y su alteridad cultural: “En la América colonizada por Iberia se recoge la interpretación que condena a estos pueblos a la marginación por su propia constitución étnica. Etnias inferiores han condenado a estos pueblos a la marginación propia de la barbarie. En la disyuntiva que se plantea: ¿civilización o barbarie?, la adopción de la primera implica renuncia a la propia, a la que se posee a la que se ha heredado. Implica desnaturalización, el ser otro, no uno mismo.” (Zea, 1988).

la bastedad de la pampa no hay más ley que la de los capataces y matones, quienes disponen e indisponen a su antojo, a punta de pólvora y puñal. En tal escenario, la personalidad del gaucho se forma bajo la convicción de que no se encuentra sujeto a ningún precepto jurídico, político o social, más que su propio arbitrio y la fuerza bruta, en la medida en que la sufre o ejerce. Este ejercicio de la fuerza, a menudo es monopolio de caciques y caudillos, como Juan Facundo Quiroga, en quien Sarmiento basa su análisis. No obstante, en la época en que se publica el *Facundo*, la barbarie se había institucionalizado y mediante sus métodos predilectos –el terror y la violencia– sustentaban al gobierno federal de Juan Manuel de Rosas, centro de las críticas del autor.

Uno de los factores determinantes en la perpetuación de la barbarie y sus formas de sociabilidad es, según Sarmiento, la carencia en los confines de la pampa, de una *res pública* (Sarmiento, 1947), vale decir, la ausencia de las instancias mínimas de sociabilidad que encontramos presentes en la vida urbana, como son: los municipios, las plazas y por supuesto las escuelas; instituciones y lugares capaces de infundir en el individuo –por común acuerdo o coacción– respeto por las normas jurídicas y sociales. De tal manera, en su vida política como funcionario de Estado o Presidente de la Nación, Sarmiento asume un compromiso irrestricto con el desarrollo de los medios necesarios para la socialización, tanto en el ámbito educativo, como en el de las comunicaciones.

En contraposición a la vida bárbara, que se desarrollaba en las pampas, existía para Sarmiento la vida civilizada, que se desarrollaba en las ciudades, las que daban asilo por aquel entonces, a la antítesis de la barbarie; que ya en su propio desarrollo llevaba implícita la promesa de dar clausura histórica a la misma y a sus formas de vida características. Las ciudades de la época, con todas las precariedades del caso, y sus mecanismos inherentes de marginación, son elevadas por Sarmiento al rango de: “(...) centro de la civilización argentina, española y europea” (Sarmiento, 1947). En la ciudad, podemos encontrar todos los servicios e instituciones característicos de los pueblos adelantados y cultos, tales como: juzgados, escuelas, comercios, cuarteles de policía, etc. En la ciudad abunda esa *res pública* que le es esquiva a la pampa, *res pública* que inunda sus calles y plazas. En la ciudad, en suma, se dan las condiciones propicias para desarrollar la elegancia y erudición, que brillan representadas en los teatros y en los trajes de frac con los que visten los ciudadanos. Refiriéndose al hombre típico de la ciudad, dice Sarmiento: “El hombre de la ciudad viste el traje europeo, vive de la vida civilizada tal como la conocemos en todas partes; allí están las leyes, las ideas de progreso, los medios de instrucción, alguna organización municipal, el gobierno regular, etc.” (Sarmiento, 1947).

Sarmiento concluye que el medio más seguro para clausurar históricamente el estado de barbarie es, junto a iniciativas de carácter educativo¹², un reemplazo sistemático de los componentes raciales indígenas, a través de la inmigración europea. En el ideario sarmientino se presenta como

¹² “La moralidad se produce en las masas por la facilidad de obtener medios de subsistencia, por el aseo que eleva el sentimiento de la dignidad personal y por la cultura del espíritu que estorba que se entregue a disipaciones innobles y al vicio embrutecedor de la embriaguez; y el medio seguro, infalible de llegar a estos resultados, es proveer de educación a los niños, ya que no nos sea dado hacer partícipe de los mismos beneficios a los adultos”. (Sarmiento, 1915)

condición *sine qua non* de la civilización y el progreso, el emprendimiento de acciones que permitan –sea de manera gradual o tajante– “depurar la raza”, cuestión que el autor afirma con énfasis diciendo: “(...) es un hecho fatal que los hijos sigan las tradiciones de sus padres, y que el cambio de civilización, de instintos y de ideas no se haga sino por cambio de razas.” (Sarmiento, 1915). Si bien Sarmiento nos presenta una filosofía de la historia muy al tenor de su época –con una visión lineal y progresiva de la historia que deja múltiples damnificados–, en su pensamiento la raza se constituye como una caracterización no exhaustiva en la pugna entre civilización y barbarie, pues se da el caso, tal como logra constatar, que individuos de piel clara y notable desempeño público son en el fondo los bárbaros más despiadados, “lobos en piel de ovejas”. El esquema de interpretación histórico civilización y barbarie, no nos sirve por tanto para prestigiar *a priori* el lugar que cada individuo ocupa en el plano social únicamente atendiendo a factores raciales. Sí nos sirve en cambio, como mecanismo de definición ideológica y política, que despliega un itinerario bastante claro de la praxis política en que la urgencia de la domesticación del *mal salvaje* admite las soluciones más dispares como la educación, la guerra o la inmigración. El símbolo del *mal salvaje*, se constituye en el pensamiento de Sarmiento como lo que Roig denomina un “discurso justificador”, que da lugar a “dualismos discursivos” como el de bárbaro y civilizado.¹³

En Chile, las ideas de Sarmiento tuvieron amplia repercusión en el debate sobre la denominada “Pacificación de la araucanía”, su influencia se hizo sentir en la voz de otro de aquellos individuos de la élite local que sirven como fuentes primarias a los intelectuales del primer mundo.¹⁴ Haciendo gala de la dicotomía entre *civilización y barbarie*, el célebre historiador e intendente de Santiago Benjamín Vicuña Mackenna señalaba lo siguiente: “(...) el indio no es sino un bruto indomable, enemigo de la civilización porque solo adora los vicios en que vive sumergido, la ociosidad, la embriaguez, la mentira, la traición y todo ese conjunto de abominable grupo que constituye la vida salvaje. Se invoca la civilización a favor del indio, ¡pero qué le debe nuestro progreso, la civilización misma! Nada, a no ser el contagio de barbarie con que ha inficionado nuestras poblaciones fronterizas, por la que la conquista del indio es esencialmente como lo ha sido en Estados Unidos, la conquista de la civilización”. (Vicuña Mackenna, 1939) No en vano hemos reproducido este extenso pasaje, pues en él los lapidarios juicios valorativos aparecen finamente urdidos con el dualismo discursivo entre civilización y barbarie; que además se ofrecen como herramienta interpretativa para justificar en la arena parlamentaria –aquella de la política institucional– uno de los mayores genocidios en el sur del mundo.

Hasta aquí hemos podido observar distintos despliegues y fundamentaciones de la *hipótesis del mal salvaje*, los cuales se han revelado como depositarios de un programa político determinado,

¹³ “El “discurso justificador” (en alguno de nuestros otros trabajos hemos hablado de “discurso opresor”) podría ser caracterizado, entre otros aspectos, porque en él la carga ideológica (y por tanto el modo cómo se echa mano de lo simbólico y cómo a su vez lo simbólico ejerce su papel “direccional semántico”) aparece colocada fuertemente sobre lo dicotómico, con lo que se genera lo que antes denominamos un “dualismo discursivo”. (Roig, 1985)

¹⁴ Para una visión más detallada de las ideas de Sarmiento y sus proyecciones véase: Sepúlveda Contreras, V. (2013) Los bárbaros de ayer y de hoy. Importancia y vigencia del pensamiento de Domingo Faustino Sarmiento. *Revista de estudios latinoamericanos Río Abajo*, N°1. Pp. 54-65 ISSN: 0719-434X

que implícita o explícitamente, abogan por la domesticación o subyugación de la alteridad política y cultural. En la categorización axiológica de la alteridad como perversa y malvada, cualquier método por brutal que sea, aparece plenamente justificado en orden de la consecución de un bien mayor que trasciende las consecuencias de dichos métodos. Con todo, el despliegue ideológico de esta postura, encuentra su complemento práctico en las distintas empresas de orden histórico que dicha hipótesis vino a fundamentar; de tal manera nuestro análisis no descansa en la mera abstracción, sino además en el testimonio concreto de distintas prácticas de explotación, genocidio, destierro y violencia de las cuales ya no podemos ser testigos mudos.

La hipótesis del buen salvaje

Como señalamos en la introducción a este trabajo, consideramos que podemos llevar a cabo una lectura acerca de la irrupción de las distintas *hipótesis del buen salvaje*, como un intento por refutar o polemizar a aquellas consideraciones que presentan como inherentemente malos, o malos por naturaleza, a los individuos y colectividades que se posicionan como alteridad cultural respecto a los pensadores que levantan las *hipótesis del mal salvaje*. No obstante, muchas veces la *hipótesis del buen salvaje* brilla con luces propias, iluminada por la consideración axiológica fundamental que atraviesa a este tipo de discurso de carácter evidentemente positivo, que descansa en la consideración irrestricta de la bondad inherente de los *salvajes*, quienes ajenos a los vicios y corrupciones de la sociedad civil, representan la posibilidad de concretizar un modelo de sociabilidad o desarrollo distinto al orden que impera en los espacios desde donde se articulan las hipótesis que pretenden asimilarlos o aniquilarlos. En ese sentido, corroborar la hipótesis del buen salvaje en el plano de lo social, es corroborar a la vez la posibilidad de construir dinámicas distintas de sociabilidad humana. El programa político imbricado en la *hipótesis del buen salvaje*, es a nuestro entender un programa eminentemente liberador, o cuando menos, un programa que en el plano del discurso –siguiendo a Roig- se posiciona como *reversivo*¹⁵ para superar socio-históricamente las categorías de “opresor-oprimido” e iluminar cursos de acción creadores de nuevas coyunturas socio-políticas. A continuación presentaremos ciertos discursos que podemos considerar como fundamentales y representativos de la *hipótesis del buen salvaje* que sirvan para ilustrar a su vez, la consideración axiológica fundamental del discurso del buen salvaje y su programa político.

Un primer cultor insoslayable de la *hipótesis del buen salvaje* es el padre Bartolomé de Las Casas, fraile dominico, pasó largas temporadas en suelo americano pudiendo testificar de forma directa los excesos y oprobios a los que los conquistadores sometían a los nativos¹⁶. Las Casas tiene la

¹⁵ “El “discurso reversivo” tiene como punto de partida también la dicotomía, pero su “sentido” no apunta necesariamente a una confirmación o justificación de una futura situación, una vez lograda la “reversión”, sino que gira alrededor de la categoría de “liberación”. (Roig, 1985)

¹⁶ A pesar lo expuesto debemos considerar que no todos los estudiosos han sido condescendientes con la obra de Fray Bartolomé, como es el caso de Louis Baudin, quien indica: “Hoy, que podemos juzgarlo con toda imparcialidad, debemos señalar en él, al lado de sentimientos muy nobles y generosos, una fastidiosa tendencia a la exageración; se deja arrastrar por su pasión, y es responsable en gran parte de los numerosos errores que circularon y circulan todavía en Europa sobre la colonización española en América”. (Baudin, 1945)

virtud de haberse enfrentado de manera directa y con firmeza, a las primeras formulaciones de la *hipótesis del mal salvaje* que desarrollaron personaje como Hernán Cortés y Juan Ginés de Sepúlveda.

Profundamente conmovido por la precaria situación a la que eran sometidos los aborígenes de los territorios recientemente descubiertos, fray Bartolomé decide denunciar a la sociedad española de la época la compleja situación que se vivía en América en el contexto colonial. A través de escritos como la *Brevísima relación de la destrucción de las indias*¹⁷, da cuenta de cómo los conquistadores postularon a la población local un sentido histórico como las justificaciones del proyecto político colonial, se presentaban como espurias en la práctica, toda vez que el fin de la guerra emprendida contra los naturales no era en definitiva alcanzar la paz y la virtud, sino lisa y llanamente, el enriquecimiento y la gloria militar de quienes atreviéndose a cruzar el Atlántico participaron de la gesta. El padre Las Casas lo expresa claramente diciendo: “La causa por que han muerto y destruído tantas y tales e tan infinito número de ánimas los cristianos ha sido solamente por tener por su fin último el oro y henchirse de riquezas en muy breves días e subir a estados muy altos e sin proporción de sus personas (conviene a saber): por la insaciable codicia e ambición que han tenido, que ha sido mayor que en el mundo ser pudo, por ser aquellas tierras tan felices e tan ricas, e las gentes tan humildes, tan pacientes y tan fáciles a sujetarlas; a las cuales no han tenido más respecto ni dellas han hecho más cuenta ni estima (hablo con verdad por lo que sé y he visto todo el dicho tiempo), no digo que de bestias (porque pluguiera a Dios que como a bestias las hubieran tractado y estimado), pero como y menos que estiércol de las plazas.” (Las Casas, 1552).

En su afán de gloria militar, enriquecimiento personal y desde luego una que otra merced de tierra por parte de la corona, los conquistadores españoles fueron avanzando por todo el continente guerreando a los nativos, evangelizándolos e incorporando su fuerza de trabajo y territorios al régimen colonial de explotación. Es necesario recordar que muchos de aquellos conquistadores –aunque tampoco todos- fueron gentes menesterosas en sus tierras de origen, que en una sociedad feudal rígidamente estamentada como la española de aquella época, difícilmente podrían acceder al bienestar material y la holgura que ostentaban el clero y la nobleza en la metrópolis. En su propia tierra, el escenario para los colonos era bastante desalentador, y la oportunidad de venir a América debió significar para aquellas gentes una luz de esperanza, sobre todo cuando se rumoreaba que por estas tierras el oro corría a raudales.

El padre Las Casas si bien reacciona oportunamente contra el abuso desmesurado de los conquistadores, no quería terminar de cuajo con la empresa colonial, más bien al paso que denunciaba los excesos buscaba la manera de encauzar de mejor manera tal empresa, viendo en la bondad de los naturales un potencial enorme de buenos cristianos, fieles y devotos como pocos en Europa. No obstante, el padre Las Casas no rechaza completamente el hecho histórico de la colonia, sino más bien lo ve como una instancia insuperable para reproducir (esta vez de buena

¹⁷ El mismo Baudin se muestra bastante escéptico de esta obra diciendo: “La más conocida de las obras de Las Casas es su “Brevísima relación de la destrucción de las Indias” presentada al emperador en 1542 y publicada en 1552, panfleto lleno de errores, inutilizable para un trabajo científico cualquiera”. (Baudin, 1945)

forma) el dogma cristiano. De tal manera y teniendo en consideración ciertas virtudes morales de los nativos, Las Casas rechaza la imposición violenta o coactiva de la filosofía de la historia cristiana, aun cuando sí considera que debe incluirse a los nativos en ésta, para situarlos en concordancia con la divinidad o el Bien (como diría Aristóteles). Los naturales, lejanos a la codicia, ambición y soberbia de muchos ciudadanos europeos, serían la base ideal para fundar un nuevo imperio cristiano.¹⁸

Por tales afirmaciones no podríamos considerar al padre Las Casas como un revolucionario o totalmente subversivo al régimen colonial, que pretendía terminar con las condiciones de subyugación de los pueblos originarios de América. Por el contrario, el padre Las Casas se constituye como un reformista de esta empresa, alguien que pretende hacerla más justa, o merced de su oficio y creencias, hacerla más amigable a los dogmas y preceptos de la iglesia y el evangelio. No obstante es claro que el programa político iluminado por el padre Las Casas, si bien no emana directamente de los individuos que intenta proteger, sí considera al menos la instancia *reversiva*, aunque no superadora, de imprimir un giro en las dinámicas sociales de la colonia.

La argumentación del Padre Las Casas tomará mayor fuerza cuando en *De Regia Potestate* comienza a inquirir "(...) sobre si tienen derecho los príncipes a enajenar de su real Corona a sus ciudadanos y súbditos y ponerlos bajo la jurisdicción de otro señor particular sin gravar su conciencia". (Las Casas, 1992). A este respecto, Las Casas establece como principios que: "La servidumbre no tiene causa natural, sino accidental." (Las Casas, 1992), y que "No se puede imponer ninguna carga al pueblo sin su consentimiento" (Las Casas, 1992), para llegar a preguntarse: "¿Son verdaderamente del rey los bienes de su reino?"(Las Casas, 1992). Fray Bartolomé responde a esta cuestión aduciendo que tanto reyes como príncipes, no son en realidad dueños de sus reinos, sino más bien rectores y administradores.

De las afirmaciones anteriores Las Casas concluye –entre otras cosas- que "Es antinatural que el príncipe obre en perjuicio de su pueblo" (Las Casas, 1992), puesto que tal perjuicio iría en contra del orden natural que Dios ha dispuesto, y por tanto, también en contra del derecho natural. Es atribución del Rey por tanto, el de ejercer mediante su magnificencia, justicia en sus reinos, procurando tanto el cuidado de sus súbditos como de sus territorios. Mediante estos argumentos, Fray Bartolomé busca centrar el foco de las críticas, más que en el rey, en los encomenderos y sus colaboradores que estaban ejerciendo en las colonias de manera perniciosa las potestades que les había conferido la Corona. El rey debe procurar que se tenga en consideración la integridad de sus súbditos y que estos sean tratados con decoro y rectitud por los funcionarios reales. Si bien Las Casas no intenta justificar una autoridad total y absoluta de los reyes católicos sobre

¹⁸ "Son eso mesmo de limpios e desocupados e vivos entendimientos, muy capaces e dóciles para toda buena dotados de virtuosas costumbres, e las que menos impedimientos tienen para esto, que Dios crió en el mundo. Y son tan importunas desde una vez comienzan a tener noticia de las cosas de la fee, para saberlas, y en ejercitar los sacramentos de la Iglesia y el culto divino, que digo verdad que han menester los religiosos, para sufrillos, ser dotados por Dios de don muy señalado de paciencia; e, finalmente, yo he oído decir a muchos seglares españoles de muchos años acá e muchas veces, no pudiendo negar la bondad que en ellos veen: «Cierto estas gentes eran las más bienaventuradas del mundo si solamente conocieran a Dios.»" (Las Casas, 1552)

sus súbditos de ultramar, sí pretende conminarlos a resguardar que en sus colonias de lleve a cabo una praxis sin oprobios y consonante con la doctrina de la salvación de las almas.

Este cariz eminentemente paternalista¹⁹ del padre Las Casas, que acabamos de describir, es puesto en cuestión por Roig, quien sindicca el pensamiento del fraile dominico como uno de los insoslayables precursores de la corriente de pensamiento humanista en el continente; aún cuando, a juicio del mendocino el “paternalismo lascasiano” constituya una forma ilegítima de reconocimiento (Roig, 2009). Según Roig, la valoración del padre Las Casas debe remitirse a que fue capaz de transformar una dominación barbárica y violenta en otro tipo de dominación, esta vez paternalista y no violenta. Caracterizando el pensamiento de Las Casas, dice Roig: “Su planteo es simple: se ha de poner límites a la autoafirmación del dominador y ello será únicamente posible reconociendo al dominado su naturaleza racional, viéndolo como criatura tan necesitada en su ignorancia de la salvación, como el otro, en su ansia de posesión y dominio. La relación dominador-dominado ha de ser organizada desde el plan de la salvación o de la condenación de las almas, mas para eso el dominador deberá trocar el “griterío” por la “palabra” que seguirá siendo la suya en cuanto dominador, pero revestida ahora de una actitud paternal. De este modo se pasa del discurso dominador violento, al no violento, al paternalista”. (Roig, 2009)

La *hipótesis del buen salvaje* desarrollada por el padre Las Casas, supo cumplir con su rol histórico de hacer frente de manera efectiva a las caracterizaciones peyorativas que levantaron las *hipótesis del mal salvaje* de su época. Su reivindicación de la bondad inherente de la población nativa fue irrestricta, aún cuando, remitiéndonos al análisis de Roig respecto de los símbolos, debemos reconocer que su discurso –pese a iluminar transformaciones políticas- no se plantea la posibilidad de superar el dualismo padres-hijos o paganos-conversos (Roig, 1985). Con todo, el padre Las Casas representa un exponente insoslayable en el pensamiento reivindicativo de los pueblos de Nuestra América.

El pensamiento de la independencia americana, en su afán de generar un proyecto emancipador que fuese capaz de acompañar a los procesos de emancipación de las metrópolis, se vio obligado a considerar nuevamente el rol de la alteridad cultural, racial y política, en el complejo escenario de efervescencia revolucionaria. En ese contexto emerge la figura del revolucionario argentino Mariano Moreno, un sujeto notablemente instruido en las doctrinas de su época y que por si fuera poco, para confirmar su adscripción a la *hipótesis del buen salvaje*, tradujo el *Contrato social* de Rousseau prologándolo de manera magistral, adornándolo con frases que todavía resuenan en la coyuntura social de americana. Moreno comprendió de manera preclara, que una verdadera revolución debía representar un vuelco considerable respecto al modelo de sociedad colonial, debía por tanto, incluirse a los individuos considerados como *salvajes* en la construcción de la república mediante el reconocimiento irrestricto de su igualdad en lo que respecta a los derechos sociales y políticos. Moreno da cuenta de ello diciendo: “Si los pueblos no se ilustran, si no se vulgarizan sus derechos, si cada hombre no conoce lo que vale, lo que puede y lo que se le debe,

¹⁹ “El rey es también en su reino como un padre en la familia, que gobierna personalmente toda su casa mediante una dedicación estrecha y continua y no abdica del cuidado y gobierno directo de nada de lo relacionado con su casa. Pues así debe hacer el rey en su reino”. (Las Casas, 1992)

Notas exploratorias sobre la hipótesis del buen salvaje en el filosofar latinoamericano...

nuevas ilusiones sucederán a las antiguas, y después de vacilar algún tiempo entre miles de incertidumbres, será tal vez nuestra suerte mudar de tiranos, sin destruir la tiranía” (Moreno, 1810)

Moreno comienza por reconocer la valía insoslayable de los sectores marginados en cualquier proyecto revolucionario, para refrendar en su *Plan revolucionario de operaciones* (Moreno, 1915) el proyecto político-social que de manera definitiva materialice la libertad de las colonias y no un simple cambio en el nombre de los tiranos. Néstor Kohan da cuenta de ello diciendo: “A través de la doctrina de *pueblo en armas* el principal sujeto social al que interpela el *Plan Revolucionario* de Moreno son las masas populares movilizadas en las milicias patriotas y los jóvenes radicalizados. Su programa militar independentista era la prolongación política de su concepción roussoniana, en la cual la soberanía reside en el pueblo.” (Kohan, 2013) El proyecto político de Moreno plasmado en el *Plan revolucionario de operaciones* propone de manera determinante: abolir la esclavitud de los negros y la servidumbre indígena, entre otras medidas tendientes a consolidar la igualdad política y una mejora sustancial en las condiciones de vida de los negros y los pardos.

En el contexto chileno, encontramos un eminente cultor de la *hipótesis del buen salvaje* en la figura del filósofo Francisco Bilbao, quien cuenta a su haber, el mérito de emplear por vez primera el término América Latina.²⁰ La figura de Bilbao ha sido objeto del más antojadizo descrédito por parte de los sectores conservadores de nuestro país, negándosele su rol protagónico y fundamental en distintos tópicos del pensamiento por éstas latitudes. Tómese como ejemplo de esto último las afirmaciones proferidas por Roberto Escobar en su contra, en una obra que pretendía pasar revista al pensamiento filosófico chileno desde la independencia hasta nuestros días: “Nada de su obra puede considerarse filosófica, pero en cambio es *lírica* y cargada de *anarquismo utópico (...)*” (Escobar, 2008). A pesar de aquello, la fuerza del pensamiento de Bilbao es indesmentible y el creciente desarrollo de los estudios sobre Bilbao en nuestro país, esperamos, tenderá a despejar el banco de bruma que el conservadurismo chileno ha arrojado sobre su memoria.²¹

En la línea de nuestro análisis, Bilbao se presenta como un férreo defensor e inclusive como un estudioso de los sectores considerados por sus compatriotas y coetáneos como *bárbaros y salvajes*. Como señala Vicuña Mackenna en su relación histórica *¡Cosas de Chile!* Nuestro filósofo: “Desconfiaba del santiaguino i era entusiasta por el indio bárbaro, cuya lengua estudiaba a la sazón, con un lenguaraz, sargento de granaderos a caballo” (Vicuña Mackenna, 1877). Podemos afirmar en suma, que Bilbao era una voz medianamente autorizada a la hora de emitir juicios valorativos respecto a la *alteridad* a la cual se refiere, toda vez que era un estudioso no sólo de su historia y costumbres, sino además de su lengua.

Respecto a las costumbres de los Araucanos, nos dice Bilbao en uno de sus escritos: “En cuanto a las costumbres, los araucanos están en un estado intermediario entre la civilización y la barbarie. Tienen un brazo en el arado y el otro en el lomo del caballo. Cultivan el trigo, las habas, el maíz, las papas; varios árboles frutales. Son cazadores, y después de la introducción del caballo lo son más. Los indios de la costa son pescadores y son los más pacíficos. Tienen, en general,

²⁰ Para un tratamiento exhaustivo y elucidatorio sobre esta polémica, véase el escrito de García San Martín, A. (2013) Francisco Bilbao, entre el proyecto latinoamericano y el gran molusco. *Revista Latinoamérica*. N°56.

rebaños de casi todos los animales introducidos de la Europa.” (Bilbao, 2010) Se aprecia con prontitud, que Bilbao se posiciona en el debate a partir de la terminología derivada de la *hipótesis del mal salvaje* levantada por Sarmiento, aquella que introducía la pugna entre *civilización y barbarie*.²² Es claro además, que Bilbao difiere en lo fundamental de la representación ociosa y viciosa que intentó instalar Vicuña Mackenna en sus discursos parlamentarios.

A pesar de reconocer la importancia de la guerra para los Araucanos²³ Bilbao enaltece sin empucho sus cualidades morales, mostrándolas aún más cercanas a la piedad -en cuanto sentimiento noble y natural de filiación entre la especie- al modo como ésta fue definida por Rousseau y que en contraposición al *pathos* civilizado, revela a este último como hipócrita: “La vida solitaria, sus creencias guerreras, sus tradiciones de victorias, han desenvuelto en ellos el orgullo y los sentimientos caballerosos. Se llaman Aucas, hombres libres y hermanos. Se ve entre ellos una política y urbanidad que sorprende en los salvajes. La hospitalidad es una de sus virtudes y no hay viajero que no lo atestigüe. (...) Estos sentimientos de fraternidad son verdaderamente notables y sólo existen en los individuos de nobles pensamientos. En ellos, no es la cortesía fingida de nuestra civilización, es la unión, la solidaridad de todos como miembros del Estado y compañeros en la guerra. Ordinariamente son tranquilos, afables, cariñosos para los extraños que los visitan; pero en las asociaciones guerreras el aspecto cambia. Otro hombre se manifiesta: el salvaje se presenta. En sus juegos, orgías, o en la guerra, el furor los domina, el desprecio de la muerte iguala a la tenacidad con que matan. Los hombres no escapan, pero siempre los niños y mujeres.” (Bilbao, 2010)

Desde luego la consideración de Bilbao hacia estos notables *salvajes* no se detiene en dar cuenta a sus congéneres de los caracteres fundamentales de aquél pueblo jamás domado, que contrasta con las narraciones hostiles proferidas sobre ellos por los teóricos de la *hipótesis del mal salvaje*; como ha sido la tónica de los autores y escritos que hemos examinado en este trabajo, Bilbao se detiene además a trazar elementos de definición política para afrontar los desafíos que supone la vecindad geográfica con los Araucanos y la pretensión de ciertos sectores dentro de la sociedad chilena de anexar sus territorios y asimilarlos culturalmente.

Ante la propuesta bastante en boga de algunos sectores de la época, de exterminar a los Araucanos para expandir sin contrapeso material las fronteras chilenas, Bilbao es enfático en señalar que de ninguna manera ese es el modo correcto de proceder. De tal manera inquiere el filósofo chileno, respondiéndose con la elocuencia que lo caracteriza: “¿Es la destrucción el medio que debe preferirse? Toda personalidad, sea de pueblo, sea de individuo, tiene su lugar asignado bajo el sol. El dogma de la igualdad ha inmortalizado a toda criatura. La destrucción ejercida por un pueblo es el suicidio moral de su existencia. Chile ha nacido en el derecho, es porque es; a un lado pues esas teorías que pronuncian los que llevan a la humanidad muerta en sus entrañas.

²² Aún muerto Bilbao, Domingo Faustino Sarmiento sostuvo fuertes polémicas con su hermano Manuel, editor de la primera versión de sus obras completas; polémicas en las que el sanjuanino no escatimó en ofensas hacia los dos Bilbao Barquín, según registra una compilación de dicha polémica por los “Amigos de la Verdad” (Amigos de la Verdad, 1875).

²³“La paz es la preparación de la guerra, la guerra es el destino de la vida. El vestido es ligero. La industria principal del hombre es la fabricación de las armas; sus muebles son las lanzas, las laques y el cuchillo; su lecho, las pieles del animal apresado; su amigo es el caballo.” (Bilbao, 2010)

Notas exploratorias sobre la hipótesis del buen salvaje en el filosofar latinoamericano...

Destrucción grita el animal; fraternidad exclama el bautizado en la luz y el fuego. Chile no debe, pues, destruir a los araucanos.” (Bilbao, 2010).

Resaltando las excelsas cualidades morales de los Araucanos, Bilbao establece que cualquier proyecto político que implique la relación entre estos y los chilenos, no debe estar animado por otro sentimiento más que la fraternidad. En el contexto de igualdad entre los hombres, considerada por Bilbao como premisa fundamental del orden republicano, el buen filósofo chileno no puede más que proyectar en el plano político la superación, a partir de los intercambios comerciales y culturales, del dinamismo antagónico en que la dicotomía sarmientina había entrampado nuestras relaciones culturales. De tal manera podemos apreciar en el pensamiento de Bilbao, no sólo la rehabilitación moral de los habitantes de la Araucanía, sino además el trazado de un proyecto político emancipador e integrador; cuestiones que lo posicionan como un notable y legítimo exponente de la *hipótesis del buen salvaje*.

No podemos cerrar este apartado sin referirnos a la figura descollante de José Martí, quien de manera explícita y sin tapujos se enfrenta a la *hipótesis del mal salvaje* en su versión sarmientina, denunciándola como un falso dilema, ideológico y todavía servil a los intereses de las potencias imperialistas.

En el que es quizás su escrito fundamental, *Nuestra América*, Martí reconoce el enfrentamiento entre el *hombre natural* y cierto modelo de erudición. Sin embargo, lo hace reconociendo los rasgos eminentemente positivos de este tipo de hombre, quien se revela contra la erudición sólo en la medida en que ésta lo ignora o se sirve del saber para vulnerar sus intereses. El gran escritor cubano lo sentencia afirmando: “El hombre natural es bueno, y acata y premia la inteligencia superior, mientras ésta no se vale de su sumisión para dañarle, o le ofende prescindiendo de él, que es cosa que no perdona el hombre natural, dispuesto a recobrar por la fuerza el respeto de quien le hiere la susceptibilidad o le perjudica el interés” (Martí, 2005). La rehabilitación moral de los pardos, los negros y los indios es un tópico fundamental en el ideario martiano, cuestión que sin embargo no eximiría a dichas colectividades de la legítima defensa de sus intereses en el plano fáctico del entramado político americano.

La principal tesis de José Martí en torno a esta problemática es que en realidad: “No hay batalla entre la civilización y la barbarie, sino entre la falsa erudición y la naturaleza.” (Martí, 2005) Cuestión que desplaza el conflicto del plano racial o cultural, poniendo el foco de la discusión en las consideraciones y medidas implementadas por las clases dirigentes, en la organización republicana de los territorios. Según Martí el buen gobernante en América no es aquel que conoce al dedillo los modos en que se gobierna en los países del primer mundo, sino aquel que sabe de manera fehaciente los elementos con los que está conformado su país; por tanto, solo un gobierno que conozca e incorpore en sus proyectos e iniciativas las problemáticas de las distintas colectividades del país, podrá optar al reconocimiento y legitimación por parte de los sectores populares; puesto que: “El gobierno no es más que el equilibrio de los elementos naturales del país.” (Martí, 2005)

Martí reconoce la fuerza y el poder revolucionario de los sectores populares representados en el *hombre natural*; estos sin mayor empacho, pueden hacerse del poder cuando lo estimen conveniente, cuestión por la que a menudo son temidos y reprochados por los cultores de la *hipótesis*

del mal salvaje: “Viene el hombre natural, indignado y fuerte, y derriba la justicia acumulada de los libros, porque no se la administra en acuerdo con las necesidades patentes del país.” (Martí, 2005). Es en observancia de este principio que distintos tiranos han llegado al poder en América, convertidos en caudillos gracias a la serie de promesas que suscriben con los sectores populares; pero tan pronto como se evidencia el desconocimiento de dichas promesas, son estos mismos sectores quienes se encargan de deslegitimar y derrocar al gobierno del tirano.

El proyecto político martiano, que comprende la bondad inherente del *hombre natural* y la legítima defensa de sus intereses no postula la domesticación política ni el sometimiento por medio de la fuerza de dichos sectores. Por el contrario, el proyecto martiano de Nuestra América reposa sobre la premisa inexpugnable de la integración, desplegada en el ejercicio del reconocimiento entre las distintas colectividades que pueblas el territorio. En lugar de propiciar el establecimiento de relaciones dicotómicas que establezcan antagonismos entre los pueblos Martí llama la atención sobre el hecho que: “El genio hubiera estado en hermanar, con la caridad del corazón y con el atrevimiento de los fundadores, la vincha y la toga; en desestancar al indio; en ir haciendo lado al negro suficiente; en ajustar la libertad al cuerpo de los que se alzaron y vencieron por ella.” (Martí, 2005). En virtud de aquello, distintas propuestas hacia un ejercicio intercultural del pensar filosófico en América Latina, se reconocen como continuadoras y profundizadoras de aquel proyecto imperativo que Martí trazara en las postrimerías del siglo XIX para el bienestar social de nuestros pueblos.²⁴

El proyecto martiano, que a nuestro juicio es el proyecto en marcha todavía de todo un continente, consiste por tanto en el reconocimiento de las posibilidades de materialización de modelos de sociabilidad no dominantes, sobre la base de una coordinación paulatina y efectiva entre los distintos elementos presentes en el continente, que se fragüe al paso en que unos y otros puedan dar cuenta ante sus pares cómo son, cuáles son sus problemas y cuáles sus aspiraciones. Como bien señala Martí: “Se ponen en pie los pueblos, y se saludan. “¿Cómo somos?” se preguntan; y unos a otros se van diciendo cómo son”. (Martí. 2005).

Hasta aquí hemos pretendido mostrar ciertos cultores de la *hipótesis del buen salvaje* durante el siglo XIX y el modo en que estos imbrican sus planteamientos en el desarrollo de los debates de aquella época. En tal sentido, consideramos que evidentemente estos pensadores dan el ancho a la hora de enfrentarse a los planteamientos que les sirven de parangón, llevando a cabo una rehabilitación importante de la alteridad cultural, que necesariamente debe ser tomada en cuenta al analizar el derrotero de la discusión durante aquel siglo, y aún en nuestros días.

²⁴ Cfr. Fornet Betancourt, R (2001). Transformación intercultural de la filosofía. Ejercicios teóricos y prácticos de la filosofía intercultural desde Latinoamérica en el contexto de la globalización. Bilbao: Desclée de Brouwer y Sepúlveda Contreras, V (2013) La filosofía intercultural como respuesta a los desafíos epistemológicos de la globalización. Santiago: Universidad de Santiago. En la misma línea, José Santos Herceg ha abordado la problematicidad de la filosofía en América Latina, como el enfrentamiento de dos representaciones de notables rendimientos prácticos: El Nuevo Mundo y Nuestra América, las cuales han sido utilizadas como enfoques temáticos para abordar reflexivamente los problemas de la región. Véase: Santos Herceg, J. (2010). Conflicto de representaciones. América Latina como lugar para la filosofía. Santiago: Fondo de Cultura Económica.

Conclusiones

A partir de la presentación de estas notas de investigación, que constituyen nuestros apuntes sobre el desarrollo de un debate de amplias repercusiones en América Latina durante el siglo XIX; hemos querido mostrar la importancia e influencia de los juicios de valor que se sostienen respecto a la alteridad cultural, por aquella época rotulada como *bárbara, natural o salvaje*. Consideramos importante el análisis de tales disputas, en la medida en que su explicitación echa luces sobre las distintas perspectivas que en el orden del discurso y la teoría, han servido como fundamentación ideológica de una serie de prácticas en relación a este problema.

Hemos sostenido la idea de que sería posible leer en paralelo, durante el siglo XIX, dos hipótesis respecto a la alteridad cultural en América Latina. Una de dichas hipótesis, la del *buen salvaje*, afirma la bondad inherente de la alteridad cultural, orientándose a la formulación de estrategias emancipatorias o reivindicativas que vayan en directo beneficio de tales colectividades; la otra hipótesis que hemos caracterizado como la del *mal salvaje*, sostiene por el contrario el carácter eminentemente perverso de la alteridad cultural, orientándose hacia la formulación de estrategias que permitan su control, dominación u exterminio. De manera preliminar y con toda la modestia del caso, creemos haber corroborado tal consideración inicial, mostrando el desarrollo paralelo e incluso interdependiente que guardan ambas hipótesis. Tengamos en cuenta el caso de la formulación de la *hipótesis del mal salvaje* en el contexto mismo de la conquista de América, instancia en la que tuvo que emerger un personaje como el padre Las Casas para intentar poner las cosas en su lugar, enfrentándose de manera decidida a los planteamientos de Cortés y Ginés de Sepúlveda. Lo mismo podemos observar a partir de la caracterización levantada por Sarmiento entre civilización y barbarie, que se vio enfrentada con posterioridad a los planteamientos de Francisco Bilbao y José Martí, quienes ante el cisma social presentado por el argentino levantaron poderosos programas de integración entre ambos grupos sociales, aparentemente en abierto duelo a muerte. Hasta lo que aquí hemos investigado, nos parece completamente plausible llevar a cabo una lectura de estas dos hipótesis de manera interdependiente, cuestión que esperamos haber demostrado de manera satisfactoria ante la mirada del lector atento.

La importancia real de la disputa ideológica que hemos intentado caracterizar, radica en el rol de cada uno de los dos tópicos, que en cuanto lugares de enunciación para formular estrategias de carácter socio-político, deben vérselas con un escenario de creciente complejidad en el que las relaciones entre grupos humanos diversos puede dar lugar incluso a procesos de marginación y violencia hacia colectividades humanas enteras. En este sentido, queremos ser enfáticos en señalar que ambas hipótesis desempeñan un importantísimo rol en términos performativos a la hora de (re-)significar sujetos, lugares y prácticas socio-políticas. Con ello, queremos señalar que el hecho de designar como *bárbaro* o *salvaje* a algún sujeto, tiene consecuencias que escapan ampliamente a sus repercusiones en el ámbito de un texto inscrito en las disciplinas de la literatura o la filosofía; el uso de este tipo de categorías puede significar en la práctica, la puesta en escena de mecanismos de segregación cultural, política o racial que a la larga decanten en una tragedia, tal como hemos podido presenciar a lo largo de la historia en episodios como la conquista de

América y su catástrofe demográfica, la pacificación de la Araucanía y el holocausto judío o palestino. De allí surge un resquemor, a nuestro juicio bien fundado, hacia el uso de manera indiscriminada de este tipo de categorías, que debe ser criticado y puesto en evidencia como un modo de prevenir el despliegue de acciones fundamentadas en la arbitrariedad y animosidades.

Estamos plenamente conscientes de que las intuiciones e ideas que hemos esbozado en este trabajo tienen amplias proyecciones y que sus trazados son aun de largo aliento, pero necesarios de transitar. En ese sentido, aparece como tema pendiente la explicitación de cómo se desarrolló el enfrentamiento entre la *hipótesis del buen salvaje* y su correlato negativo durante el siglo XX. Creemos que la irrupción de nuevos actores en el debate, que decidieron prescindir de los voceros y representantes de las élites –económicas e intelectuales- y el primer mundo, puede marcar un punto de inflexión determinante en la discusión. Con todo, aquel es un trabajo de largo aliento, para el que tenemos el oportuno consuelo de nuestra juventud y disposición al trabajo. Creemos que con lo avanzado hasta aquí, contamos con una sólida base para proyectar el análisis hacia los tiempos postreros, toda vez que hemos identificado ciertos autores representativos e identificado sus núcleos argumentales.

Referencias bibliográficas

- Amigos de la Verdad (1875). Cartas de Bilbao a Sarmiento. Buenos Aires: Imprenta rural.
- Aristóteles (1994), La política, Madrid: Ed. Gredos. Traducción de Manuela García Valdés
- Baudin, L. (1945). El imperio socialista de los Incas, Santiago de Chile: Editorial Zig-Zag. Traducción de José Antonio Arze.
- Beorlegui, C. (2010) Historia del pensamiento filosófico latinoamericano. Una búsqueda incesante de la identidad. Bilbao: Universidad de Deusto.
- Bilbao, F. (2010). Los araucanos, *Revista La Cañada*, N°1. Pp. 157-198. Edición y noticia a cargo de Álvaro García San Martín.
- Bilbao, F. (2007). Obras Completas. Santiago de Chile: Editorial Cuarto Propio.
- Cortés, H. (1960), Cartas de Relación. México D.F.: Editorial Porrúa S. A.
- Escobar, R. (2008) El vuelo de los búhos. Actividad filosófica en Chile de 1810 a 2010. Santiago de Chile: RIL editores.
- Fornet Betancourt, R (2001). Transformación intercultural de la filosofía. Ejercicios teóricos y prácticos de la filosofía intercultural desde Latinoamérica en el contexto de la globalización. Bilbao: Desclée de Brouwer.
- García San Martín, Á. (2013) Francisco Bilbao, entre el proyecto latinoamericano y el gran molusco, *Revista Latinoamérica* N°56 México 2013.

Notas exploratorias sobre la hipótesis del buen salvaje en el filosofar latinoamericano...

- Hanisch, W. (1968). Rousseau, la ideología y la escuela escocesa en la filosofía chilena, 1828-1830. *Revista Historia*, No. 7, pp. 89-146.
- Hobbes, T. (2009) *Leviatán*. Madrid: Alianza editorial. Traducción de Carlos Mellizo Cuadrado.
- Jaksic, I. *Rebeldes académicos. La filosofía chilena desde la Independencia hasta 1989*. Santiago de Chile: Ediciones UDP. Traducción de Francisco Gallegos.
- Kohan, N. (2013). *Simón Bolívar y nuestra independencia. Una lectura latinoamericana*. Barcelona: Editorial Yulca.
- Las Casas, B. (1552) *Brevísima relación de la destrucción de las indias*. Sevilla: Imprenta de Sebastián Trujillo.
- Las Casas, B. (1992) *De Regia Potestate*, Madrid: Alianza editorial.
- Moreno, M. (1810) *Prólogo al Contrato Social de J.J. Rousseau*. Accesible desde Internet en: http://www.biblioteca.clarin.com/pbda/ensayo/moreno_escritos/contratosocial.html [Fecha de consulta 13 de julio de 2014]
- Moreno, M. (1810) *Plan de las operaciones que el gobierno provisional de las Provincias Unidas del Río de la Plata debe poner en práctica para consolidar la grande obra de nuestra libertad e independencia*. Accesible desde: http://www.biblioteca.clarin.com/pbda/ensayo/moreno_escritos/b-605101.html [Fecha de consultad 14 de julio de 2014].
- Ossandón, C. y Ruíz, C. (2013). *Andrés Bello. Filosofía pública y política de la letra*. Santiago: Fondo de Cultura Económica.
- Roig, A. (1985) *Acotaciones para una simbólica latinoamericana*. *Revista Prometeo*, N°2. Pp. 33-50.
- Roig, A. (2009) *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*. Buenos Aires: Una ventana editores.
- Rousseau, J. (2007) *Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres*. Barcelona: Ed. Folio. Traducción de José López y López.
- Rousseau, J. (2005) *El contrato social*. Santiago de Chile: Ed. Centro gráfico. No indica traductor.
- Santos Herceg, J. (2010). *Conflicto de representaciones: América Latina como lugar para la filosofía*. Santiago de Chile. Fondo de Cultura Económica.
- Sarmiento, D. F. (1947). *Facundo*. Buenos Aires. Editorial Jackson, Buenos Aires.
- Sarmiento, D. F. (1915) *Educación popular*. Buenos Aires: Librería La Facultad.
- Sepúlveda, J. (1882) *Demócrates II*. Edición digital a partir del *Boletín de la Real Academia de la Historia*, tomo 21 (1892), pp. 257-369. Prólogo, traducción y edición de Marcelino Menéndez y Pelayo. <http://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/j-genesii-sepulvedae-cordubensis-democrates-alter-sive-de-justis-belli-causis-apud-indos--demcrates-segundo-o->

Víctor Sepúlveda Contreras

de-las-justas-causas-de-la-guerra-contra-los-indios-0/html/0095ca52-82b2-11df-acc7-002185ce6064_14.html#l_0_ [Consultado el 8 de julio de 2014].

- Sepúlveda Contreras, V. (2013). La filosofía intercultural como respuesta a los desafíos epistemológicos de la globalización. Perspectivas y propuestas desde la filosofía iberoamericana. Santiago de Chile: Universidad de Santiago.
- Sepúlveda Contreras, V. (2013) Los bárbaros de ayer y de hoy. Importancia y vigencia del pensamiento de Domingo Faustino Sarmiento. *Revista de estudios latinoamericanos Río Abajo*, N°1. Pp. 54-65 ISSN: 0719-434X
- Spivak, Gayatri (1998), ¿Puede hablar el sujeto subalterno? *Revista Orbis Tertius*, N°3.Pp. 1-44. Traducción de José Amícola.
- Vicuña Mackenna, B. (1939), Obras Completas, Vol. XII, Santiago de Chile: Universidad de Chile.
- Vicuña Mackenna, B. (1877) Chile. Relaciones históricas. Santiago de Chile: Rafael Jover Editor.
- Zea, L. (1988) Discurso desde la marginación y la barbarie. Barcelona: Editorial Antròpos.