



Hombre bárbaro versus hombre silvestre en la Nueva España

¿Ideas exóticas de origen europeo?

Ursula Thiemer-Sachse

Abstract. – During the time of the Spanish conquest of the Americas, there existed in the popular imaginary of Europeans the motives of “barbarians” and of “wild men.” In the New World, they were given new conceptual and visual expressions by the conquered indigenous population. The article examines this process in the case of New Spain. [*New Spain, Aztecs, conquest, cultural exchange, colonial visual arts, wild man, barbarian*]

Ursula Thiemer-Sachse, catedrática de antropología en el Instituto Latinoamericano de la Universidad Libre de Berlín (1993–2006), ahora jubilada. – En 1968 ha defendido su tesis de doctorado sobre el aporte alemán al estudio de la etnohistoria de los pueblos de México. – En 1983 ha realizado su segundo doctorado sobre la etnohistoria de los zapotecas de Oaxaca. Su corriente investigación se centra en la etnohistoria de los indígenas de América Latina y en la historia de su investigación científica, principalmente la obra de Alejandro Humboldt.

En la época de la conquista española, ya en el Viejo Mundo, se diferenciaba desde hacía siglos entre los hombres silvestres y los bárbaros. En el Nuevo Mundo, esta diferenciación experimentó nuevas expresiones, pues lo heredado de Europa contrastó parcialmente con lo que pensaban los autóctonos americanos, especialmente los de Anáhuac. En esta ocasión nuestro interés se centra en la manifestación novohispana.

Es importante comparar las ideas que existían entre los grupos indígenas del doble continente, antes de la conquista española, sobre “los otros”, los “bárbaros”, con los conceptos que se habían desarrollado en Europa basadas en la visión del mundo de los griegos. En ambos continentes fue un problema constatar y representar al “ajeno” en

comparación con lo conocido. Sorprendentemente, se puede observar que estos conceptos y sus expresiones verbales no son muy distintos, a pesar de que nunca antes hubieran existido contactos entre los pueblos de los continentes que hubieran podido provocar estas semejanzas. Además, se debe considerar que no tenemos acceso a ningunos documentos, excepto a los pocos transmitidos por los mismos conquistadores y sus cronistas, refiriéndose éstos a las tradiciones orales, tanto en los idiomas indígenas como en español, durante los inicios de la época colonial.

En estos documentos se demuestra que bajo el término de “bárbaros” se entendía a “los extranjeros”, “los foráneos”, a los que no hablaban bien, lo que significa que no se expresaban en el mismo idioma como los que miraban a “los otros”, los que solamente hablaban “imperfectamente”, los que eran mudos,¹ los “bárbaros”, *barbaroi*, como los han denominado los griegos.² “Los *barbaroi* eran

1 Es interesante compararlo, por ejemplo, con la denominación de los “forasteros”, los “otros” en la Europa del Este. Ya en el eslavo primitivo los ajenos eran *nemtzj*, es decir los “mudos, los que están tatar mudando”. Esta palabra ha quedado en la denominación rusa actual para los alemanes: *nemetz*.

2 Ya entre los griegos se utilizó el término *barbaroi* para todos los que no eran griegos, y esto indiferentemente y primordialmente sin sentido peyorativo. Admiraban a los bárbaros por causa de sus habilidades específicas. La imagen del enemigo, sin embargo, era muy concreta según la respectiva situación de los conflictos. A parte de esto, los viajeros griegos fueron aceptados entre los “bárbaros”, invitados como huéspedes sin ningún prejuicio. Además, por lo

los que barbullaban o bálbucebaban, y según Estrabón era una voz onomatopéyica que significaba ‘los que hablan bar-bar’, los que hablaban algo incomprensible para los griegos” (Bartra 1992: 116).

Encontramos este mismo concepto entre los indígenas del nuevo continente: todavía tenemos bastante material documental para comparar la visión del “otro” difundida en Europa con la que existió entre los autóctonos de América, especialmente los de Anáhuac. Es verdad que lo extraño no solamente se refleja en la existencia de un idioma incomprensible pero también se expresa a veces en el modo de vivir, y por supuesto en la cultura. Así, los indígenas registraron también estas diferencias y articularon sus impresiones explícitamente, es decir los prejuicios frente a pueblos vecinos, la observación crítica del modo de vida y cultura de aquellos, la descripción de lo ajeno con una distancia emocional, encaminados hacia una xenofobia³; todo esto caracteriza los relatos “etnográficos” de los pueblos autóctonos de América.

Las informaciones, que nobles indígenas dieron a los cronistas españoles, reflejan el comportamiento frente a los otros grupos étnicos que hablaban idiomas ajenos y por esto fueron vistos como “bárbaros”. Los mexicas de Anáhuac, es decir, del México central, dijeron sobre aquellos otros: “Esta gente tiene el nombre común de *tenime*⁴, pues hablan *popoloca*”.⁵ En el sentido de la palabra significa que hablaban de tal modo que no se los podía entender.

La idea de la propia supremacía y la conciencia de la tarea de civilizar a los otros existieron en

estrecha conexión con el comportamiento frente a los que quisieron hacer dependientes, primordialmente amenazándolos con guerra para conseguir una subordinación “voluntaria” o verdaderamente subyugándolos por medio de la guerra y explotándolos después.

En el México antiguo entre los mexicas, así como en el antiguo Perú entre los incas, la imagen del “bárbaro” fue, sin duda, la base ideológica de la élite dominante de estas sociedades para su política de conquistas. La población común, viviendo en sus aldeas, en su vida cotidiana normalmente no tenía impresiones ni experiencias propias con pueblos ajenos. Solamente durante expediciones de guerras expansivas podían desarrollarse impresiones directas por parte de los hombres obligados a servicios de guerra contra los “otros”.

Entre los mexicas, por ejemplo, sólo se pudo conocer superficialmente a extranjeros, y esto se daba con individuos aislados, cuando eran traídos como prisioneros al centro para ser sacrificados. Por esta causa la imagen del extranjero que hablaba otro idioma fue estrechamente entrelazada con la imagen oficial del enemigo. Pero tal enemigo extranjero, sin embargo, fue provisto de las insignias del respectivo dios mexica. Mediante el sacrificio de su vida, el cautivo participó en el rejuvenecimiento y reforzamiento del mundo divino y en la existencia ulterior del universo. Así, al mismo tiempo, el cautivo era alguien que tenía una posición bastante alta en el pueblo mexica; y esto especialmente en comparación con la gente común, los *macehualtin*, y con los dependientes, los *mayeque*. La condición como sacrificio humano sacó al extranjero de su aislamiento y lo relacionó estrechamente con el destino del Estado y del pueblo victorioso.

Así, la imagen del bárbaro en distancia étnica y espacial fue al mismo tiempo entrelazada con una forma de una visión histórica. Según las ideas cosmogónicas de los pueblos mexicanos, tales bárbaros tenían un papel importante y extraordinario para la existencia en el otro mundo.

Peró en el México antiguo, aparte de los ejércitos de guerras expansionistas, también las caravanas de *tameme*, los cargadores mexicas de mercancías a larga distancia, llegaron hacia regiones donde la población hablaba otro idioma. Pudieron ser mercaderes disfrazados bajo indumentaria de aquellas regiones ajenas cuyos mercados muy distantes a su patria frecuentaban. Aprovecharon las lenguas extranjeras y trataron de integrarse totalmente en las circunstancias ajenas, pudiendo así servir también como espías en favor

general comprendieron al “otro” especialmente según una categoría social, la sociedad griega fue abierta de integrar a tales “bárbaros”. También en Roma, en la antigüedad, los extranjeros, los individuos de origen étnico diferente fueron integrados como integrantes de las capas sociales bajas. En asuntos políticos eran “mudos”, solamente representando una profesión específica como artesanos y así aceptados como “bárbaros”, de ninguna manera vistos como peligrosos para el sistema social. Esto se entiende por la multiculturalidad de aquellas sociedades.

- 3 Primordialmente en la antigüedad del Viejo Mundo, en el sentido de la palabra los *xenoi* eran *barbaroi*, pero al mismo tiempo huéspedes. *Xenoi* era un término polisemántico, sin embargo, relativamente positivo. Solamente más tarde cambió cuando se entendió bajo *xenoi* soldados ajenos que se tendrían que temer.
- 4 “Tenime” significa en nahuatl “gente de arco y flechas”. – “*Iniquey incentoca tenime ipampa in popoloca*” (Seler 1927: 428).
- 5 *Popoloca* en nahuatl denomina a una persona o a un grupo entero que habla incomprensible. Se encuentra la palabra también como etnónimo.

de su Estado. Solamente se presentaron clandestinamente con su verdadera identidad étnica a los soberanos de las entidades políticas visitadas, y mediante regalos aquellos mercaderes se ganaron la benevolencia de tales soberanos. El intercambio de regalos servía de base para la protección y en favor de los intereses mutuos.

Los mercaderes a larga distancia, sin embargo, pudieron llegar también a mercados foráneos, presentándose directamente y sin reservas con su verdadera identidad étnica. Se los puede comparar con un ejército expansivo que gozaba de toda la ayuda estatal a sus espaldas. La materia prima así como productos de regiones ajenas, las riquezas materiales transportadas al centro del Estado mexica, cambiaban el modo de vida de la élite, garantizando un lujo extraordinario. Con los tesoros de origen lejano, los guerreros así como los mercaderes satisfacieron las necesidades de los soberanos de Anáhuac, del México central. Las demandas de la nobleza, protegida por privilegios, pudieron ser satisfechas por medio del trabajo de la propia gente común, pero también mediante una dependencia tributaria de otros pueblos y por el comercio a larga distancia. Así se pudo desarrollar una imagen muy diferenciada de habilidades y conocimientos de los grupos étnicos forasteros. Por esto, a los mexicas les pareció aún más necesario elevarse a sí mismos sobre todos los otros pueblos.

Esta necesidad síquica existió en interrelación con los esfuerzos de proclamarse a sí mismos como herederos de las remotas culturas centro-mexicanas de agricultores vistas como considerablemente desarrolladas.

Los mexicas, sin duda, entendieron claramente que ellos habían heredado, y no inventado y desarrollado ellos mismos, lo más decisivo de su cultura y civilización, por lo que quisieron nombrarse a sí mismos “colhua” que en nahuatl significa: los venerados ancestros. Los mexicas, sin embargo, en verdad no tomaron en cuenta a aquellos pueblos que en tiempos remotos, en la región lacustre del altiplano centromexicano, habían participado en el desarrollo de la agricultura. Quisieron esconder este hecho tratando de relacionarse estrechamente mediante matrimonios dinásticos con aquellos verdaderos colhua.

Además, los mexicas pretendieron haber participado en las actividades civilizatorias en forma del *toltecatoytl*, es decir, siendo artistas, artesanos o sabios de primer rango, y descendientes de los toltecas mediante relaciones genealógicas. Se refirieron a los ya desaparecidos toltecas diciendo: “Toda la gente nahua habla nahua, no popoloca.

Pues son restos de los toltecas”⁶ y “toltecas, estos son gente prudente y hábil, todas sus obras son hermosas, todas magníficas, todas comprensibles, todas maravillosas”.⁷ Es por esto que para los mexicas fue muy importante que su capital México-Tenochtitlan fuera fundada encima de islotes con carrizo y *tule*, en el lago de Tetzaco, porque de esta manera fue más fácil de declarar y que fuera aceptada su capital como “lugar de tule” refiriéndose al nombre Tollan/Tula de la remota capital de los toltecas (López Austin y López Luján 2004).

Por otro lado, se pudo desarrollar una autoconciencia elevada del pueblo mexica basándose en la constatación general de tal herencia. Es interesante observar que los informantes mexicas del misionero español Bernardino de Sahagún caracterizaron a los toltecas como aquellos “que primeramente hubieron dispersado la semilla humana en estas regiones, hubieron sido de tal manera parecidos a los babilonios, fueron cultos, eruditos, experimentados”.⁸ La educación y enseñanza cristiana que aquellos nobles indígenas habían conseguido en la escuela del convento de México-Tlatelolco, los capacitó para comparar a los toltecas con los habitantes “paganos” altamente desarrollados de Mesopotamia. En el intercambio de ideas con los misioneros, estos jóvenes fueron aparentemente provocados directamente a esta visión que les pareció comparable con la importancia de la destrucción de la Torre de Babel. Les pareció como la dispersión de los pueblos que no pudieron entenderse entre sí, por lo que no se encuentran comparaciones semejantes en otras partes de sus textos. “Estos toltecas, como se dice, eran nahuas, no popolocas, pero hablaron nonohualca”,⁹ es decir hablaron un idioma que se apreciaba como melodioso, pariente al nahua de los mexicas.

Así, los mexicas pudieron diferenciarse de los chichimecas circunvecinos, conocidos como “bárbaros”,¹⁰ describiendo detalladamente y con una objetividad asombrosa el modo de vida y las costumbres de los chichimecas, que fueron caza-

6 “*In ixquichtin Navatlaca in navatlatoa in amo popoloca ca in necauhcaiovan in tulteca*” (Seler 1927: 398).

7 “*Injc tolteca mjmatinj mochi qualli mochi iectli mochi mimati mochi maviztic in jntlachioal*” (Seler 1927: 388).

8 “*In achto tlacapixoco in njcan tlalli ipan in iuhqujma babylonja tlaca in mjmatinj in tlamatinjme in jxlamatque*” (Seler 1927: 387).

9 “*Inique in tulteca in iuh mitoa ca nava catca ca amo popolocaia iece qujnonovalca itoiaia*” (Seler 1927: 397).

10 “Este nombre, chichimeca, es genérico, puesto por los mexicanos en ignominia de todos los indios que andan vagos” (Fray Guillermo de Santa María, 1580; según García Martínez 2001: 58).

dores y recolectores nómadas así como agricultores peregrinos, no del todo sedentarios. Los compararon con su propia vida y concluyeron sobre ellos que cambiaban de vez en cuando su terreno de cultivo, viviendo entre los teochichimecas, los verdaderos chichimecas, es decir, los tenimes. “Hacen su habitación en cuevas, dondequiera entre las rocas erigen su choza pequeña con techado de paja y cultivan un pequeño pedazo de terreno. Y se difunden entre los mexicas, los nahuas y otomíes”.¹¹

Esta visión falsificaba el propio pasado de ellos, pues pocos siglos antes, este modo de vida “nómada”, sin duda, había sido característico para el mismo pueblo mexica. Es considerable con qué interés, por ejemplo, los mexicas describieron las experiencias y habilidades de los chichimecas peregrinos: la cultura material, en comparación con la suya bastante modesta, la costumbre de monogamia, la posición social de su capitán, la asamblea tribal en casos de condenar a delincuentes, su división natural del trabajo, la costumbre de matar a enfermos y ancianos, los rituales fúnebres y los conocimientos de curaciones.

Los mexicas describieron de la misma manera a los pueblos parientes por idioma, pero también a otros, subrayando el nivel de desarrollo social y los considerables rasgos étnicos. Se puede constatar, sin embargo, que, a pesar de esto, caracterizaron a los otros como brutos, mal educados, no muy ágiles y de una u otra manera fuera de la regla. Cuando querían criticar el comportamiento o la apariencia de un compatriota, lo denominaban con un etnónimo ajeno: “Te has cambiado a otomí, a un gran otomí”¹². A un maleducado se le decía. “Quizás fueras un tlalhuicatl, quizás fueras un totonaco, quizás fueras un huastecat!”¹³ Los mexicas tenían la opinión de que miembros de los grupos étnicos ajenos eran generalmente grandes hechiceros con la capacidad de practicar el mal de ojo y que aprovechaban sus conocimientos para hechizos malos.

Los mexicas enfatizaban que el idioma era el rasgo más importante para una diferenciación entre los pueblos. Sin duda, el idioma jugó un papel esencial si una persona hablaba de forma incomprendible, es decir, tartamudeando “popoloca,” y así pertenecía a los tenime, o al contrario, se

podían comunicar con él en el idioma nahuatl. Bajo los términos “popoloca” y “tenime” los mexicas reunieron muchos grupos étnicos de diferentes regiones del México antiguo. Los mexicas basaron esta visión explícitamente en el hecho de que los pueblos hablaban idiomas ajenos. Esto no excluyó, sin embargo, que les daban etnónimos especiales por causa de sus rasgos culturales específicos y los diferenciaban de esta manera.

Los informes provenientes del inicio de la época colonial contienen descripciones detalladas sobre indumentarias, adornos, comidas, como también sobre productos especiales y ventajas de las regiones lejanas en las que distintos extranjeros vivieron y que fueron interesantes, posiblemente, con respecto a una apropiación mediante conquista o comercio a larga distancia. Los mexicas siempre registraban detalladamente las especialidades de la técnica guerrera, del armamento y de la manera de luchar en las guerras, pues se preocupaban de estar preparados para enfrentar a los “bárbaros” durante sus guerras de expansión.

La cuestión del idioma encontrado, sin embargo, decidía sobre las oportunidades de establecer contactos más estrechos o sobre la necesidad de servirse de intérpretes. En la mayoría de los casos, durante sus frecuentes viajes, los mercaderes a larga distancia se habían apropiado de los conocimientos necesarios, lo que jugó un papel decisivo en el proceso de instalación de su poder tributario.

Es interesante comparar la situación en el México prehispánico con el entendimiento de los grupos étnicos faráneos en el imperio incaico. Constatamos que los incas los veían como representantes de un mundo anterior, así como gente de épocas diferentes, a la que, por parte, todavía caracterizaban como “algo incompleto”. Estos géneros humanos se encuentran descritos, apoyándose en tradiciones prehispánicas, en la crónica ilustrada del informante indígena Felipe Guamán Poma de Ayala, dibujada y escrita a finales del siglo XVI / comienzos del siglo XVII (Fig. 1). Guamán Poma diferencia a estos grupos según el desarrollo de su cultura material y sus relaciones sociales, de esta manera nos transmite una impresión sobre lo que los incas entendían bajo el término de “bárbaros” a quienes subyugaron. Todos fueron caracterizados como *opa*, lo cual en quechua significa “mudos”, gente que habla un idioma incomprendible, y similarmente, la imagen del enemigo fue entrelazada con la del “bárbaro” (Guamán Poma de Ayala 2004).

El cronista Inca Garcilaso de la Vega, considerando a sí mismo por parte de su madre como descendiente legítimo de los incas, se enojó con los

11 “*Oztoc inchanhira texcalco cana achiton quilialia yn-xalcaton yoan achiton ymmil auh quinvalnelotinemi yn mexicana-tlaca-manoço Navatlaca yn anoço otomí*” (Seler 1927: 399).

12 “*Ye on totomitl ye on totompol*” (Seler 1927: 411).

13 “*In aquin amozcalia quilvia cuix ti tlalvicatl cuix ti totonaco cuix ti cuextecatl*” (Seler 1927: 426).



Fig. 1: Gente silvestre, siglo XVI–XVII (Guamán Poma de Ayalá 2004).

cronistas españoles que caracterizaron a los incas como “bárbaros”. Preguntó de dónde venía que los españoles adscribieran costumbres bárbaras a los incas, y afirmó que en muchas provincias existían costumbres bárbaras antes de que los incas las subyugaran bajo su régimen. Según su opinión, los incas suprimieron costumbres bárbaras entre los indígenas mediante severos castigos (1986: 160s).

Es interesante constatar que el inca, cuando intentaba empezar una nueva guerra expansionista, antes mandaba espías a las regiones a punto de ser invadidas. Aquellos espías, entonces, describían a los habitantes de las regiones deseadas, muchas veces como bestias y caníbales, declaraban estas regiones como difíciles de conquistar, así creando una visión negativa del “otro”. Con el método de *mitimac*, es decir, la mudanza de grupos enteros a otras regiones, el inca pudo influenciar la situación en las zonas recién conquistadas porque los *mitimaes* como fieles vasallos oriundos del centro del imperio incaico aseguraban el funcionamiento del sistema. De este modo, el poder estatal destruyó sistemáticamente las antiguas relaciones interétnicas. Los vecinos con otro idioma forjaron una nueva visión del “otro” dentro de este enorme estado multiétnico, y este proceso de relativa uni-

ficación todavía se reforzó aún más mediante el *runa simi* (quechua), “idioma del pueblo”, como el idioma estatal.

A causa de la invasión española, los representantes de las civilizaciones autóctonas de América, y hasta la gente común, se vieron confrontados con aquellos “bárbaros” barbudos que vinieron por el mar del oriente y los vencieron y subyugaron. Los mexicas en el México central vieron a los españoles de la misma manera como anteriormente percibían a los chichimecas, es decir, como los que no hablan inteligentemente. Esto se puede verificar en las impresiones que los mexicas tuvieron durante el primer encuentro entre Motecuhzoma Xocoyotzin y Hernán Cortés, caracterizando el lenguaje del último como “bárbaro”, es decir, *popoloca*.¹⁴

Más tarde, además, los mismos bárbaros europeos que habían destruido muchas expresiones artísticas y culturales autóctonas, se convirtieron en los que tuvieron el poder de decidir lo que era civilización y cultura. Definieron ellos lo que es “bárbaro” según sus propias tradiciones y clasificaron todas las culturas indígenas como más o menos bárbaras.

Además, el “ser bárbaro” significaba también no tener el derecho de hablar, es decir no participar en cualquier proceso de decisiones sociopolíticas, y esto también tuvo el mismo sentido entre los mexicas donde el que mandó, el que tuvo el poder, fue el *tlatoani* de una comunidad y un Estado, el que “habla”, hace demandas.

Los indígenas americanos, con la multitud de rasgos culturales de sus sociedades que variaban desde organizaciones sencillas hasta complejas sociedades multifacéticas de Estado, fueron todos percibidos por los conquistadores como bárbaros, monstruos, brujos y antropófagos. Entre los europeos, especialmente los misioneros, se discutió la cuestión si aquellos “bárbaros,” encontrados en las vastas zonas al otro lado del océano Atlántico, eran seres humanos o no.

Al contrario, entre los indígenas, lógicamente, se desarrolló la opinión de que sus nuevos señores o patrones, con toda su brutalidad y actitudes inhumanas, no podían ser vistos como seres humanos aceptables bajo las nuevas condiciones sociales. Para los indígenas, sin embargo, los españoles quedaron como bárbaros, a pesar de que fueron los únicos que desde ese momento en adelante tuvieron el mando, tuvieron la autoridad y el poder de hablar.

14 “... *qujoalito in jpopolochcopa*” – “He addressed them in a barbarous tongue” (*Florentine Codex* 1955: 42).



Fig. 2: Mujer silvestre (Schedel 1493: folium XII v).

Los europeos, por su lado, seguían cultivando el tópico del bárbaro, mezclándolo con su concepto de salvaje que habían inventado muchos siglos antes. “La imagen del indio fue un tópico muy significativo para señalar cuán grande fue la comprensión de América por parte de Europa, durante los siglos XVI y XVII” (Sebastián López 1992a: 3). Con el “descubrimiento” del Nuevo Mundo, los filósofos, cosmógrafos y artistas europeos revalorizaron el mito antiguo de la vida paradisíaca en tiempos remotos. Según el

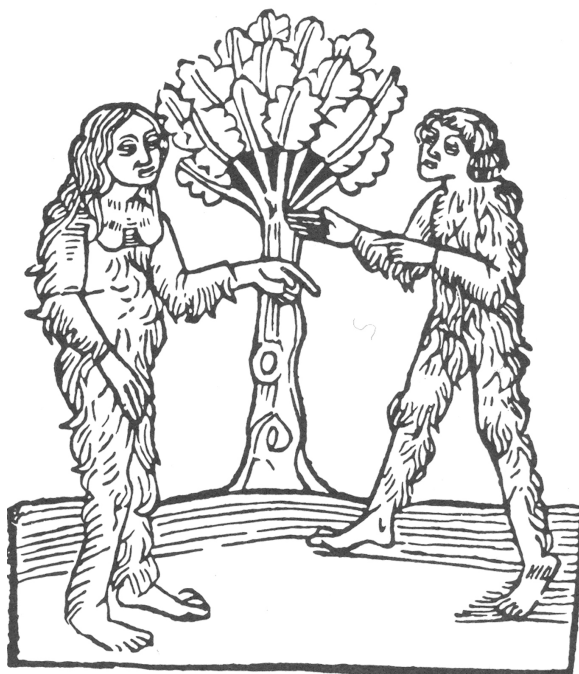


Fig. 3: Hombre y mujer silvestre (en Mode 1973: 265).

esquema de la cosmogonía medieval, Cristóbal Colón (Moebus 1982) clasificó a los indígenas taínos de las islas antillanas como buenos salvajes, pacíficos e inocentes, pero al mismo tiempo inventó a los caníbales, los salvajes malos también e idólatras. Además se sorprendió de no encontrar en las tierras descubiertas a hombres monstruosos que según la opinión común vivían en los límites del mundo civilizado.

También Bartolomé de Las Casas se refirió en su “Historia de las Indias” a estos indígenas como buenos salvajes: “¿Qué mayor argumento de su inocencia y buena simplicidad? ¿Qué más pudiera usarse en aquella edad dorada de que tantas maravillas y felicidades cantan los antiguos autores, mayormente poetas?” (1957: cap. 2, p. 22). Y en la “Epistola Albericij. De nouo mundo” de Amerigo Vespucci, impreso en la ciudad de Rostock en 1505, se encuentra una xilografía de una pareja de indígenas desnudos, el hombre con barba y cabellos largos, la mujer con cabellos que cubren las espaldas hasta los muslos. También en la “Crónica de Nuremberg” (Schedelsche Weltchronik) de 1493 se encuentran entre los seres míticos, los monstruos, dos portadores de armas peludos en todo el cuerpo y una mujer peluda (Fig. 2) (Schedel 1493: fols. I v, XII v). Existen muchos dibujos más de estos “hombres y mujeres silvestres” en la Europa medieval (Fig. 3), también como ilustraciones en los naipes del tiempo (Fig. 4). Ya en los siglos posteriores este estereotipo perduró como una temática interesante entre poetas y dibujantes, siendo una expresión eurocentrista del indígena como un acompañante y sombra del hombre civilizado, es decir del salvaje como el contrapunto de la cultura (Fig. 5). Fueron éstas expresiones artísticas de “un antiguo horror y al mismo tiempo una gran fascinación por el salvajismo” (Bartra 1992: 192).

Se comprendió lo ajeno como la contraparte de la propia identidad y, por esto, era indispensable para la construcción de la misma. Se puede constatar que la construcción de ambos fue un proceso continuo, pero cambió de carácter después de la conquista española del Nuevo Mundo. Los límites y las formas de construir estos límites han sido flexibles, cambiaban y fueron creados según las experiencias. Las estrategias del combate con lo ajeno cambiaban según la autoconciencia y la cosmogonía, y además especialmente según las condiciones sociales y la situación histórica concretas.

Este concepto del “hombre silvestre” se entrelazó con el de Lahmu, un ser mítico del mundo medioriente, peludo, que vence animales, especial-



Fig. 4: Hombre silvestre cabalgando sobre un unicornio (del maestro E. S., naípe, en Mode 1973: 50).

mente las bestias feroces – un tópico de una inmensa carga simbólica.

Entre los sucesores de Lahmu se destacan Hércules y otros héroes (Fahmel Beyer 1992). Durante el tiempo medieval, Hércules, cubriendo su cabeza con la piel del león vencido, y los hombres silvestres peludos, representaron las mismas virtudes, pero, aunque se parecieran mucho, no tuvieron la misma apariencia. Hércules obtuvo importancia especialmente en combinación con la representación de las armas del Emperador Carlos V (1500–1558) es decir, con el concepto de Gibraltar como las así llamadas “columnas de Hércules” (Sebastián López 1992b: 75). Se puede constatar también que en este contexto aparecen dos hombres silvestres como acompañantes del escudo imperial de Carlos V en Tlaxcala, México (Fig. 6), antes en la Capilla Real de Tlaxcala, hoy en el muro exterior del Palacio de Justicia (Bartra 1992: 8, fig. 3). Ambos tienen ramos floridos en las manos y sostienen el escudo. Mucho más tarde, a fines del siglo XIX, encontramos nuevamente a Hércules, esta vez luchando – en vano – con la muerte, según un grabado de José Guadalupe Posada (Fig. 7) (Macazaga 1977: 112).

Anthropos 104.2009

Ein flag der Wildenholgheit vber die vnterde welt

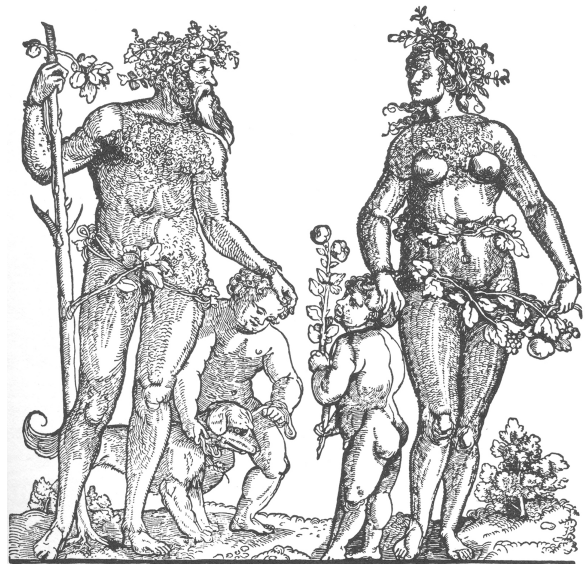


Fig. 5: Familia de hombres silvestres (xilografía de Hans Schüffelein, poema de Hans Sachs, siglo XVI, en Mode 1973: 251).

No solamente en la mente de los misioneros, sino también por medio de la simbología europea que tenía sus fuentes en la cosmogonía medieval, apareció el hombre silvestre frente a los ojos de los autóctonos americanos subyugados. Por ejemplo, en 1538, “Los representantes de la vieja civilizada Europa realizaron unos festejos cuyo extraño simbolismo no puede menos que sorprendernos: a medio de la gran *polis* representaron, sin duda alguna, ante los admirados ojos de los nahuas conquistados, el maravilloso espectáculo del salvajismo occidental” (Bartra 1992: 7). Bernal Díaz del Castillo lo describe con entusiasmo: “Y había otras arboledas muy espesas algo apartadas del



Fig. 6: Placa con el escudo de Carlos V apoyada por hombres silvestres (Tlaxcala, México, foto: Ursula Thiemer-Sachse).



HERCULES EN LA LUCHA
CON LA MUERTE

Fig. 7: Hércules luchando contra la muerte (grabado por F. G. Posada, en Macazaga Ordoño 1977: 112).



Fig. 8: Hombre silvestre con un escudo de armas de la nobleza (Lucas Cranach de Viejo, cerca de 1530, en Cranach der Ältere 1972: fig. 31).

bosque, y en cada una de ellas un escuadrón de salvajes con sus garrotas añudadas y retuertos, y otros salvajes con arcos y flechas, yvanse a la caza, porque en aquel instante las soltaron de los corrales y corren tras de ellas por el bosque y salen a la plaza mayor y, sobre matarlos, los unos salvajes con los otros revuelten, una cuestión soberbia entre ellos, que fué harto de ver cómo batallaban a pié; y después que gubieron peleado un rato se volvieron a su arboleda” (1939: 172s.).

En el tiempo medieval, apoyandose en la mitología cristiana y grecolatina, la visión del hombre silvestre o salvaje se había desarrollado como una antítesis a la vida cotidiana en general y al mundo caballeresco en particular. Aquel hombre silvestre, inconfundiblemente europeo, mantenía su vida familiar sedentaria. Dedicó su tiempo a la agricultura y otras actividades pacíficas, tuvo fuerza descomunal y en algún sentido sobrehumana. Fue una figura gigantesca en la mayoría de las representaciones artísticas. Por lo tanto era de suficiente valía para sostener los escudos de armas de las familias hidalgas (Fig. 8), así convirtiéndose en un guardián y protector de la nobleza.

Sin embargo, esta imagen del salvaje no se debe confundir con el concepto del bárbaro, pues: “Los salvajes carecían de toda forma de gobierno; la violencia salvaje no se ejercía su nombre de extrañas costumbres, dioses paganos o formas bárbaras de autoridad y de ley” (Bartra 1992: 102).

En general, debe haber sido muy sorprendente para los indígenas verse confrontados con el concepto del “hombre silvestre” – este estereotipo introducido por los dominadores españoles a la cultura hispanoamericana. Hay pocas representaciones de aquel ser silvestre en el arte colonial y éstas en formas importadas desde Europa. Sin embargo, estas imágenes no lograron penetrar la cultura indígena; tampoco se desarrolló una expresión sincrética. La idea misma del “hombre silvestre” se había desarrollado en Europa medieval en base a creencias antiguas del Medio Oriente y del mundo greco-romano. Fueron las creencias en la existencia de seres antropomorfos o antropozoomorfos que vivían en el ambiente natural, fuera de las poblaciones humanas, pero en contacto con la gente civilizada, es decir, no como los “bárbaros” que habitaban totalmente fuera del ámbito civilizado.

El concepto del hombre silvestre surgió de una reflexión filosófica que se oponía al desarrollo civilizatorio y proponía una “huida por adentro” con un deseo de regresar a la naturaleza. Aquellos seres míticos, de ambos sexos, se caracterizaban



Fig. 9: Rostro entre plantas (relieve en la fachada principal de la Iglesia de San Francisco, Cuernavaca, siglo XVII, foto: Ursula Thiemer-Sachse).



Fig. 10: Fachada principal plateresca de la Casa de Montejo (Mérida, Yucatán, siglo XVI, foto: Ursula Thiemer-Sachse).

por un pelaje completo y una vida alternativa a la de los hombres en las ciudades y los pueblos. Pero no se les percibió como foráneos y bárbaros, sino como una considerable alternativa a la propia cultura. Se tenía la creencia de que aquellos hombres (y mujeres) silvestres pudieran ser así malos como buenos, así peligrosos para los civilizados como suaves y simpáticos.

En la cultura de la Nueva España conocemos pocos ejemplos que pueden ser identificados claramente como representaciones de estos seres míticos. Los encontramos especialmente en las fachadas de iglesias del tiempo colonial que representan tales seres míticos dentro del ambiente natural de los bosques. Son figuras y caras que

miran por detrás de las hojas u otras formas vegetales (Fig. 9). Pero se puede constatar que aquellos “hombres silvestres” por causa de su extraña apariencia peluda no fueron integrados a las creencias indígenas. Al contrario de las sirenas con cola de pez, por ejemplo, que fueron aceptadas por los indígenas e incorporadas en sus creencias de formas sincréticas, y muchas veces representadas en el arte popular (Thiemer-Sachse 2002, 2005), los “hombres silvestres” quedaron afuera. No obstante, los artesanos indígenas fueron capaces de producir obras de arte en el estilo europeo según las demandas de sus señores españoles, según el gusto de estos, y conforme a los modelos que les dieron para su trabajo. Así, “hombres silvestres”

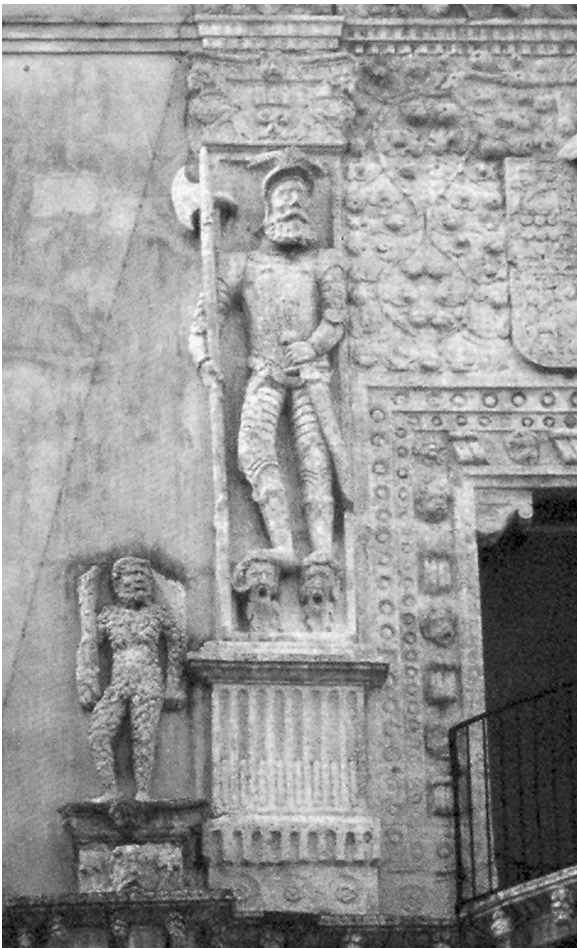


Fig. 11: Hombre silvestre (detalle en la fachada de la casa de Montejo, foto: Ursula Thiemer-Sachse).

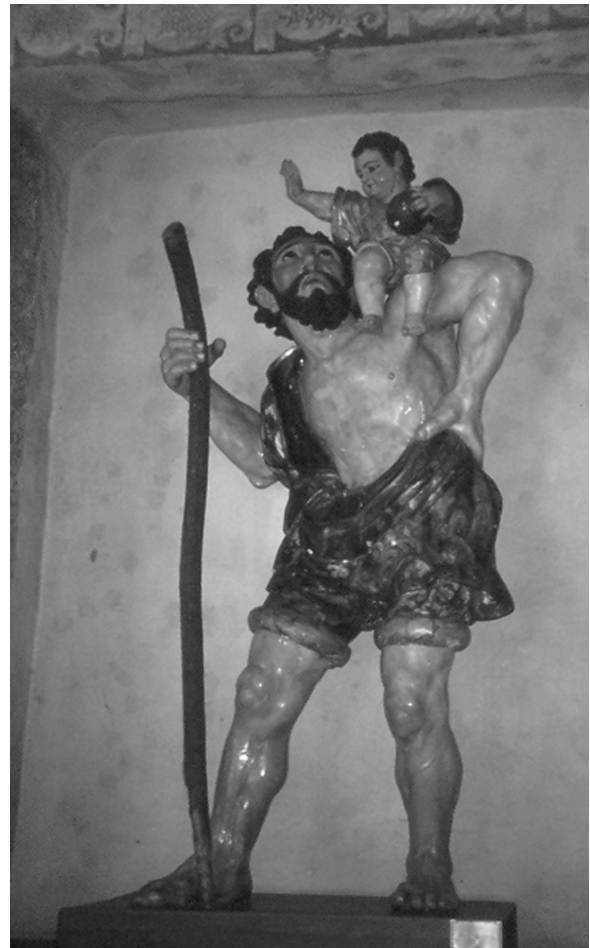


Fig. 12: San Cristóbal (claustro de la Catedral de Cuernavaca, siglo XVII, foto: Ursula Thiemer-Sachse).

aparecen como esculturas en el conjunto arquitectónico de la fachada principal en estilo plateresco de la Casa de Montejo en Mérida, Yucatán (Fig. 10), hechos por los mayas de Maní. “A todas luces no son una imagen de los indígenas americanos: son auténticamente europeos, originarios del Viejo Mundo. Son hombres barbados desnudos, con el cuerpo de vello, armados de unos garrotes similares a los bastos del antiguo juego de naipes” (Bartra 1992: 8). En el marco de la puerta principal, los “hombres silvestres” aparecen en el nivel de inferior. En comparación con ellos los guerreros oficiales españoles, los “caballeros” están más arriba y son representados considerablemente más grandes (Fig. 11). Esto se puede comparar, por ejemplo, con la posición de los “hombres salvajes” en la fachada de la Iglesia de San Gregorio en Valladolid, España, donde los santos están encima de ellos.

Ya mencionamos el relieve de una placa en Tlaxcala, donde “hombres silvestres” aparecen co-

mo portadores de las armas de Carlos V. Seguramente los “hombres silvestres” y otros seres míticos semejantes que miran de la fachada barroca del siglo XVIII de la Iglesia de la Tercera Orden de San Francisco en Cuernavaca, son personajes tocados con penachos prehispánicos.

Tengo la opinión que también la escultura gigantesca de San Cristóbal en el claustro al lado de la Catedral de Cuernavaca representa a un “hombre silvestre” (Fig. 12). Esta escultura monumental del siglo XVII, aún no peluda, está en la tradición europea de los ermitaños, los buenos entre los “hombres silvestres”, según la doctrina cristiana. Sin embargo, también estos “buenos hombres silvestres” estaban huyendo de la civilización europea por causa de todas las contradicciones en la vida cotidiana de la comunidad cristiana. Eran seres humanos no siempre muy bien integrados a la estratificación social de la civilización europea. Así, en el siglo XVI, se representó también a San Juan Bautista en la escena del Juicio Final



Fig. 13: San Juan Bautista (relieve en la fachada de la Capilla Posada de San Miguel, Convento de San Francisco, Calpán, Puebla, en Sebastian López 1990: 15).

del relieve de la capilla posada de San Miguel del Convento de San Francisco en Calpán. San Juan Bautista, vestido en un pellejo sin curtir, es caracterizado de esta manera como un ser humano que vivió en la tierra inculta (Fig. 13) (véase Sebastián López 1990: 15).

También en el Museo Nacional de Arte en México se encuentra a un San Cristóbal de este tipo. Es una pintura de Nicolás Rodríguez Xuárez (1667–1734) que muestra una expresión muy feroz y tiene también un garrote largo, pero tampoco aparece peludo. San Cristóbal, cargador de Jesús Cristo, es un símbolo para los que transportaron el catolicismo al Nuevo Mundo. Se comprende esto observando la conducta de los indígenas frente a los misioneros de las órdenes de San Francisco y Santo Domingo. Su modo de vida y sus reglas religiosas manifiestas en su comportamiento frente a los indígenas de la América española sorprendieron a estos últimos por causa de las experiencias que tuvieron con los “bárbaros” barbudos que los sometieron.



Fig. 14: Hombres silvestres en la fachada del Palacio de Iturbide (Ciudad de México, foto: Ursula Thiemer-Sachse).

Otros “hombres silvestres”, con troncos de árboles como mazas, pero no peludos en todo el cuerpo, se encuentran en la fachada barroca, encima de la puerta principal del Palacio Iturbide en la Ciudad de México (Fig. 14). Nos hace pensar en una demostración conciente de la pretendida supremacía de los españoles sobre los autóctonos en la sociedad novohispana como también de los nobles y ricos sobre la gente de las capas bajas y comunes después de la Independencia. Esta demostración fue posible mediante la representación de tales “hombres silvestres”, portadores de armas.

Todos estos ejemplos representan el modo de que los españoles percibieron al “otro” es decir, el indígena de América. Los conquistadores tuvieron que diferenciar entre sí mismos y sus “sombras” – los “hombres silvestres” – y los “bárbaros” subyugados. Además la imagen del “hombre silvestre” les sirvió para su autoconciencia como base del desarrollo de un entendimiento científico de la nueva realidad en sus colonias. Así se puede ver que esta imagen del “hombre silvestre” no pudo

ser integrada ni a la visión del mundo indígena ni a la del mestizo, sino que se perdió como un regalo inútil en la vida novohispana.

Bibliografía

Bartra, Roger

1992 El salvaje en el espejo. México: Ediciones Era.

Cranach der Ältere, Lucas

1972 Zeichnungen. Leipzig: Insel-Verlag.

Díaz del Castillo, Bernal

1939 Historia verdadera de la conquista de la Nueva España. Tomo III: cap. CCI. México: Editorial Pedro Robredo.

Fahmel Beyer, Bernd

1992 Hércules y los hombres silvestres. Un aspecto de la historia actual peninsular desde los Reyes católicos hasta Felipe II. *Antropológicas* 2: 46–49.

Florentine Codex

1955 Florentine Codex. General History of the Things of New Spain by Fray Bernardino de Sahagún. Book 12: The Conquest of Mexico. Translated from the Aztec into English, with Notes and Illustrations by A. J. O. Anderson and C. E. Dibble. Santa Fe: The School of American Research and The University of Utah. (Monographs of The School of American Research, 14/13)

García Martínez, Bernardo

2001 La guerra chichimeca y la paz comprada. *Arqueología mexicana* 9/51: 58–63.

Garcilaso de la Vega, Inca

1986 Wahrhaftige Commentare zum Reich der Inka. Berlin: Rütten und Loening.

Guamán Poma de Ayala, Felipe

2004 Die Neue Chronik und gute Regierung. (Faks.-Ausgabe und Übers. auf CD-ROM; Volltextretrieval- und Analysesystem Viewlit Professional. Hrsg. von U. Thiemer-Sachse. Übers. von U. Kunzmann. In Zusammenarbeit mit der Königlichen Bibliothek zu Kopenhagen.) Berlin: Karsten Worm InfoSoftWare.

Las Casas, Bartolomé de

1957 Historia de las Indias. Vol. 1. Texto fijado por J. Pérez de Tudela y E. López Oto. Madrid: Atlas. (Biblioteca de Autores Españoles, 95)

López Austin, Alfredo, y Leonardo López Luján

2004 Tollan y su gobernante Quetzalcóatl. *Arqueología mexicana* 12/67: 38–43.

Macazaga Ordoño, César, y Carlos Macazaga Ramírez de Arellano

1977 Las calaveras vivientes de Posada. México: Editorial Cosmos. [Segunda edition]

Mode, Heinz

1973 Fabeltiere und Dämonen. Die phantastische Welt der Mischwesen. Leipzig: Edition Leipzig.

Moebius, Joachim

1982 Über die Bestimmung des Wilden und die Entwicklung des Verwertungsstandpunkts bei Kolumbus. In: K.-H. Kohl (Hrsg.), *Mythen der Neuen Welt. Zur Entdeckungsgeschichte Lateinamerikas*; pp. 49–56. Berlin: Verlag Frölich & Kaufmann.

Schedel, Hartmann

1493 Liber chronicarum (Schedelsche Weltchronik). Nürnberg: A. Koberger.

Sebastián López, Santiago

1990 El barroco iberoamericano. Mensaje iconográfico. México: Ediciones Encuentro.
1992a Iconografía del indio americano, siglos XVI–XVII. Madrid: Ediciones Turo. (Colección investigación y crítica, 9)
1992b Iconografía e iconología del arte novohispano. México: Grupo Azabache. (Arte novohispano, 6)

Seler, Eduard

1927 Einige Kapitel aus dem Geschichtswerk des Fray Bernardino de Sahagun aus dem Aztekischen übersetzt von Eduard Seler. Herausgegeben von Caecilie Seler-Sachs in Gemeinschaft mit W. Lehmann und W. Krickeberg. Stuttgart: Strecker und Schröder.

Thiemer-Sachse, Ursula

2002 Sirenen in Mexiko – mexikanische Sirenen! *Baessler-Archiv* 50: 23–38.
2005 Sirenas en el arte de la Nueva España. *Mitteilungen der Carl Justi-Vereinigung e. V. zur Förderung der kunstwissenschaftlichen Zusammenarbeit mit Spanien und Portugal* 16: 3–22.