

*Giuliano Soria: Fernández de Oviedo e il
problema dell'indio
Roma. Bulzoni, 1989*

El estudio de este prestigioso crítico aporta no sólo lo que el título indica y que ha promovido las más diversas controversias (sobre todo en lo que se refiere a la polémica con Las Casas), sino que otorga un papel primordial a la actitud renacentista de Fernández de Oviedo, como momento que, a su vez, provoca una verdadera revolución en España provocada por acontecimientos políticos (unificación de la península, descubrimiento de América) e ideológicos (neroplatonismo y erasmismo).

Señalaba H. Eco que cada autor traiciona «en el mismo vocabulario que utilizan para las declaraciones de su poética, las influencias culturales ante las cuales reaccionan». (Obra abierta, p. 198). Este mismo aspecto es el que estudia Soria en Oviedo puesto que le plantea como verdadero símbolo de su época. Por ello los acontecimientos de su vida particular superan la mera anécdota autobiográfica y se convierten en demostración práctica del saber historiográfico y de la actitud de los hombres de su tiempo. Su obra, asimismo, lo demuestra, puesto que se convierte en *compendio del nuevo mundo desde el punto de vista documental y científico*, abarcando todos los aspectos «vitales».

Su actitud ante el indio responde a un intenso propósito de objetividad «che describe il mondo indio senza eccessive preoccupazioni filosofico-giuridiche, basandosi sul classico principio dell'analogia al vecchio mondo e delle concordanze delle forme naturali (...). La sua linea a favore dell'*indio* non nasce dalla formulazione di nuovi presupposti teorici, si forma piuttosto seguendo l'intento descrittivo che nasce dall'esperienza e dal contatto diretto ed è una linea di un riformista guidato dall'ideale e dallo spirito della *hidalguia*» (p. 27).

En la visión de Fernández de Oviedo sobre el indio, prima el influjo humanista, si bien tiene que elaborar toda una teoría sobre algo totalmente diferente de lo hasta ahora realizado: se trata de teorizar e interpretar el mundo desconocido de América y del indio, de ahí la improvisación y la necesidad de toda su cultura humanista, unida al reiterado tema de la experiencia que abordaría ya Hernán Cortés al dirigirse a Carlos V. Es la experiencia, cuando se carece de otro elemento de juicio y de valor, la única guía de las acciones. Experiencia que a menudo se une a la situación de «presente» en los hechos, o lo que es igual al aspecto autobiográfico (experiencial) de lo narrado o de lo expuesto.

Este humanismo se ve reafirmado por su concepto universalista de la cultura, así como por la valoración otorgada al presupuesto de objetividad y por la formu-

lación del descubrimiento «nel contesto di una cultura comune (riconosciuta come veicolo di informazione universale) e trascendente (contiene in sé gli strumenti per interpretare il divenire dell'esperienza)» (p. 43). En este aspecto Soria seguirá las teorías de Gorbi y O'Gorman y subrayará, al igual que Gliozzi que participaba de la teoría platónica sobre la Atlántida, a menudo identificada con el Nuevo Mundo, y en la cual incluso había incidido Colón.

Por otra parte, puede legar a través de su relato «una huella perdurable del propio espíritu» (como indica Soria, citando a Pérez de Tudela). Espíritu a menudo mediatizado por su poética visión de la Corte española, símbolo del orden y de la unidad universal. Ello contiene a su vez una vertiente religiosa, el reino español es modélico también en su providencialismo, y a su vez, el Descubrimiento orienta a la visión cercana de Dios. «Nel continente americano la presenza di Dio si fa vicina» (p. 48). El providencialismo traerá consigo la necesidad de evangelización y la manifestación de la belleza de lo creado.

Otro aspecto, tal vez más polémico en Fernández de Oviedo, es la visión del indio que se manifiesta como alteridad. Visión que Oviedo es capaz de subrayar en su unidad, lo que ya demostró Gerbi. Pero lo que llama la atención en la obra de Oviedo es su interés por la naturaleza que le rodea y que se traduce en una necesidad de integrarse físicamente en la realidad «compleja e inquietante» —indica Soria— que le rodea. A su vez, y al igual que ocurriera con la épica de otro humanista —Ercilla—, el cronista vela por los intereses de la Corona por su política y su economía, de ahí que adopte de Plinio y de Aristóteles el método y la organización de la información: «Le categorie di Plinio applicate alla storia naturale servono a contemplare la varietà di specie animale e vegetali rinvenute da Oviedo in quella festa di mondo che va esplorando e che la rendono microcosmo efficace ed esemplare della polimorfia del creato. Una sorta di paradiso terrestre» (p. 60).

La imagen americana de Fernández de Oviedo se configura a través un ideal intelectual (a menudo paradisiaco y que conlleva ciertas teorías erasmistas de la Ciudad de Dios) y un aporte de datos que conlleven interés para la Corona. Añade Soria, que a lo largo de la Historia el primer aspecto —la visión idealizada— prima sobre la segunda, al seguir la «dinamica della *fictionalizzazione* della conquista, tipica della versioni scritte» (p. 63).

Pero el problema no tardará en surgir, puesto que en la naturaleza americana surge la figura del indio y éste condiciona la legitimidad de la conquista. Para juzgar al indio se basa en las apreciaciones de otros cronistas y trata de fundamentarse en la diferenciación: indios buenos-indios cautivos. Si bien, subyace en su obra la visión hostil (europea) del otro, encontramos que a su vez trata de homologarle físicamente con el europeo, lo que era necesario para hacer lógico y verídico el pensamiento de unión universal «anticipato nella teoria delle Esperide» (p. 69). En la situación de equiparación entre europeo e indio, Oviedo defiende la teoría de una predicación anterior a la Conquista que, a su vez, la legitima, pues de ser así, los indios habrían rechazado el camino de la fe, deberían ser tratados como «infiel», actitud que a su vez favorece a la Corona.

Oviedo se ampara en la inferioridad del indio, y señala que dicha inferioridad se debe al olvido de Dios que ha menguado su primigenia racionalidad. En dicha irracionalidad ha tomado su lugar el diablo, que «accompaia dalle descrizioni del diverso, comprese le relazioni di viaggio» (p. 72). Aún más, Oviedo observa que tienen al diablo representado en sus propias casas. Y es curioso que el término similar entre europeos e indios se encuentre no en el conocimiento del bien, sino en el del mal.

La irracionalidad, en ocasiones basada en la antropofagia o en el salvajismo, promiscuidad, sodomía, conforma la teoría inicial del obnubilamiento de la conciencia en los indígenas y a su vez provoca la necesidad de evangelización que se plantea como gracia especial y signo del bien.

Soria se centra en otro aspecto asimismo importante en la crónica de Oviedo, su enfrentamiento con Pedrarias Dávila y con Las Casas. Frente al tema de la abolición de las encomiendas, el cronista plantea la posibilidad de una organización basada en la carta de hidalguía y a través de caballeros de la Orden de Santiago, con un sistema jerárquico, en el que finalmente desaparecen los beneficios temporales. Conceptos que responde al sistema de idealismo utópico propio de *Fernández de Oviedo*, quien combina el sistema medieval de la orden de Santiago con la aspiración renacentista de la armonía. Frente a esta pretensión surge la brutalidad y los excesos de los españoles que le llevan, pese a su inicial propósito, a un verdadero respeto hacia las costumbres de los indios. Por ello su propuesta de una solución culta y de élite para los reinos de ultramar, adquiere el color de la utopía.

La mujer es también observada por Oviedo, considerando, por encima de todo, la castidad de las indias, pese a su desnudez. Frente a ello la presencia de lupanares, tampoco es percibida por el cronista como un mal, al igual que ocurre en los estados cristianos para evitar males mayores. Incluso la sodomía se percibe en un concepto de alteridad de costumbre, como extraña y ajena, pero como consecuencia del salvajismo y la relajación, en realidad, como ignorancia.

El indio representa un estado primitivo de civilización, pero no su ausencia, e incluso llegará a comparar la sociedad indígena y sus dioses con los de Roma, ambos erróneos y «diabólicos».

Su preocupación final se centra en la evangelización, evangelización que para el cronista ha de ir acompañada por el ejemplo: «l'hidalgo Oviedo sostiene, in fondo, la teoria dell'individuo totalmente responsabile delle sue azioni, al di là di ogni apparato teorico o istituzionale dato a priori» (p. 120).

Oviedo no planteará la posibilidad de una interacción benéfica entre la cultura indígena y la europea, si bien contempla una posible comunicación del bien, difícil «al momentoi, per l'instabilità della situazione coloniale in generale» (p. 138).

En conclusión Soria plantea que el punto de partida para la escritura de la *Historia* se encuentra en el presupuesto ideológico del Renacimiento: el universalismo y la «codificación junto a la legitimación de la conquista y el reforzamiento de la Corona frente a la Santa Sede y los reinados europeos.

Por otra parte, la visión del indio responde a una inicial tendencia al bien y el estudio que realiza de su cultura se orienta en tal sentido. En este aspecto, indica Soria «sintonia con la parte più liberale del dibattito sulla natura dell'indio» (p. 142).

En cualquier caso todo ello responde para Oviedo al designio de la Providencia que ha inspirado la conquista, «ma culturalmetne si pongono come parte integrante della meravigliosa polimorfia del creato» (p. 142).

Concluye Soria que su capacidad de comprender y reasumir el concepto de mundo y de universo, con serenidad y amplitud responde a un concepto profundamente renacentista del tiempo y del ser. Como «nuntius oceanicus», Oviedo unifica el mundo conocido y el ingorado.