

«UNA VIDA SENCILLA Y FILOSÓFICA».
EL PRIMITIVISMO IDEALIZADO EN LA 'HISTORIA'
DE VIERA Y CLAVIJO

DEMETRIO CASTRO ALFÍN

Es bien sabido que uno de los rasgos más unánimemente reconocidos en las *Noticias de la Historia General de las Islas Canarias* [en adelante NHGC] es su sentido crítico, la especial disposición de su autor a escrutar lo confiable de las fuentes y someter a examen las afirmaciones de sus predecesores en el tratamiento de las cuestiones que él aborda. Resulta evidente en su texto un sistemático distanciamiento escéptico, el propósito, enunciado en el prólogo, de desarrollar su trabajo bajo los dictados de «*la razón y el buen juicio*», para evitar que, a diferencia de lo ocurrido con el del «*patriótico*» pero «*inexacto*» Núñez de la Peña la ausencia de instrucción y crítica lo plagaran de «*anacronismos, errores y equivocaciones*»; que como en el de Viana se antepusiera a la información veraz la «*imaginación viva e inventora*», o que, como en Espinosa, pudiera contener «*tanta incertidumbre como confusión*». En este sentido podría decirse que el propósito de Viera fue tópicamente ilustrado en tanto que presidido por ese espíritu de razonamiento como basamento de la argumentación y de la explicación justificadora de sus afirmaciones. El afán de someter a crítica a sus antecesores en el empeño de exponer el pasado isleño, analizar sus fuentes y aportar otras nuevas son razones de peso en la bien acreditada condición de Viera como hito fundamental de la historiografía canaria e iniciador de la etapa moderna de la misma. La mordacidad con la que repasa las fabulaciones a base de las cuales se había venido explicando el origen o la procedencia de los primitivos habitantes del Archipiélago, ironizando sobre las legendarias ascendencias bíblicas atribuidas a los de Gran Canaria y la Gomera¹, o sobre las fantasías en torno a extravagantes migraciones en la época clásica, unas y otras en el capítulo 1 del libro II, son buen expo-

nente del talante positivo y realista del historiador. Si las elucubraciones en torno a Crano y Crana y a Gomer las despacha como «*ilustre quimera*» la una y como «*opinión pueril*» la otra, examina con detalle los argumentos y testimonios que podrían probar la presencia de pobladores romanos o relacionados con ellos en las Islas, y lleva a cabo una minuciosa comparación etnográfica para rebatir el supuesto del origen fenicio de aquellos aborígenes. Desechadas esas opiniones por carentes de fundamento y sin base consistente tras su examen, Viera sostiene a este respecto dos cosas: una, el origen común de los pobladores de las distintas islas; otra, su entronque con una vaga humanidad de héroes y patriarcas que se perfila en su texto no tanto como un lugar geográfico originario sino como una forma de civilización. Todo el tratamiento que sobre la población prehispanica hace está determinado por este supuesto y a partir de él se explican todas las peculiaridades que le atribuye y el juicio de conjunto que sobre sus componentes formula de modo expreso o implícito a lo largo de los veinticuatro capítulos del libro II².

Sin embargo, en su propio examen de la cuestión Viera abandona abiertamente sus principios escépticos y su enfoque racionalista para dejarse arrastrar a la descripción de una sociedad idealizada; idealización que tiene origen doble: de un lado la corriente de estimación de los aborígenes que se manifiesta en la mayor parte de las crónicas e historias primitivas de la conquista de las Islas; de otra, la construcción intelectual en torno a la figura del «buen salvaje» que desarrollada y perfilada a lo largo de los tiempos modernos experimenta una particular aceptación durante el siglo XVIII.

El primero de esos aspectos es manifestación concreta de una actitud perceptible en el pensamiento y la literatura histórica europea del período bajomedieval y del renacentista, en particular entre las sociedades mediterráneas. El progreso de los descubrimientos geográficos y la proliferación de navegaciones y contactos con las regiones costeras del África atlántica y también con el Archipiélago canario, suscitaría el problema de la exacta condición de las gentes que allí se hallaban. El Occidente medieval había visto en «*el otro*», el que no participa de las mismas pautas de conducta y de la misma axiología vigentes en la propia sociedad, ante todo al infiel, y en especial al musulmán o al judío; más tarde también en pueblos de más ocasional contacto como los localizados en Oriente, pero, por distintos que fueran, a aquellos hombres, y a diferencia de los que llenaban múltiples fantasías en forma de híbridos y monstruos, no se les discutía su condición de seres racionales, de semejantes —extraviados y perversos,

quizá, pero partícipes de la misma naturaleza. Con los «etíopes», esto es, los africanos de color, y también con los aborígenes canarios la cuestión tendría otras dimensiones, pues entre ellos las formas de vida eran tan primitivas, la organización social tan aparentemente elemental, las creencias religiosas tan toscas o inexistentes que no parecía despropósito plantear si se trataba de seres humanos o de representantes de una peculiar categoría de seres localizables en un estadio infra o prehumano; es, en una palabra, el prólogo a la cuestión de «los salvajes» o «los bárbaros» cuyo mayor y más patético desarrollo se experimentaría con el conocimiento de las poblaciones americanas³.

El horror suscitado por comportamientos y creencias muy alejadas de las propias o que vulneran sus tabúes o ignoran sus valores, alimenta la actitud discriminadora que toma a quienes los practican por «antinaturales», especialmente pervertidos o sumidos en la animalidad. Si se añade la creencia de que esa condición es insuperable, que existe en el salvaje una clara incapacidad para alcanzar las ideas y formas de vida propias del observador, identificándose éstas con lo decorosamente humano, el discurso discriminatorio deriva a la justificación del sometimiento y aun del exterminio. Es una actitud que se advierte en el modo en que una corriente de la cultura clásica se enfrentó a los bárbaros: César, por ejemplo, en *La Guerra de las Galias* se encarga de dejar constancia de aquellos aspectos de los pueblos vencidos que más repugnantes podrían resultar para la mentalidad romana, por ejemplo la promiscuidad sexual incestuosa que atribuye a los de Britannia (V,14) o la crueldad gala en las ceremonias funerarias y otros ritos religiosos en los cuales se inmolaban víctimas humanas en la hoguera (VI,16 y 19). O Estrabón en su *Geografía* (III,4; 16, 17 y 18), donde se refiere a la ociosidad, hábitos higiénicos, adornos y prácticas religiosas de los pueblos celtíberos y cántabros con indisimulada reprobación (pasan la vida inactivos, sin apetecer más que lo imprescindible y la satisfacción de «sus brutales instintos», se lavan los dientes con orines, duermen en el suelo y son ateos o tienen creencias y prácticas religiosas elementales, su valentía se confunde con inhumana ferocidad, etc.).

Entre buena parte de los primeros historiadores de Indias, en el siglo XVI, se advierte una actitud idéntica y el uso de casi los mismos puntos y argumentos para la descalificación del indio. La ausencia de aplicación e interés práctico, la crueldad o la falta de hábitos higiénicos se añadirían, en esos casos, a pautas culturales más repulsivas para el observador que haría de ellos argumentos de cargo para la condena: promiscuidad y sodomía, indistinción de roles familiares

o inexistencia de estructuras monógamas y patrilineales, canibalismo e idolatría. Los ejemplos que pueden ilustrar estas actitudes son abundantes y bien conocidos; baste mencionar tan sólo a Oviedo o Gómara. En sus referencias a algunos comportamientos de determinados pueblos se llega a la más extrema expresión de repugnancia, viendo en ellos clara muestra de su carácter infrahumano.

Existe, sin embargo, una actitud opuesta respecto a la vida social y los valores morales del primitivo contrapuestos a los de la propia cultura; en ésta, esos valores y las pautas de la vida social aparecen como degeneración o perversión de un arquetipo representado por el mundo primitivo. Ese mundo y los hombres que lo pueblan se configuran como contramodelo del mundo real y de la conducta mayoritaria entre quienes lo habitan. En cierta medida se trata de una variante, o de uno de sus aspectos, de la tradición mítica y literaria de la Edad de Oro, cuyas más conocidas formulaciones clásicas (Hesíodo, *Los trabajos y los días*, I; Virgilio, *Eneida*, VIII, 315-25; Ovidio, *Metamorfosis*, I, 2; etc) sustentarían sus acepciones en el comienzo de los tiempos modernos y su aplicación a las sociedades cuyo conocimiento tuvo lugar por entonces. Como en las distintas sociedades idealizadas de las edades áureas, se exaltaba respecto a los primitivos el principio estoico de que el ideal de vida más recomendable es el de mayor simplicidad y naturalidad; un medio, como el suyo, en el que la ausencia de lujos y comodidades innecesarias y viciosas era garantía de la integridad de cuerpos y espíritus. Se trata de lo que Lovejoy y Boas llamaron «el primitivismo cultural austero»⁴. También la Antigüedad dejó testimonios sobre ello, por ejemplo, en las alabanzas de Tácito al desinterés de los germanos por los metales preciosos o a su vida ordenada y virtuosa (*Germania*, 5,18,19). Este visión del primitivo, para su más convincente encuadre en el contexto de la Edad de Oro, solía acompañarse con la descripción de su medio social y aun físico subrayando la inexistencia de la propiedad privada, de los intercambios comerciales, de la guerra y las discordias civiles, de la autoridad opresiva y del trabajo penoso, gracias a una naturaleza pródiga productora de alimentos sin apenas mediación del esfuerzo humano.

Lo que de ese cuadro resultará peculiar en los tiempos modernos será la convicción entre la mayor parte de quienes lo tracen de que el modo de vida primitivo es el modo de vida natural, que quienes así viven reflejan una bondad originaria que la artificiosidad de la vida civilizada contradice. Montaigne, hablando de los indígenas de Brasil, escribiría: «se hallan muy próximos a la candidez original. Toda-

vía obedecen a las leyes naturales, muy poco bastardeadas por las nuestras», por lo que «las palabras que expresan la mentira, la traición, el disimulo, la avaricia, la envidia, la difamación y el perdón son desconocidas»; e, igualmente, «se hallan aún en la fase feliz de no desear nada que no sea lo que les piden sus naturales necesidades y consideran superfluo lo restante»⁵. En suma, la barbarie, antes que en los «bárbaros» caníbales está en los civilizados; entre los siglos XVI y XVIII una larga serie de textos doctrinales inspirados en la literatura de viajes desarrollaría ese principio como elemento de crítica social y política⁶. En la dualidad salvajismo/civilización que vertebra estas concepciones, es evidente la distinta posición que respecto a la vida civilizada y sus exigencias existe entre esta actitud y la primera: en aquélla, es su inexistencia lo que descalifica al primitivo y le relega a los umbrales de la animalidad; en la otra, es esa carencia de elementos propios de la vida civilizada lo que le hace especialmente digno y estimable. Al situar ambas nociones en un eje temporal, la primera encierra el núcleo de una visión proyectiva, del futuro, o al menos del presente, como superación y perfeccionamiento del pasado; la otra, de una de signo inverso, de regresión, del presente como degeneración del pasado.

La simplicidad de las pautas sociales y la sencillez de los recursos técnicos a su alcance asimiló, como queda dicho, a las poblaciones aborígenes de Canarias a ese estadio de primitivismo o barbarie cuando se tomó contacto con ellas. Tal sería, a mediados del siglo XIV, el parecer de Petrarca sobre la «bestialidad» de los canarios en *De vita solitaria* (II,XXXIV)⁷. Un siglo más tarde, Gomez Eanes de Azurara en su crónica de Guinea mantiene, en los capítulos dedicados a Canarias, una actitud análoga, si bien su información es mucho mejor. Si el autor es capaz de conmoverse ante el infortunio de los cautivos guineos y proclamar que *são da geração dos filhos de Adão*⁸, y si los guanches de Tenerife le parece que «*vivem mais como homens que alguns destes outros*» [los de las restantes islas], de los naturales de La Palma dice que «*são muito bestiais*», y los de Gran Canaria le resultan «*fora do conto de tanta bestialidade*»⁹, cualidad que podrían compartir con los gomeros. La bestialidad de los de estas dos islas está bien argumentada por el cronista: los canarios, por ejemplo, además del extraño rito prenupcial análogo al *ius prima noctis* a que se someten las novias, van desnudos, son desleales y desconocen el valor del oro y los metales¹⁰. Los gomeros, por su parte, no sólo ostentan con orgullo su desnudez y pasan la vida en un ocio desarreglado¹¹, sino que además demuestran su condición infrahumana

con su promiscuidad sexual y con su dieta nada selectiva, de una voracidad animalizadora que no excluye ni lo más repugnante: «*Seu comer generalmente é leite, e ervas como bestas, e raízes de juncos (...) comen coisas torpes e sujas, assim como ratos, pulgas, e piolhos, e carrapatos, havendo tudo por boa vianda*» (p. 213, el subrayado es mío). Es sabido que la transformación de los alimentos para su ingestión ha sido una de las referencias básicas para situar el nivel cultural de un pueblo, su grado de emancipación de la naturaleza merced a la cultura, y las prácticas culinarias y la aceptación o repudio de determinadas cosas como alimento uno de los factores básicos de exclusión o identificación con una civilización. La aversión a los hábitos alimenticios de las comunidades que se iban conociendo fue una de las cuestiones más regularmente abordadas entre los historiadores de Indias, que dedicaron por lo general una extremada atención a la dieta en sus descripciones, y tal aversión constituye el fondo de la actitud discriminatoria y descalificatoria que este texto prefigura¹². Ese proceder adéfago valía, ciertamente, como la antropofagia, de prueba de la inferioridad mental del salvaje, incapacitado para diferenciar lo apropiado de lo inapropiado para comer; tanto comiendo hombres como ingiriendo lo situado en los últimos estratos de la escala de los seres, y hasta lo ajeno a la misma, se vulneraba el orden natural y esa vulneración ponía de relieve las limitaciones del salvaje¹³, su condición bestial o ferina, por ser incapaz, como los animales, de seleccionar su alimento.

* * *

La consideración del indígena como bárbaro, como salvaje animalizado, no es, como se sabe, la tónica dominante en las crónicas e historias de la conquista de Canarias. Hay en ellas, por el contrario, una generalizada benevolencia y estima por aquellos hombres y su civilización, exaltando de manera particular su valor y sus principios morales, en no pequeña medida fantaseados por los cronistas¹⁴. Es a ésta tradición a la que cabe vincular, como se apuntó, la posición del propio Viera. Pero en su momento, ya en la segunda mitad del siglo XVIII, el primitivismo había adquirido un sesgo peculiar, vinculado a la difusión del iluminismo y al desarrollo embrionario de una ciencia antropológica¹⁵ que no podía serle desconocida, al menos en sus líneas fundamentales. En terminos amplios la situación pudiera parecer la misma que se perfilara con las primeras historias de América: de un lado, los salvajes como modelo de verdadera virtud y acusación

viviente a la civilización europea de su desvarío. De otro, la visión ferina del salvaje, o cuanto menos la consideración nada idealista de sus condiciones de existencia y de sus limitaciones culturales y técnicas. Las últimas décadas habían introducido, no obstante, algunos criterios nuevos; de entre ellos el más relevante, quizá, el del generalizado convencimiento de que el estado de naturaleza no era sólo una hipótesis para explicar el origen de las instituciones humanas, sino una realidad histórica cuyas circunstancias reales y efectivas se perdían en un pasado de oscuridad insondable ¹⁶.

La primera actitud, la que hacía del primitivo exponente de la virtud natural, tendría su mejor representante en el hurón Adario puesto en escena a comienzos de siglo por Gueudeville/La Hontan (*Supplément aux Voyages du baron de Lahontan, où l'on trouve des dialogues curieux entre l'auteur et un sauvage de bon sens qui a voyagé; Dialogues ou Entretiens d'un sauvage et du baron de la Hontan*, La Haya, 1703 y 1704). Adario no sólo refuta con su cuerpo saludable y su ánimo apacible todos los supuestos beneficios que la vida civilizada promete, sino que con una demoledora inteligencia natural desmorona los principios sociales que el barón representa: la propiedad, el sistema judicial, la tortura..., y además ridiculiza los atavíos y adornos, los usos galantes y las convenciones de la buena educación. Es en todo la apoteosis de la sencillez espontánea frente al artificio y la afectación. Todo el contenido del «buensalvajismo» ilustrado está ahí, incluido el tópico del desconocimiento de «lo tuyo» y «lo mío». La antítesis más completa no llegaría hasta casi siete décadas más tarde con la aparición en 1768-69 de las *Recherches philosophiques sur les Américaines*, de Cornelius de Pauw, en las que los relatos de viajeros proporcionan el material para establecer la superioridad del modo de vida civilizado en todos los órdenes, físicos y morales ¹⁷. En cualquier caso, pese al propósito de de Pauw de basar sus argumentos en la información positiva de viajeros y exploradores (en el fondo la misma que serviría a Rousseau para idealizar el estado de naturaleza en el *Discours sur l'origine et les fondaments de l'inégalité parmi les hommes*, como la amplia colección reunida en la *Histoire générale des voyages* de Prévost), la cuestión aparecía en estos autores en términos puramente especulativos y, en ese sentido, escasamente acordes con las exigencias intelectuales del siglo. Pese al carácter irracionalista de sus planteamientos (encaminados a probar el innatismo del sentimiento religioso en todos los hombres y en todas las épocas) ¹⁸, en sus *Moeurs des Sauvages Américains comparées aux mœurs des Premiers Temps*, 1724, el padre Lafitau aportó, sin embargo, el valor

de la observación directa y el dato contrastado aun concluyendo también la bondad natural de los salvajes, su sencillez, su alejamiento de los vicios... Con todo, en la segunda mitad del siglo todavía podía escribir Ferguson, *«La investigación relativa a las épocas remotas y todas las conclusiones deberán basarse en los datos que se conservan a nuestro alcance. Nuestro método, sin embargo, es con demasiada frecuencia el fundamentar todo en conjeturas, el atribuir cada avance de nuestra naturaleza a aquellas artes que nosotros mismos poseemos y el considerar que una mera negación de todas nuestras virtudes es una descripción suficiente del hombre en su estado primitivo»*¹⁹. El primitivismo de Viera en su descripción de las sociedades aborígenes canarias se amolda plenamente a lo que el filósofo escocés denunciaba y abunda en la inconsecuencia de su planteamiento crítico, tal como al principio se apuntó. Vale la pena examinarlo con detalle.

* * *

Algo cabe decir respecto al método. El acercamiento del historiador canario al pasado aborígen aúna un propósito de comprensión con el de evaluación; en otros términos, describiendo evalúa y se inclina, aun con alguna reserva, hacia la estimación del pasado natural como un período sustancialmente estimable. Para ello estructura los datos de manera que lleven a esa conclusión y debilita con la argumentación pertinente aquellos que pudieran apuntar en sentido contrario. Por lo demás, su información no difiere de la manejada por aquellos de sus contemporáneos que trataron la cuestión del buen salvaje; es decir, como ellos se basa en textos procedentes de quienes tuvieron contacto más o menos prolongado y directo con los primitivos, en su caso los historiadores de la conquista del Archipiélago. Sólo de modo ocasional, al ocuparse de los ritos funerarios, hace mención de vestigios arqueológicos refiriéndose a una cueva funeraria colectiva hallada en el barranco de Herque, Abona, de la que vio algunas momias pero no el lugar en que se encontraban dando por bueno el nada verosímil dato de que el número de las allí agrupadas era superior al millar (NHGC, II,17). De igual manera, desdeña la comparación y si hace uso de ella es parangonando los usos y conducta de los aborígenes con la sociedad heroica que le sirve de arquetipo para subrayar sus similitudes pero no establece analogías con pueblos concretos.

En su descripción argumentativa o demostrativa, arranca Viera presentando a las aborígenes canarios con los rasgos de simplicidad

y candor predicados tópicamente del buen salvaje: así, habla de «*la frugalidad de los pobres, los sobrios e inocentes guanches*» (NHGC, II,1), de sus «*modales sencillos*», al extremo de que la comparación de su modo de vida con el de «*los primeros hombres*» permitirá ver «*la naturaleza en toda su simplicidad y primera infancia*» (y ello para «satisfacción» y hasta «placer» del observador) (NHGC, II,2). Su indumentaria predicaba ya la austeridad natural que les fuera peculiar: «*todas sus vestiduras se reducían a despojos de animales y plantas, galas verdaderas y hermosas a los ojos que aman la sencillez*» (NHGC, II,8), pero también característica de la limitación técnica y de la capacidad de transformar, propia de «*los hombres en su estado de barbarie natural*» (NHGC, II,20). Concede sin aparente reserva esto último, pero inmediatamente lo matiza con la adjetivación: sería aquél, sí, «*un pueblo bárbaro, pero respetable y heroico*» (NHGC, II,8), sin necesidades y ambiciones (a ello contribuiría, como luego se verá, algún aspecto de su constitución social y económica, de forma que las instituciones ayuden a la observancia de la frugalidad natural). En efecto, sus riquezas, «*consistían principalmente en ganados y tierras, y (...) eran bastante para hacerlos felices*» (NHGC, II,12). Un horizonte, pues, de primitivismo agropecuario, en cuya evocación no tiene Viera empacho en desbocarse bucolicamente tras la más manida imaginaria de la lírica pastoril²⁰.

La apariencia de aquellos pastores es también parte del discurso primitivista, y a ello consagra todo un capítulo (NHGC, II,3). Pero en otros varios reitera una misma idea: «*eran hombres robustos, ágiles, aguerridos...*» (NHGC, II,4. En otros pasajes de la obra abunda en los mismos conceptos: «*ágiles, sanos, robustos*» [NHGC, VII,49]). Deja sentado su escepticismo acerca de individuos gigantescos de quienes dieran noticia Espinosa y Abreu (NHGC, II, 3), pero se entusiasma con sus dotes atléticas consagrando todo un capítulo (NHGC, II,14) a resumir sus proezas en los juegos deportivos, sin olvidar tampoco sus cualidades para la guerra (NHGC, II,20)²¹. La fuerza física muy superior en el primitivo, necesitado de ella para sobrevivir en la hostilidad del medio y desarrollada por la carencia de elementos técnicos, fue un tópico del que participaron casi todos los publicistas del siglo XVIII, con Buffon y Rousseau a la cabeza. Este último explicaría como, aun las más elementales herramientas mermaban las facultades físicas naturales: con la escalera se reducía la capacidad de trepar, con la honda la de lanzar piedras, con el hacha la de romper ramas gruesas, y sus razones y ejemplos parecen estar, a todas luces, tras alguna afirmación de Viera: «*arrojaban una piedra con la mano, tan impetuosamente*

como si la disparasen con una honda» (NHGC, II, 14)²². Pero superado el estado salvaje en sus estadios más primitivos, también la manera de vivir contribuía a determinar el vigor que Viera descubría en los aborígenes canarios: *«Este género de vida laboriosa, campestre y naturalmente moderada, formándoles unos cuerpos sanos, secos y endurcidos al trabajo, era el origen principal de aquellas grandes fuerzas de que dieron pruebas espantosas»* (NHGC, II,13). Como para el hurón Adario de La Hontan la frugalidad reñida con los refinamientos culinarios era entre los aborígenes garantía de una vida saludable y prolongada²³. Si la salud se quebraba, cosa por lo demás muy improbable, la parquedad en el uso de los fármacos, que no pasaban de elementos naturales casi sin transformación, era, a su vez, razón añadida al vigor corporal originario: *«debieron su robusta constitución y buena salud, no sólo al método simple y natural con que vivían, sino también a sus pocos medicamentos»* (NHGC, II,18).

El marco general y lo saludable de su constitución no podían por menos que fomentar un temperamento adornado de todas las galas morales que la literatura primitivista solía estimar. Viera parece dar por tan sabida la cuestión que apenas le dedica unas líneas en el más breve de los capítulos del libro II (el cuarto, «Su carácter»); pero son suficientes para repasar el talante colectivo de los habitantes de cada una de las islas encontrando en unas, seres *«propensos a la conmisericordia, austeros para sí, capaces de amistad, festivos...»*, hallándoles en otras *«de veracidad inexpugnable»*, en las demás melancólicos; en Tenerife, finalmente, *«amantes de la patria, modestos, generosos y sensibles al honor»* (NHGC, II,4). La contradicción que en torno a la veracidad de los habitantes de Gran Canaria registran sus fuentes, y que él mismo consigna, no le suscita comentario alguno. Una, puramente literaria, Cairasco, se pronuncia por la sinceridad a toda prueba mientras la otra, la de mayor peso historiográfico, Bontier y Le Verrier, hiperboliza su doblez, sin que el historiador se sienta en la obligación de dirimir a cuál de ellas asiste la razón.

Pero no sólo a las condiciones que cabría llamar innatas o peculiares del hombre primitivo en su ambiente se pueden atribuir esas cualidades, sino que resultan ser, a tenor de la exposición de Viera, producto también de un género de vida laborioso y activo propio de la actividad pecuaria: *«su inclinación a la equidad, su templanza, su sinceridad y demás virtudes morales eran el fruto de una continua ocupación que los ponían como al abrigo de las pasiones vivas, quiero decir, del lujo, de la avaricia, de la ambición, de la violencia, etc.»* (NHGC, II,13).

Parece una forma rebuscada de corroborar la máxima del moralismo tradicional sobre la ociosidad como matriz de los vicios. En todo caso, esas inclinaciones parecen bastante para llevar a Viera a una de sus más contundentes conclusiones en torno a las calidades de aquellos primitivos (y de los primitivos en abstracto en tanto que modelos ideales), haciéndoles observantes de «una ética experimental dictada por sólo la razón» (NHGC, II,16), una ética, pues, no derivada de dogmas religiosos e inculcada antes que por la enumeración de supuestos teóricos a la luz de principios y formulismos, por la consideración de casos y circunstancias concretos ante los cuales se hace reflexionar a los niños (pues eso es lo que expresa con el adjetivo «experimental»). Resulta explicable, por la condición sacerdotal de Viera, con toda su carrera aún por hacer entonces, el cauto laconismo del que se vale aquí; pero bajo esa afirmación alienta una densa red de opiniones que no dejó de tupirse a lo largo del siglo: la Razón antes que el Ser supremo dicta la Verdad y esa Verdad se proyecta en la naturaleza, por ello la moral no podía dejar de ser natural y por ello, racional. Las variaciones circunstanciales que pudieran registrarse en tal lugar o cual época no objetaban la existencia de unas nociones universales, en cuanto racionales, de licitud y justicia. Por ello, lo justo coincidía con la opinión general y Viera, dramatizando la enseñanza de un padre de aquella primitiva sociedad a su hijo, le hace argumentar mostrándole cómo la mala fama es compañera del vicio y se ha de aspirar, por contra, a la reputación que merecen quienes conservan la condición bondadosa que por naturaleza todos tienen (idem).

Con estas premisas podrían quedar esbozadas las líneas maestras de la «vida sencilla y filosófica» (NHGC, II,20) que Viera reconstruye como propia de las sociedades primitivas de las Islas, un mundo presidido por la naturalidad y la razón, un binomio inextricable en el primitivismo del siglo XVIII. Sin embargo, en el panoram trazado por el historiador canario reserva un espacio fundamental al orden institucional, a la organización política y social de la comunidad o comunidades a cuya evocación procede. La cuestión tiene un inmediato interés teórico, dado que el modo de vida específicamente primitivo, el del hombre natural propiamente dicho, cifra sus virtudes precisamente en la ausencia de instituciones, en la inexistencia de un orden político, cualitativamente distinto del *natural*, o en el carácter suave y hasta inconcreto, nada opresivo en su condición y efectos de las instituciones. Éstas se presentan incluso como instrumento agente de la perversión del mundo paradisíaco. No es ése el caso de Viera, para

quien el orden social y la estructura política son elemento esencial para la consagración de la vida «sencilla y filosófica» que pondera, y en este sentido se aparta de las ideas más aceptadas en este terreno²⁴. Para él, la garantía de la vida feliz («*del modo que es permitido serlo a los mortales*» [NHGC, VII,49]) se cifra tanto al menos como en el proceder espontáneo o instintivo que inspira la naturaleza, en la intervención de los hombres para regular su convivencia.

Su información fundamental es la relativa a Gran Canaria, de la que se vale para presentar una sociedad jerarquizada presidida por una casta (o clase, pues la categoría no queda nada clara) nobiliaria, algo que quizá no deba sorprender en el Viera contertulio, preceptor y confidente de aristócratas. La cuestión le parece lo suficientemente relevante como para dedicarle un capítulo específico (NHGC, II,11, «Su nobleza»). Aun más, las diferencias sociales las presenta estrechamente vinculadas a la propiedad privada, una institución cuya existencia aparece como dada por la fuerza misma de las cosas sin evocación de estadios o situaciones de naturaleza colectivista. Nada, pues, de las comunidades igualitarias que parecerían imponer las exigencias del discurso primitivista; pese a su desconocimiento de los metales preciosos, pese a lo primario de su estadio económico que considera «miserable», la sociedad canaria primitiva es, a ojos de Viera, una estructura asentada en la dicotomía ricos/pobres y nobles/plebeyos, o más bien en la fusión de esas dobles categorías contrapuestas, al ser realidades coincidentes o complementarias: ricos-nobles/pobres-plebeyos. La condición nobiliaria la liga Viera al parentesco con los titulares de la autoridad política que llama reyes, de forma que los nobles serían «*personas que descendían de las casas reinantes*», o lo que es lo mismo, la realeza determina la aristocracia y no a la inversa, planteamiento congruente con alguien que pudiera querer pasar por incondicional de la monarquía absoluta. El carácter de plebeyo lo presenta vinculado a la escasez o carencia de recursos productivos, o sea tierra y ganados. Las diferencias pudieran ser incluso *ab origine*, explicada por una leyenda o mito que recoge de Espinosa (*Historia...* I,8; ed. cit. p. 42), según la cual, entendían los aborígenes, habría habido una doble creación de hombres: en la primera les dio el creador medios de subsistencia, en la segunda les remitió a servir a los primeros por medio del trabajo para su sostenimiento. Pero es, pues, esa dualidad en cuanto al control de recursos lo que establece la desigualdad social, sin que haya actividades claramente definidas y privativas de los nobles (por ejemplo, de orden político; no constituyen 'cuerpo intermedio' alguno para restricción de la autoridad real) ni aparentes

diferencias funcionales en cuanto al trabajo. Queda apuntada la exaltación del mismo como fuente de virtud y fortaleza física propia de toda la población, y en otros pasajes insiste en lo universal de la dedicación a las tareas agropecuarias: «*los nobles y plebeyos, los grandes y los ínfimos, todos tenían esta ocupación importante*» (NHGC, II,13). Hay, sin embargo, alguna discriminación basada en el trabajo, por cuanto ciertas actividades aparecen como tabú deshonroso para los nobles: es lo que podrían llamarse tareas mecánicas, como ordeñar o guisar.

La consideración que hace Viera del universo económico de la prehistoria isleña permite abundar en el conocimiento de ese grupo nobiliario, toda vez que precisa con reiterada exactitud el carácter de su riqueza, la agraria. No hay, en efecto, otra forma patrimonial en aquel mundo: «*las riquezas de estos hombres originales consistían principalmente en ganados y tierras y (...) eran bastantes para hacerlos felices*» (NHGC, II,12). Rebaños y tierras de sembradura constituyen, por demás, no sólo los bienes «*más antiguos del mundo*», sino «*los más verdaderos, los más sólidos*»(idem). Es ésta una apreciación que constituye toda una toma de postura frente a otras formas de riqueza, por ejemplo la mercantil; y así no puede sorprender que el autor informe sobre la inexistencia del dinero en aquella sociedad y el uso del trueque en los intercambios (idem). Una aristocracia, en suma, que se define, además de por su parentesco con el rey, por el control y la acumulación de riqueza, y una riqueza que se define por los recursos agropecuarios, y no mercantiles. Es, prácticamente, el modelo que Viera tenía ante sí en la España de la segunda mitad del siglo XVIII, y que parece como proyectado para explicar la armonía de aquella sociedad pretérita.

El componente utópico propio de las idealizaciones primitivistas lo desarrolla Viera en relación a Tenerife. Aunque para aquella isla no expone nada tocante al estatus y condición de la aristocracia, su existencia se desprende de diferentes pasajes; por ejemplo, la elaborada cuestión de las fantásticas genealogías de sus menceyes o referencias específicas al uso de prendas distintivas por «*las personas nobles*» (NHGC, II,8). Pero no es esto lo que hace al caso ahora, sino que allí, a su decir, la propiedad privada habría estado limitada al ganado mientras las tierras de labor eran de dominio absoluto de los reyes. Éstos procedían anualmente al reparto de lotes entre la población que la trabajaba sin pago de canon o pensión, de manera que «*los guanches no eran más que unos usufructuarios de las tierras, o como unos labradores del estado*» (NHGC, II,12). Si cabe preguntar-

se cuál sería entonces el fundamento de la nobleza al estar monopolizada la propiedad de la tierra, sí resulta, en otro orden de cosas, muy congruente esta suposición de Viera con época de conflictos sobre foros y enfiteusis y de repartos de baldíos como fue la suya. Hay, en cualquier caso, sobre el asunto que introduce dos observaciones en las que merece la pena reparar; por lado, la condición de los beneficiarios de los repartos. Dice Viera glosando a Espinosa (*Historia...*, I,7; ed. cit. p. 39; el fraile se refirió sólo a «*calidad o servicios*») que se otorgaban los lotes «*atendiendo a la calidad, familia, méritos y servicios de cada uno*», es decir, según un doble criterio que auna los principios del orden aristocrático (calidad, familia) y los que contrarrestan los privilegios y entran en oposición con una sociedad de órdenes privilegiados (méritos, servicios personales). Pareciera como si el ideal se cifrara en un equilibrio de ambos principios, en su coexistencia armónica bajo el arbitrio real, capaz de salvaguardar los derechos de la estirpe y de compensar al tiempo el mérito individual. Este reconocimiento de la calidad individual tendría, en la fabulación de Viera sobre Tenerife, incluso reconocimiento político, pues el mencey daría acceso y voz en su consejo o tagoror a «*aquellas personas de mérito y conducta*» (NHGC, II,19). En segundo término, este sistema de tenencia precaria aparece como garantía de la estabilidad social y del buen orden del mundo guanche. No serían sólo, como se indicó arriba (v. p. 9, supra), las condiciones derivadas de la vida natural lo que mantendría el equilibrio y la concordia tan celebrados, sino especialmente esta institución que anulando de hecho la propiedad privada de la tierra desactivaba elementos de conflicto, pues «*la imposibilidad de hacer las adquisiciones hereditarias contenía la ambición*» (NHGC, II,12). No es muy claro el razonamiento que desarrolla en el conjunto de este pasaje, pero su idea fundamental parece evidente.

Pero ni siquiera esta limitación bastaba para contener el conflicto, y las leyes penales y la regulación de la guerra respondían a su existencia. Aquella sociedad prehistórica, con toda su sencillez primitiva, no escapaba, pues, a la violencia originada tanto en la rapiña del ganado ajeno o la invasión de pastizales de otros grupos, como a la de naturaleza propiamente política²⁵. En un plano más amplio la razón de ser de la violencia tenía que ver con una ínsita disposición humana que ni siquiera las formas más simples y primitivas de la organización social habrían podido precaver. La armonía del mundo primitivo se revela así inestable y frágil y de poco valor el carácter equilibrado y pacible de sus pobladores, pues «*los hombres siempre fueron enemigos de sus semejantes*» y por ello «*la guerra fue en las*

Canarias una calamidad necesaria, como en las demás regiones» (NHGC, II,20). Ya lo había adelantado, por su parte, Espinosa: la guerra «era muy usada entre ellos» y casi todos eran guerreros (*Historia...* I,5; ed. cit., p. 36).

* * *

La jerarquización política y social, el sistema penal, la guerra y la violencia que en el texto de Viera se revelan introducen una radical ambigüedad en su figuración del pasado primitivo y sugiere la conveniencia de sistematizar el arquetipo que inspira su descripción. En este terreno la primera evidencia es la falta de concreciones cronológicas, incluso relativas. La distinción entre «salvajismo» y «barbarie» como etapas diferentes y sucesivas del primitivismo y distintas de la «civilización» fue tópico del pensamiento antropológico rudimentario del siglo XVIII que habrían de consagrar las concepciones evolucionistas de la centuria siguiente. Su primera formulación sistemática se encuentra en Montesquieu (*De l'Esprit des lois*, XVIII,11), quien atribuyó a los salvajes la ausencia de vida colectiva organizada y la dedicación a la caza, mientras los bárbaros sí tendrían formas de convivencia estables y organizadas en agrupaciones reducidas, dedicándose al pastoreo²⁶. En este sentido, el término «bárbaro» adquiriría un sentido técnico y neutro, alejado del peyorativo legado por su etimología clásica y tan notable en su empleo por la literatura proto-etnológica durante los siglos XVI y XVII. A él parece adherirse de manera implícita Viera en determinados pasajes de su texto, y las características básicas de aquellas poblaciones se ajustan bien a los rasgos propios de la barbarie. Pero más frecuente y explícita resulta la utilización del término con la dimensión semántica despectiva convencional²⁷. Así, para él, como para la mayor parte de los historiadores de Indias, por ejemplo, la barbarie es una condición infrahumana, una forma de comportamiento ferino a la que los primitivos canarios habrían amoldado algunas facetas de su conducta. Por ejemplo, los celebrados lances de arrojo de que dan cuenta las crónicas de la conquista le parecen «*mérito, a la verdad, común con los animales feroces, pero el más brillante que suelen conocer los hombres en su estado de barbarie natural*» (NHGC, II,20, el subrayado es mío), y en este sentido resulta sintomático que exprese su forma de lanzarse al combate con la metáfora «*como bestias feroces*» (NHGC, VII,32) o les califique de «*enemigos feroces*» (NHGC, VIII,7), si bien otras incidencias de la conquista le haga precisar que

«la generosidad alternaba en aquellos bárbaros con la fiereza» (NHGC, IX,6).

La barbarie de los primitivos canarios es, sin embargo, toda una forma de cultura bien definida y de inequívoco carácter en tanto que «coetánea de los tiempos heroicos» (NHGC, II,24). En efecto, no hay duda de que el conjunto de sus formas de vida y pensamiento o prácticas religiosas les sitúa en un estadio quizá ante-histórico, arcaico, primario, claramente situado en los umbrales de la civilización²⁸, y cuya analogía está en el mundo peleo-helénico, en la sociedad homérica cuyo rasgo fundamental sería el patriarcalismo. Una y otra vez reitera en alusiones diversas esta identificación que presenta como conclusión irrefutable de un análisis paralelo: «por dondequiera que examináramos las repúblicas de los guanches, las encontraremos comparables a las de los patriarcas y héroes» (NHGC, II,12). Y no hay incertidumbre alguna de qué tiempos y sociedades son aquellos de los patriarcas y héroes; los usos de la antigua población canaria se asemejan «a las costumbres simples de los héroes de la Odisea» (NHGC, II,10); sus gobernantes vivían como «los reyes y príncipes que describe Homero» (NHGC, II,13); sus intercambios eran «como en tiempo de la guerra de Troya» (NHGC, II,12); en sus juegos atléticos arrojaban el disco, «como las naciones griegas» y en esos ejercicios «no hicieron más los héroes del sitio de Troya» (NHGC, II,14); hasta la preparación del gofio era también «propia de los tiempos heroicos» (NHGC, II,6). Como no podía ser menos, los usos culinarios y alimenticios se perfilan como factor de apreciación del grado de civilización; la simplicidad de los productos e ingredientes y de la preparación de los mismos, incluso la ingestión de la carne casi cruda pueden tomarse, como se vió, por prácticas saludables, mientras que la celebrada glotonería, sobre la que acumula testimonios, se convierte en un rasgo más de identificación con el modelo cultural y, al tiempo, de nexo entre él y su condición bárbara: «estos bárbaros eran voraces, cualidad propia de las naciones que se acercan a los tiempos de los héroes y patriarcas» (NHGC, II,6).

El aprecio por Homero y su obra creció desde comienzos de siglo XVIII, raíz de la «querrela de los antiguos y los modernos» y de la traducción de *La Iliada* y *La Odisea* por Mme. Dacier (1711 y 1716); en general, como es sabido, la enseñanza secundaria y en particular en Francia durante el siglo XVII y primeras décadas del XVIII, estuvo impregnada de un culto a la Antigüedad que sería el firme basamento del Neoclasicismo, de forma que cualquier persona culta habría de tener la historia de Grecia y Roma como referencia y pa-

trón constante. Particular aplicación al clasicismo tuvo la enseñanza jesuítica y la *ratio studiorum* proporcionaba, entre otras cosas, una excelente formación en ese terreno. No es, pues, sorprendente que fuera un jesuita como el P. Lafitau quien, con la doble perspectiva de sus estudios y su experiencia misional, desarrollara la comparación sistemática de salvajes y antiguos griegos y explicara el mundo de los unos por comparación de los datos que podía conocer del de los otros²⁹. Lafitau pudo así pretender al publicar en 1724 sus *Moeurs des Sauvages...*, haber obtenido un conocimiento mucho más profundo y real de las costumbres homéricas que el que pudiera alcanzarse con el estudio de gabinete. Editado en presentaciones diferentes su libro tuvo un éxito notable y constituyó, además de un arsenal de datos del que se valieron múltiples tratadistas y no todos honradamente, un modelo o un arquetipo. No parece que esté fuera de lugar, a tenor de lo visto, pretender que Viera tuvo ese modelo presente, pero de ser así se trataría de un esquema general, no de un seguimiento de la tesis de fondo de Lafitau, esto es la de que las formas religiosas de la Antigüedad pagana y de las sociedades primitivas prefiguraban o anunciaban elementos de la revelación cristiana. El sacerdote algo escéptico que Viera debió de ser podía seguirle, en cambio, en la versión minimalista de sus teorías: la existencia de nociones universales sobre la divinidad y la necesidad de rendirle culto, y poco más que eso, si se prescinde de la descripción de ritos, es cuanto concede en su consideración de las creencias religiosas de los primitivos canarios (NHGC, II, 15). No habrían sido éstos los ídólatras que algunos habían pretendido, sino deístas (como tantos en tiempos de Viera), conocedores de la esencia divina y se considera en condiciones de precisar que si en algunas islas se le rendía culto mediante prácticas de adivinación o propiciatorias, en Tenerife, «*los guanches la adoraban filosóficamente*». Un adecuado corolario para la «vida sencilla y filosófica» por él reconstruida y que en tantos aspectos se adivina como proyección especular de sus propios ideales de organización social y pautas de conducta.

NOTAS

1. La fantasía de los hijos espurios de Noé, Crano y Crana, como primeros pobladores de Gran Canaria, o del bíblico Gomer, hijo de Japhet, en la Gomera, es paralela a la del hermano de este último, Tubal, colonizando las riberas del Ebro, y cumple análogo papel: llenar míticamente el vacío de la ignorancia, guardando un difícil equilibrio entre las enseñanzas bíblicas y la evidencia del carácter poligenésico de las sociedades humanas, aderezado todo con elementos de pueril orgullo localista. En cierta medida (aunque con notables diferencias de escala en primer término), el problema teórico del poblamiento primitivo del Archipiélago resulta durante los siglos de la Edad Moderna análogo al del poblamiento de América. Sobre las densas implicaciones intelectuales de esa cuestión puede verse RUBIÉS, J.-P.: «Hugo Grotius's *Dissertation on the Origin of the American Peoples and the Use of Comparative Methods*», *Journal of the History of Ideas*, vol. 52, núm. 2, April/June 1991; 221-44.

2. Sigo la primera edición de Madrid, 1772-1783, en cuatro volúmenes. Por referirse siempre al mismo libro II (del volumen I, 1772; 495 pp.) cito consignando meramente el número del capítulo correspondiente.

3. Sobre los antecedentes medievales y renacentistas de la cuestión puede verse RUMEU DE ARMAS, A.: «Los problemas derivados del contacto de razas en los albores del Renacimiento», en *Cuadernos de Historia*, 1, 1967; 61-103. JONES, W.R.: «The image of the barbarian in Medieval Europe», en *Comparative Studies in Society and History*, 31, 1971; 376-407. Sobre sus derivaciones americanas. PADGEN, A.: *La caída del hombre natural. El indio americano y los orígenes de la etnología comparativa*. Alianza, Madrid, 1988.

4. «*Hard cultural primitivism*», en oposición al «*soft cultural primitivism*»: LOVEJOY, A. O. and BOAS, G.: *A documentary history of Primitivism and Related Ideas in Antiquity*, Baltimore, Johns Hopkins U.P. 1935; 11, tb. 8-10.

5. «De los caníbales», en *Ensayos* [1589]. Cito por la edición de J.G. de Luaces, Barcelona, 1985; I, 154 y 157.

6. Puede verse al respecto, pese a patentes limitaciones de enfoque e información, GONNARD, R.: *La Légende du Bon Sauvage. Contribution a l'étude des origines du socialisme*, Librairie de Médecis, Paris, 1946; en especial 40-103.

7. «...ma per quello che si dice, e per quanto si comprende per la lettere che di lá [dell'Isole Fortunate] vengono, pare che la fortuna di quelle terre non sia tale, ch'elle meritano d'esser dete Fortunate. Quella gente si rallegra della solitudine piú che tutti gli altri uomini, ma gli suoi costumi sono salvaggi e duri, e in tanto simili a quelle delle bestie, che piú tosto per instinto delle natura, la quale a ciò li induce, che per certa elezione proccenta dal diritto sentimento dell'animo, tu dirai loro dilettarsi di solitaria vita e disiderosi di andare vagabondi per li deserti, insieme colle fiere e colli suoi greggi» (Cito por la edición de Antonio Ceruti, en *Scelta di curiosità Letterarie dal seculo XIII al XVII in Appendice alla collezione di opere inedite o rare*, Bologna, 1879, CLXX y CLXXI; el pasaje corresponde a esta última, 159-60). El texto de Petrarca no pasaría inadvertido como revela la respuesta de Las Casas (*Historia de las Indias* LXXI: «no parece que los canarios eran gente tan bestial como habia dicho el Petrarca», cito por la edición de Agustín Millares Carlo, México, 1951; 118, donde el pasaje está mal localizado), pues en versiones romances debió de tener amplia circulación en España y Portugal el tratadito de *De vita solitaria* (v. *Obras de Petrarca*, ed. de F. Rico, Alfaguara, Madrid, 1978; 345, y GÓMEZ MORENO, A.: *España y la Italia de los humanistas. Primeros ecos*, Madrid, 1994; 33). De éstas versiones castellanas la más divulgada fue el resumen muy compendiado del licenciado Peña, Medina del Campo, 1553, donde en el capítulo XXVII del libro segundo traduce de manera aun más significativa: [en las Islas Fortunatas] «la gente es algo bruta y bestial, tanto que más pensarás que andan perdidos con las bestias y salvajes, que vivan como hombres humanos» (cito por la edición moderna de *Tratado del clarísimo orador y poeta F. P. que trata de la excelencia de la vida solitaria*, Atlas, Madrid, 1944; 121).

8. GOMES EANES DE AZURARA, *Crónica do descobrimento e conquista da Guiné, edição de Reis Brasil*, Publicações Europa-America, Lisboa, 1989; 97.

9. *Idem*, 214, 211.

10. «E todas as moças virgens hão eles [os cavaleiros o fidalgos] de romper» (p. 212); «Todos andan nós, e somente trazem uma forcadura de palmas de cores de redor (...) e muitos são os que as não trazem (idem): (sobre la desnudez como exponente de incultura pueden verse las observaciones de TODOROV, T.: *La Conquête de l'Amérique. La question de l'autre*, Seuil Paris, 1982; 41-42, respecto a la reacción de Colón ante los primeros indios que contempló); «são entendidos, empero de pouca lealdade» (211); «todo ouro e prata, e assim qualquer outro metal, hão em desprezo» (212).

11. «Amdam nós sem nenhuma coisa, de que têm pequena vergonha». «A maior parte do tempo despendem em cantar e bailar, porque todo seu viço é folga sem trabalho. Em fornizio põem toda sua bem-aventurança, ca não têm ensinança de lei...» (p. 213).

12. Es casi idéntica la manera en que Gómara quiere reflejar el grado de infrahumanidad que ve en los jaguaces de la Florida y Río de Palmas: «comen arañas, hormigas, gusanos, salamanquesas, lagartijas, culebras, palos, tierras y cagajones y cagarrutas». *Historia general de las Indias*, BAE, t. XXII; 182.

13. Cf. a este respecto el análisis de Padgen, 1988; 124-25, 129, sobre las consideraciones de Vitoria sobre el canibalismo. Introducción general al asunto en HARRIS, M.: *Bueno para comer. Enigmas de alimentación y cultura*, Madrid, Alianza, 1989, esp. 202-230 para el insectivorismo y 264-309 para la antropofagia; en ambos casos el autor explica esas prácticas alimenticias en función de las oportunidades de obtener otras fuentes de proteínas con un coste razonable, y vincula el declive del cani-

balismo al incremento de excedentes, situación difícil de consolidar en el nivel de las sociedades de bandas (291-92).

14. La misma posición se encuentra en los historiadores generales del período —Barnádez, Pulgar—, y dio cuenta de ella MARAVALL, J.A.: «Utopía y primitivismo en el pensamiento de Las Casas», en *Revista de Occidente*, núm. 141, diciembre 1974 (también en *Utopía y reformismo en la España de los Austrias*, Siglo XXI, Madrid, 1982, el punto concreto en pp. 157-58).

15. Hay una extensa bibliografía sobre esta cuestión, de la que bastará con citar un par de clásicos: DUCHET, M.: *Anthropologie et Histoire au siècle des Lumières*, Maspero, Paris, 1971 (hay edición en castellano, Siglo XXI, México, 1975), y MORAVIA, S.: *La scienza dell'huomo nel Settecento*, Laterza, Bari, 1970.

16. La cuestión encierra más complejidad de la que resulta posible hacerse cargo ahora: hacia 1800, L.-F. Jauffret (1770-1850) discutía la hipótesis de que los pueblos de vida elemental y escasas cualidades intelectuales que se encontraban en todos los continentes excepto Europa, fuesen no tanto vestigios de un estadio común de toda la humanidad, sino representantes de una sola raza, la mongola, arrinconados por grupos más capaces. Se trataría, así, no del primer estadio, sino del resultado de la degeneración, y en esas ideas se perciben ya con toda claridad los fundamentos del racismo moderno (cf. JAUFFRET, «Sobre el estado de naturaleza», en BILBAO, C. (ed): *La ciencia del hombre en el siglo XVIII*, Centro Editor de América Latina, Buenos Aires, 1978; 45-55).

17. Sobre de Pauw y sus ideas en relación con los indios americanos, v. QUESADA, C.: «Histoire hypothétique et ideologie anti-indienne au XVIII^e. siècle (2^e. partie)», en AA.VV.: *Études sur l'impact culturel du Nouveau Monde*, L'Harmattan, Paris, 1982; 97-109.

18. Subraya ese irracionalismo Padgen, 1988; 263-64, 270.

19. FERGUSON, A.: *Un ensayo sobre la historia de la sociedad civil*, Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1974; 97.

20. Así presenta «aquellas tropas de inocentes isleños velando sobre sus rebaños» haciendo gala de la mayor pericia pastoril y, además, «tocando sus flautas de caña o panderos de drago aforrados de pieles, cantando sus amores sus ausencias, sus celos y las hazañas de sus predecesores» (NHGC, II,13).

21. La servidumbre respecto a los textos precedentes es en estos pasajes muy notable: Espinosa se refiere a los ejercicios atléticos y la preparación universal y constante para la guerra (I,5). Sus noticias sobre la momia de un gigante, sobrino del mencey de Güimar muerto en guerra con los de Tegueste, visible en una cueva de Guadamojete, viene precedida de la advertencia de que no detalla lo relativo a otros individuos de increíbles proporciones «porque no parezca cosa fabulosa lo que se refiere dellos» (I,6). (Cito por la edición de CIORANESCU, A.: *Historia de Nuestra Señora de Candelaria*, Goya Ediciones, Santa Cruz de Tenerife, 1980; 36).

22. «C'est notre industrie qui nos ôte la force et l'agilité que la nécessité l'oblige [à l'homme sauvage] d'acquérir. S'il avait eu un hache, son poignet romprait-il de si fortes branches? S'il avait eu une fronde, lancerait-il de la main une pierre avec tant de roideur?.....». ROUSSEAU, J.-J.: *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, en *Oeuvres Complètes*, Ed. Seuil, Paris, 1971; II, 213.

23. Eran, como explicaba Viera, «hombres felices y robustos que conservaban la vida hasta la más larga senectud con muy poco arte de cocina» (NHGC, II,6).

24. En la dicotomía estado de naturaleza-instituciones y normas positivas hay autores que se inclinan por el segundo elemento, incluso Morelly, en su *Code de la*

Nature, ou le véritable esprit de ses lois, de tout temps négligé ou méconnu, 1755, desarrolla un esquema legislativo para la restauración del orden natural (vide GOONARD, R.: *La Légende...*, 1946; 86 y Ch. Rihs, *Les Philosophes utopistes. Le mythe de la cité communautaire en France au XVIII^e. siècle*, Marcel Rivière, Paris, 1970; 174-78).

25. La que tendría sus causas en «las pretensiones a la corona, las revoluciones de los vasallos mal contentos, los celos y resentimientos de capricho de algunos reyezuelos» (NHGC, II,20).

26. «*Les peuples sauvages (...) sont de petites nations dispersées (...) les barbares sont ordinairement de petites nations qui peuvent se réunir (...). Les premiers sont ordinairement des peuples chasseurs; les seconds, des peuples pasteurs*» (citado por la edición de Seuil, *Oeuvres Complètes*, Paris, 1964;634). El salvajismo es una fase anárquica e individualista, la barbarie una fase de organización en torno la prestigio de un jefe o cabecilla con la fuerza como norma (Cf. FERGUSON: *Un ensayo...*, ed. 1974; 154, también 125). Mientras el texto de Montesquieu era sin duda alguna conocido por Viera no hay ninguna certeza de que, pese a su éxito, al redactar su *Historia* conociera el de Ferguson, publicado en 1767 y reimpresso varias veces en los años siguientes.

27. La amplitud del campo semántico de «bárbaro» está aquí ceñida a su acepción primaria, centrada en su vinculación con el primitivismo. No hay duda de que en el léxico de Viera y en otros textos el término puede tener toda su gama de significados. Por ejemplo, en su elogio de Alonso Tostado, de 1782, parodia la argumentación torpemente ilustrada y racionalista hablando de «*la barbarie de aquellos tiempos de ignorancia*», es decir, el siglo XV. VIERA, J.: *Elogio de don Alonso Tostado, obispo de Avila en Obras escogidas de Filósofos*, BAE, tomo LXV; 141. El *Diccionario de autoridades* prefiere como primeras y principales acepciones de «Bárbaro», «*inculto, grosero, lleno de ignorancia y rudeza, toscos*»; y sólo en último término «*salvaje*», que, a su vez, explica como «*hombre que vive o se ha criado en los bosques, o selvas entre las fieras y brutos, o enteramente desnudo, u vestido de algunas pieles, de horroroso semblante, con barbas y cabellos largos e hirsutos...*».

28. «*El estado de los antiguos canarios era la verdadera juventud de la especie humana*» (NHGC, VII,49).

29. La relación entre primitivos coetáneos y Antigüedad había sido ya avanzada a comienzos de siglo en escritos que no tuvieron ni el alcance ni la construcción sistemática que Lafitau les daría veinte años después (cf. PINARD DE LA BOULLAYE, H.: *El estudio comparado de las Religiones. Ensayo crítico*, Razón y Fe, Madrid, 1940; I,194n).