

Fanatismo destructor: Estudio de la crónica *Les Incas où la destruction de l'empire du Pérou* de Jean François Marmontel

Marcelo Leonardo Luyo Navarro

Pontificia Universidad Católica del Perú

1. Introito

En el año 1815 llegaba al Colegio de San Carlos, por mandato de la Corona española, don Manuel Pardo. Este recinto, que antes había sido un fructífero espacio de las letras y las ciencias, además del *alma mater* de poderosos e ilustres criollos, para inicios del siglo XIX se encontraba exhausto. Económicamente en la quiebra. Aunque, sobre todo, poblado por la heterodoxia. Repleto de herejías que una cansada inquisición ya no era capaz de controlar.

Su letárgico rector, Toribio Rodríguez de Mendoza, acaparado por la vejez, escribió apresurado a don Manuel para explicarle con profundidad los motivos de los cambios en los planes de estudio del alumnado. ¿Por qué se había introducido en aulas y bibliotecas nuevas jurisprudencia, filosofía y teología europeas que tanto escándalo causaba en el clero y la población educada de aquellos años?

El 20 de mayo de 1816, poco tiempo antes de la clausura del Convictorio, Rodríguez contestaba orgulloso y sugerente: «Es muy difícil, y tal vez toca en imposible que tengamos teólogos como los Canos, Petabios, Bosuetes, Arnaldos, y otros muchos... Pero podemos tener entre nosotros Newtones, Bufones, etc.» (en Porras, 1948, p. 184). Era signo de que los tiempos habían cambiado.

La situación de Lima a inicios del siglo XIX responde a los albores de las rebeliones y juntas gobierno comunes a la época. La corona borbónica se había debilitado e intentaba, sin éxito, revigorizar su poder en la capital, atrincherándose en contra de una fuerte presencia criolla, republiquetas y pasquines por doquier. Asimismo, el ambiente intelectual era convulso, ya que el Santo Oficio no era capaz de controlar más la heterodoxia e influjo de las ideas de un movimiento más radical, secularizado y adverso: la Ilustración (Basadre, 2010, p. 82).

En medio de esta campaña de censuras, muchas lecturas fueron prohibidas. Una de ellas nos llamó particular atención. El día 20 de diciembre de 1779 el consejo prohibía la circulación de cierta obra de un conocido *philosophe*, que ya había sido censurado anteriormente, Jean François Marmontel, puntualmente, su crónica *Les Incas où la destruction de l'empire du Pérou* (en Guibovich, 2013, p. 265).

Desde que el movimiento de las luces conquistó el corazón intelectual europeo, las obras de sus representantes, los *philosophes*, se convirtieron en libros de preferencia y reflexión para muchos pensadores y hombres educados. La prosa de Voltaire, la polémica de Rousseau, la epistemología kantiana, las propuestas económicas de Smith, el cosmopolitismo de Montesquieu han sido obras que impactan y cuyo legado sigue siendo reflejado en las instituciones vigentes aún en nuestros días. No obstante, el paso previo a su consagración supuso una lucha constante contra la esfera intelectual o paradigmas inmediatamente previos establecidos en el Viejo continente y el resto del mundo: el absolutismo, el mercantilismo, el cristianismo — con sus respectivos debates —, las ideas del Renacimiento — desde Bruni y Maquiavelo, hasta Bodin —, entre muchas cosas más.

En medio de esta encrucijada de los «espíritus fuertes», se encuentra la obra de Marmontel, cuya importancia radica en que constituyó un recurso importante para la construcción de la Leyenda Negra. Junto con las producciones de Raynal o la revisión de las obras de Bartolomé de las Casas, su crónica generó escándalo por la propuesta histórica que planteaba al interpretar los hechos de la conquista del Perú. Esta narración no solo dejaba a la Corona española en una posición desventajosa, negativa y digna de animadversión, sino que podía servir como germen de patriotismo en las colonias.

El fin primordial de la presente investigación es evidenciar cómo *Les Incas où la destruction de l'empire du Pérou* es una fuente valiosa que expresa las ideas circundantes en la academia francesa del siglo XVIII. La hipótesis que se plantea es que Marmontel es un insipiente discípulo intelectual de Voltaire, aunque influenciado en sus últimos años por paradigmas de corte prerromántico como el del Buen Salvaje, que hacen su crónica una bisagra entre la Ilustración y las «formas» venideras.

Para lograr demostrar la hipótesis planteada, se va a recurrir al estudio textual comparativo de fuentes de primera mano con el fin de encontrar similitudes que permitan generar convicción en el parentesco de paradigmas o propuestas de nuestro autor — Marmontel — con *philosophes* de la época, o que le fueran familiares. Asimismo, para no dejar pasar algún dato de relevancia, recurriremos a la verificación y contraste de la información con la historiografía contemporánea, para tener un sostén más seguro al momento de determinar lo que podría ser interpretación o invención del autor, de lo que no lo es. Resulta evidente que Marmontel no estaba familiarizado

con disciplinas que hoy son imprescindibles para estudiar el incario como la etnohistoria. De modo que, a partir de esta última, resultará más sencillo encontrar el «pincel» del autor.

2. Idealismo renacentista

Existen pocas dudas sobre ciertas fuentes de las que se sirvió Marmontel para elaborar su crónica, toda vez que las cita textual y bibliográficamente en diferentes momentos de la obra. En concreto, hablamos de producciones que habían adquirido una gran popularidad en la Europa del siglo XVIII por la manera como abordaban la Conquista del Perú y la historia de los lejanos pueblos de América: los *Comentarios Reales* del Inca Garcilaso y las obras de fray Bartolomé de las Casas.

Como buen *philosophe*, Marmontel recurre a fuentes que, a su juicio, no ocultan la verdad detrás de los acontecimientos acaecidos en el Nuevo Mundo durante el siglo XVI. En efecto, contra la versión «oficial» recopilada por los cronistas de la época toledana, el ilustrado prefiere confiar en Garcilaso, cuya visión utópica del incario le es contagiada.

En palabras del prominente historiador Franklin Pease:

Entre las afirmaciones Garcilaso de la Vega y las de Sarmiento de Gamboa es ostensible ya una encubierta polémica que ha durado siglos. El primero sostenía la existencia de un estado paternal y benévolo que se había creado y extendido con el beneplácito activo de la población a él sometida, hipótesis que solo una utopía renacentista podía tolerar... El segundo, ..., proponía una conquista violenta y rápida del territorio andino. El corto lapso que la arqueología confiere hoy al Tahuantinsuyo obliga a desestimar sin mayor esfuerzo la tendencia garcilista... (2014, pp. 19-20).

Resulta evidente que la imagen del incario que presenta Marmontel es altamente garcilista, puesto que, como apunta el maestro Cerrón-Palomino, «[l]a visión utópica del imperio incaico y los horrores de su destrucción circulaban por igual en las páginas del Inca historiador y en la obra dramática *Les incas del académico francés Marmontel*» (Cerrón Palomino, 2011, pp. 75-76).

Lo anterior queda confirmado al momento de apreciar la manera como el cronista presenta a los *Inkas*. Ya que toma de referencia los mitos recopilados por Garcilaso y describe a la civilización cusqueña como una clase de guerreros civilizadores, como se aprecia en el capítulo XXVI, conforme al siguiente detalle:

Apprends donc quel fut le génie de cet Empire dès sa naissance... Autrefois ce pays immense étoit habité par des Peuples sans loix, sans discipline & sans mœurs ... Ils s'étoient fait des Dieux de tout ce qu'il y avoit... Ils adoroient le tigre, le lion, le vautour, les grandes couleuvres... [Donc] Celui dont les rayons animent la nature... [a]u lieu de les punir... envoyons-leur la vérité...

& il envoie dans ces climats sauvages deux de ses enfans bien aimés, le sage & vertueux Manco & la belle Oello, sa sœur & son épouse (Marmontel, 1777, pp. 105-106).

Ahora bien, mientras que el arquetipo de los *Inkas* es tomado del humanista mestizo, la imagen que ofrece Marmontel de los peruleros castellanos es eminentemente lascasiana. En palabras de la profesora María Escalante: «[l]a visión negativa que tenía De las Casas de los conquistadores se convierte, por intermedio de la leyenda negra, en una condena completa del Imperio español» (2023, p. 51).

Para evidenciar la influencia de la obra del padre Las Casas sobre la de Marmontel, se realizará una comparación entre determinados fragmentos de la crónica del *philosophe* con pasajes de la *Brevísima Narración de la Destrucción de las Indias*, escrita por el fraile dominico. En primer lugar, fray Bartolomé describe la actividad castellana de una forma dramática y exagerada, motivo por el cual, recurre constantemente al uso del símil, conforme se aprecia a continuación: «En estas ovejas mansas y de las calidades susodichas por su Hacedor y Criador así dotadas [los indios], entraron los españoles desde luego que las conocieron [,] como lobos y tigres y leones crudelísimos de muchos días hambrientos» (2005 [1556], p. 73).

Varias páginas después, específicamente sobre la conquista del Perú, comenta lo siguiente:

En el año mil quinientos y treinta y uno fue otro tirano [Pizarro] grande con cierta gente a los reinos del Perú, donde... creció en crueldades y matanzas y robos, sin fe ni verdad, destruyendo pueblos, apocando, matando las gentes dellos, y siendo causa de tan grandes males que han sucedido en aquellas tierras, que bien somos ciertos que bastará a referillos y encarecerlos, hasta que los veamos y cognoscamos claros el día del Juicio (2005 [1556], p. 152).

Nótese que Las Casas recurre a las palabras «lobos» y «tigres» al referirse a los conquistadores, mientras que, cuando menciona a líderes específicos, como Pizarro, los describe como «tiranos». Este estilo de redacción es reproducido por Marmontel, quien recurre a los mismos términos utilizados por el consagrado. A modo de ejemplo, obsérvese cómo describe a lujuria de los peruleros:

A l'approche des Castellans, à leurs regards avides, à leurs frémissemens, aux mouvemens de rage qu'ils retenoient à peine, Télasco qui croyoit les voir, comme des tigres affamés, prêts à déchirer son amante, se tenoit près d'elle avec l'inquiétude de la lionne qui garde ses lionceaux (Marmontel, 1777, p. 87).

En este pasaje, Marmontel presenta a los españoles como depredadores del mundo animal y se vale de la palabra «tigres» para describir su lujuria

hacia la mujer de un indio capturado (Télasco). Asimismo, utiliza la palabra «tirano» para referirse a líderes o personajes conocidos como el encomendero Francisco de Bobadilla, sucesor de Colón en las Antillas: «De la corvée à la servitude le passage est facile: ce tyran [Bobadilla] le franchit... Les malheureux Insulaires... [r]éduits au plus dur esclavage, ils y succomboient tous, & l'île alloit être déserte» (Marmontel, 1777, p. 9).

En este orden de ideas, resulta lógico concluir que Marmontel no solo siguió fielmente la versión de la historia interpretada desde la óptica de Garcilaso y Las Casas, sino que adoptó en gran medida el mismo estilo y vocabulario empleado por estos al momento de construir su imagen de los «sabios» *Inkas* y sus «tiránicos» conquistadores.

3. A la luz de la razón

Para realizar un análisis completo de la obra de Marmontel, es importante situar en su debido contexto tanto al autor como a la producción. Ninguno podrá ser comprendido sin previamente realizar la tarea de sumergirse en el mundo y mentalidades imperantes de la época. En las inquietudes y factores que influyen, condicionan y otorgan a la crónica su colorido literario.

Para entender a Jean François Marmontel, tenemos que apreciarlo como «hijo intelectual» de grandes pensadores del movimiento más importante que se desarrolló en Europa desde fines del siglo xvii: la Ilustración. Siguiendo a Pagden, el mundo de hoy es, en gran medida, fruto de lo que esta corriente de pensamiento trajo consigo: la idea de humanidad universal o cosmopolitismo, la tolerancia, el progreso, la eficiencia, el libre pensamiento, la lucha contra el fundamentalismo, etc. (2015, pp. 21-51).

No es tarea fácil para el historiador estudiar y brindar una definición clara del movimiento de las luces. Ello a causa de que los ilustrados nunca se organizaron en algún tipo de ortodoxia uniforme o instituciones rígidas. A pesar de que es evidente que trabajos como la *Encyclopédie* o las pioneras adaptaciones de los *Principia* de Newton por Voltaire tenían carácter divulgativo, distingue a la Ilustración la pluralidad de formas y matices expresados en las obras de los *philosophes*.

Por todo ello, desarrollaremos solo los aspectos que resulten relevantes para efectos de nuestro estudio. De modo que le brindaremos al lector una noción básica pero concisa del movimiento al cual se adhiere el cronista, con el fin de que, a la postre, se pueda apreciar más claramente cómo la obra es expresión de las ideas y paradigmas comunes al iluminismo francés.

Los primeros pasos hacia este movimiento se encuentran en Inglaterra. Específicamente, en el contexto de la revolución inglesa de fines del siglo xvii. Durante y después de esta, una corriente de ideas más radicales, liberales y heterodoxas se detecta con progresividad en las producciones de nuevos

pensadores. Eran intelectuales que en sus textos proponían algo distante, exageradamente diferente, separado de las instituciones y discusiones de la época.

En medio de una gloriosa revolución, ciertos hombres rechazaron firmemente la escolástica y la tradición en miras hacia una nueva forma. En ella se buscaba plasmar las ansias de libertad, igualdad, espíritu de reforma, anticlericalismo y la apoteosis de la razón. Así, para finales de siglo, se detecta una tendencia hacia la duda, crítica, revisión y puesta en discusión de las instituciones e ideas provenientes de toda la antigua tradición intelectual europea. «El sistema», lo llamaron después.

Como consecuencia de una «crisis de conciencia» que acompañó los últimos años el seiscientos, comienza la «descristianización» europea. «[E]l sensualismo materialista de Hobbes (†1679), y el panteísmo y el racionalismo positivista de Spinoza (†1677). En la época de las «luces» ... los intelectuales ingleses difundieron una concepción ... adogmática de la religión...» (Delumeau, 1973, pp. 251-252).

Locke, Tolland, Collins, Tindal, sus compañeros y discípulos, fueron quienes dieron impulso al nacimiento del *deísmo*. Esta propuesta sugiere una religión sin misterios, natural y sin dogmas. No obstante, y lo más característico, es su fuerte elevación de «lo racional». Si todo lo que era mistagógico resultaba conflictivo, objeto de duda y oscuridad, entonces, era imperativo iluminar las viejas formas, y si no fuera posible, rechazarlas. Eran mejores, más amenas y valiosas la tolerancia, la libertad, la paz y el pensamiento crítico (Venturi, 1973 pp. 6-10).

Junto a esta revolución en las ideas, los orígenes de la Ilustración yacen en el contexto de una Europa «exhausta». Desgastada por las guerras de religión, la revuelta protestante y el surgimiento de las coronas modernas; para finales de siglo abundaba el descontento, el pesimismo y la frustración en algunos jóvenes educados. Este factor fomentó la búsqueda de nuevos horizontes y experiencias, lo que desembocó en logias masónicas o grupos alternativos a la esfera pública, dominada por las iglesias o universidades. En consecuencia, el ulterior iluminismo adquirió también un corte utópico y progresista. La felicidad humana *ad saeculum* se ha vuelto una inquietud (Venturi, 1980). A la vez, la religión dominante de Europa, el cristianismo, se había tornado cada vez más susceptible a ser puesto en duda. La desconfianza hacia la hermenéutica y los métodos aparentemente «estancados» de los escolásticos, inquietaban a los jóvenes estudiantes sobre la utilidad de estos conocimientos. ¿Hacia dónde apuntan la *lex aeterna*, *lex divina* y *lex naturalis*? Para algunos, había llegado el momento de rechazar al barroco, para revitalizar la imagen del hombre y su papel en el mundo.

Como alternativa a los interminables debates entre jansenistas, calvinistas, pelagianos, molinistas, luteranos y demás denominaciones que se de-

cían «cristianas», el nuevo «espíritu» de renovación radical y secularización, le dio vida a la Ilustración. Una «nueva conciencia» que terminará apoderándose de los ambientes intelectuales europeos surge para luego conquistar a todo el orbe.

Bien hace en señalar Delumeau que la historiografía está revelando matices y peculiaridades que no permiten generalizar la historia de la «descristianización», y se encuentran, por el contrario, aspectos sociológicos de relevancia que no tienen que ver necesariamente con un «despertar de la razón». Se revelan motivos adicionales hacia el cambio de mentalidad producido en el siglo XVIII. Asimismo, cierta actividad del clero de la época — tanto secular como regular —, no permite generalizar un retroceso de la Iglesia de Roma, así como tampoco la inmoralidad de las instituciones. De otro lado, sobre la francmasonería, se debe rechazar la exagerada idea de que todas las logias «profesaban» el ateísmo (1973, pp. 258 y ss.). Sin embargo, lo que sí debemos aceptar es que esta «versión» de la narración histórica ha calado en la concepción común que se tiene sobre el proyecto ilustrado y sus consecuencias. Junto a las caricaturizaciones que realizaron los románticos radicales sobre el espíritu racionalista, se ha formado toda una serie de concepciones sobre las implicancias de este movimiento que podría ser exagerada (Pagden, 2015, pp. 405 y ss.).

Continuando con la expansión de las ideas de los «espíritus fuertes», lo que empezó como un moderado deísmo inglés, llegó a sus máximas consecuencias en la Francia del Rey Sol. Liberada de las restricciones que limitaron a los republicanos ingleses, los franceses encontraron un espacio abierto para el desarrollo de propuestas, ideas y producciones mucho más provocadoras. Muchas de ellas resonaron como una escandalosa campana en el pensamiento europeo del común, y se llegó, con el avance de los años, al ateísmo de Holbach o el materialismo de La Mettrie o Hélietius. De este modo, los apóstoles de esta «nueva forma» serían los *philosophes*. Todos estos personajes no se acogían a ningún «bando» más que al de la razón.

Con un aire más radical, aunque progresivo, entablaron una crítica universal. Entablaron lucha contra el prejuicio, los obsoletos sistemas de la ciencia, el pensamiento político clásico, la intolerancia y los privilegios. En cambio, se fomentó el progreso, la libertad de pensar, el cosmopolitismo, la igualdad, la tolerancia y demás valores e ideales que solo podrían ser alcanzados por medio del buen uso de la razón. Y junto a esta última, también se encontraban las ansias por la felicidad humana, tan olvidada por el cristianismo desde antiguo (Hazard, 1958).

En líneas generales, el sostén de todo este plural movimiento es la valoración de «lo racional». La razón es esa capacidad humana que logrará poner al hombre en el centro del universo como medida de todas las cosas, lo que resultó en la revitalización de la comprensión y autopercepción del ser

humano, rompiendo definitivamente con las ideas e instituciones de antaño, arraigadas a la «oscuridad» (Valjavec, 1964).

Los horizontes de la sociedad pueden cambiar en el «ahora» por la mano del hombre, y no solo por la providencia. Esta fe en el progreso se dará, ahora, en la práctica operante y no solo en la contemplación (Dewey, 1955). La razón exime de la necesidad irremediable de aferrarse a la trascendencia y le hace al hombre percatarse de que puede lograr grandes proezas: es capaz de llegar a la plenitud de su vida, alcanzar su felicidad, descubrir verdades apodícticas que le aseguran un *imperium* sobre el mundo.

El filósofo Charles Taylor (2014) encuentra en la Ilustración un momento clave en el proceso de secularización, el cual es producto final de toda una tradición proveniente del renacimiento, cuyos fundamentos precedentes son tres: el deísmo providencial, el orden impersonal capaz de ser aprehendido y el redescubrimiento de una religión natural intrínseca a todos los hombres. Es la radical secularización de las ideas del humanismo. Para Richard Rorty, la idea de un tipo de «tribunal de la razón pura» será el fundamento último de la epistemología hasta épocas del neopositivismo del siglo xx (1980).

En síntesis y, como Isaiah Berlin sostuvo en cierta oportunidad, pareciera que el movimiento de las luces responde a tres premisas: «Los tres principios son, en líneas generales, los siguientes. Primero, que todas las preguntas genuinas pueden ser respondidas... La segunda proposición es que todas estas respuestas son cognoscibles... La tercera es que todas estas respuestas deben ser compatibles una con la otra, porque de no ser así, habrá caos [sic]» (1999, pp. 21-22). Agregamos: que nada de ello será posible, si no es por medio de la apoteosis de la razón.

4. Christmoque

Dentro de la amplia cantidad de aportes y pensadores que surgieron en la Francia de comienzos del siglo xviii, pocos llegaron a tener una trascendencia tan grande entre los *philosophes*, como para la historia, al nivel de François-Marie Arouet, más conocido por su pseudónimo: Voltaire.

Su obra abarca producciones de diversa índole, desde tratados de filosofía natural – que son adaptaciones del sistema newtoniano –, hasta cuentos, obras teatrales y novelas con tono diverso y pedagógico. El fin divulgativo y exhortativo de sus obras es notorio. Voltaire es un militante de la razón. De modo que siempre buscará despertar en sus lectores el espíritu del iluminismo.

Apasionado defensor su pensamiento, Voltaire fue expresión viva de la cruzada contra el error, el prejuicio, el antiguo «sistema», la tradición y la intolerancia. De todos los temas contra los que infatigable ímpetu escribía, se encontraba la religión. No obstante, no se trata de un repudio general

en contra de esta. De hecho, él mismo decía que de no existir Dios, habría que inventarlo (Creeson, 1958, p. 59). Voltaire nunca fue un ateo, mas, sí un *deísta*. Un deísta radical que jamás fue «apóstata» de su credo. Como deísta, resulta claro que, aunque acepta la existencia de un ser Supremo, no acepta la legitimidad de la religión institucionalizada contraria al *derecho natural*. Explica en el capítulo VI de su *Traité sur la Tolérance*: «Le droit naturel est celui que la nature indique à tous les hommes...; et le grand principe, le principe universel... dans tout la terre est: «Ne fais pas ce que tu ne voudrais pas qu'on te fit». On ne voit pas comment, suivant ce principe, un homme pourrait dire à un autre : «Crois ce que je crois, ... ou tu périras»» (Voltaire, 1843b, p. 519).

En consecuencia, de existir algo adverso a estas reglas básicas e ínsitas que todos los hombres tienen dentro de sí, a estos principios que le informan de todo lo que naturalmente es justo y bueno, aquello deberá ser rechazado. Si, por un lado, el hombre tiene como primera regla el principio hobbesiano de la autoconservación, el fundamento de su sociabilidad recaerá en el reconocimiento de la humanidad del otro, en la *simpatía* (Pagden, 2015, pp. 53-125). Por lo tanto, concluye en el acápite VII de la introducción del *Essai sur les mœurs et l'esprit de Nations*, la naturaleza inspira en el hombre los sentimientos de la conmiseración y la justicia, que fundan toda sociedad (Voltaire, 1843a, p. 10).

Con estas premisas como base, se vuelve comprensible el rechazo de Voltaire hacia la religión institucionalizada. No solo a causa de sus propias pretensiones antidogmáticas y afanes de clarificación como deísta, sino porque, arguye, una revisión crítica al «estado actual» de la religión debería provocar un repudio *natural* de parte de todos los seres humanos hacia ella. La religión es buena y forma parte del desarrollo de la especie, sin embargo, esta ha llevado al establecimiento de la *superstición*, el *fanatismo* y la *intolerancia* en todas las naciones, lo cual sí es nocivo para la humanidad.

Contra estos últimos problemas dedicará páginas de páginas en toda su obra de vida, con tal de lograr convencer a su público de las consecuencias paupérrimas en las que siglos de oscuridad han hundido a Europa y al mundo. Si el hombre se guía por lo que le dictan la oscuridad, el error y el prejuicio, puede perder toda humanidad. Las guerras que se libren a causa de la *superstición* y del dogma, entonces, son guerras entre animales. Las guerras de religión fueron baños de sangre inútiles que se hubieran evitado si tan solo se hubiera preferido la *tolerancia*, antes que la brújula del *fanatismo*.

La más perversa institución religiosa para Voltaire es el catolicismo. Por un lado, este es supersticioso, pues se deja guiar por una serie de preceptos y dogmas carentes de toda verdad, misteriosos y oscuros. En otras palabras, la *superstición* es religión degenerada, por eso declara en el *Traité sur la Tolérance*:

Quand les hommes n'ont pas des notions saines de la divinité, les idées fausses y suppléent, ... Partout, où il y a une Société établie, une Religion est nécessaire; les lois viennent sur les crimes connus, et la religion sur les crimes secrets... lorsqu'un fois les hommes sont parvenus à embrasser une religion pure et sainte, la superstition devient ... très- dangereux.

La superstition est à la religion ce que l'astrologie est à l'astronomie, la fille très folle d'une mère très sage. Ces deux filles ont long-temps subjugué toute la terre (Voltaire, 1843b, pp. 546-547).

Una religión verdadera no puede contravenir aquellos principios del *derecho natural*. No obstante, el cristianismo es todo menos natural: derrama sangre, hace al hombre mísero y lo hace matar a otros hombres. En otras palabras, vuelve al hombre un *fanático*. En su *Dictionnaire Philosophique* explica: «Le fanatisme est à la superstition, ce que le transport est à la fièvre, ce que la rage est à la colère. Celui qui a des extases, des visions, qui prend des songes pour des réalités, et ses imaginations pour des prophéties, est un fanatique ... il pourra bientôt tuer pour l'amour de Dieu» (Voltaire, 1843c, p. 563). Sin embargo, lo más gravoso es cuando este fanatismo llega a destruir y desconocer la naturaleza humana, cuando olvida la natural *simpatía* hacia el otro y la humanidad subyacente a todos los hombres, para convertir a uno en señor y a otro en esclavo. Es en ese momento en que se establece la *intolerancia*, donde toda vanguardia es atacada y no hay libertad de pensamiento.

De nuevo, en el *Traité* —aunque también en su obra de teatro *Mahomet*— explica Voltaire que el «derecho de la intolerancia» es el que se justifica en estos dogmas y creencias supersticiosas y antinaturales, para establecer esclavos y tiranos.

5. Insipiente volteriano

El motivo del breve estudio de las ideas de Voltaire tiene un fin: demostrar que el autor que es el centro de nuestra investigación —Marmontel— es un «hijo intelectual» del *philosophe* de la tolerancia, no solo porque fue un miembro de la academia francesa —como aquel— sino porque se hará notable que su crónica no es más que la expresión de pensamiento volteriano hermanado con otro paradigma de la Ilustración que estudiaremos *infra*.

La obra fue publicada por aprobación real en el año 1777, luego de la lectura realizada por el funcionario Coqueley de Chaussepierre, ordenada por Monseigneur le Garde des Sceaux. Cuenta con dos tomos y está dedicada al rey de Suecia, por lo que el autor redacta un halagador prólogo donde, a su vez, presenta de manera integral el proyecto.

La crónica es básicamente una historia de la conquista de las Indias. Sin embargo, con la peculiaridad que busca reparar en las «omisiones» o

«mentiras» que los cronistas favorables a la corona española han elaborado durante siglos. Señala que intentará exponer a todo color los horrores y la destrucción causados por los castellanos en las tierras del Mar del Sur. Rescata a su vez, obras de apóstoles de la «verdadera religión» como Bartolomé de las Casas (Marmontel, 1777, pp. 7-14).

Comencemos apreciando el frontispicio que sirve de preámbulo a la crónica (Figura 1).



La Religion protégeant l'Humanité contre le Fanatisme.

Figura 1

Fuente: Marmontel, Jean-François (1777/1991). *Les Incas où la destruction de l'empire du Pérou*.
Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos y Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

La frase que acompaña esta imagen comienza a dar pistas de su filiación intelectual. Obsérvese que contrapone los conceptos de religión y *fanatismo*,

los cuales, según Voltaire, se encuentran relacionados. No obstante, como bien explicaba este último, el *fanatismo* es la degeneración concatenada de la religión. En esta misma línea, Marmontel propone una definición muy semejante a la Voltaire: «Par le fanatisme, j'entends l'esprit d'intolérance & de persécution, ... pour la cause d'un Dieu que l'on croit irrité...» (1777, p. 10). Como puede advertirse, la interrelación de los conceptos es igual de evidente, toda vez que el *fanatismo* proviene del espíritu de *intolerancia*.

El *fanatismo* es representado como un hombre vestido, aunque parezca avanzar hacia la desnudez. En su mano izquierda porta una antorcha que parece iluminar el panorama. No obstante, tiene los ojos vendados, por lo que la antorcha, entonces, no ilumina, sino que emula a la hoguera, el castigo o la destrucción. Aunque, quizás, lo más revelador es lo que porta en la mano derecha: las cadenas. Como veremos, estas posiblemente simbolizan las cadenas de la esclavitud. Por su parte, la *verdadera religión* está completamente vestida: civilizada. Sin embargo, cual madre, protege al desnudo: a la *humanidad*. No hace falta especular para determinar que la religión es la cristiana. Sin embargo, es llamativo que la humanidad se presente desnuda, inocente y como una mujer indefensa, como si el autor quisiera incentivar al lector a realizarse la preguntarse por qué un hombre atacaría con tal ferocidad a tan inocente criatura.

En esta crónica, Marmontel busca exponer a los «tiranos» peruleros en sus abusos contra las dulces y simples criaturas que habitaban las Indias, así como relatar la destrucción de un imperio virtuoso que regía aquella región: los *Inkas*. La causa de todos aquellos males la explica el propio autor:

Quelle fut la cause de tant d'horreurs dont la nature est épouvantée? Le fanatisme: il en est seul capable [...], l'esprit d'haine & de vengeance... combinée avec l'orgueil & l'avarice [...] ferma, pour ainsi dire, tout accès à l'humanité... [&] colonies hommes tigres passent les bornes de la nature [...] Le but de cette Ouvrage est donc...à faire détester de plus en plus ce fanatisme destructeur (1777, pp. 10-12).

Al respecto, resulta claro que Marmontel relaciona casi toda desgracia acaecida en el Nuevo Mundo con el *fanatismo*. Las muertes, la intolerancia, la avaricia, el orgullo y otros infortunios, a su juicio, son todos producto de la misma causa. Notemos que los vicios detectados por el autor coinciden en su totalidad con los males que Voltaire denuncia en sus producciones. A la par, si se presta detenida atención, casi al cerrar el párrafo Marmontel coincide en una idea eminentemente volteriana: el paso del *fanatismo* a la inhumanidad. Se presenta en la obra una constante apelación a la *tolerancia* y al *derecho natural*, en los que se evidencia un claro apego por los temas sobre los que Voltaire debatía constantemente.

Para hacer ostensible el parecido, vamos a comenzar realizando una comparación textual. En primer lugar, presentaremos un fragmento del *Traité sur la Tolérance* y, a la postre, ciertos pasajes de la obra de Marmontel, con el fin de poder analizar la semejanza de sus ideas:

[O]n ne voit pas comment... un homme pourrait dire à un autre:... «Crois, ou je t'abhorre; crois, ou je te ferai tout le mal que je pourrai; monstre, tu n'as pas ma religion, tu n'as donc point de religion; il faut que tu sois en horreur à tes voisins, à ta ville, à ta province»

[...]

Le droit de l'intolérance est donc absurde et barbare; c'est le droit des tigres; et il est bien plus horrible: car les tigres ne déchirent que pour manger, et nous nous sommes exterminés pour des paragraphes (Voltaire, 1843b, pp. 519-520).

Por otra parte, Marmontel expresa en cierto punto de la crónica:

De toutes les superstitions, ... la plus funeste au monde, est celle qui fait voir à l'homme, dans ceux qui n'ont pas sa croyance, autant d'ennemis de son Dieu: car elle étouffe dans les cœurs tout sentiment d'humanité... Cet avilissement honteux, où le plus fort tient le plus foible, est outrageant pour la nature, révoltant pour l'humanité, mais abominable sur-tout aux yeux de la religion. *Mon frere, tu es mon esclave*, est une absurdité... [L]e droit de conquête, tyrannique en lui-même, ne peut être légitimé que par le bonheur des vaincus (Marmontel, 1777, p. 52-53).

[...]

...le droit de la force est un droit odieux... (Marmontel, 1777, p. 58).

De la lectura de estos fragmentos, se verifica que ambos sostienen la premisa: es odioso forzar, esclavizar o matar a alguien por el mero hecho de creer o pensar cosas distintas. Es revelador que Marmontel plantee casi en los mismos términos que Voltaire el problema de la *superstición*. Asimismo, el diagnóstico que proponen es idéntico: no resulta lícito o conforme al *derecho natural* que se mate o esclavice a cause de que no se crea lo que quien domina cree. Enseguida, si se presta detenida atención, los dos realizan un ataque al «derecho de la esclavitud» o «derecho de la intolerancia», bajo la misma premisa: la humanidad: «Leur avarice [des castillans] a inventé des tortures inconcevables & des supplices inouis [...] La Nature est muette dans cœurs endurcis» (Marmontel, 1777, p. 44).

Si para Voltaire el «derecho de la intolerancia» hace al hombre una bestia, Marmontel ha interiorizado la doctrina para concluir lo mismo sobre el «derecho de la fuerza» o «de la esclavitud». Todos ellos no solo corrompen al autor, sino que terminan contraviniendo la naturaleza humana, al privar al otro de su libertad, no solo física, sino de pensamiento. Ya que lo ante-

rior es repudiable, no puede existir justificación que otorgue al vencedor el derecho a arrebatarle la vida o la libertad al vencido. Este es el punto clave que deslegitima desde un comienzo el derecho de los castellanos. Desde los comienzos de la obra, ellos no tienen derecho alguno sobre las Indias, por más que sea el Papa quien se los haya concedido. Por si ello fuera poco, Marmontel también parece dilucidar en su obra cierto deísmo. Lo que lo hace aún más cercano a Voltaire. En multitud de ocasiones se expresan pasajes de corte deísta como el siguiente: «... le mystere est enfant du vice...» (1777, p. 21).

No obstante, consideramos que el más significativo se encuentra en el capítulo I de la crónica. Allí, en medio del recuento de una ceremonia solar incásica, un sacerdote indio hace una proclama interesante: «[Ô] Soleil! es-tu seul l'auteur de tous les biens que tu nous fais? N'es-tu que le ministre d'une cause premiere, d'une intelligence au-dessus de toi? ... [S]i tu accomplis la loi d'un être invisible & suprême, fais passer nous vœux jusqu'à lui...» (Marmontel, 1777, pp. 16-17). La aclamación a un Ser Supremo distinguido de la Institución es justamente lo que un deísta sabe separar con claridad. Es por ello que no deberá sorprendernos que, en la obra, el propio *Inka* tenga ansias de ilustrarse y dejarse iluminar por las luces de la razón. Lo que lo hace, irónicamente, mucho más capaz que los peruleros, de despertar del prejuicio o la ceguera de la *superstición*.

Si se tuviera que enfatizar en un tema con el que Marmontel coincida por excelencia con Voltaire y que se exprese sin matices a lo largo de la crónica, es el del *derecho natural*. Para exponer las ideas del «droit naturel», el autor incluye en su crónica a un personaje que, para los *philosophes*, representaba de manera plena la reivindicación de la humanidad y la verdadera religión en el «oscuro» siglo XVI. El fraile que tuvo el coraje de exponer sin censura las desgracias acaecidas en el Nuevo Mundo y que, por ello, tuvo bien merecido el título de «Apóstol de los Indios»: Bartolomé de las Casas.

Desde los primeros capítulos de la obra hasta aproximada el capítulo XIII, Las Casas será portavoz del *derecho natural* y, por lo tanto, del autor.¹ Es un Las Casas volteriano, ilustrado y afrancesado; historiográficamente anacrónico, alrededor del cual, el autor construye historias idealizadas y ejemplares, las cuales tienen un tono pedagógico e ilustrativo.

El aspecto de mayor relevancia dentro de los temas volterianos tratados en la crónica corresponde a la discusión sobre la verdadera religión. Marmontel ha interiorizado plenamente la premisa de que esta última no puede contravenir el *derecho natural*. Y si este derecho no inspira más que la conmiseración y la justicia, entonces resulta lógico que lo que el cristianismo debie-

¹ Veremos más adelante que el personaje que continuará esta labor es Alonzo de Molina.

ra inspirar es la fraternidad y no la esclavitud. A continuación, observemos una breve pero concisa declaración que pone el autor en boca de fraile: «Le lien fraternel [avec les indiens] n'est donc jamais rompu: la charité, l'égalité, le droit naturel & sacré de la liberté, subsiste; & d'accord avec la nature, la Foi, d'un bout du monde à l'autre, ne présente aux yeux Chrétien que des freres & des amis» (1777, p. 52).

Se aprecia cómo en ella se destacan los caracteres que fundamentan la humanidad común y compartida entre castellanos e indios. En otros términos, la línea que marca los límites a la admisibilidad de la esclavitud indiana viene dada por el *derecho natural* común a todos los hombres. De modo que el propio Bartolomé trae a la luz los verdaderos preceptos cristianos que deben primar sobre la oscuridad de los dogmas, justamente aquellos permiten ver a otros seres humanos en los indios.

Por otro lado, presentamos una narración ficticia – aunque ilustrativa – que muestra con palmario contraste a un Las Casas que parece ser el único que se apiada por los naturales, en medio de una embarcación comandada por castellanos inmisericordes. En el capítulo XI, el Apóstol de los Indios se encuentra en una barca que se enfrenta una marea adversa:

...le fleuve leur oppose tant de rapidité, qu'ils ont peine à le vaincre, & ne vont contre le torrent qu'avec une extrême lenteur. Celui qui le commande, semble leur faire un crime de la violence des eaux. Leur corps, ruisselant de sueur, est meurtri des verges sanglantes. Hors d'haleine & presque aux abois, ils souffrent leurs maux sans se plaindre; seulement des larmes muettes tombent sur leur rame... & quelquefois ils levent sur celui qui les frappe un regard douloureux & tendre, qui semble implorer sa pitié.

Las Casas, témoin de tant barbarie, éprouve le tourment d'un pere, qui voit déchirer ses enfans: «Cessez, cruels, dit-il...Voulez-vous les voir expirer? Ils sont hommes; ils sont vos freres; ils sont enfans du même Dieu que vous» (Marmontel, 1777, p. 47).

En pasajes como estos, el autor busca generar contraste entre las actitudes de un cuasihombre incapaz de ver la humanidad ajena, y un religioso verdadero que utiliza la religión como un medio para reconocer al hermano que el *derecho natural* le inspira a conocer. Es por ello que en cierto momento declara el autor: «...Las Casas, ... héros de la Religion & de l'humanité...» (1777, p. 48). Sin perjuicio de ello, consideramos que el momento fundamental en el cual Marmontel pareciera dialogar y rebatir personalmente con el pensamiento de los fanáticos, es en el *ficto* concilio celebrado entre los peruleros antes de la expedición sobre el Mar del Sur, en el capítulo XII.

En dicho capítulo, Marmontel construye dos personajes que jugarán como oponentes de Las Casas, a la vez que representan todo lo que él, como el resto de *philosophes*, repudian: el *fanatismo*, la *intolerancia* y la esclavitud. Es un momento de la obra que es de obligada lectura, pues expone con claridad

las doctrinas que parten de la religión. No obstante, solo la de Las Casas conviene al *derecho natural*, mientras que la de sus oponentes es pleno *fanatismo*.

El primero de estos fanáticos es Hernando de Luque, presentado como un fraile perverso: es ambicioso, avaro, sacrílego y abogado del «derecho de esclavitud» junto al *ius gladii*. Extraemos un pasaje de su intervención que lo pone en evidencia:

Quoi, dit-il à Barthelemi, jurer à Dieu de ménager des barbares qui le blasphèment, qui brûlent devant les idoles un encens qui n'est dû qu'à lui ! Jurons plutôt de les exterminer, s'ils osent défendre leurs temples, & s'ils refusent d'adorer le Dieu que nous leur annonçons. L'Amérique nous appartient au même titre que Canaan appartenait aux Hébreux: le droit du glaive qu'ils avoient sur l'idolâtre... nous l'avons sur des Infideles... Ils se plaignent qu'on leur impose un trop rigoureux esclavage... (Marmontel, 1777, p. 50).

Por si ello fuera poco, el segundo personaje opuesto a Bartolomé es el que, para el autor, es su perfecta antítesis; un segundo dominico que a lo largo del texto es varias veces descrito como el «más execrable de todos». Estamos hablando de fray Vicente Valverde, quien no solo es importante en el debate de este concilio, sino que actuará en toda la obra cual Satanás del Evangelio Lucano, poseyendo con su perversidad a todo al que persuade; así, esto no solo se muestra en este episodio creado por la pluma del cronista, sino hasta el final de la obra, cuando narra episodios que sí tienen historicidad comprobada. Estos recuentos ponen en evidencia la interpretación que Marmontel les da a los hechos de la Conquista y traen a la luz su repudio volteriano hacia la religión institucional.

Durante la hecatombe de Cajamarca en 1532, el relato que presenta Marmontel hace gravitar la culpa de la captura del *Inka* y la masacre de los indios en el fraile. Prácticamente absuelve en gran medida a los peruleros. La historiografía contemporánea ha escrudinado los hechos para revelarnos que la realidad de las cosas fue muy distinta. Para el prestigioso José Antonio del Busto (2001), el principio que rigió aquella tarde fue «matarte he o matarme has». Unos españoles consumidos por el miedo a morir cargaron contra una comitiva incásica que pensaba prenderlos a mano, jugándoles en contra a estos últimos el factor sorpresa. El cura Valverde, finalmente, también fue presa de la emoción del miedo que merodeó en los españoles, no solo en aquella ocasión, sino incluso para el tiempo de la ejecución del *Inka*.

En contraste, Marmontel nos brinda una imagen de la ejecución muy distinta. Valverde es presentado como el arquetipo de fraile fanático e inquisitorial que busca la muerte del *Inka* por no más razones que su propia *intolerancia* y *fanatismo*: por no creer lo mismo que él. Valverde es la muestra perfecta y colorida de la corrupción humana. Todo lo que el autor combate como *philosophe*.

En el concilio del capítulo XII Valverde expone también el credo del *fanatismo*:

«Ces Peuples sont ses ennemis [de Dieu], & ses ennemis éternels, s'ils meurent dans l'idolâtrie: vous ne le désavouerez pas. Comment donc celui qui demain sera l'objet de sa colere, peut-il être aujourd'hui l'objet de mon amour?... C'est à ce titre, d'ennemis des Gentils & des Infideles, & de Conquérans pour la Foi que ce monde nous appartient. Le souverain Pontife en a fait le partage, & il l'a fait du plein pouvoir de celui de qui tout dépend» (Marmontel, 1777, p. 51).

No obstante, como se adelantó, el dominico tiene la peculiaridad de ser presentado como alguien más oscuro y maquiavélico; por lo que en el concilio adopta una postura mediadora y que aparenta ser el «justo medio». «L'assemblée étoit satisfaite du parti modéré que proposoit Valverde» (1777, p. 52).

La ilación de la narración sobre los hechos y personajes que encarnan la corrupción humana, los castellanos, se ve interrumpida por un número mucho mayor de capítulos que estudiaremos en la segunda parte de este artículo². Se retoma la historia en el Tomo II, en el que los temas que preocupan a un volteriano como Marmontel, son también los que dan fin a la historia.

Les Incas où la destruction de l'empire du Pérou no solo es una crónica, sino una tragedia pedagógica cual la historia de Jean Calas en el *Traité sur la Tolérance* de Voltaire. El garrote de *Ataliba*³ es la victoria del *fanatismo*. *Ataliba* es un monarca racional, con interés de ser ilustrado, pero que termina siendo eliminado por culpa de Valverde. Obsérvese cómo contrasta la actitud del fanático frente al racionalista en el relato del requerimiento en Cajamarca. Lo que, finalmente, condena al indio a su destino:

...[L]e fourbe & fougueux Valverde demande à parler à son tour: Oui, Prince, dit-il à l'Inca, ce tu viens d'entendre est vrai... Ils s'agit à présent d'oublier ta propre raison, ou de l'humilier sous le joug de la Foi [...]

Le monarque Péruvien, étonné d'un langage si étrange pour lui, demande avec douceur à celui qui vient de parler, où il a pris toutes ces choses. «Dans ce livre, répond Valverde [...]» ... [Ataliba lui dit] «Tut ce que Pizarre m'annonce, je le conçois, dit-il; je le croirai sans nulle peine. Mais ce que tu me dis, je ne saurois le concevoir; & ce livre, muet pour moi, ne m'en instruire pas davantage».

² La narración de los viajes de Pizarro tiene algunos elementos relevantes que también demuestran el pensamiento de Marmontel, no obstante, exceden estas páginas para ser tratados con detalle.

³ Marmontel parece intentar serle fiel a las crónicas más antiguas de las que pudo tener conocimiento. Sospechamos que intenta conservar lo que, a su juicio, era la pronunciación original, motivo por el cual opta por no llamar al *Inka* como «Atahualpa». Otra razón podría ser que Voltaire utiliza un nombre muy semejante en obras como su *Histoire de l'établissement du Christianisme*.

[...]

... Le Prête fanatique, transporté de fureur se, tourne avec les Espagnols, & se met à crier vengeance pour la Religion, que ce barbare foule aux pieds.

A l'instant, par un feu rapide & meurtrier, l'arquebuse annonce la guerre, & donne le signal de plus noir des forfaits. (Marmontel, 1777, pp. 186 -187).

Habiendo atendido a estos detalles, podemos comenzar a verificar que los pilares de la crónica yacen en los mismos fundamentos y motivaciones que la obra volteriana, principalmente lo concerniente al *derecho natural* y la religión. Sobre esta última, el autor procura ser enfático y hasta redundante para demostrar las consecuencias de su degradación: el *fanatismo* y la *intolerancia*. En ese sentido, no solo se vale de largos diálogos o disertaciones a través de sus personajes, sino de historias coloridas y ejemplares que parecieran querer mostrar de manera más ostensible las consecuencias que trae la dormición de la razón y el abrazo al error.

Resulta interesante anotar que tanto los diálogos de sus personajes como las ficciones ideales que compone, parecieran ser herencia de la lectura o admiración de los teatros y cuentos volterianos, orientados siempre a la divulgación. En efecto, el propio Jean François acepta que su trabajo va dirigido a la multitud: «...je n'écris point pour le petit nombre; être utile à la multitude est le but que je me propose» (1777, p. 13). Sin embargo, si por un lado la influencia de Voltaire parece clara, no podemos afirmar tajantemente que la obra de Marmontel obedezca solamente a estas propuestas. Dentro de la gran cantidad de corrientes e ideas circundantes en la segunda mitad del siglo XVIII en la Francia ilustrada, existía otro paradigma que, pareciera ser, capturó su atención.

6. Salvaje bondad

De todos los problemas y debates en los que se inmiscuían los *philosophes*, pocos despertaron un particular interés como lo fue la idea de «policía» o «civilización». Estos conceptos, en el transcurso de la expansión del movimiento de las luces hacia resto del mundo, se volvieron un objeto de estudio muy rico y fructífero para aquellos pensadores que tenían como norte desarrollar una «ciencia del hombre» definitiva, libre de todos los prejuicios y errores en los que el «sistema» anterior había caído (Pagden, 2015).

Ideas como el *zōon politikon* aristotélico eran conceptos de los cuales los hombres de letras estaban cada vez menos convencidos. Con el advenimiento de la «nueva forma», las intenciones de los ilustrados por traer abajo las «mentiras» que habían sido los cimientos de una Europa sin igualdad, en estado de equivocación y, sobre todo, intolerante, no se hicieron esperar.

Uno de los argumentos más persuasivos, útiles y mortíferos de los que se valieron los *philosophes* para demostrar las desastrosas consecuencias que acarrearía seguir los anticuados conocimientos de la teología, la escolástica y el barroco fue volver hacia el pasado; a los acontecimientos como el descubrimiento del Nuevo Mundo, las conquistas, los genocidios y las colonizaciones que se habían dado por todo el orbe desde inicios del siglo xvi, con el fin de que, recurriendo a las nuevas ciencias como la historia o la filosofía, se pudieran encontrar en aquellos episodios, pruebas palmarias del nivel de barbarie y deshumanización en el que podían caer los hombres cuando eran guiados por la ceguera del error.

Si los conocimientos de la escolástica habían sido puestos en duda desde fines del siglo xvii, pronto las concepciones que este antiguo sistema sostuvo sobre el Nuevo Mundo, y la naturaleza en general, fueron sometidos a examen y a duras críticas, con la peculiaridad de que, ahora, al construir los nuevos conocimientos, todos estos estarían iluminados por la luz de la razón. En aquellos viajes y conquistas, se habían encontrado civilizaciones con una complejidad equiparable a la europea: eran sociedades que los colonizadores no habían sabido valorar. Los aztecas y los *Inkas* eran la prueba tangible de la falsedad de un sistema caracterizado por el prejuicio, el retraso y la minoría de edad. Los indios no eran ni animales ni esclavos, ¡eran hombres!

Los ilustrados, entonces, concluyeron que el mundo no estaba en la última edad de su existencia o desenvolviéndose dentro de un plan de salvación divino. Todo lo contrario, ambas cosas eran engaños, producto de siglos enteros de ausencia de todo tipo de conocimiento científico y racional. La expansión europea había traído como efecto tardío, que una masa de intelectuales descontentos y de vanguardia, llegaran a una drástica conclusión: al descubrirse la existencia de grupos humanos tan diferentes entre sí, parecía más claro que nunca que el mundo, tal y como lo concebían los escolásticos, era todo menos real.

A lo largo del orbe, se seguían encontrando —y estudiando— más civilizaciones con costumbres y actitudes totalmente extrañas para la refinada policía del europeo. Así, si en un primer momento los pioneros exploradores provenientes de Europa se habían escandalizado de los naturales que encontraron en el Nuevo Mundo; ahora, los *philosophes*, estaban fascinados por aquellos. Estas nuevas civilizaciones eran prueba de que la *lex naturalis* carecía de toda verificación. Había llegado la hora de desarrollar una nueva ciencia, un conocimiento alternativo e iluminado sobre lo que era el hombre y escrudiñar cuál era su naturaleza.

Para realizar tal empresa, a mediados del siglo xviii cobraría una vigencia impresionante el arquetipo del filósofo viajero, del científico itinerante. Surgieron una inmensa cantidad de obras que adquirieron rápida popularidad: todas fascinadas por los pueblos y hombres que habitaban en aquellas

lejanas tierras, y que aún se conservaban en estado de naturaleza. De esta manera, se leían cada vez más los viajes del señor barón de Lahontan o los informes de La Condamine. Muchos eran seducidos por la prosa con la que plasmaba sus experiencias un Bougainville o un sir Joseph Banks, de la mano con los relatos de los viajes del capitán Cook y otros *philosophes* (Pagden, 2015, pp. 233-274).

En la búsqueda por encontrar cuál era la verdadera naturaleza humana y, a la par, conocer el fundamento de su sociabilidad, la idea de «simpatía» o «conmiseración» cobró vigor como aquella pasión que fundamentaba la hermandad subyacente a todos los hombres. Idea que, a la vez, resultaba coherente con el principio básico de la existencia humana: la conservación del propio ser (Hazard, 1958, pp. 426-427). Es decir, la conmiseración y la solidaridad ante el sufrimiento del otro solo podían conmover profundamente a aquellos que eran verdaderamente humanos. Como vimos, la *simpatía* no es lejana a la crónica de Marmontel, y se encarnará vivamente en un personaje que estudiaremos *infra*: Alonzo de Molina.

Pero, si para algunos la *civilización* significaba el progreso y el medio oportuno para que el caníbal, el natural o el indio –sumergidos en barbarie y en una insuperable infancia–, dejaran de ser criaturas miserables; para otros, era en realidad un artificio arbitrario y deshumanizador que representaba la corrupción en la que caía el hombre al pasar, de su bondad inicial en la originaria soledad, hacia los trajes de gala, la etiqueta, los buenos modales y las instituciones. En palabras de Paul Hazard (1958), pronto surgió la frustración, desasosiego y cansancio del hombre civilizado, de sí mismo. Ergo, en lugar de buscar la felicidad en el progreso –común tendencia de la mayoría de los ilustrados–, algunos decidieron mirar, *contrario sensu*, hacia el pasado, hacia lo primitivo.⁴ Anhelando que, en algún momento, se pudiera volver a una época inmemorial de inocencia y desnudez, de bondad y libertad, donde las cosas eran «menos complicadas», donde, sorprendentemente, los hombres –aunque menos refinados– no habían perdido virtud alguna.

Entonces [el civilizado] soñaba que remontaba el curso del tiempo. [...] Más lejos, en las edades pasadas, encontraba al Buen Salvaje, y le gustaba ... [Los salvajes] eran hermosos, flexibles, fuertes, sufridos; felices, porque habían permanecido fieles a las costumbres y a la religión naturales, sin conocer lo tuyo ni lo mío, ignorantes del dinero, fuente de todos los males, desdeñosos de las ciencias y las artes (Hazard, 1958, p. 458).

⁴ No se confunda esto con la falacia de que «todos los *philosophes*» eran en estricto «primitivistas». Simplemente se busca una revisión del pasado o de etapas anteriores, como fuentes. No se implica *sensu stricto* que todos los pensadores del setecientos rechazaran tajantemente la idea de «civilización».

Impactados por estos novedosos descubrimientos, los *philosophes* parecieron encontrar en las Indias, utópicos paraísos terrenales donde habitaban hombres ajenos a toda preocupación por lo indecoroso, lo inapropiado, la vergüenza y los dogmas de la religión.

El Buen Salvaje era la antítesis de la idea del europeo superior y civilizado. Para cierto grupo de pensadores, la sociedad estaba putrefacta y degradada, por lo que no correspondía continuar buscando verdades en su estudio o en el desarrollo de las ciencias, sino, en lo más hondo de los corazones de hombres incorruptos, bondadosos e inocentes: en el buen salvaje, en esa naturaleza que se mantenía más cercana al origen, y que era la expresión primitiva de una deidad que, antes que geómetra, era un artista (Berlin, 1999).

Resuenan las palabras de quien, quizás, es el del pensador más significativo de esta corriente, el multifacético y polémico Jean Jacques Rousseau. En su obra *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, señala: «...plusieurs se sont hâtés de conclure que l'homme est naturellement cruel et qu'il a besoin de police pour l'adoucir, tandis que rien n'est si doux que lui dans son état primitif...placé par la nature a des distances égales de la stupidité des brutes et des lumières funestes de l'homme civil...» (Rousseau, 1964a, p. 170).

La idea del buen salvaje llegó a ser tan relevante, que sirvió como un contraargumento para las conclusiones que, tiempo atrás, habían sostenido el conde de Buffon y toda una serie de *philosophes* seguidores del determinismo climático y el escepticismo histórico, sobre América y otras partes del mundo. Para esta línea de pensamiento, los americanos fueron concebidos como una raza inferior, condicionada por los complicados ambientes de su continente, los climas tropicales o las elevadas serranías, los cuales les impedían desarrollarse a plenitud. Parecía que todo aquel que viviera en aquellas inhóspitas tierras –incluso si fuera europeo–, terminaba degenerándose al mismo nivel que los naturales (Brading, 1991, pp. 456-482).

En contraste, la naciente figura del Salvaje, a pesar de tener defectos –como un cuerpo de menos vigor–, resultaba, a fin de cuentas, ser más virtuoso que el mismo occidental. No era un simple bárbaro, como sugerían algunos. No estaba degenerado o en un estado de incapacidad insuperable –como sugirió Pauw–,⁵ todo lo contrario, aquellos indios conservaban sin mancillar e inmaculada, plena bondad e inocencia (Brading, 1991).

Sería en medio de estos vaivenes intelectuales entre los que se situó nuestro autor, Jean-François Marmontel, colocando su obra junto a las contemporáneas producciones de Bougainville o Raynal. Con ellos compartía

⁵ Vale mencionar que, tanto Raynal como Robertson, a pesar de verse influidos por Buffon y Pauw, tienen matices respecto a sus descripciones de los amerindios. Y no llegan ser tan radicales como el primero, tendencia que Marmontel sigue en su obra.

y debatía múltiples materias. No obstante, sería en su crónica enviada al Rey de Suecia donde trataría un tema especial, del cual no habíase pronunciado con anterioridad: los indios y la conquista de sus imperios en el Nuevo Mundo. Dentro de una amalgama de pensadores e ideas del iluminismo, Marmontel finalmente se dejó seducir por la del Buen Salvaje.

Esta clara toma de postura del *philosophe*, se evidencia de manera palmaria a lo largo de toda su crónica, en la cual sostiene que en los indios – a pesar de sus claras debilidades – existía gran virtud y bondad. Todo esto lo decía con una clara finalidad: conmover al lector y despertarle *simpatía* hacia los indios. Los exhorta a sufrir junto a ellos, a vivir el clavario del inocente y bondadoso salvaje; a padecer el suplicio final de criaturas que solo andan guiadas «según su propio corazón».

Quien se involucra en esta narración, percibirá de inmediato la clásica vocación pedagógica del enciclopedista que busca mostrar a vivo color, lo que sucede cuando el *fanatismo* voraz y ambicioso, irrumpe en la primigenia bondad natural. Es el relato de la destrucción del inocente, de hermanos humanos, donde, tal y como decía Raynal, las lágrimas son incontenibles ante semejante espectáculo (Brading, 1991, p. 479).

7. Alonzo y Cora

Marmontel, con la fluidez del literato y escritor de novelas ilustrado, conoce perfectamente cómo expresar su pensamiento a través de personajes. Siendo quizás su portavoz, el joven Alonzo de Molina.⁶ Se trata de un individuo con el que parece identificarse, y que representa todo lo contrario al codicioso conquistador que persigue la encomienda.

Este perulero encarna los ideales de la Ilustración. Junto a su insipiente racionalismo, yace la viva imagen de aquel hombre que es incapaz de contener la natural *simpatía* que lo hace sentirse hermano, incluso de aquellos que no son de su misma Patria. Molina es el reflejo del Apóstol de los indios interpretado desde la lente volteriana. Es el sucesor del fraile en todo lo que resta de la historia, motivo por el cual, llegará a exclamar en cierto momento: «Peuple innocent & malheureux! non, je ne puis t'abandonner; je me sens attaché à toi, comme par un charme invincible. Je ne trahis point ma patrie, en me déclarant l'ennemi des brigands qui la déshonorent, & en cherchant moi-même à lui gagner les cœurs» (1777, p. 75).

El mozo Alonzo de Molina funciona en el relato como prueba viva de que solo hace falta quitarse vendas del enceguecedor *fanatismo*, para percatarse que aquellos que sufren innumbrables tormentos, son tan humanos como nosotros: *simpatía* a plenitud. Esta pasión será, permanentemente, la

⁶ Ello, a pesar de que la mayoría de la historia que relata sobre este perulero, es pura ficción.

brújula que guiará al personaje, motivo por el cual, este no repara en cambiar de bando rápidamente con el fin de luchar a favor de los indios. Cual profeta de la desgracia, el castellano advierte a los naturales de la inminencia del enemigo. Desafortunadamente, esto no detiene el comienzo de la guerra que, finalmente, dará ventaja a la hueste de Francisco Pizarro.

Desde el capítulo XIX, la historia de Molina es la Odisea del conquistador arrepentido que busca evitar desastres semejantes a los que se vivieron desde el «fatídico momento» en que Colón pisó las Antillas. Es un personaje que plasma lo que ilustrados como Marmontel, concebían, debería ser la natural reacción de todo varón que haya despertado del sueño de la razón.

Parte de este viaje hacia el sentimiento, las pasiones del corazón y el descubrimiento de la hermandad subyacente a toda la humanidad; se desarrolla en una historia más que ilustrativa del amor por la propia especie. La enseñanza del *philosophe* es que, la única verdad subyacente son las pasiones compartidas por todos los seres humanos. Las diferencias en conductas, costumbres, cultos y modales son, a final de cuentas, relativas y pasajeras al momento de despertar en el hombre ilustrado, el amor por el otro sexo. Es este trasfondo intelectual el que da origen a una trama secundaria, en la cual se verá envuelto el mozo Molina: el romance con una virgen del sol, de nombre Cora.

Esta tragedia, que parece la adaptación de una de las más conocidas obras de Shakespeare, se nutre de la apelación a los sentimientos más íntimos del ser humano. Todo comienza en el capítulo XXVII, donde antes de partir en embajada a Cusco —para negociar con el soberbio *Huascar*—, se celebra un sacrificio solar. Pareciera que, por obra del destino,⁷ Alonzo y Cora, cruzan miradas por vez primera. Y en aquel instante, ambos quedan enamorados. El ilustrado no repara en tomar varias páginas para describir los sentimientos de ambos, entre los cuales se entreteje el discurso de la *simpatía* y el *amor por el otro*, más allá de las cadenas de la religión antinatural: «...tout en elle exprimoit l'émotion d'un cœur sensible... Ce sentiment, dont la nature avoit mis dans son sein le germe dangereux, se développa tout à coupe. [...] Cette retraite, où Cora voyoit couler ses jours dans une paisible langueur, fut pour elle, dès ce moment, une prison triste & funeste» (1777, pp. 109-110). A partir de aquel momento, es cuando verdaderamente Cora se encuentra *encadenada* a su voto.⁸

El gran «enemigo» de este romance es justamente el *fanatismo*. Si antes se había dicho que este creaba cadenas y cultos totalmente antinaturales, la historia de Alonzo y Cora es la ilustración perfecta de las consecuencias de tales instituciones ajenas al amor humano y las pasiones del alma. Al ser una

⁷ Marmontel utiliza textualmente una mención del hado en este capítulo.

⁸ El encadenamiento es figura y palabra clave y recurrente en el vocabulario del ilustrado.

virgen del sol, establece Marmontel, que era regla imperativa su castidad y claustro perpetuo en el santuario solar; el mismo que, de ser violado, acarrearía como punición la muerte de la familia de la consagrada.

De nuevo se manifiesta en el texto el afán pedagógico y divulgativo de un ilustrado de corte volteriano «a carta cabal», como lo es Marmontel, quien ha esperado el momento propicio para permitirle al lector criticar y adentrarse en el debate fundamental de la obra: el *fanatismo* y la *superstición* contra la *simpatía*, la bondad salvaje y la razón. Los cabos sueltos y premisas que había establecido desde un comienzo se juntan en el que es uno de los momentos decisivos de esta historia: la disputa entre la «ley antinatural del hombre» y la naturaleza.

El mozo perulero, mucho antes de conocer a su amada, se había negado a compartir el lecho con otras mujeres; se mostraba sabio y compasivo. Era la vida ejemplar de un occidental viviendo en medio de los bondadosos salvajes. No obstante, desde aquel fatídico encuentro, ambos amantes se encuentran profundamente conmovidos y frustrados por el imposible que anhelan. Mas, el destino favorece a Alonzo para que, en cierto momento, pueda confesarle a la joven su pasión. Y qué mejor ocasión para aquello, que luego de una proeza: rescatarla de la explosión del volcán de Quito.

En aquel capítulo xxviii, Alonzo confiésale su amor a Cora. Ella se deja seducir y sucumbe a los encantos del perulero. A pesar de intentar ocultarlo, la naturaleza se abre camino en medio de leyes antinaturales. Y, fruto del amor sacrílego, Cora concibe. Con este hecho se condena a muerte a toda su familia.

Desde el capítulo xxxix se desarrollan las consecuencias de este fatídico amorío. Angustiada por el mal que ha de venir, Cora envía a su padre a pedirle a Alonzo que huya, pero antes mantiene una conversación llena de emoción con el anciano. Alonzo, finalmente, se entrega a su merced, y le solicita que pueda vengarse de él por la desgracia que ha acaecido sobre su familia. No obstante, el autor aprovecha esta ocasión para, de nuevo, exaltar la bondad del indio, que le responde: «Me venger! Hé ne sais-tu pas, dit le vieillard, que la vengeance est insensée; qu'au malheur elle joint le crime, & ne soulage que les méchants?» (1777, p. 149). Descorazonado, esperando el inminente final, el padre acepta su destino con virtud. Mas, será Alonzo quien tomará el siguiente paso, y opta por enfrentarse también en el juicio, no contra el *Inka*, sino contra la regla antinatural del voto, producto de una religión corrupta.

La conclusión de esta historia es la puesta en escena de lo que, un ilustrado como Marmontel, anhelaría que suceda cada vez que una ley sea fruto de instituciones y cultos totalmente antinaturales y ajenos a la pasión humana. Este episodio en particular pareciera ser más cercano a una puesta en escena teatral. Casi calcando a Voltaire —reconociendo los innatos sentimientos de

justicia y misericordia — el *philosophe* se enfrentará, a través de Alonzo, contra el *fanatismo* y la *superstición* encarnados en la ley que describió desde el capítulo III de su crónica: el voto de la virgen solar. Es el momento de hacerla materia de duda; y, junto al lector, ponerla en tela de juicio.

De esta manera, apelando a la *simpatía* y el *derecho natural*, se presenta el joven Alonzo de Molina realizando un discurso digno de todo un *philosophe*. Con una persuasión que conmueve al auditorio y busca hacer despertar en los indios el uso de la razón. Sus palabras emocionan a Cora y cae vencida en brazos de sus padres. Sin embargo, a quien persuaden con total profundidad, es al mismísimo *Inka*. Marmontel expresa cómo es que, en el fondo de su ser, «[I]e Monarque attendri lui-même, mais contrain par la lois à user de rigueur, porsuit...» (1777, p. 152).

La denuncia contra el culto supersticioso se hace explícita en este discurso. Es, tal vez, una de las partes más importantes de la obra, el momento en el que Marmontel consagra los ideales del pensamiento ilustrado y los hermana con la bondad natural de los incorruptos salvajes. Estos últimos, en contraste con los castellanos, despertarán del sueño del error, se iluminarán y dejarán atrás el *fanatismo*. Expresa el perulero:

Ah! C'est la superstition qui vous commande, au nom d'un Dieu d'être cruels. L'en croyez-vous? Oubliez-vous que le Dieu que vous adorez est à vos yeux la bonté même? [...] Roi Peuple, dit-il, apprenez à discerner, par d'infaillibles marques, la vérité qui vient du ciel, d'avec l'erreur qui vient des hommes. Jetez les yeux sur la nature: voyez son ordre & son dessein (Marmontel, 1777, pp. 152-153).

Estos son los únicos y suficientes motivos por los que, finalmente, la ley quedará abrogada. Vale más la pasión humana, que el rigor de las ataduras de la *superstición*. Es el espíritu de las luces el que ha penetrado en las almas de los indios. Exclama entonces el renacido e iluminado *Ataliba*: «Il a raison, ... & la raison est au-dessus de la loi» (1777, p. 153). De esta manera concluye el capítulo. Aquí triunfa la pasión humana, triunfa la razón y, finalmente, Cora y Alonzo terminan casados, pero no bajo el sacramento cristiano, sino bajo el amparo de la religión natural.

No obstante, el autor busca conmover la pasión del lector, por lo que construye un fatídico desenlace para la anterior historia. En concordancia con el tono novelístico de la obra, Marmontel busca culminar con un final que parece buscar en el lector un tipo catarsis, producto de la tragedia. En base a lo anterior, con el arribo definitivo de la hueste de Pizarro y luego de la captura del *Inka* en la plaza de *Cassamalca*⁹, Alonzo — que desde el capítulo XIX se convirtió en un «Las Casas armado» y militante por la defensa de los

⁹ Cajamarca.

indios —, cae en combate junto con todos los indios inocentes que perecieron en la fatídica tarde del 16 de noviembre de 1532. ¿Es este el final de los hombres virtuosos?

Arriba Cora, aún encinta, al lugar donde yace aprisionado el *Inka* y donde yacen los caídos en batalla, pregunta a los vencedores dónde fueron a parar los vencidos, y un indio le señala el lugar donde su esposo ahora duerme. De este modo, y con un parecido a la Julieta shakesperiana, la conmovida india expira de un gran dolor en aquel mismo lugar, por la muerte de su amado. Mas, con la mayor crudeza y frialdad posibles, el final de esta historia debe ser algo estremecedor, de modo que Marmontel cierra el telón diciendo: «Enfin l'excès de douleur rompant les nœuds dont la nature retenoit encore dans ces flancs le fruit d'un malheureux amour, elle expire en devenant mere. Mais cet accès de désespoir n'a pas été mortel pour elle seul; & l'enfant qu'elle a mis au monde en est frappé. Il s'éteint sans ouvrir les yeux à la lumière sans avoir senti ses malheurs» (1777, p. 199).

8. Hermanos indios

Cierta vez afirmó Michelle de Montaigne que, los caníbales, pieles rojas y demás «clases» de naturales eran de lo más atractivos, puesto que «aún se encuentran muy cerca de su estado de naturaleza» (en Pagden, 2015, p.82). Insólito para muchos, como el señor Voltaire, puesto que esta admiración haría que pronto terminemos caminando en cuatro patas. Mas «[n]e tentez donc pas de retomber à quatre pattes [, monsieur]; personne au monde n'y reussiroit moins que vous» (Rousseau, 1964b, p. 227).

El polémico *philosophe* suizo, aunque bien hacía en no revivir disputas con Voltaire, sabía perfectamente que luego de la publicación de su «Segundo Discurso sobre la Desigualdad», había agitado mucho más el debate en la esfera intelectual ilustrada, en torno a la verosimilitud de la nueva ciencia e historia del hombre. A su juicio, era mejor descartar toda historia o dato provenientes de alguna fuente «civilizada». Puesto que estas estaban ya demasiado lejos del origen y de la verdadera esencia de la humanidad: ¿no era acaso el estado de naturaleza hobbesiano una hipótesis al mismo nivel que muchas otras? *Contrario sensu*, es necesario retornar mucho más atrás, hacia un pasado que sobrepase los límites de la historia, de las circunstancias y factores climáticos, y buscar verdaderamente al hombre, mas no guiados por los métodos más prolijos, sino dentro de nuestro propio corazón.

Esta sería, *grosso modo*, la postura más difundida de la segunda mitad del setecientos, que buscaba polemizar con los deterministas climáticos y los «mitos» creados por supersticiosos, con el fin de ocultar y salir impunes de los abusos cometidos en el Nuevo Mundo. ¡La Condamine y Pauw se habían equivocado! Detrás de esas caricaturas producto de la *superstición* y tiranía

de cronistas toledanos o de aquellos espíritus ilustrados de corte naturalista que hacían ecos a Sepúlveda y Buffon, se encontraba el «Noble Salvaje». Y serían los intelectuales de la segunda mitad de siglo, quienes que se encargarían de redescubrir el valor de aquellas criaturas y reivindicar el prestigio de Garcilaso, entre los *philosophes*.

A continuación, vamos a retornar capítulos atrás para estudiar otro tema que desarrolla Marmontel a lo largo de la crónica: siempre que se presenta la oportunidad, el autor no duda en traer a la luz las virtudes de los salvajes. Como se llegó a estudiar *supra*, nuestro autor no rechaza jamás las bondades de la policía y la instrucción, que son medios idóneos para que los americanos puedan iluminarse y empiecen a razonar con claridad. Partiendo del análisis de su prosa, parece de lo más verosímil que se haya dejado por aquella corriente intelectual que, observando aquellas tan disímiles civilizaciones, encontraba en estas, virtudes naturalmente intrínsecas: las virtudes del Buen Salvaje.

Este es el *leitmotiv* de la obra, que está plagada de multitud de actos por parte de los indios, en los que se demuestra su bondad y gentileza ínsitas. Ambos adjetivos acompañan casi permanentemente, cualquier aparición de personajes oriundos de los territorios del Mar del Sur o del golfo de México.¹⁰

El autor guarda sumo cuidado al momento de retratar a los americanos, que son, en realidad, gente virtuosa, inadvertida del lujo y envueltos en una inocente desnudez. Se mostrarán altamente solidarios, misericordiosos y llenos de pasión. Pero, tal vez, lo más importante y sorprendente que encuentra el autor en aquellos naturales, es que están dispuestos a ilustrarse y a aprender las verdades que les propone la razón.

Episodios en los que expresa Marmontel estas bondades podrían ser objeto de un recuento extenso; sin embargo, hemos escogido tres de los más significativos, con el fin de analizar cómo plasman al Buen Salvaje a lo largo de la narración de todas las desavenencias acaecidas durante la conquista del Imperio del Perú. La obra del autor interactúa constantemente con la historia y la novela, que la vuelve una fuente rica y arquetípica dentro de los trabajos que circularon a lo largo del setecientos por todas partes del mundo; y que fue motivo de admiración para muchos, como escándalo para otros.

En un primer episodio está el recibimiento de los salvajes al padre Las Casas. Como fue mencionado líneas arriba, la visión que Marmontel tenía del fraile es idealizada. Es la antítesis al *fanatismo* hecha personaje. Y, en

¹⁰ En esta obra, la presencia de indios de tribus del norte, como los *mexicas*, acompaña toda la historia. Un personaje carismático es el cacique Orozimbo que tendrá un protagonismo importante hasta el final de la obra y será un defensor del Imperio del Perú ante la inminente llegada de los peruleros.

virtud de su convicción de que debe extenderse el evangelio de manera pacífica y amorosa, Marmontel ilustra esta metodología por medio de historias ejemplares y pictóricas, como la que se puede apreciar en el capítulo XIII y siguientes. En este relato, un fraile temeroso es dirigido por los mismos indios al interior de sus más remotas tierras, cruzando ríos y montañas. Todos tienen la intención de verlo y conocerlo. Su carisma es tal que los propios indios no dejan de llamarle «padre» y reconocer sin eufemismos el amor recíproco que se tienen. El objeto de esta narración parece que es crear un contraste directo entre la manera como los peruleros «tiranos» se encuentran con los indios, y la manera como lo hace el «virtuoso» Las Casas.

El amor de los salvajes es indisimulado, honesto y sale a relucir en infinidad de momentos. Aunque, el que parece más impactante, es aquel que se da cuando uno de los naturales se sacrifica con el fin de proteger al fraile del ataque de un tigre. Todos los salvajes están dispuestos a morir, rodeando al fraile con el fin de que no perezca: «Laisse-nous t'entourer, lui-disent-ils, ...; il [le tigre] n'en prenda qu'un, & ce ne seras pas toi» (1777, p. 55). Esta es una lección de amor a la propia especie que ilustrados como Marmontel no se ahorran de incluir en sus obras. Las Casas, al poner delante de sí el amor a la humanidad, comprenderá que esta es la brújula que le permite encontrar la virtud del Salvaje.

La inocencia de los indios también se hace ver en otros episodios. En uno de ellos, un cacique le muestra al dominico un ídolo que ha elaborado. Mas no es cualquier imagen, sino una que representa al fraile mismo. Las Casas, guardándose del escándalo y la masacre inquisitorial, prefiere actuar con paciencia, apreciando la humildad de estas gentes, por lo que «con aire dulce y severo», le ordena destruirla. La palmaria bondad del salvaje se plasma en esta historia con el finde impresionar al lector, y convencerlo de que, allá, en las Indias, yace una raza de hombres más puros que todos los europeos, por lo que su existencia no nos debería causar más que un sentimiento de admiración. Puede sintetizarse la visión de Marmontel en un dicho que pone en labios del apóstol de los indios: «O Dieu de la nature! s'écria Las-Casas, se pourroit-il que des cœurs si vrais, si doux, si simples, si sensibles, ne fussent pas innocens devant toi!» (1777, p. 56).¹¹

Las Casas empieza a instruir a los indios para que dejen sus cultos idolátricos e inhumanos, pasa tiempo con ellos y conoce su religión. El cura, luego de conocer al señor étnico, le descubrirá, en una escena altamente volteriana, que adoran al mismo Dios, y que este no aprobaría jamás los abusos del *fanatismo* o la inhumanidad de las «religiones».

¹¹ Resulta relevante mencionar que el *philosophe* opta por conservar y mencionar en su obra el título de «Apóstol de los Indios», del que Las Casas fue objeto.

El autor inserta de nuevo el arquetipo del Salvaje en un breve y conciso episodio: cautivo en un templo yacía el hijo de Pedrarias Dávila —*Gonzalve*—, al cual, gracias a la persuasión del dominico, el cacique *Capana* decide liberar. Dentro de los discursos presentes en esta escena, podemos detectar la pluma de Marmontel, que adhiere frases de corte iluminista en los dichos del cacique, quien luego de perdonar la vida a *Gonzalve* y liberarle, le dice: «Ne sommes-nous pas freres? N'est-tu pas mon égal?» (Marmontel, 1777, p. 60). Pareciera que el salvaje actúa como prueba palmaria de lo que afirmaba Rousseau sobre la natural piedad de los salvajes.

Finalmente, una vez más el relato cierra con la admiración del civilizado: «Gonzalve fut, dès ce moment, parmi les Indiens, comme dans sa patrie, & comme au sein de sa famille...[Il aimoit] La seul liberté, ... la vie heureuse & simples de ce Peuple Sauvage...» (Marmontel, 1777, p. 60). En esta frase de cierre, es ostensible el énfasis que hace el autor sobre la felicidad y simpleza del salvaje. ¿Acaso haría falta que este último aprendiera —por ejemplo— la geometría y la mecánica corpuscular de los ilustrados para ser de verdad un hombre? ¿No era acaso ya perfecto como lo habían encontrado los peruleros? Son preguntas que esconde el autor detrás de su retrato de los naturales americanos. No obstante, como advertimos, aún habrá más oportunidades para apreciarlo.

Varias páginas después, Marmontel narra los sucesos acaecidos durante los viajes de Pizarro. El personaje de Alonzo de Molina cobrará un protagonismo esencial, como fue estudiado *supra*. Mas, vale mencionar el episodio que coincide con su ruptura con Pizarro en el capítulo XIX, porque describe detalladamente la acogida de los indios salvajes a un hombre que es totalmente extraño, no solo a sus tierras, sino a toda su religión y costumbres. A partir de aquí, las descripciones del autor son extensas, llenas de epítetos, símiles y metáforas; como si quiera exponer con lujo de detalle la vida de aquellas gentes.

A pesar de la evidente alteridad,¹² los indios se muestran como portadores de una bondad y humanidad puras e incorruptas. El autor aprovecha la narración —evidentemente imaginaria y utópica— del civilizado que se adentra en la vida de los salvajes, para mostrarnos indios con una *humanidad* ejemplar y *fraternidad* incondicional hacia la propia especie. Estas ideas forman parte de la denuncia que, *soto voce*, inserta este *philosophe* en su crónica: toda conquista que se logre por violencia, tortura, esclavitud y genocidio; jamás será verdaderamente legítima; por el contrario, es un acto totalmente antinatural.

¹² «Alteridad», con evidencia es un anacronismo, mas, usamos el término con fines de agilizar la lectura. Solicitamos la dispensa del lector.

Escribe el autor sobre el arribo de los castellanos a Tumbes: «Les Indiens, sans défiance comme sans artifice, sollicitoient les Castellans à descendre sur le rivage... [&] A peine sont-ils descendus, qu'un foule empressée & caressante les environne...» (1777, p. 74). Para, luego de narrar la partida de Pizarro, relatar en los capítulos XIX y XX, los tratos que el mozo perulero recibe por parte de los indios. De nuevo, describe la vida de los salvajes de la siguiente forma: «[Alonzo] n'avoit jamais été plus heureux...[A]u milieu d'un Peuple naturellement simple & doux, il jouissoit du calme...; il respiroit l'air pur de l'innocence [...] Molina se fut livré sans peine aux charmes de la beauté, de l'innocence & de l'amour» (1777, pp. 75-76).

Como se puede ver, el autor no desaprovecha ocasiones y capítulos para poder hacer el retrato más prolijo de la vida de los salvajes. Ellos son los protagonistas de la historia. La lectura integral de la obra pondrá al lector en un constante diálogo con los personajes, encarnando cada uno un discurso específico. Aunque, lo más envolvente de esta narración, parece ser que intenta llevar al lector a imaginar los paraísos y la vida en medio de los amerindios. Tal y como si estuviera conviviendo con ellos.

De este modo, la crónica de este *philosophe* parece tener un aire parecido a la obra de Bougainville: proyectando una visión utópica hacia el pasado salvaje, e invitando de manera seductora a imaginar la vida en medio de aquellas nobles criaturas, como será apreciado en este último episodio.

Unos cuantos capítulos después, se nos cuenta la iniciativa de Pedro de Alvarado por tomar el Perú antes que Pizarro.¹³ En búsqueda por encontrar aliados, decide enviar en comitiva a parientes del cacique *mexica* Orozimbo junto a un grupo de castellanos. Aunque, lamentablemente, el viaje terminaría en fracaso y naufragio. En medio de esta jornada, la comitiva se encontrará a la merced de indios de la isla Christine. No obstante, en lugar de ser objeto de un recibimiento hostil o con una carnicería, como era —según Marmontel— la costumbre de los españoles; en contraste, estos quedan anonadados al apreciar la vida casi paradisíaca y los gestos de bondad y mansedumbre de los salvajes:

Le malheur avoit amolli le cœur des Castillas & brisé leur orgueil farouche. L'éloignement & l'abandon leur avoient appris à aimer les hommes... Attendris de l'accueil plein de bonté, que leur font les Sauvages, ils y répondent par les signes de la joie & de l'amitié... Les insulaires enchantés les conduisent dans leur village ... Les cabanes de ce hameau sont revêtues de feuillages ;

¹³ Es probable que Marmontel haya inventado este relato partiendo de la empresa que el conquistador de la Nueva España organizó y que fue frenada por el adelantado De Almagro. Si el autor conocía esto, parece ser que adaptó la historia a sus fines narrativos, situándola mucho tiempo antes de la fecha en la que efectivamente sucedió. Por otro lado, este episodio está entrelazado con historias de su autoría. En este caso, la de los caciques mexicanos.

l'industrie, éclairée par le besoin, y a réuni tous les agréments de la simplicité... D'abord les Sauvages invitent leurs hôtes à se reposer; & à l'instant, des jeunes filles, ... apportent dans des corbeilles les fruits que leurs main sont cueillis... L'égalité, l'aisance, l'impossibilité d'être envieux, jaloux, avare, de concevoir rien au-delà de sa félicité présente, dévoient rendre ce peuple facile à gouverner... L'amour seul aurait pu troubler l'harmonie & l'intelligence d'une société si douce; mais passible lui-même, il y étoit soumis à l'empire de la beauté... [&] les Espagnols ne cessoient d'admirer des mœurs si nouvelles pour eux (1777, pp. 89-90).

Esta podría ser, fácilmente, la mejor síntesis del pensamiento de Marmontel al momento de concebir al «Noble Savage». En ella, no solo aparecen de nuevo la inocencia, desnudez y la fraternidad filantrópica, sino las *virtudes* a las que aludimos *supra*: la hospitalidad, simpleza, humildad y el amor a la propia especie, la ausencia de toda envidia o avaricia, la plenitud de la igualdad, la belleza y el amor. Aunque, tal vez, lo que es más importante para el ilustrado, sea la tan mentada «felicidad humana», una felicidad secular y pura, en medio de la naturaleza y sin necesidad de urbes. Es el ser humano sin corrupción.

Si alguien realiza un análisis de este tipo, no priorizando las tramas construidas por el *philosophe*, con un escudriño cuidadoso y acercamiento crítico podrá «desenterrar» y extraer de la crónica con total claridad, el paradigma ilustrado del *Bon Sauvage*, el cual, en palabras de Rousseau, sería la demostración clara de que:

[Les Sauvages] tenant un juste milieu entre l'indolence de l'état primitif et la pétulante activité de nôtre amour propre, dut être l'époque la plus heureuse et la plus durable... L'exemple des Sauvages qu'on a presque tout trouvés à ce point semble confirmer que le Genre-humain étoit fait pour y rester toujours... et que tous les progrès ultérieurs ont été en apparence autant de pas vers la perfection... [I]ls vécutent libres, sains, bons et heureux autant qu'ils pouvoient l'être par leur Nature (1964a, p. 171).

No sería inoportuno hacer, finalmente, una comparación textual entre el texto de Marmontel y de otro *philosophe* contemporáneo: Boungaiville, para poder hacer explícita la corriente de pensamiento en la que se insertó el autor. La famosa obra «Voyage autour du monde par la frégate du roi «la Boudeuse» et la flûte «l'Étoile»; en 1766, 1767, 1768 & 1769», publicada años antes que la crónica de Marmontel, tuvo junto los trabajos de Raynal, una influencia trascendental en la configuración del imaginario europeo sobre el Nuevo Mundo en el siglo XVIII, efecto que, consideramos, también irradió al alumno volteriano que estamos estudiando, y moldeó hasta cierto punto su concepción del Salvaje.

Aprécie-se la gran semejanza entre el reporte que brinda Marmontel sobre las mujeres del Nuevo Mundo, en diferentes ocasiones, con una página de la obra de Bougainville:

Cuadro 1

Bougainville	Marmontel
<p>«Les pirogues étoient remplies de femmes qui ne le cedent pas pour l'agrément de la figure au plus grand nombre des Européennes, & qui, pour la beauté du corps, pourroient le disputer à toutes avec avantage. La plûpart de ces nymphes étoient nues, car les hommes & les vieilles, qui les accompagnoient, leur avoient ôté la pagne dont ordinairement elles s'enveloppent... on découvroit quelque embarras; foit que la nature ait partout embelli le sexe d'une timidité ingénue, foit que, même dans les pays où regne encore la franchise de l'âge d'or, les femmes paroissent ne pas vouloir ce qu'elles desirent le plus...» (Bougainville, 1771, p. 190).</p>	<p>«[D]es jeunes filles, belles comme des nymphes, & comme elles à demi nues, apportent dans des corbeilles les fruits que leurs mains ont cueillis... La laideur, parmi eux, étoit un prodige; & la beauté, ce don partout si rare, l'étoit si peu dans ce climat...» (Marmontel, 1777, p. 89-90).</p>
<p>«[L]a finesse de tous leurs sens & la-beauté singuliere de leurs dents qu'ils conservent dans le plus grand âge...Je n'ai jamais rencontré d'hommes mieux faits ni mieux proportionnés; pour peindre Hercule & Mars, on ne trouveroit nulle part d'aussi beaux modeles» (Bougainville, 1771, pp. 213-214).</p>	<p>«[F]illes & de garçons, tous d'une beauté singuliere... [Ils] laissent à la beauté toute la gloire de ses charmes; mais la pudeur, dans ces heureux climats, tient lieu de voile à la nature... & [elle] n'avoit jamais rien formé de si beau» (Marmontel, 1777, p. 21).</p>
<p>«Les hommes, plus simples ou plus libres, ... nous perssoient de choisir une femme ... Malgré toutes les précautions que nous pûmes prendre, il entra à bord une jeune fille ... [Elle] laissa tomber négligement une pagne qui la couvroit & parut aux yeux de tous, telle que Vénus se fit voir au berger Phrygien...Nos soins réussirent cependant à contenir ces hommes enforcelés, le moins difficile n'avoit pas été de parvenir à se contenir soi-même» (Bougainville, 1771, pp. 190-191)</p>	<p>«Bientôt après, il vit venir les plus heu-reuses meres, celles qui pouvoient s'applaudir d'avoir les filles les plus belles, ... les menant par la main, lui présentoient à l'envi. «Daigne agréer, lui disoient-elles, cette jeune & douce compagne. Elle excelle à filer la laine; elle en fait les plus beaux tissus. Elle est sensible; elle t'aimera... [D]u moment qu'elle t'a vu, tu es l'épouse que son cœur desire [»] ... Molina se fut livré sans peine aux charmes de la beauté, de l'innocence & de l'amour» (Marmontel, 1777, p 76).</p>

9. Atahualpa

Ahora bien, trasladando el análisis hacia otra expresión del paradigma del Salvaje, haríamos mal en ignorar la caracterización que hace Marmontel del personaje más importante de la segunda parte de su obra: el *Inka*.

El conflicto «político» —que en realidad era ritual— producido entre la élite incaica como consecuencia de la muerte de Huayna Cápac y la necesidad del restablecimiento del orden cosmológico, fue desde los primeros cronistas un motivo de análisis y, a la vez, flor de discursos legitimadores concernientes a la conquista de las Indias. Partiendo de argumentos eurocéntricos e incapaces de salir del esquema jurídico de la época, los primeros cronistas se encargaron de retratar una imagen negativa del *Inka* que encontraron. Utilizando conceptos como legitimidad y sucesión que, en la cultura andina, eran desconocidos (Pease, 2004).

En palabras de un prestigioso historiador, «la imagen que las crónicas presentan de un Huáscar legítimo, y un Atahualpa prepotente y bastardo, permitió a los españoles desde Cajamarca justificar su propia empresa de conquista, pues, ...explicaba su condición de restauradores de la «vieja monarquía» cuzqueña...» (Pease, 2004, p. 161).

Los dudosos *philosophes* franceses, desconfiados de los «tiránicos conquistadores» y sus historias, prefirieron los relatos de Las Casas, los cuales aparentaban relatar una historia sin matices y, por ello, más cercana a la verdad. Sin embargo, queda claro que ni siquiera estos pensadores, pudieron escapar de las «ataduras» del derecho y paradigmas europeos al momento de redescubrir y reescribir la historia índica.

En tono de respuesta, la historia que narra Marmontel guarda coherencia con el subyacente paradigma del «buen salvaje», presentando una versión peculiar de la historia del Cusco y el conflicto ulterior: un difunto rey divide su reino entre sus dos hijos, los cuales son indios de bien. Sin embargo, uno de ellos, consumido por la ambición, será el arquetipo perfecto de la corrupción humana —incluso en el salvaje— que desatará una guerra que terminará sin vencedores, pues los fanáticos castellanos aprovecharán el momento crítico del imperio para darle el golpe final. Es la tragedia misma de la humanidad.

La versión de Marmontel resulta interesante, pues el que cae en corrupción, prepotencia y soberbia es Huáscar y no Atahualpa —*Ataliba*, en su obra—. Esta versión alternativa guarda coherencia con la interpretación del cronista, pues la caída del imperio, y la victoria del *fanatismo* es producto de la dormición de la sensibilidad, la bondad y la ecuanimidad inicialmente establecidas.

Ataliba es presentado, desde los primeros capítulos, como un personaje que encarna la *simpatía*, sabiduría y la bondad natural a plenitud. La imagen

que transmite Marmontel del *Inka* no es inocente ni «objetiva». Todo lo contrario, esta visión idealizada del incario y la caracterización de *Ataliba* como un modelo de soberano racional y perfecto, revela al lector la considerable cantidad de consultas que ha realizado este *philosophe* a los *Comentarios Reales* de Garcilaso. Como sabemos, esta obra fue una fuente imprescindible para que los enemigos de España pudieran refutar la versión oficial de la conquista castellana.

No obstante, si bien la conquista era algo ilegítimo, Marmontel aún tenía que demostrar que los imperios conquistados no eran nada parecido a tiranías. Sino algo más semejante a paraísos o utopías, donde se vivía aún sin demasiada distancia de la intrínseca naturaleza humana y sus virtudes primitivas.

En otras palabras, la «monarquía» incaica era todo menos un gobierno usurpador o ilegítimo. *Ataliba* era en realidad, un rey con pleno derecho, apreciado por su gente, en extremo justo y ecuaníme. Había recibido por herencia de su padre un fragmento del imperio —el reino de Quito— y debía gobernarlo de manera independiente al territorio perteneciente a su hermano *Huascar*, el Cusco. La verdad que había sido ocultada por los partidarios del absolutismo, el privilegio y la desigualdad era que, en realidad, el hermano del Cusco había intentado usurpar la parte que le correspondía a *Ataliba*. La avaricia de *Huascar* y su familia generó finalmente una cruenta guerra civil que *Ataliba* siempre buscó evitar. Lamentablemente, no bastaron la mediación de Alonzo de Molina ni las advertencias de los curacas *mexicas* para conmovir el espíritu de *Huascar*. Él encarna el destino que le espera a todos los avaros, injustos y malintencionados: la derrota y, posteriormente, la muerte. Mas esta última será la que, de manera trágica, también llevará a la condena de su hermano.

Marmontel se adhiere al reconocimiento de la bondad del salvaje. Mas, como si no bastaran todas las muestras de amor y cariño de las tribus y caciques a lo largo de la obra para con los extranjeros, el culmen de la perfección y bondad subyace en *Ataliba*. Desde las primeras páginas, el *Inka* demuestra una profunda *simpatía* hacia todo ser humano. Un momento memorable es durante el relato del cacique Orozimbo sobre las desgracias que sus «hermanos mexicanos» han sufrido a causa de los europeos, ante lo cual *Ataliba* se muestra profundamente conmovido y responde al noble mexicano de la siguiente manera: «Je sens vos maux, je les partage. Si je ne puis les réparer, j'espere au moins les adoucir... que ma Cour soit votre asyle...» (1777, p. 44).

Por otro lado, *Ataliba* es un personaje prudente en extremo, humilde y que busca siempre actuar de manera sabia y pacífica. Así, desde el presagio de su final por parte de un sacerdote a inicios de la historia, hasta en los albores de la guerra contra *Huascar*, pareciera ser que las palabras que expresó desde su primera aparición son el resumen de su propia vida: «jamais les

malheureux ne trouveront mon cœur inaccessible, ni mon palais fermé pour eux» (Marmontel, 1777, p. 27). El momento más ostensible en el que esta piedad y amor filantrópico se manifiestan es cuando termina acogiendo a un mozo español (Molina). Acoge al presagiado enemigo sin encono ni desconfianza, perdona su vida y le hace sentir — como a todo necesitado —, cual si estuviera en su propia patria (Marmontel, 1777, p. 98). A contracorriente, el indio acoge al adversario sin encono o desconfianza, le perdona la vida, lo hace amigo, consejero y noble. La virtud del indio yace en reconocer a un *ser humano* detrás de la imagen del invasor que forma parte de una hueste que en su contra marcha. *Ataliba* encarna las premisas sostenidas por muchos de los *philosophes* militantes de la tolerancia y la reivindicación del salvaje, demostrando que porta aquella bondad originaria que todo hombre puede encontrar dentro de sí, que se expresa en la máxima del amor a la humanidad.

En efecto, este amor desinteresado por el otro se manifiesta constantemente en la conducta del *Inka*:

Ataliba lui tendit la main. Viens, lui dit-il; le guerrier & l'ami, le courage de l'un, les conseils de l'autre, tout sera bien reçu de moi [...] & Molina & le Cacique, reçus, logés dans le palais des enfans du Soleil, partagerent la confiance & la faveur du Monarque... (Marmontel, 1777, p. 84)

Como podrá observarse, la construcción de un personaje de manera tan idealizada permite ilustrar lo expresado en cierto momento por Las Casas: «[L]’homme est fait pour aimer» (Marmontel, 1777, p. 59). En este orden de ideas, la importancia de *Ataliba* reside en que su gobierno perfecto, racional y justo, deslegitima el *imperium* de España, toda vez que los conquistadores no restauraron ninguna monarquía o vencieron un estado altamente despótico, sino que terminaron con un orden natural perfecto, a causa de su codicia y *fanatismo* destructor.

10. Edén

Por otro lado, la obra de Marmontel es una denuncia directa en contra el absolutismo. A su juicio, la concentración del poder, en cualquier bando de esta historia — sean indios o ibéricos —, concluye en iguales perjuicios para todos: la corrupción. La crónica constituye un llamado al despotismo ilustrado y al reconocimiento del «contrato social» como fuente de legitimidad.¹⁴ Estas propuestas, lo hacen acercarse de manera tenue al pensamiento de Rousseau, quien, curiosamente, falleció unos meses antes de la publicación de esta obra.

¹⁴ Huelga decir que Marmontel no emplea el término «contrato social» o desarrolla una teoría política compleja al respecto. Rescatamos solamente la existencia de un parentesco y semejanza entre ideas circundantes de la época. Las tesis contractualistas existieron mucho antes que la obra de Rousseau.

Una evidencia algo opaca de la primera exhortación se puede rastrear en el discurso del capítulo xxvi. Es el momento en el que *Ataliba* termina, finalmente, abriendo su corazón al castellano Molina, con el fin de pedirle consejo. Esto último es un gesto de humildad admirable, ya que, por más que a lo largo de toda la obra, *Ataliba* es el hermano prudente, sabio, bondadoso, y que no desea más que la paz, reconoce aún necesitar del auxilio de un «...Ministre éclarié, & d'un médiateur habile...» (Marmontel, 1777, p. 105). No obstante, lo que sí es evidentemente claro es la denuncia contra los privilegios y el poder absoluto, génesis de desigualdad.

Marmontel está convencido de que la fuente de legitimidad del poder político no procede de la dinastía o de una religión que consagre hombres como dioses, sino del pueblo mismo. Descubrir la hermandad subyacente a toda la especie humana hace que los modelos políticos deban fundamentarse en aquella igualdad primitiva de la que los salvajes se muestran portadores. Esto lo expresa Marmontel a través de Alonzo en el capítulo xxxii, en el que reprende a *Huascar* por creer que el fundamento último del poder de su padre — a quien quería deshonorar para apoderarse de la herencia de su hermano — provenía de ser considerado como el «Hijo amado del Sol». En contraste, proclama «*Son enfant chéri! N'est-ce pas la complaisance & le mensonge qui l'ont décoré de ce titre? - Tout son Peuple le lui a donné, & tout un Peuple n'est point flatteur*» (Marmontel, 1777, p. 126).

Con ello, a la vez que reprende la creencia supersticiosa de Huáscar — por exaltar divinizar a un simple hombre con creencias irrisorias —, también reivindica disimuladamente la legitimidad del incario, pues, si un pueblo tan virtuoso no puede ser pura adulación, entonces el gobierno que les rige no es más que la expresión de su propia voluntad. Y es por ello que, desde un comienzo, el *Inka*, aunque monarca, no es servido, sino que ruega a sus ciudadanos coadyuvarle para que pueda procurarles todo bien: «*Enfans, dit-ilvotre pere commun, le fils du Soleil, vous salue... Croissez pour m'aider à vous faire tout le bien qui dépend de moi; & à vous épargner ou adoucir les maux qui dépendent de la nature*» (Marmontel, 1777, p. 17). La figura filantrópica y paternal del *Inka* no es en vano, sino que expresa claramente la bondad que encarna el monarca, que reconoce a la humanidad en todos sus súbditos y, por ello, los tiene cual «hijos».

A lo largo de toda la obra, el autor realiza críticas en este tono a la legitimidad de la conquista, la guerra y la política. Parece que intentara siempre poner en duda, aunque de manera muy sutil, el sentido que hay detrás de los cultos y formas de gobierno de la época en Europa. Llama particular atención el «giro copernicano» del que intenta concientizar al lector en cada espacio donde tiene oportunidad de discutir de dónde emana la fuente de legitimidad del poder, y no duda en contestar siguiendo la línea del modelo contractualista secularizado del iluminismo.

Por otro lado, la insistencia de Marmontel sobre la importancia de la igualdad, no solo le parece un signo de civilización, sino que es la característica de un Estado pleno en virtud. Esta última idea lo hace acercarse a pensadores como el mencionado Jean Jacques.¹⁵ Nos aventuramos a decir que, con probabilidad, nuestro autor bordea los pasos pioneros e iniciales hacia lo que sería la nueva forma de pensamiento: el romanticismo. Usando terminología acuñada por Isaiah Berlin, Marmontel quizás podría ser un *restrained romantic*.

Finalmente, se evidencia en el autor la típica tendencia de los *philosophes* de fines del siglo XVIII por describir de manera utópica a los pueblos de continente americano, con fines de hacer palmario contraste con la civilización europea. Entre líneas, encontramos constantemente la antítesis entre los indios, carentes de soberbia y avaricia, y los peruleros, idólatras del lujo. Es por ello que el autor afirma sobre los naturales: «Ils possédoit en abondance les plus précieux des métaux...[Mais] ils avoient mis leur dignité dans l'inocence & la vertu» (Marmontel, 1771, p. 18).¹⁶ En otro momento explica el motivo de tan inmaculadas y refinadas costumbres políticas de aquellas gentes: su génesis yace en la «révolution des mœurs» producto de la llegada de los *Inkas* civilizadores, quienes «par la raison, plus que par la force des armes, ... avoient obligé de suivre leur culte & leurs loix» (Marmontel, 1777, p. 75).

Este último pasaje guarda coherencia con lo que sostuvimos líneas arriba, Marmontel no rechaza jamás el paradigma ilustrado, motivo por el cual, aunque es un apóstol de la religión y del *derecho natural*, no es un primitivista que niegue las bondades de la razón. Por el contrario, si los indios son un estado tan perfecto, es por la manera como se han educado en su uso. Y el papel de «misioneros» de la *simpatía* y el cosmopolitismo como Alonzo de Molina, llevó a la etapa final, madura y plena a estos indios amigos de la verdad. De esta manera, Marmontel consagra la tan anhelada igualdad de los ilustrados en su proyección imaginaria del Imperio del Sol.

11. Conclusión

A fin de cuentas, es evidente que el avance de la historiografía permite comprender y escudriñar de mejor manera cómo el pensamiento de la Ilus-

¹⁵ Llama la atención el gran parentesco que existe entre algunas expresiones que utiliza el ilustrado suizo y que Marmontel. El autor alude más de una vez a «las cadenas» que atan al hombre.

¹⁶ Marmontel opta en ocasiones por utilizar la palabra «ciudadanos» al momento de referirse a los amerindios que viven bajo el imperio de los *Inkas*, dando a entender la importancia de la virtud cívica de todos y cada uno de ellos. Sus leyes, expresadas en los capítulos I y II, son muestra de la idealización del Nuevo Mundo como lugar de sociedades perfectas.

tración francesa influyó en la obra de este *philosophe*. En medio de las figuras emblemáticas de la Academia, la que más impactó en él fue el famoso Voltaire. Discípulo personal e intelectual de este último, adoptó su cruzada contra el error e intentó convertirse en uno de los «espíritus fuertes» de la época.

En una etapa donde ya era un conocido escritor, tuvo la oportunidad de relatar al monarca suizo una versión inédita de la historia de las Indias en la etapa de la conquista, con fines de demostrar la gravedad de la situación humana en caso se dejase guiar por la *superstición* y el *fanatismo*. Todos estos factores fungen como vendas en los ojos que impiden ver la humanidad intrínseca a de los seres humanos.

La gran influencia volteriana se muestra con claridad desde que declara los objetivos de su producción en el prefacio, hasta el desastre final de Pizarro cuando abre los ojos para descubrir las barbaridades de los que son, en realidad, los verdaderos «salvajes» de la obra: los conquistadores codiciosos y brutales, que han perdido toda *simpatía* y se comportan como tigres para con los indios. Posteriormente, Marmontel toma gran cantidad de capítulos para expresar en su obra el paradigma relevante de la época: el buen salvaje, arquetipo que se va demostrado poco a poco hasta que llega la presentación de Atahualpa, que muere fruto de la desgracia de la corrupción humana, tanto de su hermano como de sus verdugos (principalmente, Valverde).

Llama la atención la versión alternativa de la historia que plantea el autor, pues la lucha de los últimos *Inkas* del Cusco no comienza a causa de una legitimidad o una bastardía inicial para uno de los dos hermanos, sino que la guerra es fruto del espíritu egoísta y ambicioso que también se expresa en los peruleros. Contra todo pronóstico inserta un romance trágico, que no sirve más que para ilustrar con claridad la primacía del sentimiento humano por el otro, antes que las ataduras de los dogmas. La caracterización de los sacerdotes como los más pérfidos de la historia es clara influencia volteriana, así como la reflexión final de Francisco Pizarro, un Pizarro que, a contracorriente, no se presenta como el «rey» de los tiranos, sino como un «buen capitán» en medio de hombres pérfidos.

Finalmente, la crítica indirecta al poder absoluto que se legitima en cimientos oscuros y misteriosos, junto a la reivindicación de los nativos, probablemente resultaron ser los factores determinantes que incentivaron a la inquisición a indexar el libro. Una crítica de este tipo era motivo de alarma, entendiendo la crítica situación política que se vivía en las Indias. Desde tiempos del rey don Carlos III, el intento de la corona por «reconquistar» las colonias de América enfrentó obstáculos de todo tipo a lo largo del siglo XVIII. Entre otros, estos consistían en el acorazamiento del poder criollo, las revueltas indígenas y la crisis fiscal (O'Phelan, 2012). En ese sentido, desde la época en que los ministros iluminados de una afrancesada corona española buscaron consagrar el despotismo ilustrado, se vivió un intento forzoso

por recuperar colonias que se habían «alejado» de la metrópoli. Es a partir de este período que España vuelca nuevamente su mirada hacia América, buscando mayor presencia militar, política, comercial y administrativa (Ricketts, 2017, p. 19).

En este contexto, obras como la de Marmontel que deslegitiman el origen del poder hispánico sobre las Indias y reivindican el *derecho natural*, fueron interpretadas como producciones que incitaban la agitación y cuestionaban el regreso de una monarquía que intentaba retomar su vigor desde el siglo de oro. La imagen idealizada del estado *Inka* y los exagerados abusos españoles eran hechos que reforzaban más el rechazo hacia la corona.

El intento de la monarquía por aplicar una lógica maquiavélica matizada, aunque sin *fortuna* de por medio, encontró en las producciones de ciertos *philosophes*, el material heterodoxo idóneo para mermar las bases sobre las que se había asentado desde un inicio. De modo que era cuestión de tiempo para que *Les Incas où la destruction de l'empire du Pérou* pusiera en alerta al Santo Oficio, ya que su contenido significaba un lastre adicional al intento Borbón por reconquistar las Indias; un intento que, como es bien sabido, terminaría en fracaso.

Referencias bibliográficas

- Basadre, Jorge (2021 [1991]). *El azar en la historia y sus límites*. Lima: Taurus.
- Berlin, Isaiah (1999). *The roots of romanticism*. Princeton: Princeton University Press.
- Bougainville, Louis-Antoine (1771). *Voyage autour du monde, par la frégate du roi La Boudeuse, et la flûte L'Étoile; en 1766, 1767, 1768 & 1769*. Paris: Sayllant & Nyon.
- Brading, David (1991). *Orbe Indiano*. México D. F.: Fondo de Cultura Económica.
- Cerrón-Palomino, Rodolfo (2011). «Sobre el carácter espurio de la trilogía moral inca». En Regalado, Liliana y Hernández, Francisco (eds.), *Sobre los Incas*. Lima: Fondo Editorial Pucp, pp. 67-88.
- Creesson, André (1958). *Voltaire: sa vie, son œuvre avec un exposé de sa philosophie*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Del Busto, José Antonio (2001). *Pizarro*. Dos volúmenes. Lima: PetroPerú.
- Delumeau, Jean (1973). *El catolicismo de Lutero a Voltaire*. Barcelona: Editorial Labor S. A.
- Dewey, John (1955). *La reconstrucción de la filosofía*. Madrid: Aguilar.
- Escalante, María (2023). «La historia americana en la «Carta a los españoles americanos» (1792) de Juan Pablo Viscardo y Guzmán: la leyenda negra y el discurso ilustrado». *Mercurio Peruano. Revista De Humanidades*, 534, 46-54. Recuperado a partir de <https://revistas.udpe.edu.pe/mercurioperuano/article/view/3343>

- Guibovich, Pedro (2013). *Lecturas Prohibidas: la censura inquisitorial en el Perú tardío colonial*. Lima: Fondo Editorial Pucp.
- Hazard, Paul (1958). *El pensamiento europeo del siglo XVIII*. Madrid: Guadarrama.
- Las Casas, Bartolomé de (2005 [1556]). *Brevísima Relación de la Destrucción de las Indias*. Madrid: Alianza Editorial.
- Marmontel, Jean-François (1777/1991). *Les Incas où la destruction de l'empire du Pérou*. Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos y Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- O'Phelan Godoy, Scarlett (2012). *Un siglo de rebeliones anticoloniales Perú y Bolivia 1700-1783*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- Pagden, Anthony (2013/2015). *La Ilustración: y por qué sigue siendo importante para nosotros*. Madrid: Alianza Editorial.
- Pease, Franklin (2004). *Los últimos incas del Cusco*. Lima: Instituto Nacional de Cultura.
- Pease, Franklin (2014). *Del Tahuantinsuyo a la historia del Perú*. Lima: Fondo Editorial PUCP.
- Porras, Raúl (1948). La visita del colegio de San Carlos por Don Manuel Pardo (1815-1817) y su clausura por orden del Virrey Pezuela (1817) [Incluye apéndice documental]. *Revista Histórica*, (xvii), pp. 180-308. Recuperado a partir de <https://revistahistorica.academiahistoria.org.pe/index.php/revista-historica/article/view/4992>
- Ricketts, Mónica (2017). *Who Should Rule?: Men of Arms, the Republic of Letters, and the Fall of the Spanish Empire*. New York: Oxford University.
- Rorty, Richard (1980). *Philosophy and the Mirror of Nature*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Rousseau, Jean-Jacques (1964a). Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes. En *Œuvres Complètes*. Tercer Volumen. Paris: Gallimard.
- Rousseau, Jean-Jacques (1964b). Réponse [à Voltaire]. En *Œuvres Complètes*. Tercer Volumen. Paris: Gallimard.
- Sánchez-Concha, Rafael (2002). «Las ideologías del Perú Republicano». En Margarita Guerra, Oswaldo Holguín y César Gutiérrez (eds.). *Sobre el Perú: homenaje a José Agustín de la Puente Candamo* (pp. 1203-1222). Lima: Fondo Editorial PUCP.
- Taylor, Charles (2014). *La era secular*. Primer Volumen. Barcelona: Gedisa.
- Valjavec, Fritz (1964). *Historia de la ilustración en occidente*. Madrid: Rialp.
- Venturi, Franco (1973). *Europe des lumières: Recherches sur le 18e siècle*. Paris: Mouton & Co/ École Pratique des Hautes Études.
- Venturi, Franco (1980). *Los orígenes de la Enciclopedia*. Barcelona: Crítica.

- Voltaire (1843a). *Essai sur les mœurs et l'esprit de Nations*. En *Œuvres Complètes de Voltaire: avec des notes et une notice sur la vie de Voltaire* (pp. 1-610). Troisième Volume. Paris: Chez Firmin-Didot Frères.
- Voltaire (1843b). *Traité sur la Tolérance*. En *Œuvres Complètes de Voltaire: avec des notes et une notice sur la vie de Voltaire* (pp. 507-553). Cinquième Volume. Paris: Chez Firmin-Didot Frères.
- Voltaire (1843c). *Dictionnaire Philosophique*. En *Œuvres Complètes de Voltaire: avec des notes et une notice sur la vie de Voltaire* (pp. 1-773). Septième Volume. Paris: Chez Firmin-Didot Frères.