

¿Quién mira a quién?  
Reflejo y manipulación de la visión de los “indios” en textos  
coloniales norteamericanos:  
Roger Williams y Benjamin Franklin

M. Ángeles Toda Iglesias  
Universidad de Sevilla

[mtoda@us.es](mailto:mtoda@us.es)

<https://dx.doi.org/10.12795/futhark.2011.i06.13>

*Awaunagoss, suck / Inglés, ingleses*  
Esto nos llaman, como quien dice: “estos extraños”  
(Roger Williams)

Salvajes los llamamos, porque sus costumbres difieren de las nuestras,  
que nos parecen la perfección del civismo; ellos piensan lo mismo de las suyas.  
(Benjamin Franklin)<sup>1</sup>

RESUMEN:

El artículo analiza el empleo de la voz de los indios de Norteamérica en dos textos coloniales, *A Key into the Language of America*, del predicador puritano

---

<sup>1</sup> “Auwaunagoss, suck/ English Man, Men. This they call us, as much to say, These strangers.” Roger Williams, *A Key Into the Language of America* (1643); “Savages we call them, because their Manners differ from ours, which we think the perfection of Civility; they think the same of theirs.” Benjamin Franklin, “Remarks on the Savages of North America” (1783). Las traducciones de las citas son todas mías; incluyo la versión original en nota a pie de página. Para las de Franklin, utilizo la traducción del texto completo publicada por mí en *Cuadernos de Ilustración y Romanticismo* 12 (2004).

Roger Williams (1643), y “Remarks Concerning the Savages of North America,” de Benjamin Franklin (1783). La aparente subversión provocada por la representación de los nativos americanos como seres racionales y como sujetos que observan críticamente la sociedad de los colonizadores se controla a través de la manipulación de estas observaciones para los fines que persigue cada autor: lamentar o satirizar las deficiencias de la sociedad blanca y convertirlos en portavoces de sus propias ideas sobre la razón, la religión o la tolerancia.

ABSTRACT:

This paper analyzes the use of the voice of the Native Americans in two colonial texts, the Puritan preacher Roger Williams’s *A Key into the Language of America* (1643) and “Remarks Concerning the Savages of North America,” by Benjamin Franklin (1783). The apparent subversion caused by the representation of Native Americans as rational beings and as subjects who critically observe the colonizers’ society is finally controlled through the manipulation of these observations for the aims pursued by each author: lamenting or satirizing the deficiencies of white society and making the Native Americans speak for their own ideas about reason, religion or tolerance.

PALABRAS CLAVE: Indios de Norteamérica—Benjamin Franklin—Roger Williams—multiculturalidad

KEY WORDS: Native Americans—Benjamin Franklin—Roger Williams—multiculturalism

En 1676, Mary Rowlandson, esposa de un ministro de la iglesia puritana, fue capturada por los narragansett en el contexto de la llamada “Guerra del rey Felipe” (1675-76), una de las primeras guerras entre nativos americanos y colonos ingleses, y obligada a vivir con ellos en calidad de esclava hasta que se pagó su rescate. El relato de su experiencia, *La verdadera historia del cautiverio y restitución de la señora Mary Rowlandson*, se adecuaba perfectamente a las características de muchos textos coloniales en su descripción de los nativos americanos como seres bestiales, irracionales y malignos, que sólo en ocasiones y por intervención divina mostraban algún rasgo de piedad y generosidad humana. El centro de interés de la narradora no es en absoluto la vida y

costumbres de los indios; sin embargo, en uno de los escasos momentos en los que les presta atención, comenta con sorpresa que sus amos, tan salvajes en su dieta y en su trato, eran sin embargo tan escrupulosos en otras cosas que si al servirles agua dejaba el cacillo dentro de la vasija la reprendían por ello, reprochándole que era “una costumbre de guarras” (Rowlandson 454).<sup>2</sup>

Por lo que me interesa destacar este fragmento es porque en él, por trivial que parezca, se produce una ruptura del patrón habitual que esperamos en los textos coloniales. Como han analizado los estudios postcolonialistas, en este tipo de textos se establece una relación claramente jerárquica, en la que el colonizador es el sujeto de la mirada y desde su percepción describe, interpreta y juzga la vida y costumbres del objeto colonizado; por tanto, en palabras de Edward Said, todo discurso colonial implica no solo el poder de crear narrativas, sino el de impedir que emerjan otras versiones (xiii). Pero sin embargo, y como ocurre en el mencionado episodio de la narrativa de Rowlandson, en ocasiones sucede que en este discurso colonial emerge inesperadamente la perspectiva de este Otro colonizado, convertido de repente a su vez en el sujeto que describe, interpreta y juzga la vida y costumbres del colonizador. Si según la visión de Rowlandson sus amos narragansett son seres semihumanos, enviados por Dios como azote para castigar la desobediencia de su pueblo, según la visión de ellos la piadosa cautiva puritana, aunque sea por un instante, queda reducida a una “mujer sucia y descuidada” (que ésta sería la traducción más suave del término “slut”).<sup>3</sup> Con el potencial subversivo que encierran, resulta claro que estos episodios desempeñan un papel fundamental en el desarrollo de muchos de los temas centrales de debate que se plantearon a partir de la interacción de los europeos con otras culturas. Por una parte, ponen en cuestión la misma naturaleza de la identidad de los indios y de los europeos; por otra, plantean una de las cuestiones más candentes que inevitablemente aparecen en cualquier sociedad multicultural, y que resultan de la máxima actualidad en nuestro mundo

---

<sup>2</sup> “a sluttish trick”

<sup>3</sup> “puerca, guarra” son las primeras acepciones que ofrece el *Diccionario Oxford inglés-español*; el *Collins English Dictionary* es el que proporciona la formulación más suave (“a dirty slatternly woman”).

globalizado: la existencia o no de valores universales y absolutos, comunes a todas las culturas.

Mi propósito aquí es centrarme en algunos episodios de este tipo en textos norteamericanos de los siglos XVII y XVIII, prestando especial atención a dos de ellos en los que destacan por su frecuencia: *Una clave para el lenguaje de América*, de 1643, del heterodoxo predicador puritano Roger Williams, y “Observaciones sobre los salvajes de Norteamérica,” de 1783, escrito por el archiconocido Benjamín Franklin.<sup>4</sup> Para llevar a cabo este análisis, es crucial tener siempre presente una idea: no hay que olvidar nunca que incluso en estos momentos en los que parece que estamos oyendo la voz del Otro, viendo desde la mirada del Otro, quien está detrás del texto es siempre el autor europeo: esto es lo que el colonizador afirma que dicen los colonizados. En su obra *Forked Tongues*, James Murray insiste en repetidas ocasiones en que cuando leemos un texto producido por nativos americanos (como por ejemplo alguno de los discursos pronunciados en el contexto de la firma de tratados con los europeos) hay que recordar el gran número de procesos de transmisión que ha sufrido: desde el emisor del mensaje hasta el lector actual ha pasado por un intérprete, un transcriptor, un impresor, y probablemente varios editores y/o recopiladores. Si esto es así tratándose de textos públicos, tales como los tratados, hay que tener presente cuánto menos fiables pueden ser las palabras supuestamente recogidas en privado por conquistadores, cautivas y cautivos, predicadores y filósofos europeos. Por tanto, el interés fundamental de estos episodios, desde el punto de vista de este estudio, no es tanto el de ser un reflejo auténtico de la voz de los indios como el de ser una manifestación de la manipulación de esa voz por los blancos para propósitos muy diversos.

En algunos casos tempranos, esa manipulación es tan burda que resulta casi ingenua. No hace falta ser muy sutil para descubrir el propósito del capitán John Smith, el presidente de la colonia de Jamestown en Virginia, al contar a sus lectores que los powhattan consideraban que el Dios de los blancos era tan superior al de ellos

---

<sup>4</sup> A lo largo del texto –con la excepción del título, en el que me interesa subrayar la inexactitud del término “indios”– utilizo en ocasiones esta denominación, sin insistir en las comillas, para referirme a los nativos americanos o primeros pueblos de América.

como las armas de fuego a sus arcos y flechas (Smith 17). Los mismos términos de la comparación refuerzan el lazo entre autoridad ideológica y poder físico. Aquí no hay cuestionamiento alguno del patrón jerárquico entre culturas: la superioridad de la europea es evidente. Lo mismo ocurre cuando Smith emplea el estilo directo para transcribir las palabras del “rey” Powhattan en defensa de las virtudes de la paz y le hace afirmar que en la actual situación de hostilidad sus guerreros tienen que estar continuamente en vela: “basta con que se rompa una ramita para que todos griten: ‘¡Que viene el capitán Smith!’” (81)<sup>5</sup>. El terror que su mero nombre parece suscitar en los powhattan resulta un argumento poderoso para defender la candidatura de Smith a continuar siendo presidente de la colonia, y es un ejemplo claro de cómo se utiliza la voz del Otro, como explica Elleke Boehmer, para confirmar la imagen que el Yo tiene de sí mismo (43). Por supuesto, se encuentran muchos episodios similares en textos coloniales españoles, empezando por las cartas de Colón; y hay que recordar que en todos los textos coloniales juega un papel decisivo lo que ahora podríamos llamar “intertextualidad”: el propio Smith, por ejemplo, comienza su crónica de Virginia haciendo referencia a los viajes y descripciones anteriores, desde Colón hasta Caboto, Raleigh, Heriot, Frobisher y otros. Así, hay todavía más razones para dudar de la veracidad de estos relatos aparentemente directos y en primera persona: en muchos casos, como se verá en el análisis del ensayo de Franklin, se trata de episodios reciclados de textos anteriores, que se convierten en lugares comunes, casi en “topoi,” estrechamente relacionados con los dos estereotipos más persistentes que condicionan la representación de los indios americanos: el del salvaje y el del buen salvaje.

A riesgo de repetirse sobre un tema extensamente estudiado, vale la pena recordar brevemente estos dos estereotipos, puesto que prácticamente todos los textos coloniales que hacen referencia a los indios tienden o bien a confirmarlos, o bien, más raramente, a matizarlos o a intentar corregirlos. El estereotipo del salvaje se deriva de los bárbaros de la antigüedad clásica, de los gigantes hostiles de los relatos bíblicos y de la imagen medieval del hombre silvestre, pero también de un patrón mucho más extendido en todas las culturas: el que lleva a

---

<sup>5</sup> “and if a twig but break everyone crieth, “there cometh Captain Smith”

conceptualizar a los extranjeros, a los que no pertenecen a la comunidad, como escasamente humanos. Anthony Pagden, entre otros autores, nos recuerda que muchos de los nombres que los pueblos se dan a sí mismos significan simplemente “los hombres,” “los seres humanos,” “la gente” (16-17). Fuera quedan los otros, los salvajes, a quienes se define precisamente por su carencia de aquellos rasgos que constituyen lo humano (Berkhofer 26-27). Con ciertas variaciones, estos rasgos suelen incluir el lenguaje --y en especial la escritura-- la religión, las estructuras familiares, la agricultura y los asentamientos urbanos. Tal como lo expresa el neohistoricista Hayden White, los salvajes carecen de las instituciones que gobiernan la economía, el sexo y lo sagrado. Por ello, se les acusa a menudo de transgredir estos controles, en particular a través del canibalismo, la promiscuidad sexual y los cultos paganos o diabólicos (166).

El segundo estereotipo, el del buen salvaje, coexiste casi desde el principio con el anterior, y reinterpreta todas las citadas carencias en términos positivos. Como el anterior, tiene raíces bíblicas y clásicas; tanto en el paraíso antes del pecado original como en la mítica Edad de Oro era posible encontrar, en palabras de Berkhofer, “gentes que viven en la naturaleza según la naturaleza, y que existen sin la carga de la historia y sin la complejidad social que sentían los europeos en la Edad Moderna” (72).<sup>6</sup> Ya en las cartas de Colón aparece esta imagen, que se perpetúa a través de los escritos de Pedro Mártir, de Bartolomé de las Casas, o de Michel de Montaigne, entre otros. Así, lejos de carecer de religión, los buenos salvajes ejemplifican la religión natural; su economía excluye la ambición y la desigualdad, y sus formas de gobierno, por lo general más difusas que las europeas, se asimilan a la democracia. Los aspectos que se destaquen de estos dos estereotipos dependerán de la época y de los intereses, objetivos y preocupaciones del autor de cada texto.

Roger Williams dedica buena parte de su obra a cuestionar y matizar el estereotipo del salvaje, llevado en parte por su interés en demostrar que los indios eran susceptibles de evangelización (Cesarini 471), y en parte, según creo, por su experiencia directa de convivencia

---

<sup>6</sup> “people dwelling in nature according to nature, existing free of history’s burdens and the social complexity felt by Europeans in the modern period.”

con los narragansett. He definido a Williams como un predicador puritano heterodoxo, y lo era en muchos sentidos. En primer lugar era heterodoxo, por decirlo así, por exceso, ya que su interpretación de las ideas calvinistas era más radical incluso que la de los primeros colonos de Plymouth y Massachussetts. En segundo lugar, y esto es lo que le ha dado un lugar significativo en la historia de las libertades democráticas en Estados Unidos, Roger Williams, aunque parezca paradójico en vista de su radicalismo religioso, era heterodoxo también en su defensa absoluta de la libertad de conciencia y de la separación total entre iglesia y estado, en un momento en que lo que él llama “el sangriento dogma de la persecución” era lo habitual en toda Europa.<sup>7</sup> Por último, Williams fue heterodoxo también en ser uno de los pocos puritanos que se interesó por la evangelización de los indios, que argumentó que los europeos únicamente podían adquirir tierras en América comprándoselas a sus legítimos dueños, y sobre todo, que convivió estrechamente con ellos por propia voluntad, es decir, no como cautivo. De hecho, cuando estalló el conflicto entre Williams y las autoridades de Salem, en 1636, y Williams fue desterrado a Inglaterra, se refugió con los narragansett (Bremer, np). Por todo ello, William Simmons lo considera uno de los puritanos que mejor conocían la realidad de los nativos americanos, y uno de los menos etnocéntricos (68-69). La visión que Williams ofrece, por tanto, tiene la autoridad de su conocimiento directo de los indios, y la autoridad de un personaje que, aunque polémico, era respetado por personalidades de la categoría de John Winthrop, fundador de la colonia de Massachussetts, el poeta John Milton o el propio Oliver Cromwell (Bremer, np).

Centrándonos ya en su obra, *A Key into the Language of America*, la propia forma que elige para ésta es muy significativa. No se trata de una historia de la colonia, como las de John Smith o William Bradford, en la que la descripción de las costumbres de los nativos americanos y de la interacción entre los dos grupos tenga un papel más o menos importante. El libro de Roger Williams, como indica su título, es una aproximación al lenguaje de América, una aproximación que se realiza de un modo muy concreto, puesto que tampoco es simplemente

---

<sup>7</sup> Éste, *The Bloody Tenent of Persecution*, es el título de su obra más conocida, publicada en 1644.

una gramática o un diccionario de la lengua de los narragansett. Si hubiera que emplear una comparación moderna, la obra se parece a algunos de esas guías prácticas en las que se enseña a los turistas frases hechas para facilitar la comunicación en sus viajes. El libro está organizado por materias y dentro de cada una de ellas Williams comienza por presentar una serie de palabras y frases útiles para conversar sobre este tema con los indios, continúa con una serie de observaciones sobre ese aspecto de su cultura y concluye con una reflexión religiosa, a menudo expresada en un breve poema. Sin negar que el volumen tiene un fin pragmático claro de cara a la evangelización, el hecho de elegir este formato ya implica que Williams rompe con varios de los estereotipos sobre los salvajes. En particular, rompe con el que se refiere a la falta de lenguaje, o a la imperfección del lenguaje, de los mismos: a pesar de mi comparación quizá algo frívola (“defiéndose en narragansett en diez días”), el libro de Williams pudo inspirarse en dos ilustres y eruditos volúmenes de principios del siglo XVI que, según explica Cesarini, introdujeron por primera vez un concepto más moderno de la enseñanza de las lenguas, primando la conversación sobre las reglas gramaticales: el *Janua Linguarum* del jesuita irlandés William Bateus, publicado en Salamanca en 1615, y el *Janua Linguarum Reserata* del lingüista protestante Jan Comenius, publicado en Londres en 1631 (491).<sup>8</sup> El aplicar un método semejante al aprendizaje de una lengua india ya demuestra un grado de respeto y de interés mayor de lo habitual; también lo hace el uso de paralelismos con la lengua griega, que se refleja en su observación de que los narragansett usan frecuentemente el ablativo absoluto (59), o en su uso de las tildes, tomado del griego, para marcar los acentos del narragansett.<sup>9</sup> Pero sobre todo, como explica el propio Williams, “cada capítulo y la materia que incluye está estructurado de tal modo que puedo llamarlo un Diálogo Implícito” (“Directions for the use of the Reader” np). Es este “diálogo implícito” con los indios lo que nos devuelve al tema central de

---

<sup>8</sup> Chapin hace notar que existían vocabularios alfabéticos de términos indios, traducidos al francés o al español, pero que no hay prueba alguna que sugiera que Williams tuviera conocimiento de ellos (Introduction, np).

<sup>9</sup> Estrictamente, la lengua que hablan los narragansett es un dialecto algonquino; es posible que utilizar el término “narragansett” para referirme al idioma sea lingüísticamente incorrecto.

este ensayo: el formato elegido deja un pequeño espacio por el que puede filtrarse la voz del Otro.

Lo cierto es que Williams no presenta a los narragansett como meros receptores ni como simples objetos de descripción, sino como sujetos activos y racionales, que a su vez observan, cuestionan, critican, y alaban, sí, pero no sin matices, la cultura de los ingleses. Esto se enmarca en la insistencia de Williams en la igualdad entre indios y europeos, una igualdad que va de lo trivial a lo teológico. Es frecuente en textos coloniales recurrir a comparaciones para hacer comprensibles elementos de la cultura de los colonizados, tanto para describir objetos materiales --como cuando John Smith dice que los mantos de los indios se parecen a los de los irlandeses (16)-- como para describir costumbres. Tales comparaciones a veces pueden causar errores de interpretación, como señala Berkhofer, al establecer correspondencias inexactas (28): por ejemplo, el término “werowance,” que el capitán John Smith traduce por “rey” o “capitán,” no equivale exactamente ni a una cosa ni a la otra.<sup>10</sup> Pero a pesar de este riesgo, esta técnica puede ser en algunos casos una forma de acortar la diferencia entre culturas; y los ejemplos de Williams tienden a caer en esta categoría. En la primera frase del primer capítulo, por ejemplo, Williams ya afirma que, en lo que se refiere al saludo, “los nativos son de dos clases, como los ingleses: unos más toscos y burlones, . . . y otros serios y graves, aunque moderadamente afables” (1).<sup>11</sup> Este tipo de ejemplos se repiten, enfatizando los elementos compartidos y rompiendo estereotipos, como cuando frente al tópico del indio perezoso señala que “están tan ocupados, y les impacienta tanto ser interrumpidos (a su manera) como a cualquier mercader de Europa” (36).<sup>12</sup>

Pasando a un nivel más significativo, Williams afirma asimismo que los indios y los ingleses son iguales en lo que se refiere a la razón: “En cuanto al temple del cerebro, la rapidez de aprehensión, y lo ajustado de los juicios, por no decir más, el altísimo y soberano Dios

<sup>10</sup> En este caso, es el propio Smith quien lo hace notar: “but this word werowance, which we call and construe for a king, is a common word whereby they call all commanders” (20).

<sup>11</sup> “The natives are of two sorts, as the English are: some more rude and clownish . . . others . . . sober and grave, and yet cheerful in a mean”

<sup>12</sup> “They are as full of business, and as impatient of hinderance (in their kind) as any merchant in Europe.”

Creador no los ha hecho inferiores a los europeos” (49).<sup>13</sup> La afirmación precedente sobre la razón --y en general las muchas pruebas que aporta de la racionalidad de los indios-- debe verse en su contexto.<sup>14</sup> Por una parte, Morgan subraya el valor que da Williams a la razón humana, ya que su defensa de la libertad de conciencia se apoya en esta idea: los humanos, en tanto que seres racionales, pueden y deben buscar las formas de culto y de gobierno que más se correspondan con su razón y su conciencia, e incluso las conversiones deben implicar un proceso de argumentación razonada (12, 42). Por tanto, su atribución de raciocinio a los indios indica una alta opinión de ellos, y desde luego rompe el tópico de la irracionalidad y la falta de intelecto de los salvajes. Por otra parte, Williams es un puritano radical, como se ha insistido, y por ello es muy consciente de los límites de la razón humana: si bien puede llevar a un conocimiento aproximado de Dios y de la ley natural, no puede de ningún modo sustituir a la fe y a la gracia de Dios, ni para los indios, ni para los ingleses. Así, la igualdad básica entre indios y europeos consiste en su naturaleza irremediabilmente pecadora y destinada al infierno, salvo que Dios con su gracia salvadora decida otra cosa:

No alardees, inglés soberbio, de tu nacimiento y de tu sangre:  
 Tu hermano indio es tu igual por nacimiento.  
 Dios lo hizo de la misma sangre que a tí, y que a todos,  
 Igual de sabio, de hermoso, de fuerte y de personal.  
 Según la naturaleza su destino es la ira, y otro tanto el tuyo,  
 Hasta que la gracia restaure en Cristo tu alma y la de él . . .(53)<sup>15</sup>

<sup>13</sup> “For the temper of the brain, in quick apprehensions and accurate judgements, to say no more, the most high and sovereign God and Creator hath not made them inferior to the Europeans.”

<sup>14</sup> Incluido el contexto que proporciona la frase siguiente, en la que Williams observa --con un cierto humor negro que quizá compartía con los narragansett-- que los mauquauogs o comedores de hombres hacen “un delicioso manjar monstruoso” con la cabeza y los sesos de sus enemigos, pero que aun esto no les impediría ser objeto de la gracia divina. Yuxtapuesta a una alabanza de la validez de la razón, esta referencia a la vulnerabilidad de su asiento en los cuerpos humanos resulta cuanto menos irónica, y refuerza la idea absolutamente puritana de los límites de la razón frente a la inexhaustibilidad de la gracia.

<sup>15</sup> “Boast not proud *English*, of thy birth & blood, / Thy brother *Indian* is by birth as Good. / Of one blood God made Him, and Thee & All, / As wise, as faire, as strong, as personall. / By nature wrath’s his portion, thine no more / Till Grace *his* soule and *thine* in Christ restore”

Para Williams, entonces, la base fundamental para la igualdad es que tanto indios como europeos son hijos de Adán y Eva (y por tanto, también, “hijos de la ira” a partir del pecado original), y por ello mismo son humanos, de la misma especie que los europeos, y están involucrados en los mismos procesos que el resto de la humanidad, incluido, por supuesto, el proceso de redención.

Con el fondo de esta asunción de igualdad, basada en la razón común a ambas razas y en su común origen y destino según la teología, Williams, como dije, presenta a los indios en interacción con la cultura de los colonizadores y expresando sus opiniones sobre ella, y no siempre para alabarla. “Son muy observadores de la vida de los ingleses,” comenta Williams (135), “su deseo de oír noticias, y su deleite al recibirlas, es tan grande como el de los atenienses” (54).<sup>16</sup> Los indios preguntan que por qué los europeos les dan ese nombre; que si las mujeres inglesas también pasan la menstruación en cabañas aisladas del resto; que por qué han venido a América los ingleses. Williams se detiene en un caso particular en el que los indios actúan como críticos de la falta de lealtad y buena fe de los ingleses, algo que en los siglos siguientes se convertirá, por desgracia, casi en un tópico, a medida que se repitan los episodios de derechos usurpados y tratados rotos. En un encuentro público, el Sachem Canounicus, al que Williams describe como “príncipe sabio y hombre de paz,”<sup>17</sup> hace alusión a la posibilidad de una convivencia pacífica entre indios e ingleses si los ingleses dicen la verdad. Williams responde que espera que el Sachem no tenga razones para temer la deslealtad de estos últimos. El orador “tomó un palo, y lo partió en diez pedazos, y relató diez casos, poniendo en el suelo un pedazo por cada caso, que le daban ocasión de temerlo y decirlo” (58).<sup>18</sup> Frente a los lamentos estilizados y sin esperanza que desde muy pronto se atribuyeron a los indios, esto es una queja concreta y razonada punto por punto, apoyada por el recurso retórico del

---

<sup>16</sup> “They . . . are very observant of the English lives.” . . . “Their desire of, and delight in news, is great as the Athenians.”

<sup>17</sup> “a wise and peaceable prince”

<sup>18</sup> He took a stick, and broke it into ten pieces, and related ten instances, laying down a stick to every instance, which gave him cause thus to fear and say.”

Futhark 6 (2011)

Toda, ¿Quién mira a quién?,

255-282

ISSN 1886-9300

palo partido, que Williams destaca como buen conocedor de la cultura.<sup>19</sup> También es diferente la reacción del interlocutor blanco, precisamente porque Williams considera que estas palabras son dignas de ser escuchadas, y de obtener una respuesta: “Yo satisfice algunas de sus demandas en seguida, y presenté las otras a los gobernadores de los ingleses, que, espero, estarán muy lejos de dar motivos justos a los bárbaros para cuestionar su *wunnaunwauonck*, o lealtad” (58).<sup>20</sup>

Esto no implica que Williams considere que las dos culturas se encuentran al mismo nivel: el mismo empleo de la palabra “bárbaros,” y el recurso de apelar a la vergüenza de los civilizados frente a las acusaciones de dichos bárbaros lo demuestra. Como cualquier hombre de su época, Williams no duda de la superioridad tecnológica y teológica de la cultura de los europeos, y en varias ocasiones la voz que cede a los narragansett sirve para reafirmar esta superioridad. Si a primera vista su afirmación de que “fácilmente se persuaden de que el Dios que hizo a los ingleses es un Dios superior, porque ha dotado tan ricamente a los ingleses en comparación con ellos”<sup>21</sup> (“To the Reader,” np.) parece similar a la antes citada de John Smith, sin embargo forma parte de un enfoque algo diferente, que ya se sugiere en la idea de que esta opinión es resultado de la persuasión. En vez de quedarse en este punto del discurso y de la relación entre culturas, Williams continúa explicando que cuando los indios tienen noticia de que hace siglos los ingleses vivían en condiciones parecidas a las suyas “conciben una secreta esperanza en lo que les concierne a ellos” (“To the Reader,” np).<sup>22</sup> Es posible interpretar esto desde el punto de vista meramente teológico, en lo que se refiere a una “secreta esperanza” de salvación, pero también puede leerse en términos más amplios. A lo largo del texto, Williams considera enteramente natural que los nativos americanos entren en los

---

<sup>19</sup> Sobre el uso del lenguaje no verbal en la retórica de los nativos americanos, y su interpretación por los europeos, véase Laura J. Murray, “Joining signs with words: Missionaries, Metaphors, and the Massachuset Language,” *The New England Quarterly*. Vol. 74, No. 1 (Mar., 2001), pp. 62-93. <http://www.jstor.org/stable/3185460>

<sup>20</sup> I satisfied him in some presently, and presented the rest to the governours of the English, who, I hope, will be far from giving just cause to have barbarians to question their *Wunnaumwaonk*, or *faithfulness*.”

<sup>21</sup> “they are easily persuaded, that the God that made English men, is a greater God, because he hath so richly endowed the English above themselves”

<sup>22</sup> “they are greatly affected with a secret hope concerning themselves”

intercambios propios de una realidad multicultural, y que adopten elementos materiales de origen europeo que les resultan más prácticos, como las ropas de tela o los implementos agrícolas de metal: es lo que implica su referencia a que solamente “algunas mujeres ancianas y pobres, por temor a abandonar la antigua tradición,” continúan usando azadas de madera (cap 24).<sup>23</sup> No se trata de una sociedad estática, sino de una sociedad en pleno cambio, susceptible de avanzar y transformarse: con ello, el estereotipo de la identidad fija e inmutable del “salvaje” queda en cuestión. Berkhofer subraya el efecto racista y distorsionador que opera la tendencia a pensar que el único indio verdadero es el indio “puro,” sin mezcla racial ni cultural (29), un pensamiento peligroso que a menudo se infiltra aun hoy en el discurso sobre identidades y multiculturalidad.

Por añadidura, las alabanzas a la cultura y a la religión europeas que Williams pone en boca de sus indios se diferencian de las de Smith en un aspecto crucial. Como reconoce el propio Smith, los ingleses de la colonia de Jamestown no conocen el lenguaje de los powhattan lo suficiente como para hacerles entender el cristianismo (a Smith no parece preocuparle en absoluto que no conozcan este idioma lo suficiente como para entender lo que los powhattan puedan querer decirles a ellos) (18). El historiador Stephen Greenblatt hace notar que ya Bartolomé de las Casas denunciaba este problema de comunicación, que existe casi siempre, y desde luego hace totalmente inverosímiles, por ejemplo, las complejas conversaciones que Colón dice mantener sobre las creencias de los nativos con los que entra en contacto (95). En cambio Williams, por todo lo que se ha dicho, sí tiene un conocimiento suficiente del idioma, y eso le capacita, por ejemplo, para no tomar en sentido literal la exclamación de los narragansett de que los ingleses son “manitoowock,” es decir, dioses. “Hay una costumbre común entre ellos,” explica Williams, “al percibir cualquier rasgo de excelencia en hombres, mujeres, aves, bestias, peces, etcétera, que es la de exclamar ‘Manitto,’ esto es, es un dios” (126).<sup>24</sup> También es consciente de que la admiración que los narragansett les profesan no es del todo

---

<sup>23</sup> “some old and poor women, fearing to leave the old tradition”

<sup>24</sup> “there is a general custom among them, at the apprehension of any excellency in men, women, birds, beasts, fish, &c., to cry out, Manitto, that is, it is a god”

Futhark 6 (2011)

255-282

ISSN 1886-9300

Toda, ¿Quién mira a quién?,

desinteresada, como cuando refiere que “a menudo proclaman para sus propios fines que los ingleses son más ricos, y más sabios, y más valientes que ellos; pero es para sus propios fines, y en seguida añaden ‘*Nanone, dame esto o lo otro*’” (cap 25).<sup>25</sup>

En este contexto en que nadie es del todo inocente, Williams también, para sus propios fines, expone en diferentes ocasiones las reacciones de los indios frente a la doctrina cristiana que él intenta difundir, así como las creencias religiosas de los nativos. Que uno de los más obvios de esos fines era el de presentar a los narragansett como deseosos y capaces de ser evangelizados, en parte para que el gobierno inglés concediera a Williams el derecho a fundar una colonia propia, ya ha sido comentado (Cesarini 473). Pero por añadidura, Williams emplea la voz de los indios para defender algunas de sus propias visiones sobre la religión. En primer lugar, volviendo al tema ya apuntado de la relación entre razón y religión, un tema central a los debates del siglo XVII, Williams demuestra que los narragansett, mediante la razón, han llegado a reconocer las premisas básicas de lo que se podría llamar una religión natural: “Al que cuestiona si Dios hizo el mundo, los indios le enseñarán,” afirma, para situarse a continuación en el papel poco habitual de receptor de conocimientos: “ Debo reconocer que en mi trato con ellos he recibido muchas confirmaciones de estos dos grandes puntos, Heb. 11. 6. viz.: 1. que Dios existe, 2. que recompensa a todos aquellos que le buscan con diligencia” (123).<sup>26</sup> Estas son las dos premisas básicas del deísmo que empezaba a apuntar entre círculos intelectuales de la época y que se popularizaría en el siglo siguiente. En la misma línea, Williams reproduce un diálogo entre el Sachem Miatunnomu y un visitante indio procedente de otra tribu sobre las distintas versiones de la vida eterna, en el que ambos están empleando, a favor o en contra, los argumentos propios de un debate filosófico europeo. En primer lugar, ambos apelan a la evidencia

---

<sup>25</sup> “They will often confess for their own ends that the English are richer, and wiser, and valianter than themselves; yet it is for their own ends, and therupon they add: *Nanone, give me this or that*”

<sup>26</sup> “He that questions whether God made the world, the Indians will teach him. I must acknowledge that I have received in my converse with them many confirmations of those two great points, Heb. Xi 6 viz 1. That God is. 2. That he is a rewarder of all them that diligently seek him.”

directa de los sentidos (“¿cómo sabes tú por ti mismo que vuestras almas van al sudoeste? ¿Alguna vez has visto alguna ir allí?” “¿y cuándo ha visto él [Williams] algún alma irse al cielo o al infierno?” (137)).<sup>27</sup> En segundo lugar, se remiten a la autoridad (sea la de la tradición oral --las palabras de los padres a las que apelará más tarde el visitante-- o la de la palabra escrita, incluida la Biblia como palabra de Dios). Pero desde el punto de vista calvinista, esta “religión natural,” si bien puede ser una prueba de la racionalidad de los indios, no es suficiente para la salvación, y Williams lo confirma al desgranar las deficiencias que percibe en la religión de los narragansett, incluido un culto que él, como hombre de su tiempo, no puede dejar de percibir como diabólico en el sentido más literal de la palabra (127-28). Menos sutil es su utilización de los narragansett como portavoces de su propio anticatolicismo, que se manifiesta también en algunos de los paralelismos que establece entre ciertos aspectos de la religión de los nativos y las creencias católicas. En una de sus reflexiones finales en forma de poema, presenta —o quizá imagina—la reacción de los narragansett frente a la idea católica del celibato sacerdotal y la corrupción sexual del clero católico, en la que los indios, escandalizados, aplican el tropo del salvaje bestial y semihumano a los miembros de esta iglesia (151). Del mismo modo, aunque aquí la manipulación no parece tan obvia, Williams utiliza la voz de los narragansett para defender su propia teoría sobre la libertad de conciencia: “tienen una modesta convicción religiosa,” afirma, “que les impide molestar a ningún hombre, sea de los suyos, inglés u holandés, o sea el que sea, en su conciencia y en su culto.” (129)<sup>28</sup> En este sentido, parece cierta la afirmación de Jack C. Davis, quien analiza la influencia de los narragansett sobre el pensamiento de Williams, de que en la sociedad narragansett éste pudo ver la aplicación práctica de algunos de los valores teóricos que él defendía (594-5).

Se ha visto cómo un puritano heterodoxo, conocedor directo de la cultura que describe, emplea la voz de los narragansett no sólo para romper algunos de los estereotipos sobre los indios, sino también para

<sup>27</sup> “but how do you know yourself, that your souls go to the Southwest? Did you ever see a soul go thither?”. . . “When did he (naming myself) see a soul go to heaven or hell?”

<sup>28</sup> “They have a modest religious persuasion not to disturb any man either themselves, English, Dutch, or any in their conscience and worship.”

Futhark 6 (2011)

255-282

ISSN 1886-9300

Toda, ¿Quién mira a quién?,

criticar las deficiencias de su sociedad de origen y para desarrollar sus propias preocupaciones sobre la religión: el papel de la razón, la gracia y la libertad de conciencia. El texto de Benjamin Franklin, "Remarks Concerning the Savages of North America," emplea igualmente las voces nativas para desarrollar las ideas de Franklin sobre la educación, la cortesía y la naturaleza de la verdadera religión. Aun hoy día, Benjamin Franklin continúa siendo un personaje popularmente conocido como impresor, inventor, diplomático, padre de la patria americana, modelo del hombre hecho a sí mismo y autor de aforismos, pero en el momento de escribir este texto, ya cerca de los ochenta años, estaba en el culmen de su fama, especialmente en Francia, donde no sólo lo admiraban, poniéndolo al mismo nivel que los más excelsos autores de la ilustración (Lemay 1978, 12) sino que lo consideraban la encarnación de las virtudes republicanas de la nueva nación americana. De hecho, Franklin cultivaba deliberadamente una imagen física que subraya la simplicidad y la naturalidad: el popular retrato de 1777 en el que C.N. Cochin lo presenta tocado con un gorro de piel de mapache, típico de la frontera, en contraste con las pelucas empolvadas que eran moda en la época, es buena muestra de ello, hasta el punto de que el propio Franklin llegó a ser visto como una versión del buen salvaje.

Por lo que me interesa destacar todo esto es por la cuestión de la autoridad del texto. Las "Observaciones" fueron publicadas por Franklin personalmente en la imprenta privada que mantenía en Passy como entretenimiento, y dirigidas en principio a un público minoritario y europeo. Viniendo de alguien tan admirado, y tan unido a la idea de América, este texto adquiriría un grado de credibilidad muy elevado. Sin embargo, la experiencia directa de Franklin con los indios era mucho menor que la de Williams. Como narra en su autobiografía, había estado presente en la firma de un tratado,<sup>29</sup> y como impresor en

---

<sup>29</sup> Por cierto que la imagen de la sociedad india que aparece en este episodio de la *Autobiografía* difiere radicalmente de la ordenada idealización dieciochesca de las "Observaciones": "Their dark-colour'd bodies, half naked, seen only by the gloomy light of the bonfire, running after and beating one another with firebrands, accompanied by their horrid yellings, form'd a scene the most resembling our ideas of hell that could well be imagin'd" (121); de hecho, Franklin describe la escena de la celebración tras la firma del tratado en términos muy parecidos a los que empleara Mary Rowlandson un siglo antes para un episodio similar: "a lively resemblance of hell" (437).

Filadelfia había reproducido numerosos discursos pronunciados en estos contextos. De hecho el texto, como veremos a continuación, se deriva en su práctica totalidad de otras fuentes, con lo que su validez como expresión directa de la voz de los indios se reduce considerablemente.

El ensayo de Franklin, que es sumamente breve, se abre con una descripción de la organización social y la división del trabajo entre los nativos americanos. La actitud de éstos hacia la educación de los blancos se ilustra mediante una primera anécdota, en la que un orador rechaza la propuesta de enviar a varios muchachos indios a ser educados entre los europeos. A continuación Franklin hace referencia a su sistema de gobierno, y en particular a la regla de cortesía que les impide contradecir abiertamente lo que afirma otro. La segunda anécdota desarrolla algunos de los conflictos derivados de este concepto de cortesía cuando un predicador sueco intenta convertir a los susquehannah. Finalmente, Franklin se refiere a la virtud india de la hospitalidad, y la ejemplifica con la tercera anécdota, una conversación privada entre un intérprete y un jefe onondaga que se convierte en una crítica al falso cristianismo. Puesto que es en las anécdotas en donde se ve más claramente este proceso de reflejo y manipulación de la voz de los indios, es en ellas en las que se concentrará el análisis.

Las “Observaciones” se abren con la frase perfectamente construída que constituye uno de los epígrafes de este trabajo, en la que la misma estructura anticipa los temas que se van a tratar: “Salvajes los llamamos, porque sus costumbres difieren de las nuestras, que nos parecen la perfección del civismo; ellos piensan lo mismo de las tuyas.” La inversión del orden esperado, colocando el objeto directo (“salvajes”) al principio de la frase, además de centrar la atención sobre él anticipa la inversión, o subversión, de las ideas convencionales que Franklin llevará a cabo a lo largo del ensayo. Aquí empieza el patrón de establecer paralelismos entre las dos culturas, en este caso en base al etnocentrismo común a ambas: las dos opinan que sus costumbres encarnan “la perfección del civismo.” Pero por añadidura, Franklin deja abierta la posibilidad de completar la estructura paralela y así cerrar el círculo: si nosotros los llamamos salvajes porque pensamos que nuestras costumbres son perfectas y ellos piensan lo mismo de las tuyas, se deduce que “salvajes nos llaman a nosotros.”

Toda esta retórica se enmarca en el proyecto ilustrado de comparación entre diferentes sociedades a fin de establecer los elementos más acordes con la razón presentes en cada una de ellas, dentro de la creencia en la posibilidad de una evolución conjunta y un progreso común de toda la humanidad (Harris 11). Esta confianza es la que expresa el filósofo James Beattie cuando afirma que “tanto vale decir de un niño, que nunca puede hacerse hombre, como de una nación ahora bárbara, que nunca puede ser civilizada” (Eze 35).<sup>30</sup> La antología de textos *Race and the Enlightenment*, de la que procede esta afirmación, es una buena muestra de las múltiples contradicciones que existían entre dicha visión, perfectamente consecuente con las teorías de la *tabula rasa* y la importancia del medio, y las apreciaciones sin duda racistas de muchos pensadores ilustrados: algunas de ellas emergerán a lo largo del análisis de las distintas anécdotas en las que Franklin presenta, o parece presentar, la voz del Otro.

En la primera anécdota que nos ocupa, Franklin cita, supuestamente, la respuesta de un jefe de las Seis Naciones a la propuesta de educar a algunos muchachos indios en una escuela europea. Lo primero que llama la atención es el lenguaje que Franklin atribuye al hablante indio: el orador utiliza un lenguaje fluido y moderno, adecuado a un escenario público, y responde con extrema cortesía a la propuesta, empleando estructuras tales como: “No obstante, no por ello nos sentimos menos agradecidos por vuestra amable oferta, aunque la declinemos” (755)<sup>31</sup> Con ello, Franklin rompe no sólo el ya citado estereotipo del bárbaro sin lenguaje, sino también el del buen salvaje como orador clásico, un estereotipo que se remonta al Renacimiento y que se ejemplifica de modo claro en el archiconocido lamento del jefe Logan, presentado por Jefferson en *Notes on the State of Virginia*. Dicho estereotipo, como señala Leo Lemay, fue propagado no sólo por precursores de la antropología, como Cadwallader Colden, sino por autores como Samuel Johnson que jamás habían oído un discurso indio ni hablaban ningún idioma de los nativos americanos (1988, 471). Mediante la comparación con los modelos clásicos, y por referencia a

---

<sup>30</sup> “One may as well say of an infant, that he can never become a man, as of a nation now barbarous, that it can never be civilized.”

<sup>31</sup> “We are however not the less obliged by your kind Offer, tho' we decline accepting it”

una teoría de la evolución según la cual la oratoria y la épica eran formas literarias propias del “estado natural” de la historia humana, esta alabanza de la retórica india contribuía a fijar a los que la practicaban en el pasado. Al conceder un grado alto de competencia lingüística moderna al orador, Franklin rompe este patrón en tanto que sitúa al hablante en el presente, y dentro de la historia.

Pero como hemos dicho, esta subversión tiene sus límites. En primer lugar, este es un caso claro de manipulación del discurso original, pronunciado en el contexto del Tratado de Lancaster de 1744, como sabía muy bien Franklin, que lo había impreso en su tiempo. En realidad, el orador se limita a agradecer y a rechazar la propuesta, aduciendo de modo más escueto que no quieren enviar a sus hijos tan lejos y que no suelen darles esa educación (426).<sup>32</sup> El de Franklin, en cambio, no sólo argumenta que después de una educación europea sus jóvenes se volvían completamente inútiles, incapaces de cazar, de hacer la guerra, o de hablar correctamente su lengua materna, sino que además replica con una contraoferta: “Si los caballeros de Virginia desean enviarnos una docena de sus hijos, nos cuidaremos mucho de su educación, les instruiremos en cuanto sabemos, y los haremos *Hombres*.”<sup>33</sup>

Con ello, Franklin logra uno de sus propósitos, que es el de satirizar la educación de la juventud entre los europeos, en particular su carácter poco práctico y arcaico, una crítica común entre los ilustrados.<sup>34</sup> En su propia “Propuesta para la educación de la juventud de Pennsylvania,” de 1749, Franklin incluye más de diez veces las palabras “útil” y “utilidad”; en este sentido, la educación india, tal como la describe Franklin, es valiosa en tanto que cumple este requisito pragmático: prepara perfectamente a los jóvenes varones para sus futuras

---

<sup>32</sup> De hecho, el orador real es Canassetego, el protagonista de la tercera anécdota de Franklin; es de suponer que Franklin no lo nombra en esta primera anécdota para aumentar la credibilidad del texto, puesto que al referirse aparentemente a anécdotas protagonizadas por tres personajes distintos dota de una mayor representatividad a estos episodios como exponentes de la visión de los indios.

<sup>33</sup> “if the Gentlemen of Virginia will send us a Dozen of their sons, we will take great Care of their Education, instructing them in all we know, and make *Men* of them”

<sup>34</sup> Louise Van Keuren sugiere que Franklin satiriza también la costumbre americana de enviar a los jóvenes varones a completar su educación en Europa, costumbre que los padres de la nueva nación tildaban de antipatriótica (81).

ocupaciones de adultos. Pero la manipulación de este discurso tiene otros propósitos menos manifiestos. Ya se ha hablado de cómo se emplea la voz del Otro para confirmar la imagen que el yo tiene de sí mismo; y en este caso, el humor ambivalente desempeña un papel crucial. Cabría la pregunta: ¿quién se ríe de quién?

El hecho de que el narrador ni siquiera se moleste en reseñar la respuesta de los “caballeros de Virginia” demuestra que asume, con sus lectores, que aceptar la propuesta sería simplemente absurdo; como señala Berkhofer, ni siquiera los más ardientes defensores teóricos de la forma de vida de los nativos americanos defendían que los europeos la adoptasen (77). En este caso, el humor iría contra el indio, y se trataría de un humor etnocéntrico que, en palabras de Secor, reforzaría los valores del grupo dominante al ridiculizar los del dominado (164).

Una posibilidad más compleja consistiría en argumentar que el objeto de humor no es la “absurda” convicción que tiene el hablante indio de la superioridad de su propia cultura, a la que considera la depositaria de la verdadera hombría, y por extensión, dentro del pensamiento patriarcal, de la verdadera humanidad --es decir, de lo que distingue a los civilizados de los salvajes-- sino la convicción general, humana, de superioridad cultural en los términos que anticipa la frase inicial: considerando las costumbres propias “la perfección del civismo.” En lo que se refiere a identidades y multiculturalidad, ésta sería la lectura más optimista, ya que empleando la voz del orador indio Franklin se burlaría de las concepciones etnocéntricas comunes a ambas culturas.

En cambio, parece más probable la alternativa de considerar al hablante como origen consciente del humor, en la tradición dieciochesca que señala Van Keuren del indio satírico, irónico y bromista (79). Esto implicaría pensar que el hablante no formula su propuesta en serio, sino para ratificar su opinión de que “las distintas naciones tienen conceptos distintos de las cosas,”<sup>35</sup> haciendo ver a sus interlocutores lo difícil que les resultaría aceptar una propuesta semejante. En este caso, el discurso serviría como confirmación de la tradición ilustrada de la tolerancia y el relativismo, pero incurre en el peligro de confirmar la idea anglosajona de que la mezcla racial o cultural con los indios no es

---

<sup>35</sup> “different Nations have different Conceptions of things”

deseable: los propios indios, según esto, estarían de acuerdo en la separación entre ambas razas, de tal modo que esta idea, al parecer compartida, se vuelve casi incuestionable, se “naturaliza.”

En la segunda anécdota, el humor es más burdo, y el objetivo, en palabras de Leo Lemay, es el de hacer propaganda deísta (503). Tras oír la prédica de un pastor sueco, que les refiere la historia de Adán y Eva, los indios susquehannah, llevados por su concepto de la cortesía, parecen aceptar plenamente las enseñanzas impartidas, y al día siguiente corresponden al predicador refiriéndole a su vez sus propios mitos de creación, ante la indignada incompreensión de éste. Los susquehannah censuran su actitud de manera extremadamente correcta, aduciendo que el pastor no ha sido debidamente instruido en las reglas de la cortesía: “Ya has visto que nosotros, que comprendemos y practicamos estas reglas, hemos creído todas tus historias; ¿por qué te niegas tú a creer las nuestras?”<sup>36</sup> Los indios aparecen, como ocurría en el texto de Williams, como ejemplos de tolerancia religiosa, ahora en un contexto ilustrado en el que muchos más pensadores valoraban positivamente esta actitud. Por otra parte, el texto también ejemplifica de un modo muy gráfico las deficiencias de una tolerancia mutua que no sirva como punto de partida para un diálogo: al final, ni el predicador ni los susquehannah quedan convencidos, por lo que la conversación resulta estéril, una observación que me parece particularmente aplicable en la actualidad en relación con ciertos discursos de absoluto respeto por la identidad y la diferencia.

De hecho, no es este *impasse* lo que parece proponer el texto. El paralelismo un tanto irreverente que Franklin establece –empleando la voz del hablante indio-- entre el mito susquehannah y lo que él describe como “los principales hechos históricos en los que se basa nuestra religión, como la caída de nuestros primeros padres por comer una manzana, y la venida de Cristo a reparar los desperfectos” (756)<sup>37</sup> sirve sobre todo para reducir ambas creencias al mismo nivel de “superstición.” No es casual que en este texto el habla de los nativos americanos se represente de modo mucho más estereotipado que en

---

<sup>36</sup> “You saw that we, who understand and practice those Rules, believ'd all your stories; why do you refuse to believe ours?”

<sup>37</sup> “the principal historical facts on which our Religion is founded, such as the Fall of our First parents by eating an Apple, the coming of Christ to repair the Mischief,”

Futhark 6 (2011)

255-282

ISSN 1886-9300

Toda, ¿Quién mira a quién?,

las otras dos anécdotas: aquí sí se emplean arcaísmos, expresiones “típicamente indias,” como el cómputo del tiempo mediante lunas, y en general un tono cuasi-bíblico, que enfatiza lo anacrónico de este relato mítico, y por extensión del relato mítico cristiano. De este modo, el episodio sirve como “propaganda deísta” al defender la idea que muchos filósofos ilustrados estaban proponiendo: la religión como uno más de los discursos de la tradición, la costumbre y la autoridad que debían ser examinados a la luz de la razón.

En su introducción al texto de Franklin, Leo Lemay explica que esta anécdota no sólo no es original, sino que aparece en primera instancia en una tesis publicada en Suecia, se reproduce en un panfleto de 1735 y en un periódico norteamericano de 1752, y por añadidura ya había sido utilizada anteriormente por el propio Franklin en su falsa narrativa de cautiverio, *Extracts from the Captivity of William Henry* (1988: 503). Todo esto reduce la credibilidad del episodio como representación real del discurso de un hablante indio, y enfatiza, por el contrario, la manipulación del mismo para los fines que persigue el escritor. Por tanto, también resulta difícil creer que la última anécdota, que Franklin pretende haber oído directamente del intérprete Conrad Weiser, sea una representación exacta de la voz del jefe onondaga Canassetego. Lo que sí es cierto es que tanto Weiser como Canassetego son personajes históricos que estuvieron presentes en la firma del Tratado de Lancaster (Lemay 1988: 416). En el caso de que fuera plenamente creíble, esta anécdota tendría el valor añadido de tratarse de una conversación privada entre amigos, y por tanto podría ser más representativa de las verdaderas ideas de los indios que las palabras formuladas en un contexto público. Canassetego recibe a su viejo amigo el intérprete Weiser (un europeo de origen alemán adoptado en la tribu de los mohock) actuando plenamente de acuerdo con el tópico de la hospitalidad atribuida al buen salvaje al menos desde los Hechos de los Apóstoles: le da cobijo, comida, ron, tabaco, y “cuando la conversación empezaba a decaer, el indio, para continuarla, dijo...”(757)<sup>38</sup> Ya esta frase enmarca el diálogo siguiente de modo que no puede leerse simplemente como una pregunta ingenua por parte de Canassetego: el indio saca el tema como marca de cortesía, para dar

---

<sup>38</sup> “when the discourse began to flag, the Indian, to continue it, said...”

conversación a su visitante. Sin embargo, Weiser no se percata en absoluto, y responde a la pregunta de Cannasettego sobre el propósito de las reuniones que celebran los blancos los domingos en la iglesia de un modo tan directo, ortodoxo y rebajado a la capacidad supuestamente limitada de su interlocutor que él mismo parece estar hablando como un indio típico: “ ‘Se reúnen allí,’ dice Conrad, ‘para oír y aprender cosas buenas’” (757).<sup>39</sup>

En contraste, la mayor parte del discurso de Canassetego es sorprendentemente fluído y coloquial: parece dominar un registro moderno e informal que le sitúa, aún más que al orador de la primera anécdota, como personaje vivo y contemporáneo y contrasta muy marcadamente con la simplicidad y los arcaísmos que muchos lectores podrían esperar: es sin duda inusual leer que un indio dice que cuando habló con los tratantes de pieles a los que quiere vender su mercancía “todos me salían con la misma historia, tres con seis peniques, tres con seis peniques” (757).<sup>40</sup> Sus informales apelaciones al oyente y su uso de la forma “says he, says I” (gramaticalmente incorrecta, pero muy frecuente en inglés popular) son otras de las marcas de modernidad. El estereotipo se rompe en este sentido, pero aquí más que nunca Franklin está utilizando lo que ya en el siglo 18 era un recurso literario establecido: la figura del espectador extranjero como crítico de la sociedad europea. Me refiero a textos como las *Lettres persanes* de Montesquieu (1721), *Citizen of the World* de Oliver Goldsmith (1762), o las *Cartas marruecas* de José Cadalso (1793): en todas ellas, un visitante extranjero en Europa establece un diálogo con un amigo europeo, al que comenta las costumbres y los vicios de la sociedad visitada desde su propia perspectiva. Este recurso juega eficazmente con lo que los formalistas rusos llamaban “defamiliarización”: propone una perspectiva que fuerza a percibir lo habitual más lentamente y que lo vuelve extraño, en este caso no para propósitos estéticos, sino ideológicos. En el texto de Franklin, se ve muy claramente en la descripción que hace Canassetego de la celebración dominical: “Se puso de pie un hombre de negro, y empezó a hablar muy enfadado a la gente. Yo no le entendía lo que decía, pero como veía que me miraba

<sup>39</sup> “They meet there,” says Conrad “to hear and learn *good things*”

<sup>40</sup> “they all sung the same song –Three and sixpence, --Three and sixpence”

mucho . . . me imaginé que estaba enfadado porque yo estaba allí . . . Me pareció también que el hombre había dicho algo de castor, y sospeché que podía ser ése el tema de la asamblea” (757).<sup>41</sup>

Desde dentro de la cultura europea, conocemos el significado de la vestidura negra del hombre, y su rango, y entendemos que su enfado no es otra cosa que su énfasis al predicar; pero la inocencia del espectador extranjero lo vuelve extraño, y nos hace cuestionar su aparente normalidad. Pero más aún, como señala Henry Louis Gates hablando de la narrativa de esclavos, el efecto de esta defamiliarización puede ser el de poner de manifiesto, de modo simplificado, una relación de causa-efecto que no sea evidente para los miembros de la cultura europea (156). Así, el hecho de que Canassetego suponga que el predicador tiene la culpa de que le paguen menos por sus pieles de castor puede parecer ingenuo, pero saca a la superficie uno de los objetos de la sátira de Franklin: la rapacidad económica de la iglesia y su interferencia en asuntos temporales que no le conciernen.

Por último, Franklin manipula el discurso de Canassetego convirtiendo al indio, como en los poemas de Williams, en representante de los verdaderos valores cristianos. Hay un solo punto en el que las palabras del jefe onondaga dejan de ser coloquiales, y de hecho se convierten en un eco del evangelio: concretamente, de Mateo 25, 35: “Si un blanco que viaja por nuestro territorio entra en una de nuestras cabañas, todos le tratamos como yo te trato a tí: le secamos si está mojado, le calentamos si tiene frío, y le damos alimento y bebida para que pueda saciar su sed y su hambre...” (757).<sup>42</sup> Y a través de este lenguaje, tan en contraste con su forma de hablar anterior, se devuelve a Canassetego, el cortés, moderno y locuaz consumidor de productos europeos, al territorio arcaico y sin tiempo que corresponde al buen salvaje. Hay numerosos precedentes de la alabanza de la hospitalidad de los indios; de hecho, el ya citado discurso de Logan guarda

---

<sup>41</sup> “There stood up a Man in Black, and began to talk to the People very angrily. I did not understand what he said; but, perceiving that he looked much at me . . . , I imagin’d he was angry at seeing me there . . . I thought, too, that the man had mentioned something of Beaver, and I suspected it might be the Subject of their Meeting”

<sup>42</sup> “If a white Man, in travelling thro’ our Country, enters one of our Cabins, we all treat him as I treat you: we dry him if he is wet, we warm him if he is cold, we give him meat and Drink, that he may allay his Thirst and Hunger”

paralelismos con el mismo episodio bíblico y Roger Williams alaba a los indios en varios de sus poemas como ejemplo de la hospitalidad y caridad que los blancos no supieron practicar ni siquiera con el mismo Jesús recién nacido. Al reincidir sobre este tópico, Franklin emplea una vez más al hablante indio como portavoz de una de sus preocupaciones filosóficas: su idea de que lo único que puede tener algún valor para ese abstracto Dios creador de los deístas son las buenas acciones, la filantropía expresada en este caso a través de la hospitalidad (*Autobiografía* 86-87). No se trata sin embargo únicamente de una preocupación personal: la filantropía, desde el punto de vista ilustrado, era justamente uno de los valores universales acordes con la Razón y el Progreso que según los ilustrados caracterizarían a cualquier sociedad verdaderamente evolucionada.

Así pues, desde perspectivas muy diferentes (puritana la de Williams, ilustrada la de Franklin) y con un conocimiento de la realidad de los nativos americanos también enteramente distinto (la experiencia directa de Williams frente a las transformaciones literarias de Franklin) los dos autores reproducen, o pretenden reproducir, la mirada del Otro: la voz de los nativos norteamericanos y sus reacciones y opiniones frente a la sociedad europea con la que se ven forzados a convivir. Ambos autores van más allá de los estereotipos vigentes del salvaje y el buen salvaje, al presentar a los indios como seres racionales, cuya conducta, lejos de ser arbitraria, obedece a reglas y costumbres, y al permitir, hasta cierto punto, que ellos expresen su propia perspectiva, convirtiéndose en sujetos observadores y no sólo en objetos observados. No obstante, ambos sin duda manipulan esta mirada, empleándola como medio de llevar a cabo una crítica sobre distintos aspectos de la sociedad europea, pero a la vez, más o menos conscientemente, haciéndola contribuir a reforzar la superioridad que ésta se atribuye. Pero de algún modo, y con sus muchas diferencias, los textos de Roger Williams y de Benjamin Franklin resultan interesantes en tanto que los dos –y paradójicamente, quizá en mayor grado Williams-- conciben la posibilidad de un auténtico intercambio cultural, de un diálogo mediante el cual se puedan transformar ambas sociedades de un modo que las haga más perfectas, más acordes con la razón y con algunos de los valores universales (de raíz claramente

cristiana) que ambos, desde sus perspectivas tan distintas, consideraban extensibles a toda la humanidad.

#### REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BEATTIE, James, "An Essay on the Nature and Immutability of Truth", en EZE, Emmanuel Chukwudi (ed.), *Race and the Enlightenment: A Reader*, Cambridge, Blackwell, 1997, págs. 34-37.
- BERKHOFER, Robert F., *The White Man's Indian: Images of the American Indian from Columbus to the Present*, New York, Vintage Books, 1979.
- BOEHMER, Elleke, *Colonial and Postcolonial Literature: Migrant Metaphors*, Oxford, Oxford University Press, 1994.
- BREMER, Francis J., "Williams, Roger (c.1606–1683)", *Oxford Dictionary of National Biography*, Oxford, Oxford University Press, 2004. <http://0-www.oxforddnb.com.fama.us.es:80/view/article/29544>
- CANASSETEGO, Discurso recogido en *A Treaty with the Indians of the Six Nations* (1744), en LEMAY, J.A. Leo (ed.), *An Early American Reader*, Washington, U.S. Information Agency, 1988, págs. 418-429.
- CESARINI, J. Patrick, "The Ambivalent Uses of Roger Williams's *A Key Into the Language of America*", *Early American Literature*, Chapel Hill, 2003. Vol. 38, Iss. 3. [http://0-gateway.proquest.com.fama.us.es/openurl?ctx\\_ver=Z39.88-2003&xri:pqil:res\\_ver=0.2&res\\_id=xri:lion&rft\\_id=xri:lion:ft:mmla:R03618345:0](http://0-gateway.proquest.com.fama.us.es/openurl?ctx_ver=Z39.88-2003&xri:pqil:res_ver=0.2&res_id=xri:lion&rft_id=xri:lion:ft:mmla:R03618345:0)
- CHAPIN, Howard M. (ed.), "Introduction", WILLIAMS, Roger, *A Key into the Language of America*, Bedford, Applewood, 1997.
- DAVIS, Jack C, "Roger Williams among the Narragansett Indians," *The New England Quarterly*, Vol. 43, No. 4 (Dec., 1970), págs. 593-604. <http://www.jstor.org/stable/363134>
- FRANKLIN, Benjamin, "Remarks Concerning the Savages of North America", en LAUTER, Paul (ed.), *The Heath Anthology of American Literature*, Vol I, 3<sup>rd</sup> edition, págs. 754-758.
- FRANKLIN, Benjamin, "Proposals Relating to the Education of Youth in Pennsylvania," Philadelphia, 1749,

- [http://sceti.library.upenn.edu/sceti/printedbooksNew/index.cfm?TextID=franklin\\_youth&PagePosition=1](http://sceti.library.upenn.edu/sceti/printedbooksNew/index.cfm?TextID=franklin_youth&PagePosition=1).
- FRANKLIN, Benjamin, *The Autobiography of Benjamin Franklin*, Electronic Text Centre, University of Virginia, <http://etext.virginia.edu/toc/modeng/public/Fra2Aut.html>
- GATES, Henry Louis, *The Signifying Monkey: A Theory of African American Literary Criticism*, New York, Oxford University Press, 1989.
- GREENBLATT, Stephen, *Marvellous Possessions: The Wonder of the New World*, Chicago, Chicago University Press, 1991.
- HANKS, Patrick, et al, (eds.), *Collins Dictionary of the English Language*, Glasgow, William Collins Sons, 1986.
- HARRIS, Marvin, *El desarrollo de la teoría antropológica: Una historia de las teorías de la cultura*, Madrid, Siglo XXI, 2003.
- LEMAY, J. A. Leo (ed.), *An Early American Reader*, Washington, U.S. Information Agency, 1988.
- LEMAY, J.A. Leo; ROUSSEAU, G. S., *The Renaissance Man in the Eighteenth Century: Papers Read at a Clark Library Seminar 9 October 1976*, Los Angeles, University of California, 1978.
- MORGAN, Edmund Sears, *Roger Williams: The Church and the State*, Norton, New York, 1978.
- MURRAY, David, *Forked Tongues: Speech, Writing and Representation in North American Indian Texts*, London, Pinter Publishers, 1991.
- MURRAY, Laura J., "Joining signs with words: Missionaries, Metaphors, and the Massachusset Language", *The New England Quarterly*. Vol. 74, No. 1 (Mar., 2001), pp. 62-93. <http://www.jstor.org/stable/3185460>.
- PAGDEN, Anthony, *The Fall of Natural Man: The American Indian and the Origins of Comparative Ethnology*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989.
- ROLLIN, Nicholas, et al, (eds.), *Diccionario Oxford inglés-español*, Oxford, Oxford University Press / RBA Coleccionables, 2004.
- ROWLANDSON, Mary, *The Sovereignty and Goodness of God. . . Being a Narrative of the Captivity and Restoration of Mrs. Mary Rowlandson. . . en* LEMAY, J. A. Leo (ed.), *An Early American Reader*, Washington, U.S. Information Agency, 1988, págs. 434-467.

- SAID, Edward, *Culture and Imperialism*, London, Vintage, 1994.
- SECOR, Robert. "Ethnic Humor in Early American Jest Books," en SHUFFELTON, Frank (ed.), *A Mixed Race: Ethnicity in Early America*, New York, Oxford University Press, 1993, págs. 163-193.
- SIMMONS, William, "Cultural Bias in the New England Puritans' Perception of Indians", *New England Quarterly* 52.2 (1979), págs. 56-72. <http://0-www.jstor.org.fama.us.es/stable/1916857>
- SMITH, John, *Captain John Smith's History of Virginia: A Selection*, HAWKE, David Freeman, (ed.), Indianapolis, Bobbs Merrill, 1977.
- VAN KEUREN, Luise, "The American Indian as Humorist in Colonial Literature," en SHUFFELTON, Frank (ed.), *A Mixed Race: Ethnicity in Early America*, New York, Oxford University Press, 1993, págs. 77-91.
- WHITE, Hayden, *Tropics of Discourse: Essays in Cultural Criticism*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1990.
- WILLIAMS, Roger, *A Key into the Language of America*, 1643. [http://0-gateway.proquest.com.fama.us.es/openurl?ctx\\_ver=Z39.88-2003&res\\_id=xri:eebo&rft\\_id=xri:eebo:image:56130](http://0-gateway.proquest.com.fama.us.es/openurl?ctx_ver=Z39.88-2003&res_id=xri:eebo&rft_id=xri:eebo:image:56130).
- WILLIAMS, Roger, *A Key into the Language of America*, CHAPIN, Howard M. (ed.), Bedford, Applewood, 1997. [http://books.google.es/books?id=wOfpAPRxIVYC&printsec=frontcover&dq=a+key+into+the+language+of+america&source=bl&ots=QsOYt50eTZ&sig=RNNSUpDHJvytymFzP3VDhwu8UKM&hl=es&ei=kHvDTJaNM9q5jAfHpai5BQ&sa=X&oi=book\\_result&ct=result&resnum=7&ved=0CDwQ6AEwBg#v=onepage&q&f=false](http://books.google.es/books?id=wOfpAPRxIVYC&printsec=frontcover&dq=a+key+into+the+language+of+america&source=bl&ots=QsOYt50eTZ&sig=RNNSUpDHJvytymFzP3VDhwu8UKM&hl=es&ei=kHvDTJaNM9q5jAfHpai5BQ&sa=X&oi=book_result&ct=result&resnum=7&ved=0CDwQ6AEwBg#v=onepage&q&f=false)
- WILLIAMS, Roger, *The Bloody Tenent of Persecution*, London, 1644. [http://0-gateway.proquest.com.fama.us.es/openurl?ctx\\_ver=Z39.88-2003&res\\_id=xri:eebo&rft\\_id=xri:eebo:image:154645](http://0-gateway.proquest.com.fama.us.es/openurl?ctx_ver=Z39.88-2003&res_id=xri:eebo&rft_id=xri:eebo:image:154645)